



**HAL**  
open science

# Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IXe au XIe siècle

Annick Peters-Custot

► **To cite this version:**

Annick Peters-Custot. Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IXe au XIe siècle. Monachesimo d'orient, monachesimo d'Occidente. Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto, 2016, Spoleto, Italie. p. 359-396. halshs-03326353

**HAL Id: halshs-03326353**

**<https://shs.hal.science/halshs-03326353>**

Submitted on 31 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

**LE MONACHISME BYZANTIN DE L'ITALIE  
MÉRIDIONALE. RÉALITÉ ET PERCEPTION,  
DU IX<sup>e</sup> AU XI<sup>e</sup> SIÈCLE**

Depuis les études pionnières de divers grands savants, italiens ou non, tels qu'Agostino Pertusi, Augusta Acconcia Longo, Enrica Follieri, André Guillou et Vera von Falkenhausen, la connaissance du monachisme byzantin de l'Italie méridionale médiévale a connu un déploiement constant qui, avec de nouvelles générations de chercheurs, a enrichi considérablement l'histoire de l'Italie méridionale et de la Sicile médiévales. La génération des précurseurs avait permis d'approcher la nature multiple et évolutive du monachisme italo-grec, les influences athonites et stoudites dont il était marqué <sup>1</sup>, les pratiques liturgiques et les formes de spiritualité qui s'y manifestaient <sup>2</sup>, et avait mis au jour, par de belles

1. T. MINISCI, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, in *Il monachesimo orientale. Atti di Studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma*, Rome, 1958 (Orientalia Christiana Analecta, 153), pp. 215-233; B. CAPPELLI, *I Basiliiani del Mercurion e di Latinianon e l'influenza studitana*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 14 (1960), pp. 31-44. A. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del convegno storico interecclesiale, (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), Padoue, 1973 (Italia Sacra, studi e documenti di storia ecclesiastica, 22), pp. 473-520; E. MORINI, *Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios*, in *L'Ellenismo italiota dal VII al XII secolo*. Atti del Convegno (Venezia, 13-16 novembre 1997), Athènes, 2001, pp. 125-151 (Fondazione nazionale ellenica delle ricerche. Istituto di ricerche bizantine. Convegno internazionale, 8).

2. On ne peut dresser l'inventaire complet des études portant sur la spiritualité, la structuration et les pratiques du monachisme italo-grec. Mentionnons simplement, sur les modalités d'organisation: E. MORINI, *Il Fuoco dell'esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensione eremitica e massimalismo cenobitico*, in P. DE LEO (éd.), *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*. Atti del secondo convegno internazionale del IX centenario della morte di San Bruno di Colonia (Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002), Soveria Manelli, 2004, pp. 13-30; A. ACCONCIA LONGO, *Aspirazioni eremitiche nel monachesimo italogreco: le testimonianze agiografiche*, in *Eremitismo e habitat rupestre*. Atti del VI Convegno internazionale sulla civiltà rupestre in ricordo di Giuseppe Gioacovazzo (Savelletri di Fasano, 13-15 novembre 2013), éd. E. MENESTÒ, Spoleto, 2015, pp. 141-159. Voir également A. PETERS-CUSTOT, *Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident*

éditions, les fonds documentaires que ces établissements monastiques avaient laissés<sup>3</sup>, ainsi que la richesse et la multiplicité de la production

(VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). *Autorité de l'higoumène, autorité du charisme, autorité de la règle*, in O. HUREL, J.-F. COTTIER et B.-M. TOCK (éd.), *Les personnes d'autorité en milieu régulier (des origines de la vie régulière au XIX<sup>e</sup> siècle)*. Colloque international du CERCOR, juin 2009, Saint-Étienne, 2012 (Collection du CERCOR, 22), pp. 251-266; EAD., *La vie quotidienne des moines d'Orient et d'Occident, IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle. L'Italie méridionale byzantine*, in O. DELOUIS et M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV<sup>e</sup>-Xe siècles. I. État des sources*, Athènes, 2015 (IFAO-EFA, Bibliothèque d'études, 163), pp. 289-304; EAD., *Construction de la norme monastique dans l'Italie méridionale, entre moines italo-grecs et moines latins aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, in O. DELOUIS et M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV<sup>e</sup>-Xe siècles. II. Questions transversales* (sous presse). Sur la liturgie on se réfère en particulier aux travaux d'André JACOB, notamment *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo con particolare riguardo ai riti eucaristici*, in *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture sociale. Atti del primo e secondo incontro di Studi bizantini*, Reggio di Calabria, 1974, pp. 47-69; ainsi que ID., *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque vaticane*, in *Didaskalia*, 4 (1974), pp. 131-222 et ID., *L'euchologe de S. Maria du Patir et ses sources*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (28 settembre-1<sup>o</sup> ottobre 1986)*, Rossano-Grottaferrata, 1989, pp. 75-118.

3. On mentionnera en particulier, parmi l'œuvre d'André GUILLOU, sa collection du *Corpus des Actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie* (CAG), publiée à la Cité du Vatican et qui contient la publication des actes des fonds monastiques suivants: *Saint-Nicolas de Donoso (1031-1060-1061)*, Cité du Vatican, 1967 (CAG, 1); *Saint-Nicodème de Kellarana (1023/1024-1232)*, Cité du Vatican, 1968 (CAG, 2); *Saint-Jean-Théristsès (1054-1264)*, éd. S. G. MERCATI, C. GIANNELLI, A. GUILLOU, Cité du Vatican, 1980 (CAG, 5); on ajoutera également la publication des actes de Sainte-Marie de Messine: A. GUILLOU, *Les actes grecs de S. Maria di Messina. Enquête sur les populations grecques d'Italie du sud et de Sicile (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Palerme, 1963 (Testi e monumenti, Testi, 8). Cette œuvre éditoriale a été relayée par celle de Cristina Rognoni, notamment C. ROGNONI, *Les actes privés grecs de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Tolède), I., Les monastères de Saint-Pancreas de Briatico, de San Filippo de Bojòannès, et de S. Nicola-des-Drosi (Calabre, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2004 et EAD., *Les actes privés grecs de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Tolède), II. La vallée du Tuccio (Calabre, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2011. L'imposant fonds d'actes grecs et latins du monastère de S. Elia di Carbone, fort malmenés par l'édition de Gertrude Robinson (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, pp. 271-352], t. II en 2 vol., *Cartulary*, 1930 [*Orientalia Christiana*, Vol. XV/53, pp. 121-276 et XIX/62, pp. 5-200]) est en cours de publication par Jean-Marie Martin, Adele di Lorenzo et Annick Peters-Custot. Les actes grecs de l'abbaye de Cava mériteraient également une nouvelle édition (voir V. VON FALKENHAUSEN, *La documentazione greca della Badia di Cava e il monachesimo italo-greco dei secoli XI-XII*, in M. GALANTE, G. VITOLO et G. ZANICHELLI (dir.), *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali: la Badia di Cava nei secoli XI-XII*. Atti del convegno internazionale di Studi (Badia di Cava, 15-17 settembre 2011), Florence, 2014 [Millennio Medievale, 99], pp. 161-182). Il ne faut pas omettre les actes de S. Nicola di Gallocanta, à côté

hagiographique autour des saints moines italo-grec<sup>4</sup>. Depuis la dernière fois que le monachisme italo-grec a obtenu l'honneur d'une tribune dans le cadre des Semaines de Spolète, en 2003, grâce à l'exposé de Stefano Caruso<sup>5</sup>, alors que le thème du Congrès était « Cristianità d'Oriente, cristianità d'Occidente », notre perception de ce monachisme s'est affinée, tantôt dans la même direction, celle des pratiques spirituelles, de l'organisation interne, de la publication des fonds d'archives, notamment à l'occasion de rencontres organisées pour célébrer de grandes figures monastiques de l'Italie méridionale – et il n'en manque pas – ou de grandes fondations monastiques<sup>6</sup>; tantôt en se lançant dans des chantiers inédits que nous éclairerons plus tard. Deux centres d'intérêt particuliers unissent tous ces travaux: celui de l'« identité » de ce monachisme byzantin persistant dans une zone plutôt associée à l'Occident, surtout lorsque l'Italie méridionale fut acquise à la domination « norman-

de Saleme: P. CHERUBINI, *Le pergamene di S. Nicola di Gallucanta (IX-XII)*, Altavilla Salentina, 1990 (Fonti per la storia del Mezzogiorno, 9).

4. Mentionnons le monument que constitue la *Vie* de saint Nil de Rossano (*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Ἰνέου*, éd. G. GIOVANNELLI, Badia di Grottaferrata, 1972) et qui a suscité d'innombrables études. L'arbre nilien ne doit pas cacher la forêt des saints moines italo-grecs, tels que Christophore, Sabas et Macaire de Collesano (COZZA-LUZZI, *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia auctore Oreste, patriarcha Hierosolymitano*, Rome, 1893); Élie le Jeune (G. ROSSI-TAIBBI, *Vita di Sant'Elia Giovane*, Palerme, 1962 [Fonti per la Storia d'Italia. Testi, 7]); Élie le Spéléote (dans les *Acta Sanctorum*, Sept. III, 848-887); Nicodème de Kellama (M. ARCO MAGRI, *Vie de St Nicodème de Kellama*, Rome-Athènes, 1969); Phantin le Jeune (E. FOLLIERI, *Vita di San Fantino il Giovane*, Bruxelles, 1993 [Subsidia Hagiographica, 77]); Grégoire de Cassano (O. HOLDER-EGGER, 1888, *Vitae Gregorii abbatis*, Hanovre [M.G.H. SS XV-2], pp. 1185-1199); Barthélemy de Simeri (G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri* [BHG 235], in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, 33 [1997], pp. 193-274); Cyprien de Calamizzi (G. SCHIRÒ, *Vita inedita di S. Cipriano di Calamizzi, dal cod. Sinaitico n° 522*, in *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, 4 [1950], pp. 65-97), etc.

5. S. CARUSO, *Politica « gregoriana », latinizzazione della religiosità bizantina in Italia meridionale, isole di resistenza greca nel Mezzogiorno d'Italia tra XI e XII secolo*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. Atti della LI Settimana di Studio della Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 24-30 aprile 2003), Spoleto, 2004, I, p. 463-541. La discussion engagée par le Prof. Carile, pp. 544-545, est d'un haut intérêt pour notre propos, en particulier sur rôle des souverains Hauteville relativement à la « latinisation » de l'Église italo-grecque.

6. On se réfère en particulier aux publications liées soit à Nil de Rossano (par exemple les *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* [28 settembre-1° ottobre 1986], Rossano-Grottaferrata, 2009), soit à l'anniversaire du monastère de Grottaferrata, ultime fondation de Nil de Rossano et notamment à *San Nilo di Rossano e l'Abbazia greca di Grottaferrata*, éd. F. BURGARELLA, Grottaferrata, 2009.

de »; et celui du rôle des moines italo-grecs dans les contacts entre Orient et Occident. En d'autres termes, quel est le degré de « byzantinité » de ce monachisme? Quelle en fut l'évolution sous une autorité latine? Fut-il l'objet d'une latinisation, comme l'exposait précisément, en 2003, Stefano Caruso? A-t-il contribué, au haut Moyen Âge, à la circulation des modèles monastiques au sein du bassin méditerranéen?

Il était donc important que les « Semaines de Spolète » se fissent l'écho de ces renouvellements historiques et proposassent, à l'occasion de la thématique monastique de cette année, une synthèse qui rende compte de l'implication sociale forte et déterminante de ce monachisme byzantin dans l'histoire de l'Italie médiévale. De ce fait, notre exposé se propose de faire le bilan tant des acquis historiographiques, que des nouvelles pistes sur lesquelles se lance la recherche actuelle.

#### DONNÉES HISTORIQUES PRÉLIMINAIRES

Il convient d'ouvrir notre propos par quelques considérations générales d'ordre politique même si, comme on le verra, l'expansion du monachisme byzantin ne se restreint pas, loin de là, aux territoires de l'Empire d'Orient dans la Péninsule italienne. L'Italie byzantine constitue en effet une réalité mouvante et discontinue, dont les différents blocs (Exarchat de Ravenne, Sardaigne, Sicile, Calabre/Pouille) n'ont pas connu, entre le VI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, la même évolution ni le même destin dans les domaines politique et culturel<sup>7</sup>. Au cours de cette période, seule la Calabre méridionale – et une portion très restreinte du Salento, en Pouille – reste dans l'Empire byzantin sans interruption, du VI<sup>e</sup> au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, tandis que la majeure partie des terres italiennes que l'Empire comptait au VII<sup>e</sup> siècle a disparu de son orbite, dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle pour l'Exarchat, en raison de la conquête lombarde de l'Exarchat, puis au cours du IX<sup>e</sup> siècle pour la Sicile qui, sans avoir subi l'invasion lombarde, est quant à elle captée par la domination musulmane. Ces modifications ont évidemment induit des conséquences majeures pour la vie culturelle et religieuse de ces espaces, qu'il convient de traiter séparément du point de vue du monachisme byzantin. Il reste dans certaines de ces zones une marque

7. J.-M. MARTIN, *L'Italie byzantine (641-1071)* in J.-Cl. CHEYNET (dir.), *Le monde byzantin*, II, Paris, 2006, chapitre XVIII, pp. 473-494.

byzantine variée, un héritage, qui a été déjà examiné à plusieurs reprises<sup>8</sup>, et dont l'expression monastique est sensible. Ainsi, dans les anciennes terres de l'Exarchat, éclatées au VIII<sup>e</sup> siècle dans des espaces politiques disjoints et autonomes, souvent dominés par une ville-capitale (Rome, Venise, Naples, Ravenne) le monachisme oriental perdure ou apparaît ponctuellement, souvent revivifié par l'arrivée de personnes fuyant les troubles que connaît l'Orient, comme l'invasion perse, la conquête arabe, l'iconoclasme<sup>9</sup>. Dans la Rome du haut Moyen Âge, où la présence grecque se maintient de manière résiduelle mais sensible dans ce milieu très majoritairement latin, jusqu'au X<sup>e</sup> siècle, le monachisme oriental, objet d'une étude magistrale de Jean-Marie Sansterre<sup>10</sup>, fut à la fois le lieu et l'expression d'une culture et d'une spiritualité grecques nourries de liturgie, souvent à la demande des papes eux-mêmes, jusqu'au X<sup>e</sup> siècle, voire au-delà<sup>11</sup>. Des études ultérieures ont confirmé la place de

8. Pour les anciennes zones de l'Exarchat, et la marque que l'Empire a pu leur laisser, voir les cinq colloques du programme *L'héritage byzantin en Italie, VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, dirigé par J.-M. Martin, V. Prigent et A. Peters-Custot, 2008-2011, Rome, et dont les actes sont en cours de publication dans la collection de l'École française de Rome. Ont paru: *L'héritage byzantin en Italie (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)*. I. *La fabrique documentaire*, éd. Rome, 2011 (CEFR, 449); II. *Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, Rome, 2012 (CEFR, 461); III. (avec S. BRODBECK) *Décor monumental, objets, tradition textuelle*, Rome, 2015 (CEFR, 510). Le quatrième et dernier volume, sur les structures rurales, est en cours de publication.

9. Les éléments liturgiques d'origine syro-palestinienne ou égyptienne présents dans l'*Euchologe Barberini* (*Barb. Gr.* 336), copié en Calabre dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, constituent une preuve manifeste de la provenance de certains groupes de population, notamment monastiques. L'examen de manuscrits liturgiques italo-grecs semble avoir montré des filiations avec les liturgies syro-palestinienne et égyptienne: voir A. JACOB, *La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec (le Messanensis gr. 177)*, in *Helikon*, 22-27 (1982-1987), pp. 109-125; ID., *Variante italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la liturgie de saint Jacques*, in *Le Muséon*, 78 (1965), pp. 291-298; ID., *Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon*, in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 38 (1967), pp. 109-144 et enfin ID., *L'evoluzione dei libri liturgici* cit. (note 2).

10. J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantines et carolingiennes (milieu du VI<sup>e</sup> s.-fin du IX<sup>e</sup> s.)*, Bruxelles, 1980, 2 vol.

11. Parmi les très nombreux exemples connus de la promotion, par les papes du haut Moyen Âge, des sanctuaires et communautés de liturgie grecque à Rome, on mentionnera la fondation par le pape Paul I<sup>er</sup> du monastère de Saint-Silvestre – voir *Le Liber Pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, Paris, 1955, réimpr. anast. Paris 1981 (désormais *L.P.*). I, p. 464, l. 5 sq: « Hic sanctissimus presul in sua propria domu monasterium a fundamentis in honore sancti Stephani, scilicet martyris atque pontificis, necnon et beati Silvestri, idem pontificis et confessoris Christi construxit [...] Ubi et monachorum congregationem constituens grece modulationis psalmodie cynovium esse decrevit... ». Pour Pascal I<sup>er</sup> à Sainte-Praxède, voir *L.P.*, II, p. 54 l. 27-31:

Rome dans les contacts entre Églises d'Orient et d'Occident au haut Moyen Âge, et dont ont rendu compte les riches interventions de Filippo Burgarella, Chiara Faraggiana di Sarzana et Paolo Chiesa, lors de la semaine de Spolète centrée, en 2001, sur la Rome du haut Moyen Âge<sup>12</sup>.

À Naples, ville qui se réclame constamment de l'héritage romain (dans le droit) et de la langue grecque (superficiellement, dans l'usage de lettres grecques pour souscrire des actes en latin), il sévit au X<sup>e</sup> siècle ce que Jean-Marie Martin a appelé un « pseudo-hellénisme »<sup>13</sup>, qui n'est autre qu'un snobisme, un marqueur culturel de l'élite, mais dont on peut constater l'effet dans les milieux monastiques de la ville: des monastères dits « grecs », mais en fait peuplés de Latins, sont définis, au début du X<sup>e</sup> siècle, par leur usage de la règle dite « de saint Basile »<sup>14</sup>. On reviendra sur ce particularisme.

La situation de la Sicile n'est pas moins mouvementée. Visiblement, l'île a vécu une hellénisation, au moins de ses cadres ecclésiastiques, et probablement en partie de ses structures monastiques, dès le VII<sup>e</sup> et surtout au VIII<sup>e</sup> siècle, ce qui lui a permis de devenir par la suite le foyer principal du monachisme italo-grec. De l'époque pré-islamique, on a conservé notamment le *typikon* de Pantelleria<sup>15</sup>. Après l'invasion arabo-musulmane qui, à partir du IX<sup>e</sup> siècle, sépare la Sicile de l'Empire

« [Pascal] construxit in eodem loco a fundamenta cenobium, quod et nomine sanctae Praxedis virginis titulavit; in quo et sanctam Grecorum congregationem adgregans, quae die noctuque grece modulationis psalmodie laudes omnipotenti Deo sanctisque illius ibidem quiescentibus sedule persolverent introduxit ».

12. P. CHIESA, *Tradizioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, in *Roma fra oriente e occidente*. Atti della XLIX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 19-24 aprile 2001), Spoleto, 2002, I, pp. 455-487; C. FARAGGIANA DI SARZANA, *Gli insegnamenti dei Padri del deserto nella Roma altomedievale (sec. V-IX): vie e modi di diffusione*, ibid., I, pp. 587-602; F. BURGARELLA, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*, ibid., II, pp. 943-988.

13. J.-M. MARTIN, *Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme à Naples (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Néa Pólyn*, 2, 2005 (= *Ἀιπελοζήτυον. Miscellanea Vera von Falkenhausen*, éd. Santo LUCÀ), pp. 59-77.

14. Th. GRANIER, *Les moines « grec » de Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien dans la société napolitaine des VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in C. CAROZZI, D. LE BLÉVEC, H. TAVIANI-CAROZZI (dir.), *Vivre en société au Moyen Âge, Occident chrétien, VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, 2008, pp. 197-218.

15. *Typikon of John for the Monastery of St. John the Forerunner on Pantelleria*, in J. THOMAS, A. CONSTANTINIDES HERO, G. CONSTABLE (dir.), *Byzantine Monastic Foundation Documents, A complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, 5 vol., Washington D.C., 2000 (Dumbarton Oaks Studies, 35), Tome I, pp. 59-66.

byzantin, les monastères disparaissent presque des sources, et la domination arabe induit une rupture documentaire qui ne permet guère d'avoir des connaissances complètes sur la situation religieuse de l'île; le monachisme d'origine byzantine n'est plus guère renseigné que par les *Vies* des saints moines grecs de Sicile qui, bien souvent, décrivent une fuite de leurs héros sur le continent, en Calabre ou plus au nord encore, loin de la persécution des Sarrasins<sup>16</sup>. Ces mouvements migratoires prouvent en revanche la continuité de l'implantation monastique grecque, notamment dans la partie montagneuse du nord-est de l'île, celle qui est restée le plus longtemps aux mains des Byzantins et qui a conservé une trace grecque de manière plus durable qu'ailleurs dans l'île. C'est là que se trouvent les principaux monastères grecs, en particulier S. Filippo di Fragalà<sup>17</sup>, et de là que sont originaires les moines dont les sources attestent le déplacement massif en Calabre – même si certaines pérégrinations vont bien au-delà, à Rome, mais aussi, comme pour Élie d'Enna ou Phantin le Jeune, au Sinaï ou à Thessalonique. Le monachisme grec de Sicile connaîtra une seconde vie avec la domination normande, qui en maîtrise le développement, notamment pour servir sa politique<sup>18</sup>. Les études récentes qui se multiplient sur les monastères grecs de Sicile en rendent compte: après les travaux essentiels de Vera von Falkenhausen, en particulier, c'est l'approche archéologique et artistique qui désormais mobilise en grande partie les efforts<sup>19</sup>.

Il est un phénomène, dans le cours de cette histoire, dont on n'a peut-être pas encore perçu toute la profondeur et tout l'impact: il s'agit de la

16. G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, in *Byzantion*, 29-30 (1959-1960), pp. 89-173.

17. On se réfère au volume en cours de parution dans la Collection de l'École française de Rome, et qui fait le point sur ce monument sicilien du monachisme byzantin à l'époque normande: *San Filippo di Fragalà. Monastère grec de la Sicile normande. Histoire, architecture et décor peint*, dir. S. BRODBECK, M. FALLA CASTELFRANCHI et C. JOLIVET-LÉVY (avec des contributions de A. Acconcia Longo, C. M. Amici, G. Arcidiacono, S. Brodbeck, M. De Giorgi, M. Falla Castelfranchi, V. von Falkenhausen, C. Jolivet-Lévy, J.-M. Martin, C. Pasini, A. Pettignano, M.-P. Raynaud).

18. Voir M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Rome, 1982. Il manque encore une synthèse sur le monachisme grec dans la Sicile «normande»: c'est la mission que s'est donnée un doctorant de l'Université de Nantes, Dmitri Royer, qui travaille actuellement sur le sujet.

19. Cf *infra* note 51.

vague migratoire, importante et concomitante, de populations grecques issues du « Sud » (très probablement de la Sicile et de la Calabre méridionale), vers le « Nord » au sens large, c'est-à-dire les zones plus septentrionales de l'Italie, mais aussi au-delà. De cette vague, on a des traces diverses mais simultanées, qui attestent l'apparition de Grecs dans les sources, dans les années 970-980. On citera, comme témoignages de cet ample mouvement: les communautés grecques qui créent une enclave helléno-phonie dans la Basilicate méridionale<sup>20</sup>, l'implantation de populations grecques à Tarente et dans le Salento<sup>21</sup>, à Salerne<sup>22</sup>, à Naples, à Rome et dans le Latium<sup>23</sup>; et ceci, jusque dans l'espace germanique – dans un

20. A. PETERS-CUSTOT, *Les communautés grecques de Basilicate à l'époque byzantine*, in G. NOYÉ, J.-M. MARTIN et A. JACOB (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches*, Rome, 2006 (Collection de l'École française de Rome, 363), pp. 559-587.

21. J.-M. MARTIN, *Une origine calabraise pour la Grèce salentine?*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, 22-23, 1985-1986, pp. 51-63; V. VON FALKENHAUSEN, *Taranto in epoca bizantina*, in *Studi medioevali*, Ser. III, 9 (1968), pp. 133-166.

22. A. PETERS-CUSTOT, *L'identité d'une communauté minoritaire au Moyen Âge. La population grecque de la principauté lombarde de Salerne, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 121/1 (2009), pp. 83-97.

23. Outre la fondation de Grottaferrata par Nil de Rossano, on notera une présence monastique grecque non négligeable dans le Latium à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle: A. NICOSIA, *La valle della Quesa e il monastero greco di S. Pietro (Pontecorvo-Esperia)*, in *Benedictina* 24 (1977), pp. 115-138: le privilège de fondation de ce monastère par le comte de Pontecorvo Guido pour Jacques, *abbas et monachus de genere Grecorum*, stipule que sera excommunié celui qui voudrait « hanc regulam quod dicitur Atticam in Latinam convertere voluerit, maledictus et excommunicatus fiat a Deo patre omnipotente » (etc.). Sur les monastères « grecs » dans le Latium méridional, à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle, voir désormais V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo greco nel Lazio medievale*, in G. BORDI, I. CARLETTINI, M. L. FOPELLI, M. R. MENNA, P. POGLIANI (dir.), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, I., *I luoghi dell'arte*, Rome, 2014, pp. 305-314. La présence monastique grecque dans le Latium et à Rome est corroborée par les hagiographies, qui font du pèlerinage à Rome un moment presque inévitable de la vie du saint moine italo-grec, de Sabas de Collesano, qui y meurt en présence de l'impératrice Théophanô, à Nil de Rossano, qui y acquiert des manuscrits, en passant par bien d'autres saints moines italo-grecs (Christophore, Elie le Jeune, Léon-Luc de Corleone, Vital de Castronuovo, Elie le Spéléote, Grégoire de Cerchiara), qui s'y rendent pour leurs dévotions aux tombeaux des saints apôtres. À ce sujet, voir A. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Rome, 2009 (Collection de l'École française de Rome, 420), pp. 214-215. En revanche, avant l'époque « normande », aucun saint italo-grec ne se rend à Constantinople, soit qu'il refuse l'invitation d'un haut dignitaire (comme Nil de Rossano face au cubiculaire *Eunuchos: Ἀπὸ βίος καὶ πολιτεία* cit. [note 4], ch. 64) soit qu'il meurt en route, comme saint Élie le Jeune ou saint Phantin le Jeune (PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. [note 22], p. 141 note 28).

contexte très particulier<sup>24</sup> – voire, peut-être, en Espagne<sup>25</sup>. Si les populations concernées ne sont pas uniquement monastiques, et tendent à recréer en milieu latin les conditions de leur vie séculière<sup>26</sup>, bien des témoignages de ces migrations font état de déplacements de moines, qui propagent le monachisme byzantin bien au-delà des frontières de l'Italie conquise à la byzantinité, mais aussi hors de l'Italie byzantine. Des moines grecs souscrivent des documents latins<sup>27</sup>, c'est aussi l'époque des pérégrinations de Nil de Rossano dans la principauté de Capoue, ou au

24. On se réfère au cas unique et exceptionnel de Grégoire de Cassano, qui suivit l'impératrice Théophanô, épouse de l'empereur Otton II, en Germanie, et y fonda le monastère de Burtscheid: sur ce saint voir V. VON FALKENHAUSEN, *Gregor von Burtscheid und das griechische Mönchtum in Kalabrien*, in *Römische Quartalschrift*, 93 (1998), pp. 215-250.

25. Il conviendrait de creuser en effet la question des influences grecques venues de l'Italie méridionale et repérées en Espagne, à partir de la même époque (970-980) par Michel Zimmermann dans M. ZIMMERMANN, *La connaissance du grec en Catalogne du IX<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, in M. SOT (dir.), *Haut Moyen Âge: culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Nanterre-La Garenne-Colombes, 1990, pp. 494-515. L'auteur souligne en particulier l'introduction de termes grecs dans les documents catalans, avec une particulière intensité entre 970 et 1030, période qui correspond à la grande vague de migrations des Grecs de Sicile et de Calabre vers le Nord. Le lien entre les variations du glossaire et l'arrivée de ces individus en Catalogne reste toutefois encore à démontrer. Il ne s'agit pour l'heure que d'un indice.

26. On renvoie au « juge des Grecs » et au « chôrêpiscopos » qui encadrent les populations grecques tant à Tarente, ville latine de l'espace byzantin, qu'à Salerne, capitale d'une principauté lombarde indépendante: voir PETERS-CUSTOT, *L'identité d'une communauté* cit. (nota 22), et J.-M. MARTIN, Κίνναμος Ἐπίσκοπος–*Cinnamus episcopus. Aux avant-postes de l'hellénisme sud-italien vers l'an Mil*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, 27 (1990), Rome, 1991, pp. 89-99.

27. On trouvera un exemple célèbre de souscription grecque au bas d'un acte latin dans un document daté de 986 et issu des archives de l'abbaye de la Sainte-Trinité de Cava: *Codex Diplomaticus Cavensis II*, éd. M. MORCALDI, M. SCHIANI, S. DE STEPHANO, Milan-Naples, 1875, n° 382, pp. 233-234. L'acte établit la donation par deux propriétaires lombards, *Iaquintus*, fils de *Mascinus*, et son neveu *Iaquintus*, d'une église qu'ils ont fondée sous le vocable de Saint-Jean, à Vietri, à *Saba, presbiter et abbas*, et à *Cosma, presbiter, qui fuerunt natibi ex genere grecorum*. Ces deux bénéficiaires, prêtres grecs, et en fait moines grecs également, avaient déjà précédemment offert de nombreux cadeaux à l'église, en particulier des livres liturgiques pas particulièrement orientaux, mais écrits en grec (« (...) omelia gregoriana unam, codices de quatuor evvangelia una, interpretationem evvangeliu unum, liber comitu tres, antefanario uno, et uno allium codicem, et actum apostolorum, sacramentario unum, totum scriptos manibus ex genere grecorum ») ainsi que du mobilier liturgique parmi lequel se trouvent de nombreux objets de soie, un *turibulo* (encensoir) *constantinopolitanum* et dix *candele constantinopolitane*. Les deux moines Sabas et Cosmas, souscrivent en grec à la fin de l'acte: Σάβας ἀμαρτολὸς ἡγούμενος // Ἐγὼ Κόσμος πρεσβύτερος. Le document est célèbre en ce qu'on a identifié l'higoumène Sabas avec saint Sabas de Collesano, présent dans la région à cette date: voir DA COSTA LOUILLET *Saints de Sicile et d'Italie méridionale* cit. (nota 16), p. 137 sq. et BORSARI, *Il monachesimo bizantino* cit. (nota 1), p. 73.

Mont-Cassin<sup>28</sup>. On voit ainsi apparaître à la fin du X<sup>e</sup> siècle des fondations grecques, c'est-à-dire italo-grecques, parfois promues par les seigneurs locaux, lombards notamment: à Salerne, avec S. Nicola di Gallocanta<sup>29</sup>, à Grottaferrata, près de Rome, avec l'ultime fondation de Nil de Rossano, et dans le Latium méridional<sup>30</sup>. C'est aussi le temps, célébré par les hagiographies, des « éparchies » monastiques (éparchie du *Mercourion*, éparchie du *Latinianon*) qui plongent leurs références dans les temps héroïques des déserts égyptiens et syriens<sup>31</sup>. Mais on connaît fort peu l'organisation interne de ces établissements et la nature exacte de leurs spécificités byzantines dans la mesure où, à l'exception de rares sources hagiographiques, seuls les actes de la pratique nous renseignent sur eux, un type documentaire assez peu bavard sur les pratiques liturgiques ou la vie quotidienne des moines<sup>32</sup>. En tout état de cause, l'ampleur géographique de ces déplacements ne manque pas d'interroger sur ses causes: si la fin de la conquête islamique de la Sicile est une hypothèse courante et facile pour l'interpréter, l'attractivité de la Rome ottonienne, où se revigore un idéal impérial fortement marqué par l'influence byzantine, ne saurait être complètement neutre dans certains des aspects et des destinations de ces déplacements<sup>33</sup>.

Ainsi, le monachisme byzantin est revigoré par ces déplacements de la population grecque de Sicile, qui tend à réinvestir le Sud de l'Italie, puis sa partie médiane en remontant vers le Nord, et à coloniser des

28. O. ROUSSEAU, *La visite de Nil de Rossano au Mont Cassin*, in *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*. Atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), Padoue, 1973 (*Italia Sacra*, 22), 3 vol., II, pp. 1111-1137. Sur les hymnes que Nil composa alors en grec, en l'honneur de saint Benoît de Nursie, je me permets de mentionner A. PETERS-CUSTOT, *Neilos the Younger and Benedict: On the Greek hymns composed by Neilos in Campania*, in I. MURZAKU et B. CROSTINI (dir.), *Greek Monasticism in Southern Italy, 1000-1500*, Aldershot, 2016 (sous presse).

29. Sur ce monastère voir P. CHERUBINI, *Le pergamene di S. Nicola di Gallucanta (secc. IX-XII)*, Altavilla Silentina, 1990 (*Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale*, 9).

30. Cf *supra* note 23.

31. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), p. 106.

32. PETERS-CUSTOT, *La vie quotidienne* cit. (note 2).

33. J'ai proposé une interprétation des implantations monastiques byzantines dans les années 970-980 autour de Rome, le Latium, et Naples, dans une contribution intitulée « Gli Italo-Greci e la duplicità degli imperi e della *romanitas* », et présentée dans le cadre du colloque international: *L'Italia meridionale come area di contatto e frontiera durante l'alto medioevo. Eterogeneità religioso-culturale e potenze concorrenti nelle dimensioni locali, transregionali e universali*. Istituto storico germanico (Roma, 4-6 aprile 2016).

zones latinophones. La cohabitation avec les établissements monastiques latins n'y pose aucun problème, même si on se situe dans un contexte délicat, depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, du point de vue des relations interecclésiales, alors que les patriarcats de Rome et de Constantinople s'éloignent l'un de l'autre – ce qui n'a aucun impact sur les relations locales.

La cohabitation n'est pas non plus problématique à l'intérieur de l'Italie byzantine, qui comprend deux zones culturellement et linguistiquement bien distinctes, et dont les différences sont renforcées par une organisation administrative qui respecte cette diversité et s'appuie sur elle. Le thème de Calabre, dont les frontières varient et, à partir du X<sup>e</sup> siècle, remontent un peu vers le Nord aux dépens des Lombards<sup>34</sup>, occupe une zone largement hellénisée et byzantinisée. Les monastères attestés dans les sources sont tous byzantins, et l'implantation de fondations bénédictines date seulement de l'invasion normande<sup>35</sup>. Certaines zones de la Calabre manifestent un grand dynamisme monastique et, partant, culturel, comme Rossano, centre d'une région monastique motrice dans la copie de manuscrits grecs<sup>36</sup>. En revanche, le thème de Longobardie (Pouille et Basilicate), devenu à la fin du X<sup>e</sup> siècle le catépanat d'Italie, comprend – à l'exception du Salento, majoritairement hellénisé – une population essentiellement latine, de droit lombard, encadrée par un clergé latin de rite romain, dont les prélats sont soigneusement surveillés par les autorités byzantines qui leur laissent toutefois une large autonomie liturgique et ecclésiologique. La présence monastique byzantine n'y est toutefois pas nulle, et se concentre dans certaines villes stratégiques:

34. Voir G. NOYÉ, *La Calabre et la frontière. VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle*, in J.-M. POISSON (dir.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*. Actes du colloque (Erice-Trapani, 18-25 septembre 1988), Rome-Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 38, Collection de l'École française de Rome, 105), pp. 277-308 et EAD., *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in E. CUOZZO et J.-M. MARTIN (dir.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in onore di Léon-Robert Ménager*, Rome-Bari, 1998, pp. 90-116.

35. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 268-275 et cartes 5, 6 et 7 pp. 600-602.

36. À ce sujet on renverra aux travaux de Santo Lucà, en particulier autour du style d'écriture de Rossano (déjà mis en lumière par P. Canart) et à la *Perschrift*. Voir en particulier S. LUCÀ, *Rossano, il Patire e lo stilo rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 22-23 (1985-1986), pp. 93-170. On se doit d'évoquer ici l'émergence d'un débat sur ce style d'écriture, dont la spécificité « rossanienne » est discutée, notamment dans les travaux fort riches de Daniele Bianconi.

Bari, capitale de la province byzantine de Longobardie, où siège le catépan<sup>37</sup>; Tarente, ville démographiquement assez partagée, et qui comprend une forte minorité grecque<sup>38</sup>, et, pour l'époque byzantine, un monastère grec sur une île proche de la ville<sup>39</sup> et deux autres établissements grecs (au moins), Saint-Barthélemy, fondation familiale attestée par un fonds d'archives propres transféré à Saint-Elie de Carbone lorsque Saint-Barthélemy en devint, à une date inconnue, le métoque; et Saint-Pierre, désigné au tout début de la domination normande par le qualificatif d'« impérial » (*basilikè monè*)<sup>40</sup>, ce qui suggère une origine byzantine à ce statut, attesté aussi pour le monastère Saint-Élie dans les Salines (Calabre méridionale)<sup>41</sup>.

La répartition géographique des monastères grecs dans l'Italie byzantine respecte donc assez largement la composition démographique et ses dynamiques, notamment dans des zones de conquête hellénophone spontanée (la Basilicate méridionale, avec le monastère de Saint-Élie de Carbone, ou encore le Salento), appuyée *a posteriori* par des innovations administratives des autorités byzantines<sup>42</sup>. Cette géographie se fige largement à l'époque normande, et une carte des monastères de Pouille et de Basilicate

37. V. VON FALKENHAUSEN, *Bari bizantina: profilo di un capoluogo di provincia (sec. IX-XI)*, in G. ROSSETTI (dir.), *Spazio, società, potere nell'Italia dei comuni*, Naples, 1986, pp. 195-227. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 65-67.

38. VON FALKENHAUSEN, *Taranto in epoca bizantina* cit. (note 20); J.-M. MARTIN, *La Pouille du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1993 (Collection de l'École française de Rome, 179), p. 512; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 69-74.

39. Le monastère de Saint-Pierre à l'Isola Maggiore. Il existe aussi un autre monastère insulaire, Saint-Pierre-et-Saint-André à l'Isola Piccola (*Monasticon Italiae. Repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani, III, Puglia e Basilicata*, dir. G. LUNARDI, H. HOUBEN et G. SPINELLI, Cesena, 1986 [Centro Storico benedettino italiano, 3], 309 et 310).

40. Sur ces deux établissements voir PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), p. 29 et note 265. Saint-Pierre est qualifié de *basilikè monè* dans un document de 1033 (F. TRINCHERA, *Syllabus Graecarum Membranarum*, Naples, 1865, n° 72).

41. ROSSI-TAIBBI, *Vita di Sant'Elia Giovane* cit. (note 4) ch. 30 et 44-46; en 1062, Robert Guiscard donne le monastère impérial de Saint-Élie au monastère bénédictin de S. Maria de Sant'Eufemia (L.-R. MÉNAGER, *Actes des ducs normands d'Italie [1046-1127]. I. Les premiers ducs [1046-1087]*, Bari, 1981 [Società di storia patria per la Puglia. Documenti e Monografie, 45], 11 p. 44). Selon Ménager, il s'agit de Saint-Élie de Melicuccà (*ibid.*, p. 42 note 5) mais le titre porté par le monastère ne peut correspondre qu'au monastère de Saint-Élie le Jeune. En effet, le titre de monastère impérial est rare. Comme on le voit aussi pour le monastère de Saint-Pierre impérial de Tarente, son usage se prolonge à l'époque dite « normande ».

42. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 55-65; EAD., *Les communautés grecques* cit. (note 19).

au XII<sup>e</sup> siècle manifeste la même dichotomie spatiale que ce qu'on peut deviner pour l'époque byzantine<sup>43</sup>. Seule évolution notable de la conquête normande dans le domaine de la géographie monastique: les zones de population presque exclusivement hellénophone, comme le Salento ou la Calabre méridionale, qui ignoraient le monachisme occidental entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, font sa connaissance avec les Normands<sup>44</sup>. Toujours est-il que, malgré l'errance monastique attestée par les hagiographies, y compris hors de l'Italie byzantine, et caractéristique de la carrière du saint homme byzantin et italo-grec, les certitudes d'influences mutuelles sont rares, et il conviendrait de revoir ou du moins de nuancer à la fois la notion de « zone de contact » et celle de « convivencia », appliquées à l'Italie byzantine et à son histoire monastique<sup>45</sup>. Jean-Marie Sansterre ne parvient pas à d'autres conclusions lorsqu'il nuance la réalité et les effets des contacts entre moines, réductibles de fait plus à la communion de deux âmes, faite d'estime réciproque, mais sans effet d'ensemble sur leurs communautés respectives<sup>46</sup>.

On s'aperçoit aisément que la conquête normande n'a pas supprimé la réalité de l'implantation monastique italo-grecque, sous ses formes byzantines traditionnelles, ce qui justifie amplement de parler de monachisme « byzantin » ou « italo-grec » – mais certainement pas de monachisme « basilien »<sup>47</sup> – dans la Calabre ou la Pouille méridionale, durant toute l'époque normande, voire au-delà. D'une part, le « schisme »

43. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), cartes pp. 601-602.

44. *Ibid.*, pp. 268-289.

45. A. PETERS-CUSTOT, *Convivencia between Christians: The Greek and Latin communities of Byzantine South Italy (IXth-XIth centuries)*, in B. CROSTINI et S. LA PORTA (dir.), *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and 'Convivencia' in Byzantine Society*, Trèves, 2013 (Wissenschaftlicher Verlag Trier), pp. 203-220.

46. J.-M. SANSTERRE, *Saint Nil de Rossano et le monachisme latin*, in A. ACCONCIA LONGO, S. LUCÀ, L. PERRIA (dir.), *Miscellanea di Studi in onore di P. Marco Petta, II* (= *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, N. S., 45-2, 1992) pp. 339-386. *Id.*, *Témoignages des textes latins du Haut Moyen Âge sur le monachisme oriental et des textes byzantins sur le monachisme occidental*, dans *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société*. Actes du colloque international de la Section d'histoire de l'Université Libre de Bruxelles (14-16 mai 1992), éd. A. DIERKENS, D. MISONNE, J.-M. SANSTERRE (= *Revue bénédictine*, 103/1-2), pp. 12-30.

47. Sur l'émergence de la notion de « règle de saint Basile » dans le monde occidental, en contradiction avec les usages normatifs réels du monachisme byzantine, voir A. PETERS-CUSTOT, *Et saint Basile en Occident*, in S. EXCOFFON, D.-O. HUREL et A. PETERS-CUSTOT, (dir.), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX<sup>e</sup> siècle)*. Actes du VIII<sup>e</sup>

de 1054 n'a, ici comme ailleurs, aucun impact sur la vie monastique et ecclésiastique locale. D'autre part, jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle au moins, le monachisme italo-grec continue de vivre selon des normes orientales traditionnelles – lisible dans les *typika* italo-grecs d'époque normande<sup>48</sup> – et la rupture politique entre Italie méridionale et Empire byzantin ne signifie pas rupture des relations culturelles et liturgiques, que manifestent les circulations de manuscrits grecs, encore bien vivs, entre les deux espaces majeurs de l'hellénisme méditerranéen médiéval.

LE MONACHISME GREC DE L'ITALIE MÉRIDIONALE BYZANTINE  
(VIII<sup>E</sup> SIÈCLE-1071)<sup>49</sup>

Pour le haut Moyen Âge, l'Italie méridionale présente *a priori* un panel pratiquement exhaustif des sources historiques possibles sur les moines byzantins: hagiographies, actes de la pratique (qui constituent, avec les actes grecs d'époque normande, le second fonds médiéval en langue grecque après l'Athos), inscriptions, manuscrits, sources archéologiques, *typika*<sup>50</sup>... Les sources, par ailleurs, ont quantitativement et qualitativement

Colloque international du CERCOR. Célébration du trentenaire (1982-2012) (Saint-Etienne, 24-26 octobre 2012), Saint-Etienne, 2015, pp. 93-112.

48. On a en particulier conservé les *typika* de Saint-Philippe de Fragalà, et du Saint-Sauveur de Messine, traduits en anglais dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* cit. (note 15), II., pp. 621-636 et pp. 637-648. Mentionnons également le *typikon* de Saint-Nicolas de Casole, monastère grec salentin de fondation normande: H. OMONTE, *Le typikon de S. Nicola di Casole près d'Otrante. Notice du ms. C III, 17 de Turin*, in *Revue des Études Grecques*, 3 (1890), pp. 381-391.

49. S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*, Naples, 1963; PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22) pp. 197-221. Quelques mots sur les rares mentions de monastères féminins: les moniales grecques et les monastères féminins sont attestés dès la fin du X<sup>e</sup> siècle, en Italie du Sud comme en Sicile, à la fois dans les hagiographies, où les fondations monastiques féminines sont exclusivement liées aux femmes de la famille des saints moines italo-grecs (sœurs, mères, voire épouses), et dans les actes de la pratique, où des moniales disposent de leurs biens propres, très souvent comme veuves et/ou mères, ce qui atteste la fréquence de l'entrée au couvent de femmes anciennement mariées: *ibidem*, pp. 197-199.

50. Sur les sources du monachisme italo-grec au haut Moyen Âge, voir A. PETERS-CUSTOT, *La vie quotidienne des moines d'Orient et d'Occident, IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle. L'Italie méridionale byzantine*, in O. DELOUIS et M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. I. État des sources*, Athènes, 2015 (IFAO-EFA, Bibliothèque d'études, 163), pp. 289-304.

tendance à privilégier le monachisme, grâce à la conservation des archives monastiques et à la prédominance, dans les hagiographies italo-grecques, d'un modèle monastique de sainteté. Ce point de vue global ne résiste pas cependant à une vision critique et chronologique de ces différents types de sources, vision qui modère considérablement l'enthousiasme initial: l'archéologie monastique est en fait assez peu développée<sup>51</sup>, les actes de la pratique antérieurs au X<sup>e</sup> siècle sont rarissimes et la documentation notariée d'époque byzantine ignore les grandes villes que sont Reggio di Calabria, Rossano, ou Otrante; les fonds d'archives monastiques ne prennent une vraie ampleur quantitative qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle – et, par ailleurs, sont accessibles dans des éditions souvent anciennes et dispersées, qui sont parfois tout ce qui reste des documents<sup>52</sup>. Les quelques *typika* conservés datent, à l'exception de celui de Pantelleria, du XII<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. *In fine*, les seuls documents quantitativement prometteurs pour l'époque byzantine *stricto sensu* sont les hagiographies italo-grecques, dont les sujets sont le plus souvent des moines soumis à un modèle commun, mais particulier, de sainteté ascétique, sur lequel on reviendra. Toutefois, la continuité de l'histoire monastique byzantine dans l'Italie méridionale normande, permet de prendre en compte les sources antérieures à l'époque souabe pour dresser un tableau du monachisme italo-byzantin médiéval.

51. Une initiative récente tend à centraliser les informations et actions diverses relatives à la culture matérielle du monachisme italo-grec: [w.monachesimoitalogreco.it](http://w.monachesimoitalogreco.it). On trouvera un bref point sur l'archéologie monastique dans PETERS-CUSTOT, *La vie quotidienne des moines d'Orient et d'Occident* cit. (note précédente), p. 291. Une entreprise d'enquêtes monographiques en histoire, histoire de l'art et archéologie, et portant sur quelques grands monastères italo-grecs, a été récemment lancée, et s'illustre par un premier volume prochainement publié: *San Filippo di Fragalà* cit. (note 17). Les curatrices envisagent de semblables publications à venir pour S. Demetrio Corone, et S. Maria delle Cerrate.

52. Rappelons que l'incendie des archives de l'Archivio di Stato de Naples, en 1943, a réduit en fumée une grande quantité d'actes italo-grecs médiévaux, qui ne sont plus disponibles que dans une édition ancienne qui est tout ce qui reste de ces documents, celle de Francesco Trinchera: TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum* cit. (note 40). Le fonds d'actes grecs de Saint-Élie de Carbone, par ailleurs, est disponible dans une édition qui, même à l'époque de sa parution, ne satisfaisait pas aux critères de l'édition scientifique, celle de Gertrude Robinson (ROBINSON, *History and Cartulary* cit. [note 3]). Signalons toutefois que ce tableau archivistique est nuancé par les entreprises récentes de publications ou rééditions des archives monastiques italo-grecques, telles que celles d'André Guillou ou de Cristina Rognoni (voir *supra* note 3).

53. Voir ci-dessus note 48.

Le monachisme italo-grec avant l'implantation normande atteste une désorganisation structurelle typiquement byzantine: on ne saurait y retrouver, tout comme dans le reste de l'Empire byzantin, l'idée de règle monastique, et encore moins celle d'ordre monastique, chaque fondation bénéficiant d'une charte de fondation propre, ou *typikon* – parfois difficile à distinguer du testament du fondateur, comme c'est le cas pour le *typikon* de Fragalà. Ces *typika* rendent compte de l'observation de quelques principes de vie ascétique, fondés sur les modèles des Pères et sur la vie du Christ, et ajoutent des considérations pratiques, d'organisation, ainsi qu'un inventaire des biens et revenus de toutes sortes, sur lesquels le monastère peut compter pour subsister. Les actes de la pratique comme les hagiographies dressent le portrait d'un monachisme grec constitué de petites fondations familiales qui portent souvent le nom de leur fondateur (*kittôr*), qui est également le propriétaire du monastère, et la charge d'higoumène se transmet largement au sein de la famille<sup>54</sup>. En général, le destin de ces établissements souvent peu riches est rendu encore plus aléatoire en raison des raids arabes incessants qui menacent la stabilité de

54. À telle enseigne que certains de ces monastères portent le nom du fondateur, ainsi Sainte-Marie de Cersosimo (Kyr-Zosimos) en Basilicate (documenté par des documents grecs publiés par Francesco Trinchera), probablement fondé par un certain Zosime, ou le monastère de Saint-Philippe de Boiôannès, gouverné au XI<sup>e</sup> siècle par des membres de la famille Boiôannès, comme l'attestent les actes du fonds d'archives de l'établissement, publiés par Cristina Rognoni (ROGNONI, *Les actes privés grecs*, I cit. [note 3]) La charge d'higoumène se transmet régulièrement de père en fils, y compris à l'époque normande, comme on le constate pour le monastère calabrais de Saint-Jean-Théristès: lorsque, au début du XII<sup>e</sup> siècle, l'higoumène Barthélemy 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 (GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès* cit. [note 3], acte n<sup>o</sup> 5, 1101-1102). Barthélemy avait lui-même reçu sa charge de son père. Lorsque l'higoumène choisit de ne pas choisir son successeur dans sa famille, le choix est considéré comme suffisamment extraordinaire pour nécessiter une procédure de nature publique, impliquant les notables locaux. Ainsi, en 1050, l'higoumène de Sainte-Marie de Cersosimo ne choisit pas son fils comme successeur. On procède donc à la lecture publique de son testament, devant des archontes locaux, et à l'expression, également publique, par le fils de l'higoumène, moine au monastère, de son accord à la décision paternelle qui le prive de cette fonction (TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum* cit. [note 40], n<sup>o</sup> 37). Les bouleversements liés à la conquête normande ne modifient pas substantiellement ces pratiques ni la nature patrimoniale des monastères italo-grecs, et ajoutent uniquement l'obligation de confirmation, par le pouvoir seigneurial, de cette désignation intra-familiale de l'higoumène. Dans le cas de Barthélemy de Saint-Jean-Théristès en 1105 par exemple, on a conservé un document par lequel la régente Adélaïde, veuve du comte Roger 1<sup>er</sup>, avec son fils le comte Simon, confirme la désignation de Pankratios comme higoumène (GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès* cit. [note 3], acte n<sup>o</sup> 6, avril 1105).

ces petites institutions. Cette évidente précarité n'empêche pas le développement de la concentration foncière monastique, un phénomène commun avec celui qu'on connaît dès le X<sup>e</sup> siècle dans l'Empire byzantin: si la grande propriété calabraise est attestée à l'époque byzantine surtout pour les cathédrales<sup>55</sup>, elle paraît s'étendre, à l'époque normande et sans doute dès avant, aux monastères italo-grecs, qui reçoivent de nombreux dons de terre de la part d'une petite et moyenne propriété paysanne persistante, mais aussi des dons d'hommes (*anthrôpoi*, *bellanoi*) de la part des seigneurs normands, des hommes dont le statut n'est pas encore bien défini, mais qui pourrait se rapprocher de celui du parèque byzantin<sup>56</sup>.

Pour petits et souvent éphémères qu'ils puissent être, les monastères grecs de l'Italie byzantine jouent un rôle fondamental dans la société locale: ils servent de refuge aux populations<sup>57</sup>, ils regroupent l'immigration

55. On a conservé en effet trace de cette grande propriété ecclésiastique dans le *brébion* de Reggio, inventaire des biens de la métropole de Reggio di Calabria, dressé vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle (A. GUILLOU, *Le brébion de la métropole byzantine de Région [vers 1050]*, Cité du Vatican, 1974 [CAG, 4]) ainsi que dans le cartulaire de la cathédrale de Hagia-Agathè (Oppido) en Calabre, daté de la même période: IDEM, *La Théotokos de Hagia-Agathè (Oppido) (1050-1064/1065)*, Cité du Vatican, 1972 (CAG, 3).

56. Sur ces hommes et les inventaires nominaux qui les recensent, spécificité documentaire de l'Italie normande désignée sous le terme générique de *platea*, on a conservé des exemplaires siciliens (*ġarā'id*) et calabrais (*katonoma*) qui, à mon sens, n'ont pas tout à fait la même fonction, ainsi que j'en ai fait l'hypothèse dans PETERS-CUSTOT, *Les plateae calabraises d'époque normande. Une source pour l'histoire économique et sociale de la Calabre byzantine?*, in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 28 (2014-2), pp. 389-408. Sur les *ġarā'id* voir notamment A. NEF, *Conquêtes et reconquêtes médiévales: une réduction en servitude généralisée? (Al-Andalus, Sicile et Orient latin)*, in *Les formes de la servitude: esclavages et servages de la fin de l'Antiquité au monde moderne*. Actes de la table ronde de Nanterre (12-13 décembre 1997) (= *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 112-2), 2000, pp. 579-607. Sur les *katonoma* on peut aussi se référer à PETERS-CUSTOT, *Brébion, kodex et plateae: petite enquête sur les instruments de la propriété monastique dans la Calabre méridionale aux époques byzantine et normande*, in E. CUOZZO, V. DÉROCHE, A. PETERS-CUSTOT et V. PRIGENT (dir.), *Puer Apuliae. Mélanges en l'honneur de Jean-Marie Martin*, 2 volumes, Paris, 2008 (Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies, 30), II, pp. 537-552; sur le statut des hommes, voir É. PATLAGEAN, *Les hommes (anthrôpoi) dans les documents grecs du Mezzogiorno normand*, in *ibidem*, pp. 529-536, et A. PETERS-CUSTOT, *Plateae et anthrôpoi, peut-on trouver des origines byzantines à l'organisation normande de la paysannerie de la Calabre méridionale?* in J.-M. MARTIN, A. PETERS-CUSTOT et V. PRIGENT (dir.), *L'héritage byzantin en Italie. IV Structures agraires et habitat rural*, Rome (Collection de l'École française de Rome), sous presse.

57. C'est ce que montre la chartre par laquelle un moine et sa famille confient à l'higoumène de Saint-Ananias un monastère, accompagné du *kastellion* de *Petra tou Typhlou* afin que l'higoumène édifie des refuges aux populations contre les incursions des "Gentils" (TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum* cit. [note 40], n° 15, 1015). Le *kastellion* de *Petra tou Typhlou*, situé

hellénophone dans les terres traditionnellement latines, et organise la colonisation des terres dans les zones de confins, comme la Basilicate méridionale, où, comme on l'a vu, ils se déploient en « éparchies »; ils semblent avoir pu constituer des réseaux d'établissements, réseaux assez souples mais réels dont témoignent les hagiographies, tant par l'organisation des petites fondations, que par la pérégrination des saints fondateurs qui ne cessent de se croiser entre eux, de se rencontrer, de se côtoyer, dans une sorte d'« intertextualité hagiographique » significative<sup>58</sup>. Les moines jouent un rôle notable dans la société laïque, dans la tradition hagiographique du saint homme conseiller des grands et, souvent, redresseur de torts, dans laquelle s'illustre Nil de Rossano, et inversement certains moments importants de la vie du monastère local, comme la succession de l'higoumène, prennent une dimension publique reconnue par les agents byzantins, au sein de la vie laïque<sup>59</sup>. Le charisme de l'*abbas* fait autorité, tant auprès des moines que de la population locale, et pour tous il est *kanôn*, règle de vie<sup>60</sup>.

La vie spirituelle et liturgique en milieu monastique est, elle aussi, bien byzantine. La *Vie* de Sabas de Collesano expose ainsi les trois modes de vie ascétique traditionnels dans la sphère byzantine: « 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*; d'autres enfin acceptent une règle de communauté et livrent le combat de l'obéissance totale (*hypotage*) »<sup>61</sup>. Cette affirmation reflète cette adéquation entre la diversité monastique orientale, et la pluralité des formes du monachisme italo-grec. Le monachisme italo-grec du haut Moyen Âge qui s'était développé sur le modèle syro-palestinien et

dans les confins calabro-lucaniens, doit ainsi se munir d'un *exokastellion*. Pour l'identification de ce *kastellion* avec le site de Presinace en Calabre, près de Nocera, voir G. ROMA, *Sulle tracce del limes longobardo in Calabria*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 110-1 (1998), pp. 7-27, ici p. 16.

58. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), p. 177.

59. On a évoqué *supra* note 54 la succession de l'higoumène d'un petit monastère grec de Basilicate, en présence de la population locale rassemblée et de certains agents de l'autorité byzantine.

60. Voir PETERS-CUSTOT, *Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident* cit. (note 2).

61. COZZA-LUZZI, *Historia et Laudes* cit. (note 4), ch. 7 p. 14, traduction d'André Guillou, dans A. GUILLOU, *L'Italie byzantine du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. État des questions*, in A. PRANDI (dir.), E. BERTAUX, *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento*, Rome, 1978, IV, pp. 3-47, ici 42.

égyptien a probablement, par la suite, absorbé les influences stoudites, y compris dans les zones de colonisation qui s'hellénisèrent grâce au monachisme byzantin, notamment la Basilicate<sup>62</sup>. On a pu également arguer d'un éventuel culte de saint Théodore Stoudite pour asseoir l'idée de la pénétration de sa réforme en Italie méridionale<sup>63</sup>. L'importance que le modèle stoudite a pu avoir dans l'Italie byzantine a été largement argumentée par Agostino Pertusi et Enrico Morini<sup>64</sup>, notamment à partir du nombre considérable d'œuvres stoudites copiées par des moines italo-grecs entre le X<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle (une douzaine de copies recensées) et à partir de citations explicites dans les *typika* siciliens et calabrais d'époque normande<sup>65</sup>. Ces témoignages, cependant, manifestent plus une tendance théorique, que des pratiques réelles, moins saisissables.

On a pu voir aussi de nettes similitudes structurelles entre le monachisme italo-grec – surtout celui des zones de colonisation, comme la Basilicate méridionale – et celui de la péninsule athonite, que peuvent expliquer à la fois des contextes communs, et des échanges attestés par de multiples biais<sup>66</sup>. Il n'y a pas de raison de penser que le monachisme italo-grec ait évité les évolutions pratiquées par le monachisme de l'Empire byzantin. Les monastères italo-grecs connaissent effectivement les innovations fiscales et économiques qui apparaissent dans le reste de l'Empire à la même époque, comme la *charistikè* (dès 999<sup>67</sup>). De fait, le tableau du

62. Voir MINISCI, *Riflessi studitani* cit. (note 1).

63. CAPPELLI, *I Basiliani* cit. (note 1).

64. PERTUSI, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco* cit. (note 1); MORINI, *Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios* cit. (note 1).

65. Grégoire, higoumène de Saint-Philippe de Fragalà dans la Sicile normande, affirme dans son second testament en mai 1105: « 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 » (*Byzantine Monastic Foundation Documents* cit. [note 15], p. 631).

66. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 204-210.

67. En novembre 999, le catépan d'Italie donne au spatharocandidat Christophore Bochomakès, pour le récompenser de son appui dans la lutte contre les Arabes, les revenus du monastère (impérial) de Saint-Pierre de Tarente qui excèdent les besoins du monastère. Cette concession s'étend au moine Théophile, fils du bénéficiaire, mais à la mort de ce dernier, l'empereur (propriétaire de ce monastère impérial) retrouvera son bien (TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum* cit. [note 40], n° 10). Il s'agit donc d'une *charistikè* classique (telle que définie par Paul Lemerle dans P. LEMERLE, *Un aspect du rôle des monastères à Byzance: les monastères donnés à des laïcs, les charistikaire*, in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus*, 1967, pp. 9-28; et par Michel Kaplan dans M. KAPLAN, *Les monastères et le siècle à Byzance: les investissements des laïques au XI<sup>e</sup> s.*, in *Cahiers de Civilisation médiévale*, 27 [1984], pp. 71-83). Cette concession de 999 est la

monachisme italo-grec d'époque byzantine ou normande dépend de manière sensible de la source qui en expose – incidemment ou non – les traits. Les actes de la pratique tout comme les *typika* reflètent le visage économique, matériel du moine, et en partie de l'higoumène, gestionnaire avisé soucieux de la prospérité économique de l'institution communautaire qu'il dirige, conformément au modèle monastique post-iconoclaste. En revanche, les hagiographies italo-grecques décrivent un modèle de moine qui rompt les barrières entre érémitisme et cénobitisme, si tant est que celles-ci aient existé. Le saint moine y est décrit comme un solitaire contrarié, un anachorète fondateur de monastères, qui présente un idéal conservateur, sinon désuet, pour les IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle byzantins. Allergique à toute contrainte, méprisant toute autorité, y compris celle de l'évêque, qui le déclare souvent hérétique<sup>68</sup>, ou celle des règles communautaires<sup>69</sup>, il erre en quête de solitude, mais sa renommée le contraint à encadrer ses trop nombreux disciples dans une institution cénobitique dont il confie la garde à un higoumène. De fait, ces deux visages s'accommodent l'un de l'autre, soit dans la dualité hagiographique entre le charismatique *abbas* et l'higoumène, soit dans la dualité des actes de la pratique, entre l'higoumène et l'économe<sup>70</sup>. Surtout, la pluralité des visages monastiques invite à combler la prétendue fracture entre érémitisme et cénobitisme,

première *charistikè* connue dans l'Empire byzantin. On en trouve un second exemple à Bari, où le catépan confie les revenus monastiques du domaine de Buterrito à deux mineurs orphelins de père; leur oncle et tuteur en confie la gestion à des économistes (ROBINSON, *History and Cartulary* cit. [note 3], II, 1041).

68. C'est le cas de saint Élie le Spéléote qui, après un séjour de huit années à Patras en compagnie de son disciple Arsène, souhaite partir: 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 Reggio entouré du domestique (du thème de Calabre, 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 (GIOVANNELLI, *Bios kai politeia* cit. [note 4], ch. 47-48).

69. Ibid., ch. 32: lorsque Georges, un notable de Rossano, vient demander à Nil de le rejoindre, le saint ascète lui oppose cette réponse pour le moins originale: « 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 ».

70. PETERS-CUSTOT, *Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident* cit. (note 2). On trouvera, dans le même volume que celui où cette contribution a pris place un schéma parallèle dans des sources issues de ce que les byzantinistes estiment être le « cœur » de l'Empire byzantin dans O. DELOUIS, *L'autorité, l'ancien et l'higoumène à Byzance*, in O. HUREL, J.-F. COTTIER et B.-M. TOCK (éd.), *Les personnes d'autorité en milieu régulier* cit. (note 2), pp. 267-288.

qui ne sont que deux formes d'ascèse, et non des buts en soi, et dont l'unique dessein est la *mimèsis* christique.

L'apparition de la notion de règle monastique en Occident, suite à la réforme monastique carolingienne promue tout au long du IX<sup>e</sup> siècle, tend à bouleverser cette tradition, partagée visiblement, jusqu'alors, par le monachisme occidental et oriental. Elle introduit à l'un des deux aspects du renouvellement historiographique de ces dernières années: la perception occidentale du monachisme oriental, aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles.

LA PERCEPTION DU MONACHISME ORIENTAL DANS LE MONDE LATIN,  
RÉALITÉ OU IMAGINAIRE?

Entre le X<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, l'Italie méridionale fut le lieu d'épanouissement de deux fixations simultanées, et paradoxalement opposées, de l'imaginaire occidental sur le monachisme byzantin. L'examen des conditions d'émergence de ces stéréotypes dans l'Italie méridionale est d'autant plus important qu'ils perdurent jusqu'à notre époque, et jusque dans les travaux scientifiques les plus sérieux. Ils concernent la fixation imaginaire du monachisme « basilien » d'une part, et l'image du moine oriental d'autre part. Dans la mesure où tous les aspects de cette fixation imaginaire ne sont pas encore étudiés, je me contenterai d'en donner les aspects les plus élémentaires.

Depuis la traduction latine qu'en avait donné, très rapidement, Rufin d'Aquilée autour de 400<sup>71</sup>, les conseils ascétiques que Basile de Césarée

71. Sur la version latine du *Petit Asketikon* par Rufin, voir J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953; Adalbert de Vogüé en a donné des éléments d'analyse, dans A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, I. *Le monachisme latin*, Paris, 1991-2008, vol. 3. *Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris, 1996, pp. 247-272: au cours de ces pages, l'auteur relève par moments, mais non systématiquement, des divergences entre la traduction de Rufin et le texte grec, qui font souvent glisser le sens dans une direction étrangère à celle de l'original mais aucune comparaison systématique entre l'original grec (perdu mais largement repris dans le *Grand Asketikon*) et la traduction latine n'a jamais été réalisée, comme le souligne avec regret Fedwick: P. J. FEDWICK, *The Ascetica*, *Contra Eunomium 1-3, Ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, Dubia et Spuria*, Turnhout, 1997 (Corpus Christianorum. Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the Manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Cesarea, III) pp. 4-5: « The work by Gribomont remains fundamental for Rufinus' translation from c. 397. However, the question of Rufinus' accuracy and fidelity to the original is not dealt with either by Gribomont or others scholars. Although

avait conçus sous forme de questions et de réponses, et qui avaient été mis en forme dans une rédaction brève appelée *Petit Askétikon*, circulèrent rapidement dans l'Occident latin, à Rome, en Provence, dans l'Espagne wisigothique et en Italie méridionale<sup>72</sup>. A l'exception notable de la règle de saint Benoît, qui évoque l'*Askétikon* basilien comme une *regula*<sup>73</sup>, les mentions reflètent que ce texte n'est pas conçu comme une règle monastique, et encore moins comme une règle pour le monachisme byzantin, grec ou oriental, comme on voudra le nommer<sup>74</sup>... Bien au contraire,

we do not have the exact Greek model used by Rufinus for the first eleven *erotapokriseis*, it is clear from an even cursory inspection that more than translate, Rufinus tries to adapt Basil's text to what he considers (sometimes mistakenly) to be the needs and/or expectations of his Latin audience (...). It is rather unfortunate that the recent proliferation of vernacular translations of *Ask 1r* [la recension latine due à Rufin] has not taken into account the "infidelities" of Rufinus. By checking a concordance one can easily find most of the Greek text which Rufinus had in front of him. This way any discrepancies between the original and Rufinus' handling of it could be recorded in the notes so that modern readers could be exposed to the true rather than distorted teaching of Basil ». L'*Askétikon* de Basile dans la traduction de Rufin a été éditée: K. ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, Vienne, 1986 (Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinae, 86) mais le *stemma codicum* proposé par Zelzer a été révisé, de manière convaincante, par S. LUNDSTRÖM dans *Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel*, Uppsala, 1989 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia latina Upsaliensia, 21).

72. C'est ce que montre l'inventaire des citations et influences du *Petit Askétikon* dans les textes latins des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles (de la règle des Quatre Pères de Lérins et de Jean Cassien à Grégoire de Tours, en passant par la citation explicite dans le ch. 73 de la règle de saint Benoît de Nursie) ainsi que la circulation manuscrite.

73. *La règle de saint Benoît*, éd. trad. et commentaire A. DE VOGÜÉ et J. NEUFVILLE, 6 vol., Paris (Sources chrétiennes, 181-186), 1971-1972, vol. 2, ch. 73, pp. 672-673. Ce chapitre 73, sorte d'épilogue conclusif, détaille les raisons de la rédaction de cette « petite règle », en mentionnant que, « pour les moines de bonne conduite », il existe déjà suffisamment de textes leur permettant d'atteindre « la perfection de la vie religieuse » (*ad perfectionem conversationis*) en particulier la *regula* de saint Basile: « Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat ut recto cursu perueniamus ad creatorem nostrum? Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedentium monachorum instrumenta uirtutum? ».

74. Quelques exemples: Jean Cassien écrit vers 430 dans ses *Institutions cénobitiques*: « Huc accedit, quod super hac re viri et vita nobiles et sermone scientiaque praeclari multa iam opuscula desudarunt, sanctum Basilium et Hieronymum dico aliosque nonnullos. Quorum anterior sciscitantibus fratribus super diversis institutis vel questionibus non solum facundo, verum etiam divinarum scripturarum testimoniis copioso sermone respondit » (Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-Cl. GUY, Paris [Sources chrétiennes, 109], 2001, préface, pp. 26-27); La *Vie des Pères du Jura*, rédigée vers 515 expose que: « Et quia sermo adtulit ut de institutione patrum per imitationem beati Eugendi aliqua tangeremus (...) sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, uel ea quae

le préambule que Rufin a placé au fronton de sa traduction exprime un projet d'unification des pratiques ascétiques occidentales par le biais, précisément, des conseils ascétiques de Basile, dont Rufin prétend qu'ils étaient appliqués par tous les monastères de Cappadoce<sup>75</sup>. La modification du statut de Basile, promu père du monachisme byzantin, et sorte de symétrie de Benoît de Nursie, modification dont nous avons hérité, apparaît en Italie du Sud, dans le triangle Rome-Naples-Le Mont Cassin, dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle<sup>76</sup>. Elle est le produit indirect de la réforme monastique carolingienne, qui impose progressivement à tout monastère de l'Empire d'appliquer la règle de saint Benoît revue par Benoît d'Aniane. En effet, lorsque la réforme arrive à Rome, portée en particulier par les abbés de Cluny<sup>77</sup>, la papauté élabore par touches pointillistes un binôme Basile / Benoît<sup>78</sup> que conforte l'élite napolitaine friande de pseudo-hellénisme<sup>79</sup> et fière de son impérialité romaine:

sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recentior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus » (*Vie des Pères du Jura*, éd. F. MARTINE, Paris [Sources chrétiennes, 142], 1968, III, *Vita sancti Eugendi abbatis* [« Vie du saint abbé Oyend »], 174 p. 426).

75. « ...sed quatenom ibi servorum Dei haberetur observatio, quae animi virtus, quae instituta servarentur in monasterii, requisisti. Ad haec ego ne quid tibi minus digne, non dico quam geritur, sed quam geri debet, exponerem, sancti Basilii episcopi, viri fide et operibus, et omni sanctitate satis clari Instituta monachorum (...). Cuius cum definitiones ac sententias miraregis, magnopere popocisti ut hoc opus in Latinum verterem, pollicens mihi quod per universa Occiduae partis monasteria, si haec sancti et spiritualis viri sancta et spiritualia innotescerent instituta, omnis ille servorum Dei profectus, qui ex huiusmodi institutionibus nasceretur, mihi quoque ex eorum vel meritis, vel orationibus aliquid gratiae vel mercedis afferret... Tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria praebere: ut secundum instar Cappadociae, omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant » (ZELZER, *Basilii regula a Rufino latine versa* cit. [note 9], pp. 3-4).

76. Je renvoie à PETERS-CUSTOT, *Et saint Basile en Occident* cit. (note 46).

77. Ainsi, sur le passage d'Odon de Cluny à Rome et l'expansion de la réforme monastique à Rome et au Mont Cassin, voir I. ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny, fin du IX<sup>e</sup>-milieu du X<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8), pp. 256 sq.

78. On en a un signe dans une lettre que le pape Nicolas I<sup>er</sup> (858-867) envoya à Salomon, évêque de Constance, et dans laquelle le pape met au même niveau la règle de saint Basile et celle de Benoît: « Monachum, qui semel se Deo vovit et secundum normam sacrorum canonum et regulam sanctorum patrum, praecipue Basilii atque Benedicti... non posse retro reverti manifestum est » (*Nicolai I. papae Epistolae*, éd. E. PERELS, Berlin, 1925 [M.G.H. *Epistolae*, VI. Karolini Aevi, IV], n° 138, p. 658 l. 6-11).

79. MARTIN, *Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme à Naples* cit. (note 13).

c'est dans ce milieu qu'émerge l'idée d'une *regula S. Basilii*, miroir de la *regula S. Benedicti*, dans des monastères qui se flattent d'être guidés par un higoumène<sup>80</sup>. Dans les années 980, de passage au Mont Cassin, Nil de Rossano, le grand ascète italo-grec, compose des hymnes en l'honneur de saint Benoît dans lequel il dépeint, pour plaire aux moines dont il dépend, ce binôme Basile / Benoît – alors qu'il sait pertinemment que l'*Asketikon* basilien n'a pas de réalité institutionnelle dans le monachisme byzantin<sup>81</sup>. Une fois fermement constitué, à la fin du X<sup>e</sup> siècle, le binôme Basile/Benoît a intégré, jusqu'à nos jours, une conception des catégories monastiques que le concile de Latran IV, en 1215, a figé comme catégorie juridique, en limitant les règles monastiques à deux: celle de saint Benoît, et celle de saint Basile<sup>82</sup>.

Parallèlement à cette écriture occidentale d'une nomenclature du monachisme oriental sous l'identité basilienne, se produisit un phénomène d'un grand intérêt dans l'Occident latin: la fixation du stéréotype du moine oriental dans ses habits érémitiques, dont la figure persiste encore sous les plus grandes plumes du monachisme occidental. Le moine oriental devient alors, sous les diverses expressions d'une littérature multiple, hagiographique surtout, cet ascète gyrovague, mortifié par des pratiques excessives, errant sans avoir une pierre où poser sa tête, réincarnation d'Antoine au désert, ou de Jean-Baptiste, avec son corps sec, sa barbe jusqu'à terre et, parfois, son ascèse aux accents de folie<sup>83</sup>.

80. PETERS-CUSTOT, *Et saint Basile en Occident* cit. (note 46).

81. Les hymnes de Nil en l'honneur de saint Benoît, publiées par le hiéromoine Sofronio GASSISI (*Poesie di San Nilo Iuniore e di Paolo Monaco, abbati di Grottaferrata*, Rome, 1906) ont été étudiées par Olivier Rousseau et par l'auteur de ces lignes (cf. *supra* note 28). Un passage expose explicitement ce binôme: μοναστῶν δὲ κανόνας ἐκθέμενος/ἄλλος ἐδείχθη βασιλείος (« ayant exposé les canons de ceux qui mènent la vie monastique, tu es apparu comme un autre Basile »). Gassisi avait déjà relevé que ce passage était inspiré de la cinquième strophe d'un *kondakion* en l'honneur de Théodore Stoudite: Τῶνομοθήτη τῶθεσπεσίωπης Χριστοῦ ἐκκλησίας, Βασιλείωσφὲ ἀκολουθήσασπανάριστα. Πόθῳ τὰ νόθα τῶν ἀσκοθμένων, οἶον δουλον καὶ θῆλυ μὴ ἔχειν κτήνος, βίωσῃ τὰς αὐτοῦ ὑποθήμας δεικνύουσα φῶς, διόπερ δεύτερον πάντες καὶ τῆ λόγῳ καὶ τρόπῳ Βασιλείον κατέχομεν, οἱ μονάζοντες, καὶ βοῶμεν... (*Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata edidit Joannes Baptista PETRA*, I, Paris, 1876, réimpr. 1966, n° LXVI, pp. 627-628).

82. Le même canon préconise également la règle de saint Augustin, explicitement destinée aux ordres de chanoines réguliers.

83. On se réfère aux expressions d'une hyper-ascèse orientale, que les Occidentaux ne tardèrent pas à critiquer (voir par exemple M.-C. ISAÏA, *Rufin traducteur de l'Historia monachorum in Aegypto*, in *Collectanea Cisterciensia*, 74, pp. 289-296) tels que les saints stylites, spéléotes, *boiskoi* (« brouteurs ») ou encore les saints « fous en Christ », ou *saloi*, phénomènes de la tradition orientale de la haute époque.

L'ascète oriental revivifie en plein Moyen Âge la figure du saint homme de l'Antiquité tardive, que décrit en son temps Peter Brown<sup>84</sup>. Comme tout stéréotype, cette vision repose sur quelque substrat de réalité, ne serait-ce que, par exemple, dans certains caractères extérieurs du moine oriental, qu'il s'agisse de la tonsure ou du port de la barbe<sup>85</sup>. Néanmoins, cette représentation occidentale du moine d'Orient est en décalage avec la réalité monastique byzantine qui, après la fin de l'iconoclasme, et sous l'influence, notamment, de Théodore Stoudite, valorisa le monachisme cénobitique puissant, riche et aristocratique, et rendit désuètes les formes les plus extrêmes de l'ascèse anachorétique, en particulier celle des moins « fous en Christ », ou *saloi*<sup>86</sup>. On perçoit donc bien là la force de l'imaginaire et de l'idéologie sur les réalités, ce qui fit voir en Nil de Rossano, lorsqu'il arrive au Mont Cassin, un nouvel Antoine<sup>87</sup>. Cet imaginaire est suffisamment puissant pour avoir résisté aux contestations scientifiques: récemment encore, à propos des relations entre Otton III et les ascètes orientaux, Francesco Panarelli s'étonnait de constater que tout ce qui était lié à l'éremitisme était assimilé, dans l'historiographie contemporaine, à une influence orientale<sup>88</sup>. On peut aussi s'étonner de ce que tout ce qui est monachisme oriental soit assimilé à de l'anachorétisme.

Pour en revenir aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, cet attrayant modèle oriental

84. P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), pp. 80-101.

85. Sur ces caractéristiques pileuses associées aux moines « grecs », voir A. PETERS-CUSTOT, *Grecs et Byzantins dans les sources latines de l'Italie (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, in *Nation et nations au Moyen Âge*. Actes du 44<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Prague, 23-26 mai 2013), Paris, 2014 (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 130), pp. 181-191.

86. Sur le caractère désuet des saints *saloi* après le IX<sup>e</sup> siècle, voir notamment les travaux de Vincent Déroche: V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 3), pp. 204-205. ID., *Les variantes italiennes de la folie en Christ*, in *Néa Rhomè*, 2 (2005), pp. 193-203. S. A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and beyond*, Oxford, 2006 (Oxford Studies in Byzantium), pp. 196-200.

87. *Βίος καὶ πολιτεία* cit. (note 4), ch. 73-78 pp. 112-121. Sur cette rencontre, on consultera Olivier Rousseau (ROUSSEAU, *La visite de Nil de Rossano au Mont Cassin* cit. [note 27]) et les études de J.-M. Sansterre citée note 45.

88. F. PANARELLI, *Ottone III e il monachesimo nell'Italia meridionale*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti (Eremo di Fonte Avellana, 30 agosto-1 settembre 2002), Verone, 2003, pp. 137-159. *Contra*, E. EICKHOFF, *Basilianer und Ottonen*, in *Historisches Jahrbuch*, 114 (1994), pp. 10-46. Voir aussi J.-M. SANSTERRE, *Ottone III et les saints ascètes de son temps*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 43 (1989), pp. 377-412; ID., *Saint Nil de Rossano et le monachisme latin* cit. (note 45).

se reflète dans deux manifestations particulières: d'une part, la vogue des hagiographies latines de saints moines orientaux et errants, venus opportunément, en fin de vie, faire le don de leurs corps, voire de précieuses reliques collectées en Orient, à des monastères occidentaux<sup>89</sup>, à telle enseigne qu'un certain nombre des premières canonisations pontificales, au XI<sup>e</sup> siècle, concerne précisément ce type de moines d'Orient, tels saint Nicolas de Trani par exemple (compétiteur homonyme de saint Nicolas, dont le corps arriva à Bari en 1087)<sup>90</sup>. D'autre part, le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles constituent aussi les moments spécifiques d'un premier « Grand tour » italien, qui n'a rien à voir avec celui, bien plus tardif, des artistes européens, dans ses buts comme dans ses acteurs: le « voyage en Italie du Sud » manifeste l'amalgame contemporain entre monachisme oriental et érémitisme des origines héroïques, et dont on explore les vertus régénérantes par le biais de sa variante occidentale, l'érémitisme « raisonnable »<sup>91</sup>; ce *topos* valorise aussi l'attractivité de l'Italie méridionale, réputée pour héberger des exemplaires de ces ascètes byzantins, en raison de son attachement au monde byzantin dont elle a été fraîchement arrachée, et qui semble bien plus accessible aux moines latins, que le

89. Sur certains cas très intéressants d'hagiographies latines de saints orientaux, d'une réalité parfois, douteuse, on consultera R.-J. LILIE, *Sonderbare Heilige. Zur Präsenz orthodoxer Heiliger im Westen während des 11. Jahrhunderts*, in *Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 5 (2008), pp. 225-259.

90. La vie de ce saint *salos* grec venu mourir à Trani à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, et très rapidement canonisé, connut trois versions publiées par Oronzio Limone (O. LIMONE, *Le tre « vite » di S. Nicola Pellegrino*, in *Id.*, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina, 1988). On citera à son sujet les travaux suivants: G. CIOFFARI, *Nicola Pellegrino, un santo greco nella Puglia del XI secolo*, in *Nicolaus. Studi storici. Rivista del Centro di Studi nicolaiani*, 5 (1994), pp. 5-70; DÉROCHE, *Les variantes italiennes* cit. (note 86); S. EFTHYMIADÈS, *D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et renseignements tirés de la Vie de saint Nicolas le Pèlerin (BHL 6223)*, in E. CUOZZO, V. DÉROCHE, A. PETERS-CUSTOT et V. PRIGENT (éd.), *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, Paris, 2008 (Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies, 30), I, pp. 207-223; enfin A. PETERS-CUSTOT, *La vita di san Nicola di Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo*, in *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'alto medioevo. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Savelletri di Fasano, 3-6 novembre 2011)*, Spoleto, 2012, pp. 433-453.

91. Sur « l'érémitisme raisonnable », on renverra au début de la *Passio Sanctorum Benedicti et Johannis ac sociorum eorumdem*, écrite par Brunon de Querfurt (1006-1008): « Ut fama venit Romaldum, patrem rationabilium heremitarum, qui cum lege vivat, venisse »: *Passio Sanctorum Benedicti et Johannis ac sociorum eorumdem*, éd. W. KETRZYNSKI, Cracovie, 1893 (*Monumenta Poloniae Historica*, VI), pp. 388-428, rééd. in BRUNO DI QUERFURT, *Vita dei Cinque Fratelli e Lettera a Re Enrico*, éd. D. B. IGNESTI, Rome, 1951, pp. 111-151, ici p. 113.

Sinaï, Constantinople, ou la Syrie. C'est ainsi qu'on voit une foule de réformateurs monastiques entamer leur carrière par un séjour en Italie méridionale, la liste est longue et encore à établir de manière exhaustive<sup>92</sup>. Elle aboutit au XII<sup>e</sup> siècle à la vision par Joachim de Flore, le Calabrais, d'une Église grecque modèle et avenir de la chrétienté, car réalisation de l'âge de l'Esprit<sup>93</sup>.

92. Elle inclut en particulier Étienne de Grandmont, ainsi que Jean de Matera, fondateur de l'Ordre de Pulsano, dont l'hagiographie expose que la formation initiale fut accomplie dans un monastère grec de Tarente – même si l'influence réelle de cette période initiatrice doit être considérablement nuancée, ainsi que l'a montré Francesco Panarelli dans F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Rome, 1997 (Nuovi Studi Storici, 38), notamment pp. 44-54.

93. La vision joachimite de la réforme institue un rapport au passé très original: le retour au passé est exigé par la vision de l'avenir, et la réforme, vue comme révolution au sens astronomique du terme, est prophétique. Joachim réforme pour que le monachisme redevienne ce qu'il a été à ses débuts, c'est-à-dire ce qu'il doit être dans la perspective de la fin des temps. Ainsi, le moment où sera accomplie la révolution par le retour aux sources sera aussi le moment de l'abolition du temps par le retour du Christ de l'Apocalypse. C'est ainsi que l'ecclésiologie de Joachim de Flore est à la fois du passé et prophétique, en ce sens elle est obnubilée par la question de l'Union, comme réunion et mariage mystique des Églises: la première étape de la conversion apocalyptique est, assez logiquement, la réduction de la division entre les Églises d'Orient et d'Occident (D. E. RANDOLPH, *Apocalyptic conversion. The Joachimite alternative to the Crusades*, in *Traditio*, 25 (1969), pp. 127-154). Cette vision explique la conception joachimite de l'ecclésiologie, insérée dans le cours de l'histoire entre le temps de l'Évangile et le temps de l'Apocalypse. Dans le *Tractatus super quattuor Evangeliae*, l'Église grecque est incarnée par Jean Baptiste, l'Église latine, par Pierre. La première est le témoignage du silence et de l'association mystique avec Dieu, la seconde représente la doctrine et la prédication. (Gioacchino DA FIORE, *Trattati sui quattro Vangeli*, éd. L. PELLEGRINI, Rome, 1999 [Centro internazionale di Studi Gioachimiti, Opere di Gioacchino da Fiore, testi e strumenti, 11]. Je reprends ici des éléments de l'introduction de Claudio Leonardi, pp. VII-XV). L'Église grecque a toutefois perdu sa ferveur spirituelle et la vertu orientale est systématiquement au passé, car elle a été transmise aux Latins, qui l'ont magnifiée (*Tractatus super quattuor Evangeliae* cit. p. 183: « Quamvis enim patres Graecorum primi fuerint in doctrina spiritualis ac monastice discipline, quod tamen post eos zelati eam fuerint Latini, zelentur multi usque ad presens, testatur ispe rigor qui, ad rescandam genimina viciorum, usque in hodiernum diem in latinis cenobiis exercetur ». Voir aussi E. PASZTOR, *Ideale del monachesimo ed età dello spirito come realtà spirituale e forma d'utopia*, in A. CROCCO (éd.), *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. Atti del 2° Congresso internazionale di Studi gioachimiti [San Giovanni in Fiore-Luzzi-Celico, 6-9 settembre 1984], San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 55-124, ici p. 72). Il ne reste plus rien chez les Grecs, qui n'apparaissent que comme un moment du passé, révolu, qui est aussi, puisque la réforme est un retour aux sources dans une perspective eschatologique, une utopie du futur. C'est une vision et non une influence actuelle. Les Grecs, comme les appelle Joachim, ont leur rôle dans l'histoire et l'apocalypse, mais pas dans l'actualité.

Inutile de dire combien ces deux imaginaires latins du moine d'Orient, bien que nés presque ensemble, sont opposés: figer le monachisme oriental sous une étiquette basilienne, et dans le même temps l'associer à l'érémisme gyrovague et incontrôlable est parfaitement paradoxal, pour qui connaît la réticence de Basile le Grand à l'égard de la vie solitaire, et la réalité du monachisme byzantin de l'époque, c'est-à-dire au moment de son épanouissement cénobitique. Par ailleurs, la fascination superficielle de l'Occident pour les anachorètes orientaux (ou plutôt pour le saint homme oriental) ne doit pas masquer la renonciation explicite à ce monachisme. Francesco Panarelli a relevé, dans le cas d'Otton III, combien l'influence probablement réelle des grands ascètes que l'empereur rencontra, fut utilisée par le souverain en tentant de placer ces saints hommes à la tête de grands établissements cénobitiques: Grégoire de Cassano à Burtscheid, Romuald de Ravenne, Nil de Rossano – et souvent en vain<sup>94</sup>. Mettre ainsi à profit le charisme des ascètes pour les placer à la tête de grands cénobes constitue une façon très impériale de gouverner la réforme monastique et un souci prioritaire de la gestion des grandes communautés cénobitiques, que manifesterà plus tard, de la même manière, le comte Roger I<sup>er</sup> accueillant Bruno, le fondateur de la Grande Chartreuse<sup>95</sup>; en tout état de cause, cette attention favorise moins l'« érémitisme raisonnable » que le gouvernement impérial des établissements religieux. Dans un cadre moins impérialisant, on a l'impression, au contraire, que la vogue du saint moine oriental, gyrovague et exotique, est une manière littéraire de valoriser ce à quoi l'Occident renonce, le monachisme des anachorètes sans règle et sans frein, mais qui représentait la permanence de la pureté des origines, celle des Thébâides monastiques égyptiennes et syriennes, des débuts héroïques du monachisme sur ses terres orientales.

LE MONACHISME BYZANTIN DANS L'ITALIE « NORMANDE »:  
LA QUESTION DE LA « LATINISATION »

Telle est la situation du monachisme italo-grec en Italie méridionale au XI<sup>e</sup> siècle, expression d'un monachisme byzantin et manifestation

94. ID., *Ottone III e il monachesimo nell'Italia meridionale* cit. (note 86).

95. Sur l'installation de Bruno, le fondateur de la Grande Chartreuse, en Calabre et l'histoire de sa fondation monastique, on se permet de renvoyer à A. PETERS-CUSTOT, *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco*, Rome, 2014 (Collection de l'Ecole française de Rome, 489).

d'un imaginaire occidental, au moment où la conquête dite « normande » arrache à l'Empire byzantin ses deux provinces italiennes. La connaissance de cet événement majeur dans l'histoire de la Méditerranée médiévale est de plus en plus fine, et je ne reviendrai, pour finir et brièvement, que sur un seul de ses aspects, la question de la « latinisation » du monachisme italo-grec. Cette question été, on l'a dit, l'objet d'une contribution de Stefano Caruso<sup>96</sup> en 2003. Le processus de latinisation de l'Église italo-grecque y est attribué au double effet du contrat pontifical de 1059, qui concéda à Robert Guiscard le titre de duc de Pouille, en échange d'une soumission des Églises conquises et à conquérir à l'autorité romaine; et de l'expansion consécutive de la réforme « grégorienne ». Il est vrai que la papauté a su, à d'autres occasions, utiliser divers leviers, dans des terres périphériques de sa juridiction, pour imposer la réforme, et en particulier le levier monastique, comme l'a récemment montré Michel Lauwers pour la Sardaigne, colonisée par des moines venus de Saint-Victor de Marseille<sup>97</sup>; il est également vrai que l'implantation du monachisme bénédictin en Italie méridionale, à la faveur de la conquête normande, et soutenue par les chefs Hauteville, aurait pu suivre les mêmes modalités, au service des mêmes desseins, à savoir l'implantation de la réforme et du discours associé, et de l'autorité pontificale, qui en est le corollaire obligatoire.

Je crois avoir démontré, à l'occasion de mon étude sur l'acculturation des Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine, que les faits ne peuvent abonder dans le sens d'une *Rekatholisierung* de l'Italie du Sud, ni des milieux ecclésiastiques, ni des milieux monastiques byzantins<sup>98</sup>. Puisque c'est le monachisme qui nous occupe, soulignons que l'implantation du monachisme bénédictin, puis cistercien, n'a pas donné lieu à des manœuvres de latinisation monastique; que les concessions d'établissements grecs à des abbayes latines visaient exclusivement à assurer la pérennité économique de petits monastères familiaux souvent peu viables; qu'aucune action n'a jamais été intentée contre l'observation du rite byzantin, de la

96. Cf *supra* note 5.

97. M. LAUWERS, *Réforme, romanisation, colonisation? Les moines de Saint-Victor de Marseille en Sardaigne (seconde moitié du X<sup>e</sup>-première moitié du XI<sup>e</sup> siècle)*, in *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu X<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle. Cahiers de Fanjeaux*, 48 (2013), pp. 257-310. La Sardaigne reçut également, à la même époque et avec l'approbation pontificale, des moines du Mont Cassin et des moines toscans, probablement dans le même dessein.

98. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 233-306.

liturgie byzantine, de l'usage du grec et de la soumission aux principes de l'ecclésiologie orientale – les fils de prêtres grecs étaient reconnus par les souverains comme relevant du for ecclésiastique<sup>99</sup>; au contraire le monachisme italo-grec reçut un fort soutien de la part des seigneurs et souverains « normands ».

Ce fut en effet l'époque de plein essor de quelques rares grands monastères qui ont résisté aux vicissitudes du temps (Saint-Élie de Carbone et, hors de l'Italie normande, Sainte-Marie de Grottaferrata) mais surtout de la fondation d'établissements, voire de confédérations, promis à un avenir brillant sur le long terme, grâce au soutien des souverains. En effet, si des monastères grecs sont érigés à l'époque normande selon un

99. On constate en effet que les enfants de prêtres grecs sont inclus dans la juridiction épiscopale telle qu'elle est concédée et reconnue par certains documents souverains issus, dès avant la fondation du royaume, du comte de Calabre et de Sicile ou du duc de Pouille, et au bénéfice de prélats dirigeant des diocèses qui comprenaient une forte population ecclésiastique byzantine. Cette reconnaissance juridique est confirmée par les premiers Souabes, probablement parce qu'elle manifeste l'autorité ecclésiastique du souverain. En voici quelques exemples: en 1096, le comte Roger I<sup>er</sup> reconfigure le diocèse de Squillace, en Calabre méridionale, en saisissant l'opportunité laissée par la mort de l'évêque grec, Théodore Mesimerios. Il redéfinit le diocèse, les limites territoriales, et les droits de l'évêque: « Item concedo illi [à l'évêque de Squillace] omnes presbiteros grecos cum filiis et filiabus eorum, sicuti sunt scripti in privilegio eorum. Concedo item omnes leges episcopales, sicuti concessi ecclesie Melitane et Messane, ad faciendam iusticiam secundum canones et sanctiones patrum, tam de grecis quam de latinis, per totam parrochiam suam ». Voir J. BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia*, Rome, 2013 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma, 9), acte n° 54 pp. 212–217, ici p. 215. Ce document évoque des précédents (notamment Messine), où une semblable reconnaissance de juridiction dut être réalisée. En 1113, le duc de Pouille Guillaume redéfinit la juridiction de l'archevêque de Cosenza en Calabre. Le document mentionne, parmi les éléments placés sous la juridiction de l'archevêque, les prêtres grecs et latins « et cum omnibus rebus eis pertinentibus et fillis atque hereditatibus eorum ». L'acte a disparu, et n'est connu que par la confirmation qu'en fit Frédéric II en 1223: *Historia Diplomatica Friderici secundi*, éd. Alphonse HUIILLARD-BRÉHOLLES, 6 tomes en 11 volumes, Paris, 1852–1861, réimpr. anast., Turin, 1963, II, 1, p. 390. Enfin, en décembre 1197, l'impératrice Constance, tout juste veuve de l'empereur et roi de Sicile Henri VI, confirme un diplôme de ce dernier en faveur de l'archevêque de Tarente – dont la juridiction comprend la partie méridionale de la Pouille, marquée par une présence ecclésiastique byzantine très forte – et précise la juridiction de l'évêque sur les enfants de prêtres grecs, en la limitant à ceux qui sont nés après la consécration sacerdotale de leur père, ce qui est cohérent du point de vue canonique: « Sacerdotes pretera tam Latinos quam Grecos et alios clericos tue diocesis eorumque filios post sacros ordines genitos et iurisdictionem plenariam super ipsos tibi et ecclesie tue concedimus ». Voir Th. KÖLZER, *Die Urkunden der Kaiserin Konstanze*, Hanovre, 1990 (*M.G.H. Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*, 11. Pars III), n° 44 pp. 136–144, ici p. 142 l. 9–10.

mode traditionnel et quasiment patrimonial de fondation (tel Saint-Jean-Théristès, près de Squillace dans la Calabre méridionale<sup>100</sup>), il faut reconnaître que les fondations qui profitèrent le plus à l'époque normande sont celles qui furent créées avec le soutien direct du souverain. Mentionnons, pour le Salento, le monastère de Saint-Nicolas de Casole, fondé (ou re-fondé?) sous la houlette de Bohémond de Tarente<sup>101</sup>; pour la Calabre, Sainte-Marie de Carrà<sup>102</sup> ou encore le monastère que saint Barthélemy de Simeri fonda à côté de Rossano avec le soutien direct du comte Roger I<sup>er</sup>, Sainte-Marie du Patir<sup>103</sup>; pour la Sicile, le monastère que le disciple de Barthélemy de Simeri, Luc, fonda sous l'égide du roi Roger II, le Saint-Sauveur de Messine, un établissement investi d'emblée par un projet politique et religieux ample et pérenne, celui de l'archimandritat (sur lequel je ne reviendrai pas)<sup>104</sup>. Quoi qu'il en soit, l'épanouissement économique et culturel indéniable du monachisme byzantin à l'époque normande favorise la « renaissance culturelle grecque » du XII<sup>e</sup> siècle.

Les faits sont établis, mais les habitudes résistent. Je voudrais donc prendre la question sous un autre angle: non pas démontrer que la

100. Sur ce monastère voir l'édition des archives grecques par André Guillou *et alii* (*Saint-Jean-Théristès (1054-1264)* cit. [note 3]) et l'hagiographie du saint fondateur (S. BORSARI, *La vita di San Giovanni Terista*, in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 22 [1953], pp. 136-151).

101. O. PARLANGÈLI, *Il monastero di S. Nicola di Casole, centro di cultura bizantina in Terra d'Otranto*, in *Rivista di Storia della Badia greca di Grottaferata*, 5 [1951], pp. 30-45; J.-M. HOECK et R. J. LOENERTZ, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.*, Ettal, 1965 (*Studia Patristica et Byzantina*, 11). Le *typikon* de Casole est traduit dans *Byzantine monastic foundation documents*, Tome IV, pp. 1319-1330. Henri Omont en a présenté une courte étude dans OMONT, *Le typikon de S. Nicola di Casole* cit. (note 48).

102. Voir A.-F. PARISI, *I monasteri basiliani dell'Istmo di Catanzaro*, in *Archivio Storico per le Provincie Napoletane*, 36 (1957), pp. 165-202.

103. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 291-294.

104. Sur les archimandritats italo-grecs d'époque normande, voir M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Rome, 1982 (un peu daté). On consultera également deux études de Vera von Falkenhausen, *Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna*, in C. D. FONSECA et A. LERRA (éd.), *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'età moderna*. Atti del convegno internazionale di Studio (Potenza-Carbone, 26-27 giugno 1992), Galatina, 1996, pp. 61-87; et EAD., *L'archimandritato del S. Salvatore in lingua Phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria*. Catalogo della mostra (Messina, Palazzo Zanca, mars-avril 1994), Palerme, 1994, pp. 44-50. Enfin PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 296-303.

latinisation monastique n'a pas existé, mais qu'elle ne pouvait pas avoir lieu.

Le premier point à éclairer concerne évidemment la capacité d'action pontificale. Or, il est établi que les papes ne peuvent, dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, user des différents leviers d'action qu'ils utilisent généralement, en Italie du Sud, parce qu'ils s'en sont eux-mêmes privés, par le biais du privilège de légation apostolique concédé en 1098 par Urbain II à Roger I<sup>er</sup>. Certes, ce privilège ne concerne que la Calabre et la Sicile, mais ce sont dans ces deux zones que se concentre l'essentiel des monastères italo-grecs. Salvatore Fodale, auteur d'une étude irremplaçable sur le sujet<sup>105</sup>, a démontré que la papauté avait souhaité moins concéder des droits que garantir la fixation de pouvoirs que la coutume et les faits commençaient à rendre très extensifs. Signalons que, dès avant ce privilège, le comte de Calabre et de Sicile fut l'auteur autonome de la modification ou de la création des réseaux épiscopaux sicilien, calabrais et, pour une bonne part, apulien, et qu'il nommait les évêques<sup>106</sup>. De fait, on constate que le pape, après 1098, ne se rend plus que rarement

105. S. FODALE, Comes et Legatus Siciliae. *Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei Normanni di Sicilia*, Palerme, 1970 (Università di Palermo. Istituto di Storia medioevale. Studi, 2), rééd. in ID., *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Messine, 1991.

106. Cette intense activité ecclésiastique du comte, dès avant 1098, est lisible dans le nombre impressionnant d'actes de fondation ou refondation d'évêchés qu'il fit produire, d'abord et avant tout pour la Sicile, où le réseau épiscopal avait quasiment disparu avec la domination islamique (et le Grand Comte commença dès 1082 avec Troina), mais aussi pour la Calabre, où il modifia le réseau diocésain (on en a un exemple avec le diocèse de Squillace en 1096, cf. *supra* note 96, mais d'autres situations similaires sont attestées ailleurs: on les trouvera édités dans BECKER, *Edizione critica* cit. [note 99]). Dans tous les cas c'est le comte qui nomme les évêques. C'est ce qui valut à Roger I<sup>er</sup> de devoir reculer en 1093 face à la résistance des habitants de Rossano, hostiles à son projet d'imposer un prélat latin sur ce siège encore fortement marqué par l'Église grecque. Cet événement est attesté chez Geoffroy MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius auctore Gaufrido Malaterra monacho benedictino*, éd. E. PONTIERI, Bologne, 1927 (*Rerum Italicarum Scriptores V-1*), livre IV, 22, p. 100. Sur la reconstruction des sièges épiscopaux siciliens sous l'autorité de Roger I<sup>er</sup>, voir A. NEF, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Rome (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 346), 2011, pp. 448-455. Pour l'Italie méridionale continentale, voir PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 240-266; et EAD., *Les remaniements de la carte diocésaine de l'Italie grecque lors de la conquête normande: une politique de latinisation forcée de l'espace? (1059-1130)*, in Ph. RODRIGUEZ (dir.), *Pouvoir et territoire*. Colloque du CERHI (Saint-Etienne, 7-8 novembre 2005), Saint-Etienne, 2007 (*Travaux du CERHI*, 6), pp. 57-77.

en Italie du Sud, ce qu'il faisait encore peu avant; que les légats n'entre effectivement plus sur le sol du « mezzogiorno »; que les conciles ne s'y réunissent plus; que le pape ne peut s'appuyer que rarement sur les moines latins, qui sont soumis à leurs souverains. Certains sont destinataires de lettres pontificales et de missions de visite mandatées par Rome, mais les cas sont peu fréquents<sup>107</sup>. On se trouve donc dans une situation qui est assez semblable à l'empire germanique d'avant le Concordat de Worms. L'autorité ecclésiastique du souverain Hauteville est ultérieurement confirmée par le concordat de Bénévent<sup>108</sup>.

Par ailleurs, la réforme monastique ne signifie pas forcément la latinisation des monastères italo-grecs. Elle est au contraire à la fois une dynamique et un discours qui combinent des éléments issus des milieux monastiques eux-mêmes (la nécessité d'une réforme morale, la créativité des formes monastiques) et des éléments promulgués par la papauté: la valorisation de la *libertas Ecclesiae*, condition nécessaire de la purification des mœurs; et la promotion de l'indépendance économique des institutions d'Église, qui passait par la récupération et la protection des biens du clergé, notamment des dîmes accaparées par les seigneurs. Or, dans la vision occidentale, le monachisme italo-grec ne saurait avoir besoin d'une purification, vu qu'il exprime déjà la pureté du monachisme égyptien dont il est le conservatoire, comme on l'a vu<sup>109</sup>. D'autre part, la lutte pour la récupération

107. Je renvoie à ma contribution au colloque international *Epistolaire politique IV: Lettres et réseaux* organisé les 15-17 avril 2014 à l'Université de São Paulo par Bruno Dumézil et Laurent Vissière: « Stratégies épistolaires et réforme grégorienne: le cas de l'Italie méridionale normande » (sous presse); ainsi qu'aux très solides travaux de Jochen Johrendt, en particulier J. JOHRENDT, *Der Sonderfall vor der Haustüre: Kalabrien und das Papsttum*, in J. JOHRENDT et H. MÜLLER (dir.), *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von der Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*, Berlin, 2008 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, 2), pp. 235-257.

108. Le concordat de Bénévent (1156) modifie peu les privilèges ecclésiastiques du roi de Sicile, et il est à noter que, malgré le concordat de Gravina entre le roi Tancrède et la papauté (1192), censé détruire une partie des avantages des souverains de Sicile envers les Églises de leur royaume, les souverains souabes (qui ne reconnurent jamais la validité de ce traité, se référant toujours au concordat de Bénévent) revendiquèrent la même influence sur l'Église que leurs prédécesseurs normands. Cf PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale* cit. (note 22), pp. 244-246.

109. Cette vision est ultérieurement confirmée lorsque les Latins, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, débarquent et s'installent en nombre en Orient et notamment dans le monde byzantin, et que les contacts avec les moines d'Orient, auparavant liés à l'arrivée en Occident (parcimonieuse, et parfois imaginaire) d'ascètes orientaux itinérants ou aux contacts avec des moines italo-grecs, se

des biens d'Église n'a guère de sens dans l'Italie normande, où les conquérants se sont bien gardés d'introduire la dîme<sup>110</sup> – inconnue du monde byzantin – et où les seigneurs sont pratiquement privés d'autorité publique, dont l'exercice est liée au monopole souverain<sup>111</sup>.

On en arrive aux conclusions suivantes: le discours de la réforme pontificale n'avait guère d'objet – et n'avait pas non plus de canaux de diffusion. Pour la papauté, le monachisme italo-grec restait cette part d'Orient en Occident, dont le prestige reposait sur la langue du Nouveau testament et du monachisme originel, et qui proclamait la domination pontificale sur les autres patriarchats<sup>112</sup>. Pour le souverain Hauteville, le

font désormais *in situ*. Sur cette vision renouvelée mais aussi confortée, voir C. ROUXPETEL, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XIF-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 2015 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 369).

110. En effet, l'Italie méridionale n'a pas connu l'imposition de la dîme sur les revenus privés: ce manque à gagner, pour l'Église, est compensé par l'attribution, au gré de la volonté du souverain, de dîmes sur les revenus publics, sur lesquelles il convient de consulter K. TOOMASPOEG, *Decimae. Il sostegno economico dei sovrani alla Chiesa del Mezzogiorno nel XIII secolo. Dai lasciti di Eduard Sthamer e Norbert Kamp*, Roma, 2009 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma, 4), et la recension de cet ouvrage, qui corrige quelques approximations pour l'époque normande, parue dans *Francia-Recensio*, 2011-11 ([http://www.perspectivia.net/content/publikationen/francia/francia-recensio/2011-1/MA/toomaspoeg\\_peters-custot](http://www.perspectivia.net/content/publikationen/francia/francia-recensio/2011-1/MA/toomaspoeg_peters-custot)).

111. Dans les zones de contrôle comtal (puis royal) direct par les Hauteville, c'est-à-dire essentiellement la Sicile et la Calabre, la seigneurie foncière, tant laïque que monastique, qui s'est appuyée sur le socle matériel constitué par la grande propriété d'origine byzantine, les *proasteia*. Elle compense le déficit en seigneurie banale, qui y est pratiquement absente: les seigneurs n'obtiennent qu'exceptionnellement des bribes d'autorité publique et les procédures judiciaires et les revenus afférents, à l'exception de la basse justice, relèvent strictement du souverain et de ses agents délégués. Ainsi, dans la Calabre en particulier, mais aussi en Sicile, la seigneurie a l'allure d'une grosse propriété foncière, comprenant des biens, mais aussi des vilains (*villani* en latin, *bellanoi* / *anthrópoi* / *paroikoi* dans les actes grecs) qui doivent des services divers à leur seigneur. Sur ces seigneuries presque uniquement foncières, voir J.-M. MARTIN, *Aristocraties et seigneuries en Italie méridionale aux XF et XIF siècles: essai de typologie*, in *Journal des Savants*, 1 (1999), pp. 227-259 et, pour les seigneuries monastiques en particulier, Id., *Les seigneuries monastiques*, in R. LICINIO et F. VIOLANTE (éd.), *Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno normanno (1130-1194)*. Atti delle diciassettesime giornate normanno-sveve (Bari, 10-13 ottobre 2006), Bari, 2008, pp. 177-206.

112. La notice d'Hadrien II dans le *Liber Pontificalis* (*Liber Pontificalis* cit. [note 11], II, pp. 176-177) expose qu'en 868, le pape rassembla à un banquet *cuncti famuli Domini, videlicet Hierosolimitani, Antiocheni, Alexandrini ac Constantinopolitani*: cette énumération par patriarchats, dans le sens croissant de leur importance, exalte l'universalité de celui de Rome. À la veille du « schisme » de 1054, le pape Léon IX répète, au profit du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire, sa foi dans l'inaltérable unité de foi de la chrétienté universelle, que vient exalter la

monachisme italo-grec était une partie de cette Église de Sicile dont il se proclamait le chef, et sur laquelle il régnait en empereur. De fait, la diversité culturelle et religieuse de son espace de souveraineté proclamait la dimension œcuménique de son pouvoir<sup>113</sup>. En d'autres termes, pour le pape comme pour le comte de Sicile, puis le roi Hauteville, le monachisme italo-grec était à préserver pour la dimension d'impérialité qu'il manifestait, soit en faveur des ambitions universelles pontificales, soit en faveur des proclamations œcuméniques royales. Au bout du compte, ce qui protégea ce monachisme italo-grec sur le long terme, c'est la conception, partagée par le pape et par les Hauteville, d'une logique impériale du pouvoir.

### CONCLUSION

Ce rapide tour d'horizon du monachisme italo-grec, entre le IX<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, établit le bilan d'acquis profondément ancrés dans l'historiographie, concernant la nature de ce monachisme, et son rôle culturel et social dans l'Italie méridionale médiévale – mais aussi moderne et contemporaine. Cette présentation synthétique associée à ce bilan la présentation de perspectives nouvelles, sur la conception occidentale du monachisme oriental, qui émerge à partir du X<sup>e</sup> siècle, et pour laquelle l'Italie du Sud joua un rôle essentiel. On a pu également considérer à nouveaux frais la place que prit le monachisme italo-grec dans l'Italie méridionale du haut Moyen Âge, et jusqu'à la conquête dite « normande » :

présence de monastère « grecs » à Rome: « cum intra et extra Romam plurima Graecorum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione, sive sua consuetudine; quin potius suadetur et admonetur eam observare (...) Scit namque quia nil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans bona quae potest, uni Deo commendat omnes » (*Lettres de Léon IX*, Lettre 100, P.L. 143 col. 764 A et B). Sur ce sujet voir PETERS-CUSTOT, *Grecs et Byzantins dans les sources latines de l'Italie* cit. (note 85).

113. Je renverrai aux stimulantes réflexions d'Annliese Nef dans A. NEF, *Les souverains normands et les communautés culturelles en Sicile*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 115-2 (2003), pp. 611-623, ainsi que dans EAD., *Imaginaire impérial, empire et œcuménisme religieux: quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville*, in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 24 (2012), pp. 227-249. Je me permets également de mentionner ma contribution au Colloque international de Vienne, *Ideologies and Identities in the Medieval Byzantine World*, organisé les 16-17 avril 2015 par Yannis Stouraitis: « Cultural Policy and political ideology: how Imperial was the Norman Realm of Sicily? » (sous presse).

le monachisme italo-grec de profonde tradition byzantine fut alors inséré dans une Église qui, romaine et byzantine, latine et grecque, était surtout l'Église du souverain Hauteville. Cette transition ne dut pas affecter excessivement les moines byzantins de l'Italie du Sud qui, autrefois partagés entre l'Empire de Constantinople et, pour ceux d'entre eux qui se déplacèrent à Rome, l'Empire ottonien, passèrent sous une autorité dont l'impérialité était manifeste et qui protégea leur particularisme liturgique et ecclésiologique.