

Université Lumière Lyon 2

Ecole doctorale : Sciences sociales

Faculté d'anthropologie et de sociologie

**Le reste et la promesse.
Etude ethnographique d'une tradition
monastique orthodoxe en France**

par Laurent DENIZEAU

Thèse de doctorat de sociologie et anthropologie

dirigée par François LAPLANTINE

soutenue le 30 novembre 2007

Composition du jury :

Patrick DESHAYES, professeur à l'université Lyon 2

François LAPLANTINE, professeur à l'université Lyon 2

Dionigi ALBERA, directeur de recherche HDR au CNRS-IDEMEC (MMSH), Aix-en-Provence

Elisabeth CLAVERIE, directrice de recherche au CNRS-GSPM (EHESS), Paris

Albert PIETTE, professeur à l'université de Picardie Jules Verne (Amiens)

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité - pas de modification](#) » : : vous êtes libre de le reproduire, le distribuer et le communiquer au public à condition de mentionner le nom de son auteur et de ne pas le modifier, le transformer ou l'adapter.

Remerciements

Je tiens à remercier M. François Laplantine qui m'a guidé, conseillé et aidé tout au long de ce travail. Ce travail doit beaucoup à M. Albert Piette dont l'attention et la disponibilité ont été pour moi un encouragement permanent. Mes pensées vont aussi à Mme Renée Lacroix qui en a assuré la relecture et à M. Jean-Baptiste Martin pour son soutien tout au long de ces années. Je tiens encore à exprimer toute ma reconnaissance aux communautés monastiques qui m'ont ouvert leurs portes : le monastère de *Simonos Petra*, le monastère Saint-Antoine-le-Grand et le monastère de Solan. Que soient ici particulièrement remerciés les Pères Placide, Cassien et Gildas pour toute la chaleureuse attention dont ils ont témoigné à l'égard de ce travail. Qu'ils lisent dans ces pages tout ce que m'ont apporté les heures passées à leurs côtés. Il y a enfin ma famille, Maurice, Marie-Ange et Clément qui m'ont entouré dans les épreuves traversées ces dernières années, sans jamais douter de cette entreprise.

A mes parents

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières	5
Table des illustrations	7
Introduction	9
Chapitre I : Un terrain à « boîte noire », Propositions méthodologiques	17
I. La tradition et ses lieux.	17
I.1. Des lieux « à part ».	17
I.2. Présence et absence, utopie et uchronie.	39
I.3. Présence et mystère.	50
I.4. « L’Athos hors de l’Athos » : la tradition en réseau.	60
II. Le « terrain » monastique.	82
II.1. Ethnographie et vie monastique.	82
II.2. La « boîte noire » monastique et la tentation de l’énoncé traditionnel.	102
Chapitre II : Filiations	114
I. Généalogie spirituelle.	114
I.1. Une reconnaissance en paternité.	114
I.2. Fondation et filiation.	129
I.3. La parole de l’ancien.	136
II. Transmettre.	153
II.1. Situation traditionnelle.	153
II.2. La tradition en acte.	163
II.3. L’imbroglio traditionnel.	174
Chapitre III : Situations ordinaires	202
I. Vivre ensemble dans un monastère.	203
I.1. La règle, la mesure de l’écart.	203
I.2. Pratiques de la clôture.	211
I.3. Génération, tradition et hiérarchie.	220
I.4. Médiations.	234
II. Agir.	244
II.1. <i>Hic et Nunc</i> : le religieux « en train de se faire ».	244
II.2. Le possible et le souhaitable.	251
II.3. Retour à une orthodoxie occidentale.	261
Chapitre IV : Moments de croyance	273
I. Implication.	273
I.1. Le deuil de soi.	273
I.2. Exercices monastiques.	292
II. Distance.	306
II.1. Jeux et enjeux d’une rencontre.	306
II.2. Toujours répéter et encore s’émouvoir.	328
II.3. Y croire ou pas : mode mineur et expérience majeure.	341
Conclusion	353
I. D’une anthropologie du religieux à une anthropologie de l’expérience religieuse.	353
II. Le religieux : une boîte noire ?	356
III. Religieux, tradition et interaction.	360
Lexique	366
Index des noms d’auteurs	371

Index des noms de lieu et des mots clés	374
Bibliographie.....	382
Annexes	401
Annexe 1 : Charte du Mont Athos (extraits)	401
Annexe 2 : Fascicule de visite de l'église Saint Silouane, monastère Saint-Antoine-le-Grand.	404
Annexe 3 : Informations sur le monastère Saint-Antoine-le-Grand.....	407
Annexe 4 : Statuts du monastère Saint-Antoine-le-Grand approuvés par le ministère de l'intérieur.	408
Annexe 5 : Règlement interne du monastère Saint-Antoine-le-Grand.....	410
Annexe 6 : <i>Typicon</i> du monastère Saint-Antoine-le-Grand	413
Annexe 7 : fascicule de présentation de l'association « Les Amis de Solan »	474
Annexe 8 : Lettre aux amis	477
Annexe 9 : Texte intégral de la profession monastique (écrit pour une moniale).	491
Annexe 10 : Extraits d' <i>apophtegmes</i> des pères du désert	512

Table des illustrations

Illustration 1 : Carte de Grèce.	19
Illustration 2 : carte de l’ Athos.....	20
Illustration 3 : Icône miraculeuse dite de la <i>Portaitissa</i> (monastère d’ <i>Iviron</i>).....	22
Illustration 4 : Icône de l’ Athos.....	22
Illustration 5 : <i>Ouranopolis</i> , la frontière de la république monastique d’ Athos	23
Illustration 6 : <i>Diamonitirion</i> de l’ Athos.....	26
Illustration 7 : Traduction du <i>Diamonitirion</i> de l’ Athos	27
Illustration 8 : Le péché des premiers parents (église Saint Silouane, Monastère Saint- Antoine-le-Grand).	40
Illustration 9 : les portes royales vues depuis la nef.....	41
Illustration 10: Plan de l’ église Saint Silouane (Monastère Saint-Antoine-le-Grand).....	43
Illustration 11 : Iconostase	43
Illustration 12 : Fascicule de présentation du monastère Saint-Antoine-le-Grand	51
Illustration 13 : Répartition des monastères orthodoxes français selon leur juridiction spirituelle.....	76
Illustration 14 : Arrivée de l’ <i>higoumène</i> de <i>Simonos Petra</i> au monastère Saint-Antoine-le- Grand (salutations)	115
Illustration 15 : Entrée dans l’ enceinte monastique par ordre d’ ancienneté	116
Illustration 16 : Discussion entre les deux <i>gerondes</i> au réfectoire.....	117
Illustration 17 : Derrière la table de l’ <i>higoumène</i>	123
Illustration 18 : Généalogie des <i>higoumènes</i> de <i>Simonos Petra</i>	124
Illustrations 19 à 24 : Généalogie spirituelle (monastère de <i>Simonos Petra</i>).	125
Illustration 25 : Le monastère Saint-Antoine-le-Grand dans son environnement.....	130
Illustration 26 : Le monastère de <i>Simonos Petra</i> dans son environnement.....	130
Illustration 27 : Icône de saint Simon le Myroblite représentant la fondation du monastère de <i>Simonos Petra</i>	132
Illustration 28 : Vue extérieure de l’ ermitage	133
Illustration 29 : ermitages du sud de l’ Athos.	137
Illustration 30 : Repas à l’ ermitage du père Théodore. Le <i>geronda</i> préside.....	138
Illustration 31 : Conférence du père Placide au Monastère Saint-Antoine-le-Grand	149
Illustration 32 : Balcons « athonites » (Monastère Saint-Antoine-le-Grand)	190
Illustration 33 : Balcons du monastère de <i>Simonos Petra</i> (Mont Athos).....	191
Illustration 34 : Architecture de tradition dite « byzantine » (Eglise des saints apôtres, Thessalonique)	192
Illustration 35 : Architecture de tradition dite « russe » (Monastère de <i>Saint Panteleimon</i> , Mont Athos)	192
Illustration 36 : Icône de la Vierge de tradition dite « byzantine », iconostase de l’ église Saint Silouane (monastère Saint-Antoine-le-Grand).....	193
Illustration 37 : Icône de la Vierge de tradition dite « russe », iconostase de la chapelle Saint Antoine (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	194
Illustration 38 : fresques de l’ église Saint Silouane (détail de l’ apocalypse : l’ antéchrist)....	195
Illustration 39 : Café du dimanche	212
Illustration 40 : Service du repas	213
Schéma 1 : Plan de l’ ancien aménagement du réfectoire	229
Schéma 2 : Plan de l’ aménagement actuel du réfectoire (à partir d’ octobre 2004)	230
Illustration 41 : Ancienne disposition des moines à table	231

Schéma 3 : Ancienne disposition des moines à table.....	231
Illustration 42 : Disposition transitoire des moines à table	231
Schéma 4 : Disposition transitoire des moines à table	232
Illustration 43 : Disposition actuelle des moines à table	232
Schéma 5 : Disposition actuelle des moines à table.....	232
Illustration 44 : Prières de bénédiction du repas	235
Illustration 45 : Consommation du repas	236
Illustration 46 : Prières du congé.....	237
Illustration 47 : Procession de sortie du réfectoire	237
Illustration 48 : Seconde entrée dans le réfectoire	238
Illustration 49 : Repas du lecteur.....	238
Illustration 50 : Vaisselle.....	239
Schéma 6 : Articulation spatiale des différents réseaux de relations lors d'un repas monastique	241
Illustration 51 : Prospectus de présentation de la journée pour la sauvegarde de la création	253
Illustration 52 : Saint Cassien le romain. Détail des fresques de l'église Saint Silouane (monastère Saint-Antoine-le-Grand).....	269
Illustration 53 : <i>Métanie</i> devant l' <i>higoumène</i>	276
Illustration 54 : Dialogue entre le postulant et l' <i>higoumène</i>	277
Illustration 55 : Tonsure monastique.....	279
Illustration 56: Le postulant est revêtu de ses habits de moine profès	281
Illustration 57 : Motifs de l' <i>analave</i>	282
Illustration 58 : attributs vestimentaires du moine profès.	283
Illustration 59 : Annonce des offices.....	283
Illustration 60 : Traduction de l' <i>analave</i>	284
Illustration 61 : Cellule monastique	297
Illustration 62 : Un lit tout à fait monastique	298
Illustration 63 : Aménagement d'une collation les jours de jeûne	304
Illustration 64 : veillée pascale	331
Illustration 65 : Icône de la vierge installée dans la cuisine du monastère Saint-Antoine-le- Grand.....	342
Illustration 66 : Objets dévots	343
Illustration 67 : Vénération d'une relique (Monastère Saint-Antoine-le-Grand).....	345
Illustration 68 : Vénération d'une relique (Monastère Saint-Antoine-le-Grand).....	346

Introduction

Mercredi 11 mai 2005, monastère d'Iviron, 16 heures. Aghion Oros, la « sainte montagne ». Depuis le X^e siècle, elle est le lieu saint de l'Orient chrétien, presque île miraculeuse où moines et ermites vivent encore hors du monde et hors du temps. Elle est aussi la « Grande Tradition de l'Eglise » dont nous parlent les acteurs depuis le début de nos recherches. La mémoire vive de l'Eglise chrétienne, un sanctuaire à l'abri des mutations du siècle. L'Athos n'évoquait jusqu'à lors pour nous qu'une image : celle de ses monastères pluriséculaires accrochés depuis toujours à flanc de montagne, en encorbellement au-dessus de la mer. Préservée des tourbillons du monde actuel, cette presque île – qui a tout d'une île – semblait à l'image du bonheur d'être moine. Nous imaginions, au fil de nos lectures et de nos entretiens, ces visages bienheureux d'ascètes, comblés de ce « jardin » radieux où s'évertuent à croître les fruits spirituels. La vie monastique n'est-elle pas, comme le décrit la tradition, la vie angélique ? Mais les béatitudes se méritent et le chemin pour y parvenir est éprouvant. L'épreuve vient en premier lieu du retranchement qu'observe le moine. « Mort au monde » il se réfugie dans l'enceinte monastique pour consacrer sa vie à Dieu. Cette séparation est assurée par la clôture, représentée dans la majeure partie des cas par un mur d'enceinte qui court le long des espaces monastiques pour les préserver de toute menace du « monde ». Mais dans le cas du Mont Athos, l'enceinte se double d'une séparation géographique autrement plus efficace : la mer Egée.

Séparés du monde par la mer, nous évoluons dans un univers singulier : des monastères pluriséculaires, parfois sans électricité, quelques milliers de moines, plusieurs centaines de pèlerins, aucune femme. Le monde semble étonnamment lointain, voire inatteignable. C'est peut-être cet exotisme radical qui nous a poussé vers ce sujet peu exploré des sciences sociales, mais hic et nunc, il s'avère très éprouvant. Las des églises étincelantes de dorure, des offices interminables, des miracles dont tout le monde parle mais auxquels nous n'assistons jamais ; désespéré devant une ethnographie difficilement soutenable, nous souhaitons vivement quitter cette presque île. Mais la mer garde le « monde » à bonne distance. Nous confions nos difficultés au moine français qui nous a convié à ce voyage. Et lui de nous faire part d'une réponse qui allait changer notre façon d'envisager cette recherche : « Je suis heureux car tu vis enfin ce que nous éprouvons tellement souvent. Tu connais de

*l'intérieur ce que la tradition appelle l'acédie*¹, le désespoir spirituel. Le diable met tout en œuvre pour détourner les gens d'une recherche spirituelle ». Il continu en relatant l'histoire d'un ermite reconnu, qui faisait tous les soirs ses valises pour les défaire le lendemain, et finalement rester. Tenir malgré tout, en espérant un jour dépasser les limites qui sont les leurs aujourd'hui, voilà ce qu'éprouvent les acteurs auxquels nous nous intéressons dans ce travail. Moins qu'un ensemble de pratiques significatives eu égard à une tradition à même de justifier les moindres faits et gestes, il est avant tout question d'une tension. Cette tension est assumée dans le partage d'une même mémoire et d'une même espérance, ce que nous appelons le reste et la promesse. « Nous allons demander au geronda* de prier pour toi » nous assure ce moine. Cette réponse, bien que nous ne partageons pas nous semble-t-il cette foi, nous apporta un grand réconfort.*

Dans ce travail, le reste et la promesse désignent un intervalle dans lequel se construit l'expérience monastique. L'avenir s'édifie avec des souvenirs, le projet monastique ressemble à un acte de mémoire. Le reste, c'est ce qui réactive constamment la promesse : l'événement fondateur, celui de la crucifixion dans l'histoire chrétienne, un moment de grâce qui va décider de son engagement pour le moine. La promesse est celle de l'avènement à venir, le retour du Christ à la fin des temps, le salut tant espéré par le moine. Entre prennent place les situations auxquelles nous avons assisté. Mercredi 11 mai 2005, monastère d'Iviron, Dimanche 25 avril 2004, monastère Saint-Antoine-le-Grand, dimanche 29 août 2004, monastère de Solan... Les pages qui suivent sont jalonnées de ces « rendez-vous » ethnographiques en France et en Grèce. Pendant plusieurs années, lors d'une série de séjours dans des monastères orthodoxes athonites*, nous avons suivi le quotidien de ces moines : les prières du matin, les travaux du monastère, les repas canoniques, la vaisselle, le café avec les hôtes, les visites de l'église, les veilles, les jeûnes, le ménage, la cuisine, etc. Nous avons aussi partagé leurs préoccupations dans une ethnographie « rapprochée » de la vie monastique : que faire à manger pour le repas pascal, qui va chercher les hôtes à la gare, quelle peinture utiliser pour restaurer les fresques de la chapelle, que voulait dire le *geronda** dans son homélie, comment bien chanter les offices, et puis, est-ce important ? C'est donc bien de quelques « rendez-vous » dont il s'agit dans ce travail : une rencontre entre l'ethnographe que nous sommes et les acteurs de la vie monastique.

¹ Les mots marqués d'un astérisque sont traduits dans le lexique.

Dans cette rencontre, notre objectif n'est pas de mettre à jour quelques spécificités culturelles du monachisme orthodoxe tel qu'il se pratique, depuis peu, en France, mais bien de voir ce qui se passe, au fil des jours, derrière la clôture monastique. Ce travail se présente moins comme une ethnographie du monachisme qu'une ethnographie dans un monachisme. Nous ne sommes pas attentifs à faire émerger une logique culturelle des pratiques que nous observons mais à entrevoir ce que des acteurs vivent lorsqu'ils « font » la vie monastique. Ainsi nous rejoignons Clifford Geertz pour qui « l'axiome de base qui soutient ce que l'on peut peut-être appeler la « perspective religieuse » est partout le même : qui veut savoir doit d'abord croire »². Le religieux se donne dans des expériences avant de s'énoncer comme traditions, bien que celles-ci s'envisagent de la part des acteurs comme des « grandes choses qui existent en elles-mêmes »³ à même de justifier tous leurs actes. « L'esprit, écrit Jean-Pierre Cléro, ouvrage des représentations et paraît pénétrer la chose elle-même, quoiqu'il n'en fasse rien et qu'il n'ait jamais à faire qu'à lui-même par l'intermédiaire plus ou moins conscient de ses concepts, intuition, imagination et sensation »⁴. A ce moment là, il semble davantage fécond de se focaliser moins sur les représentations à même d'attribuer à l'expérience un sens déjà donné et prêt à l'emploi (qui souffre par ailleurs d'un effet de généralité quand l'expérience suppose au contraire une prise en compte de la situation telle qu'elle se fait ici et maintenant), que la manière dont l'expérience tisse un réseau de significations en fonction du jeu contextuel de l'acteur pour négocier, entres différents « ordres de grandeur »⁵, la justification de ses actes.

Bien que les sciences sociales des religions ont encore bien souvent la tentation de réifier l'objet religieux – et de s'intéresser à ses productions plutôt qu'à sa propre production – force est de constater que, pour l'ethnographe, celui-ci se donne en premier lieu à voir non dans un corpus de faits proprement religieux mais dans une expérience singulière qui est celle du croire. C'est pourquoi la réflexion que nous proposons dans les pages qui suivent doit se concevoir non comme une analyse finement bouclée sur le religieux tel qu'il se met en scène dans la vie monastique, mais comme l'ouverture d'un débat épistémologique sur les possibilités ethnographiques que présente l'observation de quelques situations concrètes, le

² Clifford GEERTZ (1972) « La religion comme système culturel » in BRADBURY Robert, GEERTZ Clifford, SPIRO Melford E., TURNER Victor W., WINTER Edward H. (dir.) *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard., p.46.

³ Selon le mot de Paul Veyne à propos des croyances. Paul VEYNE (1988) « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs » in *Diogène*, 143, p.20.

⁴ Jean-Pierre CLÉRO (2004) « Les fictions de l'expérience » in TAZI Nadia (dir.), *Les mots du monde : l'expérience*, La Découverte, p.21.

⁵ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1991) *De la justification: les économies de la grandeur*, Gallimard.

plus souvent tout à fait ordinaires, n'ayant pas systématiquement de résonance religieuse, mêlées d'incertitudes, de tâtonnements, d'espérance, de découragements... Autrement dit tout ce qui fait l'expérience monastique, bien loin d'un engagement total et global mais faite tour à tour d'implication et de distance, car, comme le rappelle encore Clifford Geertz, « personne, pas même un saint, ne peut vivre à tout instant dans le monde des symboles religieux et la majorité des hommes y vivent seulement par moments »⁶. Toute l'ambition de notre propos est de montrer aux sciences sociales des religions l'intérêt méthodologique d'une ethnographie de l'expérience religieuse.

Lieu commun du religieux, la tradition façonne les relations que les acteurs entretiennent avec leur passé dans l'exercice actuel du vivre-ensemble. Le vivre-ensemble monastique, c'est d'abord une modalité d'être en commun. Jean-Luc Nancy écrit « Il y a déjà eu entre nous – nous tous ensemble et par ensembles distincts – le partage d'un commun qui n'est que son partage, mais qui en partageant fait exister et touche donc à l'existence même en ce que celle-ci est exposition à sa propre limite »⁷. Le partage dont il est question dans les quelques situations monastiques que nous rapportons, cette « voix » du nous où se tiennent ensemble les acteurs, au-delà des appartenances locales, fait ressortir un lien perçu comme bien plus essentiel à même d'unir les acteurs aux générations passées pour former « l'Eglise ». Ce lien se construit à travers la « tradition ». Mais, de quoi parlent les acteurs quand ils parlent de « tradition » ? Et surtout, comment s'y prennent-ils pour conjuguer l'action présente avec la tradition à laquelle ils se réfèrent et qui constitue le socle de leur appartenance confessionnelle ? La piste que nous évoquons s'énonce en filigrane de leur propre questionnement qui, dans l'enchaînement de quelques situations de la vie ordinaire, semble revenir comme un leitmotiv : comment donner une tonalité « orthodoxe » à ce vivre-ensemble monastique ? Dans ce travail, il est donc surtout question de tradition, mais plutôt que de tenter de définir la tradition dont se réclament les acteurs, nous poserons la question de ce qui fait tradition pour le groupe : d'une part ce que les acteurs partagent lorsqu'ils sont ensembles (donc un dispositif d'interaction), d'autre part ce qu'ils construisent pour se penser ensemble (donc une modalité d'action). C'est ainsi que les acteurs envisagent au travers de ce lieu de construction de la mémoire du groupe les formes possibles de l'action – qui est toujours une interaction – *hic et nunc*.

⁶ Clifford GEERTZ (1972) *op. cit.*, p.55.

⁷ Jean-Luc NANCY (2001) *La communauté affrontée*, Galilée, p. 45.

Si le vivre ensemble dans le monachisme chrétien a été largement exploré par l'histoire, il reste un sujet relativement délaissé des sciences sociales des religions. Pourtant, il constitue, à notre sens, une entrée privilégiée pour comprendre l'usage de la tradition dans les formes actuelles de construction du lien social dans le champ religieux. Il y a peu, les sciences sociales des religions envisageaient l'évolution religieuse en terme de processus de sécularisation. Mais l'émergence de nouveaux mouvements spirituels, la diffusion à grande échelle des croyances issues de la « nébuleuse mystique ésotérique »⁸, l'actualité des fondamentalismes religieux⁹, viennent bouleverser ce paysage. Dans cette actualité brûlante du religieux, les discours sur l'incertitude du présent, la perte induite par une modernité qui n'en fini pas de s'accélérer deviennent le socle d'une entreprise de réhabilitation de la tradition. « D'où l'écho des lectures traditionalistes, comme le fait remarquer André Mary, plus ou moins savantes, qui visent à restaurer ou à conforter la croyance en un rapport fondateur de la tradition, comme ordre symbolique, foyer de sens et source ultime de légitimité, à son expression privilégiée, la religion, garante consacrée de la sagesse ancestrale »¹⁰. L'évolution du cours des choses et ses démentis vis-à-vis des théories de la sécularisation et du « désenchantement du monde »¹¹ nous invitent à repenser les méthodes et les problématiques des sciences sociales des religions. Dans un tel contexte, nous ne pouvons que nous interroger sur les liens d'affinité entre le religieux et la tradition. L'observation détaillée à partir de quelques situations ethnographiques précises d'une communauté orthodoxe récemment implantée en France et placée sous l'autorité d'un monastère du Mont Athos nous semble constituer un terrain privilégié pour le faire.

Ce terrain présente deux avantages pour notre réflexion sur la notion de tradition dans l'expérience monastique actuelle. D'une part dans la mesure où il y est justement question d'« orthodoxie », c'est-à-dire des « bonnes manières » de mettre en oeuvre la tradition. Le vocable d'« orthodoxie » – du grec *orthos* « droit » et *doxa* « opinion » – trouve son application en regard des notions d'hétérodoxie et d'hérésie. Utilisé dans le champ religieux chrétien, il insiste sur la fidélité à l'égard d'un dépôt révélé considéré comme universel, dont l'Eglise va devoir définir le sens et par là même délimiter tout un ensemble de pratiques,

⁸ Françoise CHAMPION (1990) «La nébuleuse mystique ésotérique » in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.) *De l'émotion en religion, renouveaux et tradition*, éditions du Centurion.

⁹ Gilles KEPEL (1991) *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Seuil.

¹⁰ André MARY (1995) « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel » in *Enquête*, 2, p.121.

¹¹ Marcel GAUCHET (1985) *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, éditions Gallimard.

rejetant ainsi toute déviance. L'Eglise orthodoxe reprend ce sens étymologique en élargissant son application. *Doxa* signifiant aussi « gloire », la foi orthodoxe va désigner la glorification juste, autrement dit celle en accord avec la définition qu'en a donné l'Eglise au cours des siècles. La « justesse » des pratiques dont se revendiquent les acteurs se mesure à l'aune de leur « traditionalité » : ce qu'elles doivent au passé contribue à les « préserver » des mutations du « monde » et de la « modernité ». D'autre part, il est question de la « Grande Tradition de l'Athos »... mais en France. L'orthodoxie est encore bien souvent identifiée à la spiritualité chrétienne orientale, mais depuis quelques décennies, force est de constater l'importance grandissante dans le paysage culturel français de l'Eglise orthodoxe tant par les vagues d'immigration que par les nombreuses conversions. Cette implantation est en partie stimulée par une dépréciation de l'Eglise catholique accusée par les acteurs rencontrés de se perdre dans les méandres de « la modernité » et ce de manière accrue depuis le concile Vatican II. La majorité des acteurs que nous avons rencontrés dans les monastères français (moines, fidèles, hôtes) étaient anciennement catholiques et reprochent au catholicisme ses nombreuses réformes conciliaires récentes qui ont à leurs yeux « dénaturé » la foi chrétienne. L'orthodoxie est alors perçue comme la « Grande Tradition » de l'Eglise ayant su « préserver » son message originel. L'ambition d'une implantation en France est à ce moment là de « renouer » par le biais de cette « Grande Tradition » de l'Eglise d'Orient avec une origine supposée « orthodoxe » de l'Occident pré-schismatique.

Cette implantation de la tradition orthodoxe en Europe occidentale semble surtout due aux conséquences de la révolution bolchevique (1917) et des persécutions communistes qui la suivirent en Russie ainsi qu'à l'exode grec d'Asie Mineure (1922). Une publication déjà obsolète fait ainsi état de la présence en France d'environ 150 000 orthodoxes dans les années soixante¹². Ce chiffre n'a dès lors cessé d'augmenter puisque le recensement de la population française de mars 1999 dénombre 200 000 orthodoxes¹³ et les monastères fleurissent un peu partout (voir illustration 13). Dans cette implantation relativement récente de l'orthodoxie en France, le monachisme joue le rôle de véhicule privilégié de la tradition, davantage que les paroisses. La clôture monastique est envisagée par les acteurs comme l'élément clé d'une conservation et d'une perpétuation de la tradition. Les monastères deviennent à ce moment là les garants d'une « traditionalité » dans laquelle les laïcs viennent fréquemment se « ressourcer », c'est-à-dire puiser les modalités d'une expérience reconnue comme

¹² Olivier CLEMENT (1965) *L'Eglise orthodoxe*, Presses Universitaires de France, p.32.

¹³ Sources : www.ambafrance-us.org/fr/aaaz/social.asp

« orthodoxe » de la présence de Dieu. Mais cette implantation suppose moins une transplantation de la tradition chrétienne orientale en matière de vie consacrée que l'édification d'une « orthodoxie d'expression française »¹⁴ nécessitant un dialogue permanent entre la tradition athonite et les aménagements qu'elle implique sa mise en œuvre dans un contexte culturel spécifique.

Nos rencontres ethnographiques sont organisées selon les différentes étapes qui furent les nôtres sur le terrain. Il ne s'agit pas d'esquisser un portrait chronologique des situations mobilisées pour la construction de notre propos mais de retracer les étapes épistémologiques que nous avons observées dans le franchissement de la clôture monastique, toujours plus en avant vers l'expérience des acteurs que nous avons rencontrés. La première de ces étapes est méthodologique. Elle nous permettra de préciser à la fois ce qu'impliquent l'expérience de la clôture dans les représentations à l'œuvre sur notre terrain et les modalités ethnographiques d'une recherche dans un contexte monastique. Elle énonce un certain nombre de dispositions méthodologiques pour sortir de la prégnance du discours traditionnel dans la compréhension des actes.

Lors de notre deuxième étape, sitôt dans l'enceinte monastique, nous rencontrerons les acteurs. Nous serons attentifs à toutes les interactions sociales que nous observons derrière la clôture : leur stratification selon le régime de la généalogie spirituelle, les fondements de l'autorité, mais aussi son exercice. Elles nous permettront d'appréhender les modalités d'action dont le moine dispose dans l'expérience monastique et ce qu'il y voit de la tradition.

Notre troisième étape se propose de considérer quelques situations ordinaires qui font le quotidien des moines : la clôture franchie pour l'occasion est davantage celle des espaces privés que celle des espaces « sacrés ». Nous nous intéresserons à leurs occupations de tous les jours qui ne sont pas fort éloignées de celles de leurs contemporains et à leurs manières de donner un sens religieux à ces activités ordinaires.

¹⁴ Cette expression est empruntée au supérieur du monastère constituant notre principal terrain. Cette expression « locale » de la tradition orthodoxe se construit notamment autour d'une traduction des prières liturgiques (adaptation de la mélodie byzantine), un aménagement des pratiques ascétiques (en fonction des visiteurs), une activité de « témoignage » de l'expérience orthodoxe (publications, conférences, visites de l'église) qui suppose un assouplissement de la clôture.

Pour notre dernière étape, nous franchirons une autre clôture, celle de l'intimité de l'expérience du croire, pour observer quelques moments de croyance. Cela nous donnera l'occasion de nous intéresser à ce que vivent les acteurs dans leur engagement monastique : ses « moments forts » mais aussi ses « creux », ses implications tout autant que ses prises de distance.

Chapitre I : Un terrain à « boîte noire », Propositions méthodologiques.

Ce chapitre inaugure la première série de nos situations ethnographiques. Nous sommes devant l'enceinte monastique et nous nous apprêtons à franchir la clôture. Que voyons-nous dans cette première escale ? Une séparation, une mise à distance du monde. L'espace monastique se construit comme un lieu « à part », qu'il est parfois difficile de pénétrer. Dans ce chapitre, l'exercice ethnographique consiste à mettre en perspective les images produites par les acteurs autour des espaces séparés avec les possibilités méthodologiques dont nous disposons. Notre entrée sur le terrain va donc se faire en plusieurs temps. Nous donnerons dans un premier temps la parole aux acteurs pour qu'ils nous parlent de ce qui se passe derrière la clôture avant de la franchir nous-même pour nous retrouver « sur le terrain ». Le terrain dont il est question dans ce travail présente l'originalité de se définir localement en dehors de tout ancrage territorial : nous sommes dans un monastère athonite implanté... en France. Dans un tel contexte, la tradition à l'œuvre dans l'espace monastique prend un tout autre relief : son orthodoxie se heurte aux possibilités concrètes d'action *hic et nunc*. Se repose alors la question des relations avec le monde dont la tradition semble l'unique réponse... La prégnance de cette tradition, à même de justifier tous les actes observés dans la clôture monastique, constitue à la fois l'objet de notre recherche et la principale menace de notre travail ethnographique, reléguant systématiquement le sens de l'action sur un plan théologique. Le dernier temps de notre entrée sur le terrain tentera d'apporter les réponses méthodologiques à cette prégnance de la tradition.

I. La tradition et ses lieux.

I.1. Des lieux « à part ».

Extrait d'un entretien réalisé avec un moine athonite : « La tradition athonite en fait, c'est la tradition monastique byzantine qui s'est concentrée au Mont Athos. Le Mont Athos est le centre de préservation de l'héritage du monachisme depuis son origine. Cette continuité est

très importante parce qu'il y a plein d'usages qui sont uniquement dans la tradition orale, il y a plein de choses qui ne sont pas écrites dans les livres et qui sont transmises de génération en génération, donc la richesse, l'importance du Mont Athos pour l'orthodoxie, c'est cette continuité depuis mille ans, le fait qu'il y a des saints qui ont vécu ici, et qui ont été de grandes personnalités, et le fait que c'était un lien direct avec les premières générations chrétiennes. Le Mont Athos est le centre de l'orthodoxie et pas seulement du monachisme orthodoxe mais comme je disais tout à l'heure, c'est vraiment le centre des événements historiques où la tradition liturgique et ecclésiastique en général a été préservée et transmise aux autres peuples »¹⁵.

Le Mont Athos, *Ayion Oros* en grec (« Sainte Montagne »), culmine à 2033 mètres sur une péninsule escarpée à l'est de la Chalcidique¹⁶. Il étale ses 360 km² sur 60 km de longueur et 8 à 12 km de largeur. Selon la légende, Athos était à l'origine un géant qui fit l'affront à Poséidon de lui lancer une pierre. En retour, celui-ci l'ensevelit sous une énorme masse granitique qui forme aujourd'hui la péninsule escarpée que nous connaissons. Son occupation monastique est très ancienne. Dès le VII^e siècle de nombreux ermites s'installèrent sur ses pentes. Ils suscitèrent peu à peu l'hostilité des bergers qui appréciaient particulièrement les pâturages qu'offrait cette montagne. En 885, l'empereur Basile Ier le Macédonien (813-886) pris le parti des ermites et rédigea une *chrysobulle** pour interdire son accès aux troupeaux. Devant le nombre grandissant des moines de l'Athos, l'empereur Nicéphore II Phocas (921-969) dépêcha son propre confesseur, Athanase, pour organiser les communautés. C'est à ce saint que revient la fondation du premier monastère athonite, la *Grande Lavra*, dont le *catholicon** fût consacré en 963¹⁷. Il en rédigea les *typica** (règles monastiques), confirmés par une *chrysobulle* de l'empereur Jean I^{er} Tzimiskès (925-976) en 972. L'*avaton** date d'une *chrysobulle* ultérieure rédigée par Constantin IX Monomaque (980-1055) en 1046 interdisant l'accès de l'Athos à « toute femme, toute créature femelle, tout eunuque, tout jeune glabre »¹⁸.

¹⁵ Extrait d'un entretien réalisé avec un moine entré au monastère de *Simonos Petra* en 1979.

¹⁶ Voir Illustrations 1 (Situation de l'Athos en Grèce) et 2 (la péninsule de l'Athos).

¹⁷ C'est à cette date que la plupart des auteurs font remonter la fondation de la république monastique de l'Athos.

¹⁸ Filareti KOTSI (2003) *La communication enchantée. Une anthropologie réflexive du tourisme religieux autour du Mont Athos (Grèce)*, Thèse de doctorat non publiée, Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon.

Illustration 1 : Carte de Grèce.

Source : Michel SIVIGNON (dir.) (2003) *Atlas de la Grèce*, CNRS Libergéo, La Documentation Française.

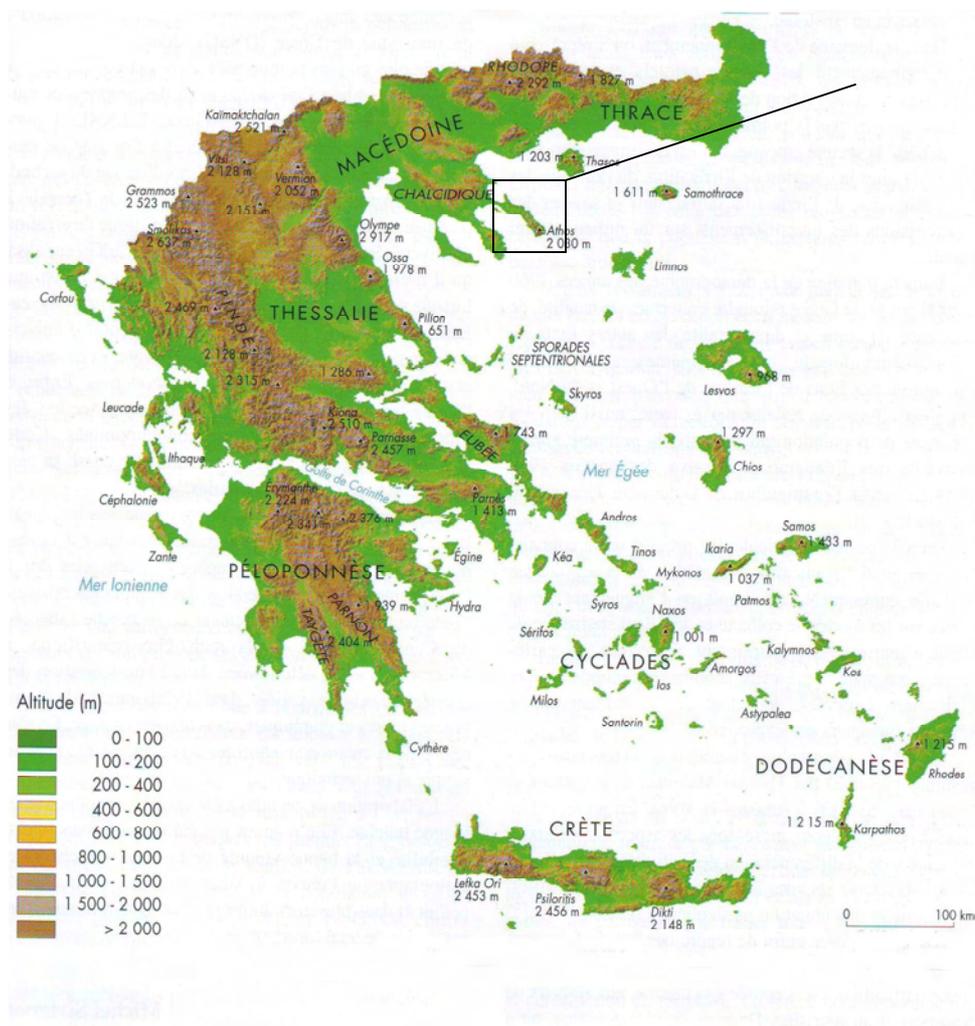
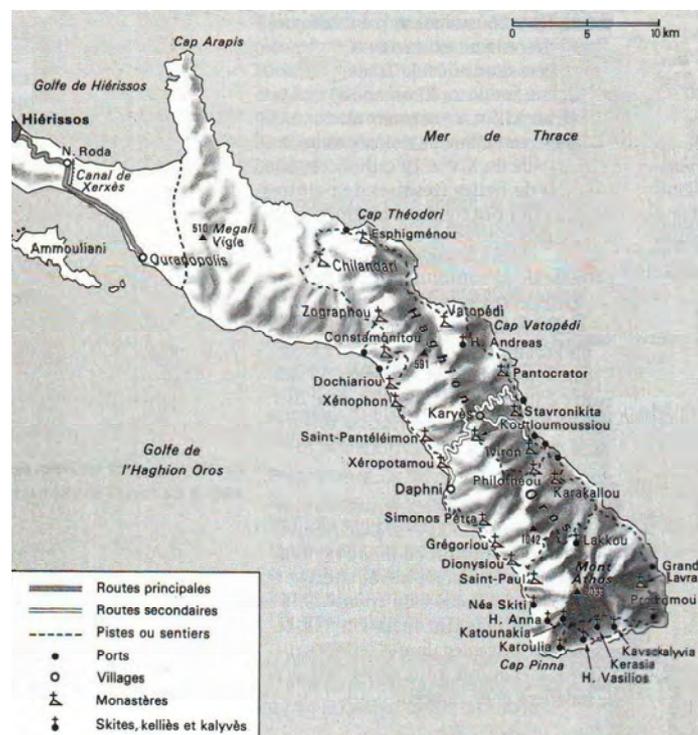


Illustration 2 : carte de l'Athos

Source : Grèce, *Guide bleu*, 2003, p.736.



L'*avaton* s'est depuis assoupli puisque le Mont Athos accueille désormais les enfants de sexe masculin, mais l'interdit concernant les femmes et les animaux femelles¹⁹ est toujours en vigueur. Nombre de monastères de l'Athos furent fondés peu de temps après la *Grande Lavra* : *Karyès* (la capitale administrative de l'Athos) et les monastères de *Xenophontos*, *Xeropotamou*, *Esphigmenou*, *Vatopédi*, *Dochiariou*, *Ivion* où est conservée la célèbre icône de la *Portaitissa* (« gardienne de la porte »²⁰), *Zographou*, *Karakalou*, *Philothéou*, *Esphigmenou* furent fondés au X^e siècle ; les monastères de *Konstamonitou* et de *Koutloumousiou* furent fondés au XI^e siècle ; le monastère de *Simonos Petra* fût fondé au

¹⁹ En tout cas pour ce qui est des animaux domestiques amenés sur la péninsule par les moines, comme les mulets (utilisés pour transporter le ravitaillement quand les voies de communication ne permettent pas l'accès en 4x4) et les chats (chargés de chasser les serpents, nombreux sur la presqu'île). Certains ouvrages ajoutent que l'interdit concerne aussi les produits des animaux femelles comme le lait ou encore les œufs. Cet interdit semble en tout point fictif et davantage dû à une surinterprétation de l'*avaton* qu'à une mesure rigoureuse des faits puisque nous avons notamment souvenir d'avoir consommé des œufs lors d'une entrevue avec le supérieur du monastère de *Simonos Petra*, peu de temps après la fête de Pâques et de la feta aux différents repas.

²⁰ L'icône de la *Portaitissa* est une icône très vénérée dans l'orthodoxie. Elle serait arrivée par la mer suite à la période iconoclaste. Un moine aurait marché sur l'eau pour la récupérer. Elle aurait été placée dans l'église d'où elle se serait échappée à plusieurs reprises pour rejoindre la porte d'entrée du monastère, ce qui lui a valu le nom de « gardienne de la porte ». Une petite chapelle fût aménagée à l'entrée pour abriter l'icône. Voilà son histoire telle qu'elle nous fût racontée à l'Athos.

XIII^e siècle ; les monastères de *Pantokratoros*, *Dionysiou et Gregoriou* remontent au XIV^e siècle ; le monastère de *Stavronikita* est daté du XVI^e siècle ; le monastère de *Saint Panteleimon* date pour sa forme actuelle du XVIII^e siècle²¹.

Une grande partie des monastères furent donc fondés avant le schisme du XI^e siècle²². Ce schisme contribua à définir le rôle du monachisme dans l'Eglise orthodoxe. En effet, l'Eglise d'Orient, qualifiée depuis d'« orthodoxe », n'a de cesse d'affirmer, à la suite du schisme, sa conformité avec une doctrine ecclésiale définie antérieurement. Dans ce contexte, les monastères, plus particulièrement les monastères de l'Athos, jouent le rôle de « gardien » d'une « Sainte Tradition » devenue le trait distinctif de l'Orthodoxie. La stricte clôture monastique contribue dès lors à préserver cet héritage chrétien du premier millénaire des assauts du « siècle ». De ce fait, les monastères tiennent un rôle central dans les décisions de l'Eglise. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, les monastères athonites s'opposèrent farouchement à la tentative de l'empereur Michel VIII Paléologue (1259-1282) de réunifier les deux Eglises à tel point qu'à sa mort, l'empereur fût même privé de sépulture chrétienne. D'autres tentatives de réconciliation s'amorcèrent, notamment avec le concile de Ferrare-Florence (1439) auquel assistèrent l'empereur ainsi que le patriarche de Constantinople et quelques théologiens de l'Athos. Mais les dissensions entre les positions doctrinales des théologiens romains et orthodoxes firent échouer cette nouvelle tentative.

²¹ Les dates de fondation diffèrent d'une source à une autre (certaines dates varient d'un demi-siècle) et la plupart des monastères ont été construits sur d'anciennes occupations. C'est pourquoi nous préférons noter leur siècle de fondation plutôt qu'une date précise qui reste hypothétique pour la plupart des fondations.

²² A la fin du premier millénaire, le patriarcat de Rome et l'Eglise orthodoxe se distinguent de plus en plus : il est notamment fait usage du latin comme langue liturgique en Occident et du grec en Orient. Cette séparation progressive va se radicaliser autour de divergences théologiques concernant la procession du Saint Esprit. Le credo de Nicée-Constantinople confesse que le Saint-Esprit procède du Père, l'Eglise de Rome ajoutera qu'il procède du Père et du Fils, *a patre filioque*. En 1014, Henri II impose lors de son couronnement à Rome une messe avec le Filioque. En 1053, le pape de Rome Léon IX envoie le cardinal Humbert à Constantinople pour négocier le ralliement des Eglises. Le patriarche Michel Cérulaire refuse les propositions du légat. Le 15 juillet 1054, le cardinal Humbert dépose sur l'autel de Sainte-Sophie une sentence d'excommunication à l'égard de l'Eglise d'Orient accusée d'avoir ôté le *Filioque* du Credo. Cette date fût retenue comme le départ du schisme. L'Eglise d'Orient affirme son « orthodoxie » en reconnaissant uniquement les sept premiers conciles œcuméniques: Nicée (I, II), Constantinople (I, II, III), Ephèse, Chalcédoine.

Illustration 3 : Icône miraculeuse dite de la *Portaitissa* (monastère d'Iviron)

Source : André PALEOLOGUE (1997) *Le Mont Athos. Merveille du christianisme byzantin*, Gallimard, p.109.

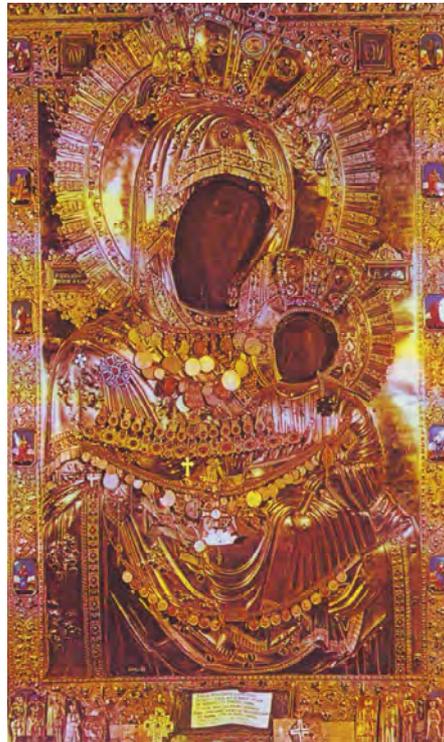


Illustration 4 : Icône de l'Athos



Illustration 5 : *Ouranopolis*, la frontière de la république monastique d'Athos



Le statut de l'Athos mit plusieurs siècles à se définir. De sa fondation au X^e siècle jusqu'à son allégeance au pouvoir ottoman en 1450, l'Athos est rattaché à l'empire byzantin. Mais à partir du XV^e siècle, suite à l'invasion ottomane, les monastères de l'Athos ne purent plus compter sur le soutien des empereurs byzantins. Dans l'optique de préserver leur autonomie territoriale et juridique, les moines firent acte de sujétion auprès du gouverneur turc de Thessalonique. A sa suite, tous les sultans conservèrent les privilèges de l'Athos. L'occupation turque demeura jusqu'en 1912. Son influence fût donc non négligeable sur le Mont Athos. Pour preuve, les documents officiels relatifs à la vie ecclésiastique étaient rédigés en turc. A l'effondrement de la Sublime Porte, les moines devinrent des sujets hellènes. En 1913, la conférence de Londres affirma leur indépendance et leur neutralité. En 1926, l'Etat grec ratifie la charte constitutionnelle qui règle son organisation comme « république théocratique »²³.

Cette charte est toujours en application aujourd'hui. Il y est stipulé que l'Athos fait partie de l'Etat hellénique, représenté par un gouverneur rattaché au Ministère des Affaires étrangères, siégeant à *Karyès*, la capitale administrative de l'Athos. Ce gouverneur est responsable de l'ordre public et de l'application de la charte. Il dispose pour cela d'un nombre très restreint de fonctionnaires de police (les *seïmenides**). Le pouvoir administratif est à la charge de la « Sainte Communauté » comprenant vingt délégués élus pour un an et un

²³ Voir annexes.

secrétaire. Le pouvoir législatif est assuré par la « Sainte Assemblée » qui rassemble deux fois l'an à Karyès les *higoumènes** des monastères de l'Athos. Cependant l'un d'eux ne peut siéger à cette « Sainte Assemblée ». Il s'agit de l'*higoumène* du monastère d'*Esphigmenou* considéré comme schismatique dans la mesure où il ne commémore plus l'autorité spirituelle du Mont Athos, à savoir le patriarche de Constantinople. Or la constitution impose la signature des vingt supérieurs pour la mise en application des décisions de la « Sainte Assemblée ». Afin de rester dans les normes prévues par la constitution, la « Sainte Assemblée » considère le monastère comme occupé par des moines étrangers et relègue à un moine du monastère de *Grégoriou*, envisagé comme un *higoumène* en exil, la charge de représenter le monastère d'*Esphigmenou*. Le pouvoir exécutif repose sur la « Sainte Epistaspie ». Elle se compose de quatre membres mandatés pour un an, placés sous la présidence de l'un d'entre eux, le *protépistate**.

Lundi 9 mai 2005, 11 heures, Ouranopolis. Après une heure de voiture depuis le monastère d'Ormylia (dépendance féminine du monastère de Simonos Petra) où nous avons séjourné quelques jours, le Père Cyrille²⁴, le Père Barthélemy et moi-même, arrivons à Ouranopolis, la « cité du ciel », les « portes » de l'Athos. Dans quelques heures, nous débarquerons sur la péninsule. Les Pères Cyrille et Barthélemy sont déjà venus au Mont Athos, mais pour ma part, c'est la première fois. Voilà tant d'années que nous entendons parler de ce lieu « à part », de ce qu'il contient et de ce qui s'y passe : des reliques odorantes, des icônes qui suintent du myron, des guérisons inespérées, des apparitions, des récits de conversion, des vies de saints, des paroles d'ermite, des histoires d'ascète. Tous les récits que nous avons pu entendre sur l'Athos ajoutés à son incroyable histoire exercent sur nous une fascination croissante depuis que nous fréquentons les monastères. Le Mont Athos – « péninsule millénaire d'occupation monastique », « gardien de la Grande Tradition de l'Eglise », « jardin de la Vierge », « désert d'ascèse », « terreau de saints » – semble être un lieu où l'extraordinaire se vit au quotidien. Un lieu par ailleurs « protégé » par une clôture stricte, mais qui cache quoi exactement ? Pour le savoir, il semble falloir soi-même franchir la clôture tant ce que les acteurs vivent sur le Mont Athos semble être de leurs propres dires « indescriptible ». La ville d'Ouranopolis a tout d'une petite station touristique avec ses commerces, ses hôtels, ses restaurants et ses très nombreux magasins de souvenirs, exclusivement religieux. Ici, les visiteurs peuvent acheter des chapelets « fabriqués par les*

²⁴ A la demande des moines, nous avons utilisé des pseudonymes, hormis pour les auteurs et les *higoumènes* des différents monastères auxquels nous faisons référence.

ermites de l'Athos », ou encore le « véritable encens du Mont Athos ». Le taxi nous dépose sur le port et nous nous dirigeons immédiatement vers le bureau des pèlerins pour retirer le diamonitirion (illustration 6), notre « permis de séjourner » sur l'Athos.*

Le bureau est encombré de nombreux pèlerins. Nous présentons notre carte d'identité et les secrétaires nous remettent le laissez-passer que nous devons présenter pour embarquer mais aussi pour entrer dans les différents monastères que nous souhaitons visiter. En temps normal, il est assez difficile de se procurer ce diamonitirion. Pour un ressortissant français, il faut faire une demande auprès du consulat français à Athènes ou Thessalonique pour pouvoir séjourner au mieux quatre jours sur l'Athos. Pour notre part, la communauté monastique s'est chargée de notre diamonitirion et nous nous voyons invités par le monastère de Simonos Petra pour un séjour d'une durée indéterminée. En faisant traduire le diamonitirion (illustration 7), nous apprenons par la suite que le permis délivré mentionnait une durée de séjour de quatre jours, malgré que nous soyons restés dix jours. Par ailleurs, le Père Macaire de Simonos Petra, chargé d'obtenir pour nous les permis, nous baptisa pour l'occasion catholique romain. Pour les autorités ecclésiastiques, le Mont Athos ne peut être un objectif touristique. Son accès est seulement permis aux « candidats », toutes confessions chrétiennes confondues, susceptibles de témoigner d'un intérêt religieux pour la « sainte montagne ». Une fois notre diamonitirion en main, nous nous dirigeons en direction de l'embarquement. De nombreux pèlerins font la queue sur l'embarcadère, nous nous mettons à leur suite. Quelques visiteurs prennent en photo l'embarquement et la remarquable tour fortifiée du port. A posteriori, nous nous rendons compte n'avoir pris lors de notre première venue à l'Athos uniquement des photos mettant en scène de vieux bâtiments, comme cette photographie de la tour d'Ouranopolis de laquelle nous avons soigneusement éliminé du cadre tout témoignage actuel. Nous montons à bord. Le bateau est bondé de pèlerins, de moines et d'ermes qui passent dans les rangs pour vendre différents articles : des livres, des icônes, des chapelets. Nous nous détournons de ce commerce nécessaire à la survie de quelques ermites et admirons la côte et ses différents monastères que nous photographions en prenant soin de reléguer dans le hors-champ tout élément désagréable de notre contemporanéité : les grues, les camions, etc. Nous ne prenons aucune photo des nombreux pèlerins du bateau. Un moine aborde le Père Cyrille en lui demandant son origine. Celui-ci répond qu'il est français. Le vieux moine lui tend un livre à donner à « l'évêque de France » pour qu'il prie pour le Père

Sophrony²⁵. Le bateau s'arrête dans les différents arsanas* (ports des monastères) de la côte ouest. Nous arrivons à Daphni, le port principal de l'Athos où nous descendons pour rejoindre le monastère de Simonos Petra. Nous posons enfin le pied sur la péninsule : « ça y est, nous y sommes ».

Illustration 6 : Diamonitirion de l'Athos





ΙΕΡΑ ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ
ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ
ΛΘΩ

Α/Α Γ Ν^ο 1963

Π 9 ΜΑΙ. 2005
 ΚΑΡΥΛΙ, ΤΗ
 ΑΡ. ΕΙΣΟΔΟΥ

ΔΙΑΜΟΝΗΤΗΡΙΟΝ
 ΠΡΟΣ
 ΤΑΣ ΕΙΚΟΣΙΝ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΣΕΒΑΣΜΙΑΣ ΜΟΝΑΧ
 ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ
 ΛΘΩ

Ὁ κομιστής τοῦ παρόντος ἱεροκοινοσφραγίστου καὶ ἐνυπογράφου γράμματος ἡμῶν
 κύριος DEUZEAU LAURENT JUSTIN
 τοῦ θρήσκευμα: Ρωτικοσοβαίτες
 ιδιότης: Γερμανός
 ἀρ. Δ.Α.Τ.: ἀρ. Διαβ.: 010569106042
 πόλις ἢ χώρα: Γαλλία με ἄδειαν παραμονῆς ΤΕΘΕΛΑΡΩΝ (Α) ΙΜΕΡΩΝ

ἀφίκετο πρὸς ἐπίσκεψιν τῶν ἱερῶν σκηνωμάτων καὶ προσκύνησιν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀποκειμένων
 ἱερῶν καὶ ὁσίων τῆς Πίστεως ἡμῶν.

Παρακαλεῖσθε ὅθεν, ὅπως παράσχητε αὐτῷ, πρὸς τῇ φιλόφρονι ὑποδοχῇ καὶ πᾶσαν
 ἅμα δυνατὴν φιλοξενίαν καὶ περιποίησιν πρὸς ἐκπλήρωσιν τοῦ δι' ὄν ἐρχεται αὐτόσε σκοποῦ.

Ἐφ' ᾧ διατελοῦμεν λίαν φιλαδέλφως ἐν Χριστῷ ἀδελφοί

ΟΙ ΕΠΙΣΤΑΤΑΙ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΟΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ ΛΘΩ

Ο ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ	ΠΡΩΤΕΠΙΣΤΑΤΗΣ	<u>Γέρων Ἰωαννίκιος</u> <u>μ.ο.π. Ἐβδικομῆ</u> <u>μερὸν Αιφραῖ</u> <u>Γ. Ἐφραῖ</u>
Ο ΖΩΓΡΑΦΟΥ	ΕΠΙΣΤΑΤΗΣ	
Ο ΡΩΣΣΙΚΟΥ	»	
Ο ΚΩΝΣΤΑΜΟΝΙΤΟΥ	»	

²⁵ Le Père Sophrony fût l'un des disciples de saint Silouane, un moine athonite récemment canonisé. Il fonda un monastère en Angleterre où il vit encore actuellement.

Illustration 7 : Traduction du *Diamonitirion* de l'Athos



Permis de séjour

Pour les vingt saints et vénérables monastères de la sainte montagne de l'Athos

Le porteur de cette présente lettre scellée du saint sceau commun et paraphée

Monsieur Denizeau Laurent Justin

De :

Confession : Catholique romain

Profession : Enseignant

N° de carte d'identité

N° de passeport : 0405

Ville ou pays : France

Avec une autorisation de séjour : quatre (4) jours

Est autorisé à visiter les saints campements et à vénérer les éléments sacrés et saints de notre foi. En conséquence nous vous prions de recevoir le porteur de la présente avec attention et de lui accorder un accueil bienveillant afin de rendre possible l'accomplissement du but pour lequel il est venu.

Sur quoi nous vous transmettons nos amitiés fraternelles de frère en Christ

Les épistates de la sacrée communauté de la sainte montagne de l'Athos

- | | | |
|-----------------|--------------|---------------------|
| ° Dionysiou | protépistate | l'Ancien Ioannikios |
| ° Zographou | épistate | le moine [?] |
| ° Rossikon | épistate | [?] |
| ° Constamonitou | épistate | l'Ancien Ephrem. |

Le Mont Athos est un lieu « à part ». Si ce dernier et de manière plus générale les monastères constituent des lieux « à part », c'est dans la mesure où ils se construisent avant tout comme des lieux « hors du monde ». Un rapide détour par la théologie monastique nous amène à mieux comprendre ce qui se passe sur notre terrain. A la manière de saint Antoine, le « Père » de la vie monastique²⁶, toute vocation suppose de se retirer au désert, entendu non plus dans son sens géographique comme à son origine, mais dans son acception symbolique comme « désert intérieur ». Le moine oriente la totalité de son existence non plus en fonction des propensions du « siècle »²⁷ mais vers l'union à Dieu, en s'employant à la pratique des conseils évangéliques en vue du « jugement dernier ». La vie « dans le monde » est régie par le « prince de ce monde », métaphore désignant le diable dans la littérature chrétienne. L'« esprit du monde » s'oppose alors à l'« Esprit de Dieu » et opère une distinction entre le monde actuel (un monde « déchu ») et le monde à venir (le « Royaume de Dieu ») vers lequel les moines et plus largement les chrétiens se tournent. Le monde actuel n'est, dans un sens théologique, que le reflet d'un dysfonctionnement originel qui perdure au cours des siècles. Cette conception se justifie dans le discours chrétien en regard d'un processus historique qui trouve son origine dans le « péché des premiers parents » brisant l'ordre divin et conduisant l'humanité à la chute, dont le moteur est par conséquent le désordre qui amène progressivement mais irrémédiablement à l'apocalypse, la fin de ce monde qui s'ouvre sur l'avènement d'un ordre primordial²⁸. Le « siècle » constitue le lieu de toutes les tentations, comme le lieu de l'éphémère, un « monde » voué à disparaître. Les préoccupations du « siècle », comme la procréation, la réussite sociale, la consommation, apparaissent aux yeux des moines comme bien futiles, illusoire dans la mesure où elles sont périssables. La vie monastique va se situer « en retrait » pour marquer son opposition à cette « logique du monde » qui se substitue à l'ordre voulu par Dieu. En ce sens, l'engagement monastique constitue en quelque sorte une prise de position « topographique » vis-à-vis du « monde » qui consiste à se placer « en dehors » de la logique du « siècle ». C'est pourquoi le monastère est

²⁶ Héritier d'un riche propriétaire terrien de Thébaïde, Antoine vend tout son bien à l'âge de vingt ans et entre en relation avec d'autres ascètes, avant de se retirer définitivement au désert. Ses expériences ascétiques (notamment les célèbres « tentations de saint Antoine ») vont lui conférer un charisme spirituel considérable, et en font la figure fondatrice du monachisme chrétien. A ce sujet, voir Christophe BOURREUX (2003) *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Cerf.

²⁷ Dans son usage monastique, la notion de « siècle » renvoie aux différents aspects du « monde » actuel, soumis à l'emprise du « mal ».

²⁸ Le terme « apocalypse » est issu du grec *apokalupsis* qui signifie « révélation ». Il n'a pris le sens de « catastrophe finale » que très récemment.

assimilé à la « Jérusalem Céleste »²⁹ et l'expérience monastique « apparentée » à la vie angélique³⁰, *a contrario* de la logique du « monde ».

Dans le « monde » sans être du « monde », la vie monastique se détourne de la logique du « siècle » pour préfigurer l'ordre à venir. Toute l'attention est alors portée sur le témoignage d'un temps qui n'est pas pleinement advenu, qui ne le sera qu'au « retour du Christ » à la « fin des temps ». L'intention de faire advenir la « Jérusalem Céleste » contribue au rejet d'un monde régit par un ordre à évincer. Le monachisme fonctionne selon une logique d'anticipation qui consiste selon Jean-Yves Lacoste à « faire figurer l'éternel dans le temporel »³¹. Mais à notre sens, il s'agit moins d'une figuration que d'une préfiguration. La quotidienneté monastique s'avère inévitablement emprunte de sa propre incapacité à manifester pleinement l'ordre absent, la « Jérusalem Céleste » ne s'y dévoilant que sur fond d'absence. Dès lors, la vie monastique s'apparente à une véritable écriture de l'absence³², ses acteurs y consignent ce dont « ce monde » n'est pas fait.

De cet ordre à venir, les moines ne peuvent dire ce qu'il sera, mais tous s'accordent pour définir, à la suite des textes bibliques, ce qu'il ne sera pas : « La vie eschatologique ? C'est la vie dans le Royaume de Dieu, c'est très très difficile d'en parler parce qu'on en sait très très peu de choses. Ce qu'on peut en dire c'est que c'est une vie qui n'est plus soumise aux contingences matérielles dues à notre condition déchue. On sait par exemple qu'elle ne sera plus faite de sexualité. Sachant cela, les moines, du fait qu'ils choisissent la chasteté préfigurent cette condition angélique. C'est une condition donc où il n'y a plus de souffrance, puisqu'on n'est plus soumis à la déchéance, et au contraire, une perpétuelle progression vers Dieu »³³, nous précise un moine. L'énoncé se donne négativement sur la base d'un mépris des logiques à l'œuvre dans le « siècle ». Néanmoins la vie monastique va se construire dans une

²⁹ Le monastère se veut une icône de la Jérusalem Céleste. A ce titre, les bâtiments monastiques sont disposés selon l'ordonnement de la Jérusalem Céleste avec au centre le trône divin représenté par l'église d'où coule le « fleuve de vie » (bien souvent une fontaine est accolée à l'église).

³⁰ L'habit monastique reprend cette « parenté » : le *coucoulion* des moines (voile posé par-dessus le *koukos*, une toque rigide) dessine deux grands pans de tissus qui descendent dans le dos symbolisant les ailes des anges. Par ailleurs, l'office de la profession monastique reprend largement cette symbolique (voir chapitre IV).

³¹ Jean-Yves LACOSTE (1998) « Monachisme » in *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, p.754.

³² Selon l'idée que l'activité religieuse porte en premier lieu sur des médiations, c'est-à-dire sur une mise en présence. A ce sujet voir Albert PIETTE (2003) « Présence » in *Le fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, Economica et aussi Bruno LATOUR (1990) « Quand les anges deviennent de bien mauvais messager », *Terrain*, 14, pp.76-91.

³³ Extrait d'un entretien réalisé avec un moine entré au monastère Saint-Antoine-le-Grand en 1987.

activité dialogique avec les « valeurs du siècle » dans la mesure où elle s'agence en fonction d'une logique d'inversion propre aux mouvements messianiques et apocalyptiques comme le souligne Georges Balandier : « C'est également par le recours à l'inversion que la symbolique des mouvements messianiques et apocalyptiques exprime la rupture, le renversement. Le monde présent est à l'envers, gouverné par l'injustice et le mal, gros de catastrophes à venir, il doit être effacé afin qu'un monde nouveau, à l'endroit lui succède »³⁴. Le processus historique est alors perçu comme une amplification progressive du désordre qui débouchera sur la fin d'un monde et le rétablissement d'un ordre originel : la fondation du « Royaume » déjà préfigurée dans la voie monastique. Dès lors, le monastère devient le lieu d'une altérité à préserver du « monde » par la clôture.

La « fuite au désert » prônée par le monachisme marque moins un renoncement au « monde » à proprement parler, compris comme une fermeture systématique sur la société actuelle, qu'un renoncement aux « valeurs du monde ». De ce fait, la clôture est davantage le fruit d'une pédagogie monastique tournée vers le « monde à venir » qu'une séparation rigoureuse d'un « sacré » à préserver du « profane ». Le monastère n'est pas le lieu d'un tout autre définitivement inaccessible, posé en face du « monde ». Les moines ont un rôle à jouer vis-à-vis de l'Eglise orthodoxe, celui de témoigner devant le clergé séculier et les laïcs restés dans le « monde » de la « Sainte Tradition ». La clôture monastique apparaît alors comme la condition *sine qua non* d'une conservation fidèle de la tradition, cet héritage sacré du passé et de l'Eglise primitive. Une tradition préservée à l'abri de la clôture mais néanmoins accessible car il s'agit avant tout d'une tradition à mettre en œuvre dans la vie de chaque chrétien orthodoxe. Voilà bien le rôle joué par l'Athos et plus largement les monastères dans l'Eglise orthodoxe : assurer une permanence de la tradition en la préservant – sans l'isoler – du « monde ». De ce fait, la clôture monastique s'avère poreuse et laisse la possibilité de se « ressourcer » dans ces lieux « à part ». Autrement dit, la clôture trouve son intérêt spirituel seulement dans la mesure où elle est franchissable. Certes, pas pour tout le monde, notamment dans le cas du Mont Athos frappé d'un interdit pour les femmes. Mais il n'en reste pas moins quelques « témoins » privilégiés de ce qui se passe de l'autre côté.

Samedi 9 juillet 2005, salle des fêtes de Méaudre, 20h30. Un diaporama sur le Mont Athos est programmé pour cette soirée estivale, voilà les seules informations dont nous

³⁴ Georges BALANDIER (1998) *Le désordre. Eloge du mouvement*, Fayard, p.121.

disposons à notre entrée dans la salle des fêtes de ce petit village de montagne. Qu'est-ce qui motive une telle projection ? Nous n'en savons rien. Peut-être s'agit-il de ces voyageurs qui profitent de l'été pour faire la tournée des salles des fêtes et présenter leurs films ou leurs photographies aux touristes en vacances dans ces villages qui n'offrent pas une animation débordante. Mais généralement le sujet est plus « oriental » encore : le Tibet, une expédition d'alpinistes au Népal, Zanskar : la traversée du fleuve gelé, à la rencontre des Sâdhus en Inde... A notre grand étonnement, nous pénétrons dans une salle ornée de tentures indiennes, de quelques représentations de Shiva et d'une exposition de photographies de Sâdhus ! Il existerait donc un Mont Athos en Inde aussi ? Nous nous renseignons auprès d'une organisatrice, vêtue du sari « Non, non, il s'agit bien du Mont Athos en Grèce, des moines orthodoxes ». La présence de ces ornements quelques peu anachroniques est due à l'association organisatrice de la soirée, férue de spiritualité indienne. Nous nous installons sur des chaises disposées devant la scène où est entreposé le matériel de projection. Deux personnes s'affairent autour des réglages de dernière minute. Nous reconnaissons Ephrem, un laïc orthodoxe rencontré au Mont Athos un mois auparavant.

La soirée commence avec une bande sonore de chants orthodoxes. Les intervenants se présentent : ils font tous deux partis de l'association « Les amis du Mont Athos » et ont fait plusieurs séjours sur la presqu'île. Cette association, parrainée par le prince Charles, réalise de menus chantiers au Mont Athos (comme la restauration de certains sentiers muletiers) et contribue à faire connaître cette république monastique. Les intervenants précisent qu'ils ont été tous deux « touchés » par ce qu'ils y ont vécu et qu'ils sont là pour en témoigner. Ils présentent quelques cartes permettant de situer le Mont Athos et commentent en quelques traits son histoire. Puis nous sillonnons avec eux ses sentiers. Un intervenant précise qu'il est interdit de prendre des photos à l'intérieur des monastères. La plupart des clichés qu'ils nous présentent sont l'œuvre d'un moine rencontré là-bas. Et quels clichés ! Des photos de sa cellule, des offices, l'enterrement d'un geronda, etc. Des photos qui, même avec une autorisation, sont toujours délicates à prendre. Les intervenants nous présentent l'Athos comme « la presqu'île des bienheureux », un « havre de paix et de spiritualité dans un monde de plus en plus matérialiste », « un lieu rayonnant » bref un lieu « à part ». Viennent les traditionnelles photographies de visages de moines âgés, « ils resplendissent » précise un intervenant. Tout est beau, grandiose et présenté avec emphase. La majesté des bâtiments s'accorde parfaitement avec la sainteté de leurs habitants. Aucun doute, nous sommes au

paradis. D'ailleurs le Mont Athos n'est-il pas le « jardin de la Vierge »³⁵. Et les moines l'entretiennent avec respect : « ils vivent en harmonie avec la nature », dans « le silence de la prière et de la contemplation ». Pas d'exploitation à outrance de la nature comme le font nos industries mais un profond respect de « la création ». Bref le Mont Athos est une presqu'île « préservée », les intervenants nous présentent la « vie rêvée des anges » qu'ils ont partagé le temps d'un ou de plusieurs séjours sur l'île ! Les interventions se terminent sous les béatitudes et viennent avec les questions, les premières frustrations. La spoliation féminine de cette part de paradis ouvre le débat : « Pourquoi les femmes n'auraient pas le droit d'avoir accès à un lieu comme celui-là ? ». Le débat ne sortira pas des frustrations de la clôture : « N'y a-t-il jamais eu de femmes qui y sont allées ? », « N'est-ce pas trop dur de vivre sans voir aucune femme ? », objet de beaucoup d'incompréhension « moi je ne comprends pas que les femmes n'aient pas le droit de voir ça ».

Nous profitons de la dispersion de l'auditoire pour nous entretenir avec les intervenants. Nous discutons de leur intervention et de l'image véhiculée dans leurs propos. Loin de partager leur exaltation, nous cherchons à comprendre les raisons d'un tel discours en soulignant ses paradoxes qui ne sont pas dus à une connaissance partielle de l'Athos puisque l'un des intervenants y a effectué plus d'une dizaine de séjours : « Pourquoi dire que les moines vivent en harmonie avec la nature alors qu'à l'approche des grands monastères, qui sont certes majestueux, il y a toujours d'énormes décharges à ciel ouvert et que les moines jettent dans la nature des monceaux d'ordures qui ne sont pas systématiquement dégradables ? ». Leur réponse nous laisse cois : « on ne peut pas dire ça aux gens, ce n'est pas ce qu'ils attendent, eux ils viennent chercher du beau, quelque chose qui change de l'ordinaire ».

Dans cette situation de conférence, les acteurs en présence se répartissent entre des « témoins » et leur auditoire. D'une part des témoins, qui savent de quoi ils parlent parce qu'ils ont eux-même débarqué sur l'Athos et vécu une expérience bouleversante dans ce lieu « hors du commun » qui conduit l'un d'eux au baptême et l'autre à l'envisager (les

³⁵ La Vierge faisait voile vers Chypre en compagnie de saint Jean l'évangéliste lorsqu'ils furent surpris par une violente tempête. Ils trouvèrent refuge dans une crique à proximité de l'emplacement actuel du monastère d'Iviron. Admirative devant la beauté du lieu, la Vierge aurait demandé à Dieu de lui donner la montagne. Dieu se fit entendre : « que cet endroit soit ton jardin et ton paradis, ainsi qu'un havre de salut pour ceux qui cherchent à être sauvés », Filareti KOTSI (2003) *op. cit.*, p. 12. Voilà pourquoi le Mont Athos est qualifié de « jardin de la Vierge Marie » et que son icône représente la Vierge siégeant sur la péninsule.

intervenants font part de ce détail dès le début de l'interaction, lorsqu'ils se présentent). Que leur est-il arrivé ? Ils ont franchi une clôture que la plupart des personnes présentes dans la salle ne pourront franchir et témoignent de ce qu'ils ont vu de l'autre côté. D'autre part un auditoire avide de ces lieux à part, d'une beauté spirituelle qu'il faut chercher ailleurs, chez les sâdhus de l'Inde ou les moines du Mont Athos, parce qu'ils ont « quelque chose de plus ». Quelque chose de plus, une « autre dimension », dont les intervenants témoignent en nous faisant part des moments privilégiés qu'ils ont partagés avec ces moines : une discussion sur la terrasse d'un ermitage le soir au coucher du soleil, un « moment d'éternité » à grand renfort de portraits de l'ermitage sur fond de mer orangée. Ce quelque chose d'aussi privilégié que difficile d'accès. C'est bien cela qui gêne une partie de l'auditoire. Toujours est-il que cela n'en confère que plus d'« aura » à nos « témoins », rejoignant pour un soir le panthéon des voyageurs qui ont pénétré dans les « cités interdites », tel René Caillé à Tombouctou ou Alexandra David-Néel à Lhassa.

S'esquisse dans cette situation le « fantasme » de la clôture, des lieux interdits et de leur transgression, que, quelque part, partagent aussi les ethnologues « attirés » par ce type de terrain. Car finalement qu'est-ce qui nous pousse à faire une ethnographie de la vie monastique, si ce n'est le souhait de voir aussi ce qui se passe de l'autre côté de la clôture, de pénétrer dans ces lieux « mystérieux » et frappés d'interdits. Mais parfois cela s'avère impossible et alors la tentation de la transgression est grande. Filareti Kotsi a écrit une thèse sur le tourisme religieux au Mont Athos³⁶, ne pouvant elle-même y pénétrer, son travail est ponctué de tentatives (finalement toujours avortées) de transgresser l'interdit. Nous rapportons ici l'une d'elle : « On était en train de faire une croisière avec un groupe de Serbes. C'était assez tard dans la journée, et par coïncidence il n'y avait sur le bateau que des hommes qui avaient envie d'avoir une vue extérieure des monastères. C'était un groupe qui devait aller le lendemain au monastère de Chilandari, un monastère serbe qui célébrait son 800^{ème} anniversaire. Pour moi, c'était une expérience unique puisqu'il n'y avait pas une seule femme. C'était comme si j'avais pris le bateau pour entrer au Mont Athos. Pourtant je n'étais pas à l'aise pour entamer des conversations avec des hommes serbes (...) et je suis restée avec leur guide (qui parlait l'anglais) et le capitaine. Ce dernier a estimé que les conditions étaient assez

³⁶ De nombreux bateaux touristiques parcourent la côte et permettent de découvrir l'Athos et de voir ses monastères depuis la mer. Toutefois ces bateaux ne peuvent s'approcher à moins de 500 m du rivage.

bonnes pour transgresser l'avaton³⁷. A un endroit de la péninsule appelé Karoulia, j'ai dû demander au guide serbe d'arrêter de parler dans les haut-parleurs pour diminuer le risque que les moines nous entendent étant proche de la côte. On s'est approché à cinq mètres des rochers et de la côte. On avait transgressé l'interdit des 495 mètres. Etant si près, le capitaine voulait me montrer le morceau de bois avec lequel les moines montaient leurs provisions. Il était heureux et fier d'avoir pris ce risque, mais pourtant il voulait que je ne le dise à personne »³⁸. Approcher au plus près de l'interdit suprême – qui est moins celui des 500 mètres que le geste profanateur de poser un pied féminin sur l'Athos – toujours dans l'espoir de franchir la clôture pour (enfin) voir ce qu'il y a de l'autre côté. Pénétrer, ne serait-ce que succinctement, l'intimité des moines – comme la vision de ce morceau de bois permettant le ravitaillement – pour voir ce qui s'y passe et comprendre pourquoi cela est interdit. Bref, poser le pied sur l'Athos et découvrir l'extraordinaire de ce lieu.

Le Mont Athos est un lieu que les acteurs présentent comme « à part » pour plusieurs raisons. Celle d'abord de la clôture qui laisse pressentir qu'il faut préserver « quelque chose ». Ce « quelque chose », c'est la prière *ininterrompue* des moines. En effet, l'Athos est la seule « république monastique » au monde. Autrement dit, il n'y a en ce lieu « que » des moines – à l'exception du gouverneur civil de l'Athos, de ses *seïmenides* qui assurent l'ordre, des nombreux ouvriers qui restaurent les monastères et de la foule quotidienne de pèlerins – et leur prière dure depuis plus de mille ans. Nous voyons poindre une deuxième raison : la « permanence » de ce lieu « protégé » et « habité » qui donne l'impression de ne pas changer lorsque tout autour change. Voilà pourquoi les acteurs que nous rencontrons parlent de la « Grande Tradition de l'Athos ». Ce lieu « à part » est bien « hors du monde » mais il est aussi « hors du temps ». Jacques Lacarrière écrit lorsqu'il arrive au Mont Athos : « Un voyage à Athos, c'est d'abord un voyage dans le temps [...]. Le temps, lui, a une substance différente. Athos est une survivance, une parcelle de Byzance enclose en notre époque. Et le monde des vivants y reproduit avec tant de rigueur celui des morts et des ancêtres que les moines donnent parfois l'impression d'être des icônes animées, des silhouettes d'autrefois égarées dans notre présent. Oui, c'est bien une sorte de miroir invisible qu'on franchit en traversant le golfe de Longos au bout duquel tremblent ce mont et ce monde des ombres. Cette fixité, cette pérennité du temps d'Athos n'est pas une impression romantique ou forcée. La vie

³⁷ Précisons ici que ce n'est pas l'avaton qui a été transgressé dans cette situation là. L'avaton touche l'interdit adressé aux femmes de pénétrer sur la presqu'île de l'Athos.

³⁸ Filareti KOTSI (2003) *op.cit.*

quotidienne a beau y être souvent relâchée, l'esprit religieux livré à la décadence³⁹, le temps lui-même paraît intact comme si Athos était un de ces lieux secrets, une de ces montagnes magiques où le temps se fige et s'englué [...]. C'est moins l'étrange, le pittoresque ou l'insolite qui surprennent ici que l'existence, au sein d'un pays comme la Grèce, de cet îlot intemporel où nombre de valeurs sont inversées. Et c'est cela d'abord qui vous saisit dès les premiers instants : cet air autre, cette odeur du temps, comme si la durée athonite avait une épaisseur, un écoulement qui lui soient propres »⁴⁰. L'Athos est décrit comme un lieu où le temps qui régit « le monde » n'a aucune prise. Ici, « mille ans sont comme un jour » comme se plaisent à le rappeler les moines en paraphrasant un psaume, car c'est ici que se conserve, au fil des siècles la « Grande Tradition de l'Eglise ». La quotidienneté perpétue le passé. C'est dans cette stabilité historique que s'énonce la tradition. Cette conception n'est d'ailleurs pas propre au Mont Athos, mais au monachisme en général. Jean-Yves Lacoste dit à ce propos : « Négativement, le moine est celui qui refuse d'incarner des figures historiques de l'humanité de l'homme ; positivement, il est celui dont les gestes dévoilent une certaine emprise de l'*eschaton* sur le temps présent »⁴¹. Le changement est considéré comme un risque d'altération et de déformation du message originel.

La « tradition » va être perçue comme elle-même « génératrice de continuité ; elle exprime la relation au passé et sa contrainte ; elle impose une conformité résultant d'un code du sens, et donc des valeurs qui régissent les conduites individuelles et collectives, transmis de génération en génération. Elle est un héritage qui définit et entretient un ordre en effaçant l'action transformatrice du temps, en ne retenant que les moments fondateurs dont elle tire sa légitimité et sa force », selon les propos de Georges Balandier⁴². Cette tradition, construite en référence à ce que certains charismes spirituels sélectionnent comme des modèles du passé, devient l'héritage d'un passé monastique millénaire. Ce qui semble important pour les acteurs que nous rencontrons, c'est que le Mont Athos soit le lieu d'une prière *ininterrompue* depuis

³⁹ La révolution russe de 1917 amorça un dépeuplement et l'abandon de plusieurs monastères de l'Athos. La tragédie des populations grecques d'Asie mineure à laquelle s'ajoutent la seconde guerre mondiale et la guerre civile continua cette crise des vocations monastiques. Le nombre de moines présents sur le Mont Athos persista à décroître les décennies suivantes, si bien qu'en 1963, pour la célébration du millénaire du Mont Athos (le premier monastère, La Grande Lavra, fut fondé par Saint Athanase en 963) d'aucuns envisageaient sa proche fermeture. C'est à cette époque que Jacques Lacarrière parcourt le Mont Athos et fait état de cette crise des vocations et du déclin cénobitique. Mais à la fin des années soixante, de nombreuses vocations naissèrent suite à l'influence de Pères spirituels renommés (notamment le Père Joseph l'hésychaste) et inversèrent cette tendance amorcée au début du siècle.

⁴⁰ Jacques LACARRIÈRE (1996) *L'été grec*, Plon, pp.32-33.

⁴¹ Jean-Yves LACOSTE (1998) *op. cit.*, p.754.

⁴² Georges BALANDIER (1998) *op. cit.* p. 36.

plus de mille ans. Cette continuité devient le gage d'une permanence du contenu même de ce qui est transmis. La tradition ne souffrirait pas des mutations du siècle. Elle resterait « telle quelle » à travers le temps. Autrement dit, elle serait la même aujourd'hui qu'il y a mille ans. En ce sens, la tradition constitue un vecteur d'unité (les expériences spirituelles se construisent « dans la lignée » d'« une » tradition) et de continuité (la tradition dépasse les singularités du « siècle » pour magnifier une permanence historique) en homogénéisant les pratiques dans le temps et l'espace.

Quels que soient les filtres par lesquels la tradition passe, celle-ci est appréhendée comme une même expérience répétée au cours des siècles. La permanence historique « labellise » l'expérience monastique actuelle : il ne s'agit pas d'une mode puisqu'elle est vécue telle quelle depuis toujours. Bien plus elle garantit une « authenticité » : puisqu'elle est vécue telle quelle depuis toujours c'est bien qu'elle manifeste une réalité. Le pèlerin au Mont Athos vit des choses « vraies », une expérience spirituelle authentique parce que « intemporelle ». Nous sommes même tentés de parler d'« appellation d'origine contrôlée » lorsque les moines orthodoxes français se réclament de « la grande Tradition de l'Athos », autrement dit, celle qui n'aurait pas subi les « mutations du siècle », préservée du changement par la clôture monastique. Les moines se plaisent à rappeler que leur vie actuelle repose sur « mille ans de vie monastique ininterrompue ». Le Mont Athos va alors se présenter comme une sorte de « réserve de la grande Tradition » dans laquelle les monastères orthodoxes français vont puiser. Chaque moine français est tenu de séjourner au Mont Athos durant son noviciat pour « pénétrer » cette « grande Tradition » qui va constituer le dépôt de l'expérience monastique transmise de génération en génération, dont le Mont Athos se serait fait le sanctuaire, la préservant au cours de l'histoire des altérations du « siècle ». L'« authenticité » de cette « grande Tradition » est garantie par une continuité historique qui la fait remonter aux événements fondateurs, aux « Pères du désert » qui ont, les premiers, fuit le monde et donné naissance au monachisme.

Le Mont Athos laisse davantage une impression d'intemporalité qu'il n'est intemporel à proprement parler : l'œil à l'Athos ne voit plus les ordinateurs « dernier cri » qui trônent dans les bibliothèques ou les grues des chantiers que nous nous sommes surpris à reléguer hors du cadre de nos photographies friandes de « pittoresque », mais seulement la patine des siècles ; l'oreille n'entend plus la pétarade des marteaux piqueurs, les sonneries des

téléphones portables, les commentaires des bateaux de tourisme qui passent au large des côtes, la musique techno des boîtes de nuit situées sur la presqu'île avoisinante, mais un silence « monastique ». Si, comme l'écrit David Le Breton, « le silence n'est pas seulement une certaine modalité du son, il est d'abord une certaine modalité du sens »⁴³, alors le silence de l'Athos, loin d'être une réalité en soi est d'abord issue d'une « interprétation affective des lieux »⁴⁴, tout comme ce sentiment d'intemporalité qu'il suscite. Ce que les acteurs (aussi bien les pèlerins que les moines, les écrivains-voyageurs que les touristes) cherchent en pénétrant sur la presqu'île ou en naviguant au large de ses côtes, c'est d'éprouver eux aussi ce « sentiment d'éternité » qui fait de l'Athos un lieu « à part ». Un lieu fermé aux femmes mais aussi au temps où le promeneur ne se laisse perturber ni par les affres des technologies actuelles, ni par les « bruits de la modernité » pourtant présents.

En traversant la clôture et en accostant sur cette presqu'île, les yeux se posent sur les bâtiments fortifiés pour se préserver des incursions turques et constatent ce qu'ils savaient déjà : tout ici demeure inchangé depuis des siècles. Mais à y prêter davantage d'attention, nous nous rendons compte de quelques « anachronismes » bien présents et qui, au moins dans un travail ethnologique, ne doivent pas se trouver relégués dans le « hors champ » de l'observation. Des détails incongrus qui n'apparaissent jamais sur les photographies et que, d'un geste regrettable nous avons eu nous-aussi tendance, dans un premier temps, à éliminer. De l'Athos, les acteurs retiennent surtout le visage des ermites, les vieux manuscrits, les mulets qui s'occupent du ravitaillement des ermites, l'architecture médiévale, les fresques que des générations de moines ont contemplé, des offices liturgiques identiques à ceux célébrés dans l'Eglise des premiers siècles, des moines qui vivent de la même façon que leurs prédécesseurs, sans voir les ordinateurs dans les bibliothèques, les téléphones portables, les 4x4 qui sillonnent les chemins pour acheminer le flot de pèlerins d'un monastère à l'autre, les ajouts liturgiques, mais aussi les décharges à l'approche des grands monastères qui entachent la vision harmonieuse véhiculée autour d'un rapport privilégié du moine à la nature, etc. Sans voir que la vie monastique est d'abord vécue par des moines d'aujourd'hui qui la plupart du temps disposent des mêmes outils que leurs contemporains et que, s'ils n'en disposent pas, c'est davantage le résultat d'un choix que d'une exigence.

⁴³ David LE BRETON (1997) *Du silence*, Métailié, p.144.

⁴⁴ David LE BRETON (1997) *op. cit.* p. 143.

Dans un tel lieu, le risque pour l'ethnologue est de se lancer lui aussi à la « poursuite de la tradition » en s'attachant pour mission de « collecter ces éléments du passé encore observables dans le présent, formant en quelque sorte patrimoine, d'expliquer comment sinon pourquoi ils continuent à être conservés, comment sinon pourquoi ils comportent encore un effet social et font sens »⁴⁵. Paradoxalement, les actions que nous décrivions ne pourraient faire sens que si elles étaient susceptibles d'être éclairées par le passé, c'est-à-dire par une tradition agissant comme un gage de permanence. Jean Pouillon nous invite à remettre en débat ce postulat : « tout dépend ce qu'on entend par tradition. On y voit d'ordinaire une permanence du passé dans le présent, une préformation du second par le premier, préformation dont l'efficacité tient au caractère inconscient. En même temps, on affirme que cette inconscience peut se dissiper [...]. En réalité, ce qu'il y a d'inconscient dans une tradition, c'est qu'elle est précisément l'œuvre du présent qui se cherche une caution dans le passé, caution qui semble plus « bourgeoise » d'être conçue sur un modèle causal et non sur celui d'une reconstruction. Les ethnologues devraient d'ailleurs être les premiers à le savoir, eux qui étudient des sociétés qu'ils disent traditionnelles quand, justement et paradoxalement, ils ne connaissent rien ou pas grand chose de leur histoire »⁴⁶. Comment décréter nous aussi que rien ne change à l'Athos quand nous savons si peu de son passé ? Suivons plutôt les recommandations de Jean Pouillon et prenons le problème par un autre bout : la question n'est plus de savoir si oui ou non il y a une relative permanence, mais pourquoi les acteurs voient dans ce lieu le gage d'une permanence ? Notre objet ethnologique se dessine progressivement : derrière le sens traditionnel des pratiques monastiques se dessine aussi une pratique de la tradition dans l'action monastique. Peut-être est-ce alors cette permanence qu'il faut questionner comme pratique au lieu de la rechercher sur le terrain. Tout l'enjeu est de sortir d'une conception fixiste de la vie monastique et de la notion de tradition (ainsi que de l'idée de permanence qui lui est associée), largement mise en avant dans les discours que nous rencontrons.

⁴⁵ Gérard LENCLUD (1987) « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, 9, p. 111.

⁴⁶ Jean POUILLON (1975) « Tradition : transmission ou reconstruction » in *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, p.159.

I.2. Présence et absence, utopie et uchronie.

Vendredi 14 décembre 2001⁴⁷, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 15 heures 30. Nous entrons, le Père Germain⁴⁸ et moi, dans l'église Saint Silouane pour une visite commentée de celle-ci. Le Père salue les icônes dès notre entrée, puis allume les projecteurs. Nous nous plaçons au centre de la première salle de l'église : le narthex.*

- *Est-ce que l'église est orientée vers le levant ?*

- *Alors pour des raisons administratives, comme nous devons construire sur les ruines qui existaient, qui n'étaient pas des ruines d'église, celle-ci est orientée au nord-est. C'est vrai que théoriquement elle devrait être orientée à l'est. On fait comme si l'Orient était effectivement le sanctuaire*. Alors l'église est conçue comme un microcosme et vécue d'ailleurs aussi comme un microcosme. Donc chaque partie de l'église va symboliser une partie de l'univers, spatiale, temporelle et aussi un état spirituel de l'homme. Le narthex symbolise le monde des ténèbres, le monde des morts, spirituels ou physiques, le monde souterrain, tout ce qui est ténébreux en général. C'est le monde qui a perdu la lumière de Dieu, c'est le monde d'avant le Christ en fait. Alors bon, j'ai allumé le projecteur mais normalement c'est très sombre, les voûtes sont basses, il y a de gros piliers carrés, massifs, très peu de lumière. Au niveau iconographique, on va trouver un résumé de l'histoire spirituelle de l'humanité. Alors il faut dire à quoi sert le narthex. C'est dans le narthex que sont célébrés les baptêmes, les passages des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. Donc on va retrouver l'histoire spirituelle de l'humanité, avec le commencement, la genèse. Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, alors l'image de Dieu, d'après les Pères de l'Eglise, nous la possédons de par notre nature et en particulier parce que l'homme est libre de ses choix. Les animaux sont mus par l'instinct, l'homme seul peut choisir entre le bien et le mal. Et donc en usant de cette liberté, l'homme devait accueillir la parfaite ressemblance avec Dieu. C'est ce qu'il a refusé, c'est le fameux péché des premiers temps.*

⁴⁷ Cette situation est issue d'un travail réalisé sur le monastère dans le cadre d'une maîtrise d'ethnologie. Nous avons allégé les commentaires pour un plus grand confort de lecture.

⁴⁸ Le Père Germain est entré au monastère Saint-Antoine-le-Grand en 1987.

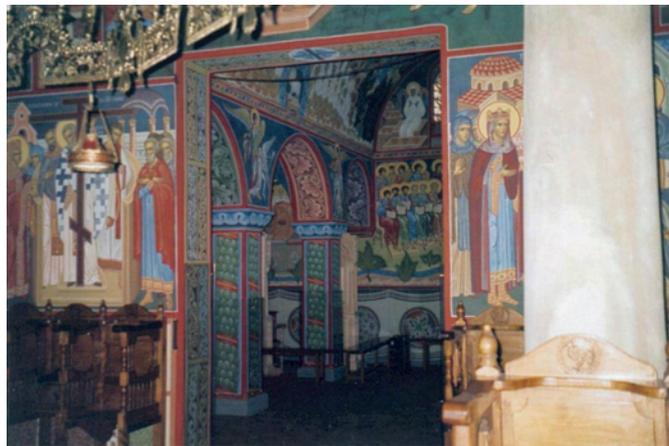
Illustration 8 : Le péché des premiers parents (église Saint Silouane, Monastère Saint-Antoine-le-Grand).



- *Donc il y a une rupture et la conséquence pour l'homme, c'est l'expulsion du paradis. Dès lors, il n'est plus immortel et va connaître la souffrance et la mort. Sur la grande voûte du narthex, on a des scènes de l'apocalypse, donc le dernier livre biblique. La genèse racontait les premiers temps, la création du monde et la chute de l'homme, l'apocalypse nous révèle ce que doit être la fin des temps et la restauration de la nouvelle création. Alors le narthex n'est pas un lieu de séjour, c'est un lieu de passage. C'est ici que se tenaient les catéchumènes* autrefois, qui étaient dans les ténèbres mais déjà en marche vers la lumière. C'est ici que se tiennent les pénitents, c'est-à-dire ceux qui sont momentanément retranchés de la communauté de l'Eglise, qui sont retournés dans les ténèbres. Alors ce qu'il faut retenir quand même des scènes de l'apocalypse c'est que toutes les catastrophes qui s'abattent sur l'humanité sont vécues comme des appels au repentir. Plus vous vous éloignez de Dieu, moins la création marchera. Mais l'apocalypse reste un livre d'espoir, puisque ce qui nous est révélé en définitive, c'est la victoire de Dieu sur les puissances des ténèbres. C'est ce qui est représenté à l'extrême fin de cette scène de l'apocalypse où l'on voit le Christ sur un cheval blanc vêtu de pourpre et d'or, comme un empereur byzantin, qui triomphe de l'ennemi avec sa garde impériale et qui entre triomphalement dans son royaume, cette nouvelle création. Et le Christ marche vers la*

suite du programme... C'est pas toujours évident de comprendre que le passé est quand même une prédiction de l'avenir et que le présent est une image, une préfiguration de ce qui doit arriver. Le narthex est un lieu de passage et la nef va être déjà en quelque sorte le royaume de Dieu, mais pas dans sa plénitude, c'est le royaume de Dieu dans la mesure où le Christ est déjà venu donc il nous a donné l'Eglise, l'anticipation de la nouvelle création qui n'est pas la nouvelle création dans sa plénitude. Nous allons toujours vers l'avant. C'est ce qui fait l'intemporalité des écrits bibliques, cela a été écrit il y a deux mille ans mais c'est encore valable aujourd'hui et cela sera valable jusqu'au retour du Christ.*

Illustration 9 : les portes royales vues depuis la nef.

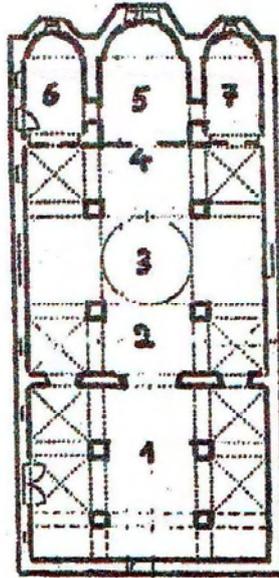


Nous pénétrons dans la nef en franchissant les portes dites « royales ». Cette partie est plus spacieuse, davantage éclairée que le narthex. De nombreuses stalles sont disposées le long des murs, là encore entièrement recouverts de fresques. Si nous retrouvons quelques scènes bibliques (mais cette fois-ci exclusivement des scènes du nouveau testament), sont aussi représentés de nombreux saints et saintes, de part et d'autre de la nef. Un immense lustre doré occupe le centre de cet espace, surmonté d'une coupole. Au fond, trois autres salles sont masquées par un grand panneau de bois sculpté. Le Père Germain reprend ses explications :

- Donc nous avons passé la porte royale. Normalement seuls les baptisés peuvent passer, faire partie du peuple royal, c'est une allusion au Christ qui est le roi des rois. Nous sommes entrés dans l'Eglise proprement dite, le lieu de l'assemblée,

c'est la nef. Vous voyez au niveau de l'architecture les différences avec le narthex : c'est beaucoup plus vaste, plus clair, plus spacieux. C'est l'autre monde. D'un point de vue iconographique, on va trouver les Vivants avec un grand V, c'est-à-dire le corps mystique du Christ avec à sa tête, évidemment, le chef de l'Eglise, le Christ [le Père pointe de son doigt la coupole sur laquelle nous pouvons admirer une icône du Christ]. Donc le Christ pantocrator, « souverain », entouré des puissances célestes. [Il continue son explication en descendant progressivement de la coupole], et puis entre les fenêtres, les prophètes, les justes de l'Ancien Testament qui, dans la mesure où ils ont annoncé le Christ, sont en quelque sorte déjà l'Eglise du Christ. Quand on continue à descendre, dans les pendentifs, c'est-à-dire dans les triangles qui relient les grandes voûtes au tambour de la coupole, on voit les quatre évangélistes : Mathieu, Marc, Luc et Jean, qui sont les piliers de l'Eglise. Et puis dans les grandes voûtes, nous avons un cycle de scènes du nouveau testament, tout ce qui a été annoncé, prophétisé et réalisé. Quand on continue à descendre, on trouve les saints et les saintes qui sont les membres du corps du Christ et les pierres vivantes de l'Eglise. On descend encore et on a les stalles où se tiennent les chrétiens. Donc ici, il y a toute l'Eglise : l'Eglise visible quand il y a les fidèles et l'Eglise invisible mais néanmoins réellement présente puisque le Christ nous a dit que dès que deux ou trois étaient réunis en son nom, il était présent. S'il est présent, toute l'Eglise est présente : l'Eglise passée que les icônes nous permettent de voir et l'Eglise future qu'on ne peut pas représenter mais qui est déjà là, les futurs saints sont déjà là. Toute l'Eglise est réunie, elle est corps du Christ donc elle n'est plus de ce monde matériel. Quarante jours après la résurrection, le Christ quitte matériellement ce monde et remonte dans le Royaume de Dieu. Ce lieu est symbolisé par le sanctuaire, troisième partie de l'église.

Illustration 10: Plan de l'église Saint Silouane (Monastère Saint-Antoine-le-Grand).



Légende : Narthex (1), Nef (2), Coupole (3), Iconostase* (4), Sanctuaire* (5), Prothèse* (6), *Diaconicon** (7).

Illustration 11 : Iconostase



- *Le sanctuaire, c'est le royaume de Dieu à venir. Le narthex est le passé, nous sommes dans le monde présent et nous allons vers l'avenir. Le royaume de Dieu n'est pas encore instauré dans sa plénitude, il le sera avec le retour du Christ à la fin*

des temps, c'est pour ça qu'il y a encore cette iconostase qui sépare les deux mondes. Nous ne sommes pas encore dans la nouvelle création, mais nous y communions déjà. C'est un peu comme le paradis, tout à l'heure, on voyait le chérubin qui gardait les portes du paradis. Ces portes-là rappellent les portes du paradis qui nous ont été fermées mais que l'incarnation nous a de nouveau ouvertes, parce que la Mère de Dieu a dit oui à la demande de Dieu, d'où la représentation de l'annonciation sur ces portes saintes. Elle aurait pu dire non et à ce moment-là, l'incarnation était impossible puisque Dieu ne pouvait pas forcer la liberté humaine. Marie a dit oui, elle retourne la situation qu'Adam et Eve avaient créée et nous ouvre à nouveau les portes du paradis. Au moment des offices, les portes sont ouvertes, il y a une communication qui est établie entre les deux mondes. Et à l'aplomb de l'autel, dans la voûte du sanctuaire, il y a justement cette scène de l'ascension. Quand l'Eglise est réunie, elle est le corps mystique du Christ, donc elle n'est plus de la terre, elle est du ciel. C'est parce que le Christ est remonté dans sa nouvelle création qu'en lui nous remontons à notre place. Et lorsque nous célébrons l'eucharistie, ce n'est pas Dieu qui descend sur terre, c'est l'Eglise qui monte à sa place. Normalement seuls les prêtres célébrants accèdent au sanctuaire parce qu'à ce moment là, il est l'icône du Christ médiateur entre les hommes. Les deux parties qui sont autour du sanctuaire sont à droite le diaconicon, c'est l'équivalent de la sacristie et à gauche, la prothèse. C'est là que les fidèles apportent le pain et le vin. Le prêtre au cours d'un office qui précède la liturgie eucharistique en prélève une partie, amenée ensuite en procession sur l'autel pour la consécration. Voilà, alors je ne prétends pas du tout avoir été exhaustif, sinon on aurait pu y rester six heures !

A notre entrée dans cette église, une question nous vient spontanément : répond-elle à l'orientation est-ouest traditionnellement observée dans l'architecture sacrée chrétienne qui vise à associer les rites observés tout au long de la journée monastique à la course du soleil⁴⁹ ? Notre interlocuteur nous précise que pour des raisons administratives (pour obtenir le permis de construire leur église, les moines furent contraints de bâtir ses murs sur les ruines existantes), cette église n'est pas construite selon un axe est-ouest. Et lui de préciser : « C'est

⁴⁹ Le lever du soleil constitue l'élément central de la journée liturgique dans la mesure où il est considéré comme un symbole de résurrection du Christ et de victoire de la lumière sur les ténèbres de la nuit. C'est pour cela que les sanctuaires sont, dans la majeure partie des cas, orientés vers l'est, pour accueillir les premiers rayons du jour avec la célébration liturgique. Précisons ici que, dans la tradition athonite, la journée liturgique commence au coucher du soleil et non à minuit comme il est d'usage dans le découpage civil. Les monastères français utilisent l'heure civile, mais leurs homologues athonites sont à l'« heure byzantine ».

vrai que théoriquement elle devrait être orientée à l'est. On fait comme si l'Orient était effectivement le sanctuaire ». Les moines utilisent l'église « comme si » son orientation répondait aux critères de construction de l'architecture sacrée. Ce qui n'est pourtant pas rigoureusement le cas. Ce « comme si » est néanmoins d'une importance capitale car il permet à l'église de « fonctionner ». Malgré tout, l'église, qui n'est pas orientée, « fonctionne » exactement de la même façon que si elle était orientée. Autrement dit, l'orientation n'agit pas comme une garantie « objective » de la pertinence de cet espace symbolique. Mais son sens ne se trouve pas pour autant altéré par cette inadéquation topographique. Ce qui compte, c'est que ses acteurs approuvent les représentations à l'œuvre dans cet espace en non-congruence avec le monde tel qu'il se donne à voir. Notre interlocuteur pose ici un acte de foi. Il n'est pas dans un acquiescement radical issu d'une mesure rigoureuse des faits mais fait néanmoins le choix de créditer cet espace d'une efficacité symbolique.

L'efficacité de cet espace repose sur la fonctionnalité dont l'investissent ses acteurs, non sur son orientation. Et pourtant cette fonctionnalité puise sa légitimité dans des données objectives. Ce qui lui confère toute son ambivalence : cet espace est à la fois une représentation de ce en quoi ses acteurs croient et la réalité elle-même. Cet acte de foi revient tout au long de notre visite. La problématique qui se lit en filigrane des commentaires de ce moine concerne moins une exégèse spatiale de l'histoire chrétienne que la redoutable question de la conversion et de ses justifications. Au fur et à mesure de notre visite, notre interlocuteur nous livre une exégèse du programme architectural et iconographique et n'a de cesse de rappeler son approbation quant à ces propositions qu'il choisit d'envisager à la fois comme une représentation et comme une réalité. L'acte de foi réside dans ce choix initial qui décide contre toutes les apparences que l'église est réellement orientée vers l'Orient, et plus largement qu'elle est réellement le corps du Christ et pas seulement sa représentation. Mais cet acte s'accompagne toujours d'une réserve : c'est aussi une représentation. Albert Piette écrit à ce propos : « C'est dans ce rapport plus ou moins approbateur à la représentation que l'acte de croire crée une marge possible et, en même temps, des degrés d'approbation. Je ne suis jamais, même un instant, dans l'acquiescement radical. Il s'infiltré toujours un manque rappelant qu'il n'y a pas une garantie objective de l'existence de cet au-delà, mais toujours dépassé par l'espoir d'en savoir plus un jour, plus tard »⁵⁰. C'est dans cette marge que se

⁵⁰ Albert PIETTE (2006) *Petit traité d'anthropologie*, Socrate Editions Promarex, p.84.

construit la foi. C'est ce que nous dit notre interlocuteur quand il ne cesse de nous rappeler la liberté humaine face à l'appel de Dieu.

La foi semble possible en premier lieu parce que cette proposition ne s'impose pas à l'homme comme une réalité objective. Celui-ci doit *décider* qu'il en est ainsi. Mais l'engagement répond à un impératif de justification et ce qui n'était que supposition se mêle alors en une relation ambivalente mêlant expérience tangible de la présence et acte de distanciation vis-à-vis de cette même présence. Ce moine agirait-il de la même manière si le Christ était présent de manière visible dans le sanctuaire ? Il y a fort à parier que non. Et pourtant il croit que celui-ci est présent. Le Christ est là et pas vraiment là. Il est tout à la fois présent et absent. Autrement dit, il est présent « dans la foi ». A notre entrée dans l'église, notre interlocuteur salue les icônes, avant de braquer un énorme projecteur dessus pour en expliquer la signification. Cette discrète marque d'attention rappelle la présence, avant que celle-ci ne s'efface pour laisser place aux explications. Les icônes sont toujours là et pourtant elles sont un peu moins présentes. Tout au long de notre visite, nous arpentons un espace qui est à la fois une représentation de la lecture chrétienne de l'univers et de l'histoire et la présentation objective du corps de Dieu. Nous parlons aussi bien d'une allégorie par l'absence que de sa réalité par la présence.

Cette relation ambivalente est à notre sens générée par le fait que l'acte de croire ne concerne pas un ordre établi mais un ordre « à venir ». Dieu est visiblement absent. Les modalités de sa présence se donnent sous le dehors de représentations auxquelles le croyant adhère selon différents degrés d'implication, mêlant des comportements dévots à une certaine distanciation. Cette absence, qui est le manque dont parle Albert Piette, génère pourtant une foi qui oriente le croyant vers la recherche d'une présence. Néanmoins, celle-ci se déclinera toujours sur fond d'absence. Ce que nous retrouvons dans la visite de l'église : le lieu de la présence, c'est la nef quand nous sommes dans le narthex, et le sanctuaire quand nous sommes dans la nef. Chaque espace ne se comprend que dans la relation qu'il entretient avec l'ensemble, en fonction d'une gradation de la présence. Et la pleine présence du sanctuaire demeure inaccessible. La présence est un peu ici puisque nous y sommes pour cela, mais elle est surtout toujours là-bas. La foi – qui est avant tout une « marche » pour reprendre la thématique du passage, tellement présente dans cette visite – contient toute l'ambivalence de la présence-absence de Dieu et de son Royaume « déjà là et pas encore ». Nous l'avons vu

précédemment, l'engagement monastique repose sur une tension du « dehors » : le monastère est construit et appréhendé comme un espace « à part », hors du « monde » dans un sens géographique et historique. Les moines refusent ce monde-ci pour se tourner vers le monde à venir qu'ils préfigurent dans l'organisation et les principes du vivre-ensemble monastique.

Deux aspects retiennent notre attention dans cette grammaire de l'horizon d'attente : un aspect accompli et un aspect du devenir⁵¹. La vie monastique se veut une anticipation spatiale et temporelle de la Jérusalem Céleste. Cette anticipation repose sur une tradition à même de livrer les clés de lecture et les modalités de mise en œuvre d'un événement fondateur (la première venue du Christ) dans l'attente de son avènement (son retour à la fin des temps et la restauration de l'ordre originel). Ce que note Henri Desroche pour qui « Le privilège de l'espérance serait alors de promouvoir un événement en un avènement »⁵². L'église résume tout à fait cette tension : « Le sanctuaire éclaire et dirige la nef et cette dernière devient ainsi son expression visible. Une telle relation restaure l'ordre normal de l'univers, renversé par la chute de l'homme ; elle rétablit donc ce qui était au Paradis et sera au Royaume de Dieu »⁵³. Dans ces modalités de la mise en présence, « on se souvient, donc, d'un événement à venir »⁵⁴. Autrement dit, ces modalités reposent à la fois sur un acte de mémoire et sur un acte d'espérance, comme le souligne Jean-Yves Lacoste : « ...l'expérience chrétienne est celle d'un temps organisé en histoire par initiative divine et qui se reflète comme tel dans l'expérience d'une conscience « distendue » (Augustin) entre présent, passé et avenir. Pris entre une séquence d'évènements fondateurs (le *passé absolu* d'une « histoire sainte » forclosée) et un *avenir absolu* (l'accomplissement eschatologique) promis et anticipé dans la résurrection du Christ, le présent croyant se détermine en premier lieu par un acte de mémoire qui lui fournit ses coordonnées historiques, en second lieu par un acte d'espérance qui le réfère à cet avenir absolu »⁵⁵. Nous retrouvons la thématique centrale de l'agir monastique qui consiste en premier lieu en une fuite au désert se déclinant sur le mode du refus : refus de ce monde et de son ordre voué à plus ou moins long terme à la destruction, pour préfigurer un ordre à venir. La vie monastique entretient la vision anticipatrice d'un ordre achevé qui est celui d'une société de nulle part et de nul temps.

⁵¹ Voir Vladimir LOSSKY (1990) *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Editions du Cerf, p. 182.

⁵² Henri DESROCHE (1973) *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, p.11.

⁵³ Saint Maxime le Confesseur cité par Olivier CLEMENT (1965) *op. cit.*, p.108.

⁵⁴ Michel EVDOKIMOV (2000) *Les chrétiens orthodoxes*, Flammarion, p. 85.

⁵⁵ Jean-Yves LACOSTE (2002) « temps » in *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, p. 1135.

Est-ce à dire que nous envisagions d'appréhender l'expérience monastique sous les dehors de la conscience utopique ? La question mérite ici d'être posée. Si Thomas More forge le mot « utopie » pour en faire le titre de son ouvrage publié en 1516, l'origine du genre littéraire utopique remonte bien plus en arrière⁵⁶. Dans l'ouvrage de Thomas More⁵⁷, le terme d'utopie désigne une île qui ne se trouve nulle part. Mais pour comprendre ce qui se joue derrière le terme d'utopie, il convient, comme nous y invite Paul Ricoeur, d'aller au-delà du contenu des utopies particulières (nombreuses au cours de l'histoire), pour considérer une « fonction utopique » : « si nous considérons le contenu des utopies, nous trouverons toujours des utopies contraires. Si l'on prend la famille, par exemple, certaines utopies prônent toutes sortes de communautés sexuelles, tandis que d'autres choisissent le monachisme. Au regard de la consommation, certaines souhaitent l'ascétisme, tandis que d'autres promeuvent un style de vie plus somptuaire. Nous ne pouvons ainsi guère définir les utopies par leurs notions spécifiques. En l'absence d'une unité thématique de l'utopie, il nous faut chercher leur unité dans leur fonction »⁵⁸. Cette fonction, Paul Ricoeur la rapproche du sens étymologique de l'utopie.

L'extra-territorialité que l'utopie suppose déstabilise notre propre réalité et ouvre le champ des possibles en permettant d'envisager d'autres modes du vivre-ensemble, « L'imagination d'une autre société située nulle part ne permet-elle pas la plus fantastique contestation de ce qui est ? »⁵⁹. Cette extra-territorialité n'est pas loin de nous rappeler la clôture monastique à même d'inscrire une société hors du « monde » pour mieux en établir la contestation. D'ailleurs, dans le livre de Thomas More, le tyran d'Utopie ne décide-t-il pas de changer la presqu'île en île afin de la constituer en univers totalement clos et de la préserver de l'influence du monde extérieur ? Rappelons les difficultés d'accès pour pénétrer sur la presqu'île du Mont Athos, qui a elle-même tout d'une île⁶⁰. Mais le monastère ne constitue pas une utopie pour autant. Si la contestation de l'ordre de ce monde est le fait des moines, la pleine réalisation de l'ordre à venir n'est cependant pas de leur ressort. Le Royaume de Dieu ne peut être le fruit du labeur des hommes. Sa réalisation n'est que l'accomplissement d'un

⁵⁶ François Laplantine le fait remonter à Platon (*La République*), et avant lui, à Hippiodamos au V^e siècle avant J.-C. François LAPLANTINE (1974) *Les trois voix de l'imaginaire : le messianisme, la possession et l'utopie*, Editions universitaires.

⁵⁷ Thomas MORE (2006) *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, Flammarion.

⁵⁸ Paul RICOEUR (1997) *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, p. 36.

⁵⁹ Paul RICOEUR (1997) *op. cit.*, p.36.

⁶⁰ L'accès au Mont Athos se fait uniquement par voie de mer dans la mesure où le réseau routier y est très peu développé. Sur la péninsule, il n'existe que quelques pistes reliant les principaux monastères.

ordre sous-jacent : un désordre transitoire appelé à retrouver l'ordre originel. L'issue du monde est préétablie. Tout cela nous éloigne en fait de la fonction utopique à proprement parler. Si comme le pense Karl Mannheim « un état d'esprit est *utopique*, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit » et que « ces orientations qui dépassent la réalité ne seront désignées par nous comme utopiques que lorsque, passant à l'action, elles tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre de choses qui règne à ce moment »⁶¹, alors la vie monastique ne peut être appréhendée comme une orientation utopiste dans la mesure où ses acteurs se situent davantage dans une logique d'attente d'un ordre à venir que dans une optique de changement de l'ordre établi. Il ne revient pas aux moines de renverser l'ordre du « monde », mais à Dieu. Ce qui est prévu. En ce sens, le monachisme repose moins sur une saisie utopique que sur une compréhension mythique de l'histoire du monde.

Le monachisme n'est pas une société utopique dans la mesure où elle n'est pas une œuvre réalisée mais une « attente tendue », pour reprendre l'expression de Karl Mannheim à propos du chiliasme⁶². La promesse du monde à venir n'est qu'un « point d'orientation » dans l'expérience monastique. Celle-ci confère bien plus d'importance à chercher dans la profondeur du *hic et nunc* quelque chose de ce Royaume de Dieu à venir, qui de toute façon adviendra sans que le moine n'y prête son concours puisque telle est la marche du monde. De ce fait, la société monastique n'est qu'une forme incomplète et transitoire du Royaume à venir. Celui-ci ne se réalisera pleinement qu'avec le retour du Christ à la fin des temps. En ce sens, il semble plus approprié de parler de messianisme que d'utopie. L'apocalypse de saint Jean fixe le règne du Christ à une durée de mille ans, avant que Satan ne s'en retourne à nouveau séduire les hommes et que ne s'opère l'ultime bataille avant la résurrection des morts et le jugement dernier. C'est pourquoi cette attente est aussi qualifiée de croyance millénariste. Néanmoins, il convient de ne pas confondre ces deux notions. Comme le précise Jean Delumeau, le messianisme et le millénarisme ne sont pas des concepts interchangeables puisque « on peut attendre un messie sans préciser la durée de cette attente ni celle de son

⁶¹ Karl MANNHEIM (1956) *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, p.124.

⁶² Karl Mannheim écrit : « Le Chiliaste espère une union avec le présent immédiat. De ce fait, sa vie quotidienne n'est pas encombrée d'espairs optimistes pour l'avenir ou de réminiscences romantiques. Son attitude est caractérisée par une attente tendue. Il est toujours dressé sur ses orteils, attendant le moment propice, et il n'existe pas pour lui d'articulation intérieure du temps. Il n'est pas réellement préoccupé du millénaire à venir, ce qui importe pour lui est que cela se produise *hic et nunc* et que cela naisse de l'existence terrestre, comme un soudain élan vers une autre sorte d'existence. La promesse du futur qui doit advenir, n'est pas pour lui une raison pour le remettre à plus tard, mais simplement un point d'orientation, quelque chose d'extérieur au cours ordinaire des événements, d'où il est sur le qui-vive, prêt à bondir ». Karl MANNHEIM (1956) *op. cit.*, pp.162-163. Précisons ici que le chiliasme est un mot issu du grec pour désigner le millénarisme.

règne et, surtout, sans croire qu'il s'est déjà manifesté : ainsi dans le judaïsme. Inversement, des millénarismes peuvent ne pas être tendus vers l'espérance d'un messie »⁶³. Il poursuit en ajoutant que dans l'histoire chrétienne, deux éléments permettent de distinguer le millénarisme du messianisme : « D'une part, il repose sur la croyance en l'avènement d'un « royaume » conçu comme une réactualisation des conditions qui ont existé avant le premier péché. D'autre part, il affirme que le Sauveur s'est déjà manifesté et que l'attente se concentre sur le moment de son retour ». Ce qui fait dire à Jean Séguy que : « Le millénarisme est la forme prise par un messianisme non réalisé en dépit de l'apparition (historique) du Sauveur, lorsque le groupe qui s'est formé autour du messie tente de réactiver l'urgence messianique pour maîtriser les effets de l'échec essuyé par le messie »⁶⁴. Quoi qu'il en soit, les termes de millénarisme et de messianisme renvoient tous deux à une expérience de l'attente. C'est sur cette attente que nous travaillons.

I.3. Présence et mystère.

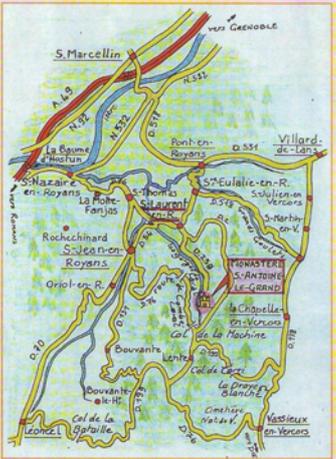
Dimanche 25 avril 2004, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 14 heures. Le dimanche après-midi est normalement un temps chômé pour les moines. Ils en profitent pour se reposer en cellule, lire des ouvrages spirituels ou bien se promener. Mais le dimanche est aussi un jour d'affluence pour les visites de l'église, seul espace du monastère ouvert au public. D'ailleurs, le monastère est fléché depuis le village à cet effet. Pour attirer davantage de visiteurs, les moines ont déposé un fascicule de présentation du monastère dans les offices du tourisme de la région (illustration 12). Ces visites constituent un revenu non négligeable pour la communauté. Elles sont assurées par deux moines : l'un s'occupe de l'accueil des visiteurs et du magasin de « souvenirs » où sont en vente cartes postales, ouvrages spirituels, produits des monastères, objets dévots (chapelets, icônes, croix, médailles) ; l'autre se charge d'expliquer l'architecture et le programme iconographique de l'église⁶⁵. Cet après-midi, le Père Arsène attend dans la cour principale un groupe pour effectuer une visite commentée de l'église. Le groupe composé d'une dizaine de personnes d'une cinquantaine d'années (majoritairement des femmes) arrive et pénètre directement dans l'enceinte du monastère. La

⁶³ Jean DELUMEAU (1995) *Mille ans de bonheur, Une histoire du paradis*, tome 2, Fayard, p.16.

⁶⁴ Jean SEGUY cité par Jean DELUMEAU (1995) *op. cit.*, p.17.

⁶⁵ Actuellement les visites sont organisées différemment. Les visiteurs se voient proposer un fascicule résumant la symbolique architecturale et iconographique de l'église (voir annexes). Un moine se tient à leur disposition pour répondre aux questions.

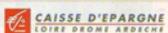
Illustration 12 : Fascicule de présentation du monastère Saint-Antoine-le-Grand



**MONASTÈRE
SAINT-ANTOINE-LE-GRAND**

VISITES TOUTE L'ANNÉE DE
11h30 à 12h30
ET DE
14h à 17h30

FONT-DE-LAVAL 26190 SAINT-LAURENT-EN-ROYANS
TEL. 04 75 47 79 66 - FAX 04 75 47 53 68
72 02


**AU CŒUR
DU
ROYANS-VERCORS**



**LA BEAUTÉ DE
L'ART BYZANTIN**

DANS UN CADRE
DE VERDURE
D'UNE VALLÉE
RESTÉE
SAUVAGE
DÉCOUVREZ UN
MERVEILLEUX
JOYAU D'ART

« IL EST DES LIEUX DONT LA FORCE ET LA BEAUTÉ ATTIRENT
LES HOMMES EN QUÊTE D'ABSOLU. LE SITE CLASSÉ DE
COMBÉ-LAVAL EST DE CEUX-LÀ. »





TERRE de prière depuis de nombreux siècles, Combé-Laval entoure aujourd'hui de ses falaises le monastère Saint-Antoine-le-Grand.

CETTE communauté fut fondée en 1978, par deux moines français venus du mont

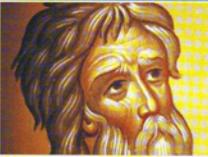
ATHOS. LA vie y est partagée entre le travail et la prière, personnelle et communautaire, dans la continuité de la tradition.

DIX ANS PLUS TARD, UNE ÉGLISE ROMANO-BYZANTINE S'ÉLEVAIT EN CE LIEUX, ALLIANT PARFAITEMENT

L'INTÉGRATION AU SITE ET L'ARCHITECTURE TRADITIONNELLE.

Deux iconographes de renom international entreprirent de recouvrir l'intérieur de fresques et réalisèrent, en 6 ans, une œuvre artistique exceptionnelle...





personne qui les accompagne semble connaître les lieux. Elle se dirige sans hésitation vers le Père Arsène et lui déclare : « Bonjour mon Père, aujourd'hui nous allons faire une visite un peu particulière, nous allons faire un petit exercice qui consiste à éprouver les vibrations de l'église ». Le Père Arsène, surpris, ne sait pas trop comment réagir. Il invite le groupe à pénétrer dans l'église dont les fresques sont illuminées par quelques projecteurs disposés au sol. L'accompagnatrice rappelle les conditions de l'exercice : il s'agit d'arpenter l'église pour trouver une icône « qui nous parle, pour laquelle on éprouve quelque chose de particulier » et de se mettre « en sa présence » c'est-à-dire « d'éprouver l'énergie qui s'en dégage ». Les acteurs se mettent en mouvement et arpentent l'église de long en large, dans le silence. Certains s'arrêtent momentanément devant une icône puis repartent. Ils semblent hésiter et ne pas parvenir à trouver « la bonne icône », celle qui s'adresse « personnellement à eux ». L'accompagnatrice se positionne devant une icône de la Vierge et se recueille. Les autres personnes ne parviennent décidément pas à se « fixer ». Le Père Arsène me fait part de sa gêne quant à ces groupes qualifiés de « New Age » qui fréquentent parfois le monastère et dont il ne sait s'il doit les accueillir ou leur refuser l'entrée de l'église.

L'exercice dure cinq minutes, puis le groupe se rassemble autour de son accompagnatrice et du Père Arsène. Celle-ci déclare : « c'est un lieu chargé ! », puis demande au Père Arsène si des reliques sont déposées dans le sanctuaire, il répond par l'affirmatif. Cela semble confirmer ses hypothèses : c'est bien un lieu chargé, il y a une « présence ». Elle continue ses questions, les autres acteurs écoutent attentivement cette interaction entre leur accompagnatrice et le Père Arsène : « Pourquoi la croix orthodoxe a-t-elle cette forme particulière ? », « Pourquoi ne représentez-vous jamais le Christ en croix ? » etc. Le Père Arsène semble gêné et rétorque qu'il n'y a pas de croix spécifiquement « orthodoxe » mais que les croix en question sont des représentations réalistes de la croix de la passion avec son écriteau et son marche-pied. Il ajoute pour répondre à la deuxième question que le Christ est représenté à divers endroits crucifié. L'accompagnatrice invite les membres du groupe à poser aussi des questions. Ceux-ci s'interrogent plus spécifiquement sur les séraphins, sur certains saints représentés avec une croix. Puis l'accompagnatrice reprend la parole et discourt sur le symbolisme de l'étoile en montrant le carrelage, effectivement en forme d'étoile, au centre de la nef. Puis elle invite les membres du groupe à considérer les vitraux et fait observer qu'ils sont construits « comme les mandalas tibétains ».

Le Père Arsène s'empresse de corriger en précisant qu'ils ont été agencés par un moine qui s'est inspiré de motifs espagnols anciens. L'accompagnatrice invite maintenant les acteurs à reprendre l'exercice « par rapport à une icône qui parle ». Le groupe éclate à nouveau et chacun se met à la recherche d'un « interlocuteur ». Au bout de quelques minutes, les acteurs sont tous devant une icône qu'ils contemplant en silence. L'accompagnatrice consulte chacun d'eux à voix basse. L'exercice dure cinq minutes, puis le groupe se rassemble de nouveau et prend congé du Père présent pour cette visite quelque peu particulière dont ils vont maintenant « discuter » entre eux.

Le monastère est ici encore appréhendé comme un lieu « à part », mais cette fois-ci moins parce qu'il est « hors de l'espace » et « hors du temps », comme nous l'avons montré auparavant, que parce qu'il constitue, pour ce groupe de visiteurs, à la fois un lieu de préservation d'une gnose sans âge et un lieu de « présence ». Commençons par approfondir cette première piste en rapportant une anecdote qui nous a été racontée par un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Un jour, l'*higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand, le Père Placide, reçoit un coup de téléphone. Son interlocuteur précise au début de l'interaction qu'il est gravement malade. Il indique ensuite que sa vie durant, il n'a pas cessé de chercher à percer les secrets de l'Eglise et présente l'objet de sa demande :

- Je sais que vous êtes un moine du Mont Athos. Vous êtes initié à ces secrets, pouvez-vous me les révéler ? questionne le mystérieux interlocuteur ;

- Mais il n'y a aucun secret rétorque le Père Placide ;

Son interlocuteur insiste, puis fini par céder :

- Vous ne pouvez pas me les révéler, vous êtes tenu au secret, je comprends.

Cette anecdote rejoint la situation de visite que nous rapportons sur le plan de l'imaginaire associé à la vie monastique. Le monastère est perçu comme un lieu de préservation de connaissances relatives aux fondements de l'Eglise à ne surtout pas révéler au risque d'encourir une dissolution de l'institution et une remise en cause des dogmes. Nombre de visiteurs – desquels il faut distinguer les laïcs qui, s'ils sacrifient volontiers à un imaginaire angélique prennent plus de distance à l'égard de ces représentations de la vie monastique⁶⁶ –

⁶⁶ Cependant, une part minoritaire de laïcs s'inscrivent dans des pratiques « *new age* » et conjugue la tradition orthodoxe à la médecine chinoise, à la divination aztèque, à la lithothérapie, etc. Certains des acteurs que nous

viennent visiter l'église en s'interrogeant sur le langage énigmatique de ses fresques, de ses motifs géométriques, de ses vitraux et en questionnant largement les moines sur leurs significations cachées, accessibles aux seuls initiés. La littérature contemporaine et le cinéma ont d'ailleurs largement fait fructifier cet imaginaire, comme nous le montre le récent succès éditorial du *Da Vinci Code* de Dan Brown et de son adaptation cinématographique par Ron Howard, qui reprennent une thématique déjà lourdement exploitée. Bien entendu, il n'y est pas question de la vie monastique mais encore et toujours de ces secrets fondamentaux jalousement conservés par l'Eglise dans la mesure où ils mettraient en péril les dogmes sur lesquels celle-ci repose.

Le monastère devient facilement le support d'un tel imaginaire. Il y a fort à parier que cette vision de la vie monastique doit beaucoup à l'observance d'une clôture. Aucun élément étranger ne doit franchir la clôture, ce qui dans les faits est bien entendu irrecevable⁶⁷. Néanmoins, la clôture monastique est assimilée au secret. D'où la nécessité d'un engagement « à vie ». Dans cet imaginaire, la profession monastique s'accompagnerait d'une « révélation ». Si le monastère constitue un espace réservé aux moines, c'est dans la mesure où ceux-ci y cacheraient quelques vérités sur l'existence du Christ, accessibles dans un langage réservé aux seuls initiés mais que d'autres entrevoient et cherchent à en percer le secret en remarquant notamment l'absence (erronée) de représentation de la crucifixion⁶⁸, en questionnant sur les formes particulières de la croix du Christ, en soulignant les rapprochements entre vitraux et mandalas tibétains, le symbolisme de l'étoile partout présent, autant de témoins d'une sagesse universelle conservée dans ces lieux « à part », mais qui malgré toutes les précautions observées « filtrent » à l'extérieur⁶⁹.

Si le lieu monastique est *à part*, c'est aussi dans la mesure où il s'y passe, pour les acteurs que nous rencontrons, quelque chose d'insolite. C'est ce que nous disent les intervenants du diaporama sur l'Athos dans la situation de conférence que nous rapportons en

avons rencontré, bien que très engagés dans l'Eglise orthodoxe, croient en la réincarnation et sont convaincus que leur *geronda* en est lui-même persuadé mais ne peut s'exprimer là-dessus pour préserver les dogmes.

⁶⁷ Au contraire, l'interdit de la clôture est très souple et s'inscrit davantage dans une parcellisation entre les espaces publics et les espaces privés, auxquels peuvent avoir accès certaines personnes en fonction de leur proximité avec la communauté. A ce sujet, se reporter au chapitre III « Situations ordinaires ».

⁶⁸ Selon certaines interprétations ésotériques, le Christ n'aurait pas été crucifié, ce qui permettrait d'expliquer sa « résurrection ».

⁶⁹ Un ami dominicain résidant à la Sainte-Baume nous confiait que depuis le *Da Vinci Code*, nombre de visiteurs lui déclaraient en arrivant sur les lieux : « maintenant nous connaissons la vérité, que l'Eglise nous a caché, sur le Christ et Marie-Madeleine ».

début de ce chapitre, c'est aussi ce que nous dit l'accompagnatrice de cette visite « spéciale » de l'église. Ce qu'il y a d'insolite c'est la « grâce » qui inonde ce lieu, émane des icônes, se lit sur les visages de ces moines burinés par l'ascèse et perturbe les visiteurs « réceptifs ». Le Mont Athos et par extension tout lieu monastique est aussi le lieu d'une « présence » à éprouver. D'où l'importance du contact physique, l'impérieux besoin de débarquer ne serait-ce que pour poser un pied ou/et de ramener quelque chose de ce lieu « à part », un objet identifié comme provenant « du Mont Athos » qui devient en quelque sorte le substitut de la grâce qui émane de ce lieu. L'exemple du magasin du monastère Saint-Antoine-le-Grand est révélateur à ce sujet. Les moines y vendent de « l'encens du Mont Athos » ou encore des « chapelets fabriqués au Mont Athos ». Ces « souvenirs » ont « quelque chose de plus » que les autres objets parce qu'ils sont fabriqués par des moines de l'Athos et que leur vente dans une dépendance française d'un monastère athonite assure leur origine. La marque « athonite » confère une valeur symbolique aux objets et devient à ce moment là un argument de vente. Cet objet est, tout comme le lieu de sa fabrication, *à part* (ce qui signifie aussi plus cher, même si la dimension économique est la plupart du temps niée dans le marché des biens symboliques⁷⁰). Cette provenance confère une « aura » à l'objet, au sens où l'entend Walter Benjamin pour les œuvres d'art : « Définir l'aura comme « l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il », c'est exprimer la valeur culturelle de l'œuvre d'art en terme de perception spatio-temporelle. Lointain s'oppose à proche. Ce qui est *essentiellement* lointain est inapprochable. En effet, le caractère inapprochable est l'une des principales caractéristiques de l'image servant au culte. Celle-ci demeure par sa nature un « lointain, si proche soit-il ». La proximité que l'on peut atteindre par rapport à sa réalité matérielle ne porte aucun préjudice au caractère lointain qu'elle conserve une fois apparue »⁷¹. L'objet provenant du Mont Athos fonctionne comme l'œuvre d'art : il s'agit d'une réalité matérielle d'un lointain *essentiellement* inapprochable. Son autorité symbolique provient de son « authenticité », de sa production *hic et nunc* qui l'identifie au Mont Athos : « Ce qui fait l'authenticité d'une chose est tout ce qu'elle contient de transmissible de par son origine »⁷². Autrement dit, il y a pour les acteurs un peu de l'extraordinaire athonite dans ces chapelets en vente au magasin.

⁷⁰ A ce sujet voir Pierre BOURDIEU (1994) « L'économie des biens symboliques » in *Raisons pratiques*, Seuil, pp.175-213.

⁷¹ Walter BENJAMIN (2000) « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) » in *Œuvres III*, Gallimard, p. 280 (Note de bas de page).

⁷² Walter BENJAMIN (2000) *op. cit.* p. 275.

L'exercice préconisé par l'accompagnatrice dans la situation de visite de l'église répond aux mêmes représentations d'un lieu à part. Cet exercice consiste selon ses propres mots à ressentir l'énergie qui se dégage d'une icône pour se mettre « en sa présence ». Elle enjoint chacun des membres du groupe à trouver une icône « qui leur parle », c'est-à-dire qui s'adresse « personnellement à eux ». L'élection d'une icône se base avant tout sur un ressenti émotionnel. Les acteurs déambulent dans l'église et s'arrêtent devant un visage de saint, non spécifiquement connu, mais qui d'une manière ou d'une autre, les interpelle. Françoise Champion décrit cette dimension émotionnelle comme une des caractéristiques majeures de la « nébuleuse mystique-ésotérique » dans laquelle nous pouvons inscrire ce groupe de visiteurs. Reprenant les conceptualisations de Max Weber, elle distingue les activités cultuelles et rituelles de « l'autoperfectionnement », qu'elle nomme, à tort ou à raison, la « voie mystique » et précise : « Dans la voie mystique, c'est, au contraire, de la réalisation même d'un certain état d'être que découle le salut. La dimension d'intériorité, de ressenti personnel, y est donc tout à fait centrale. La méthode d'autoperfectionnement mystique a, certes, pour but l'obtention d'un état exceptionnel, mais aussi et surtout la constitution d'un « habitus du sentiment » qui assure en permanence de la certitude du salut. C'est cette recherche d'un habitus du sentiment qui fait la spécificité radicale de la voie mystique d'auto perfectionnement [...]. Le mystique-ésotériste contemporain, à la différence du mystique weberien, qui est fondamentalement « ailleurs », même lorsqu'il est physiquement présent dans la société, recherche le bonheur en ce monde : un bien-être fait de sentiments d'« harmonie », de « plénitude », de « présence à soi et aux autres », d'un « sentiment d'accord de soi avec soi », de « présence corporelle », d'« ouverture », de « présence ici et maintenant », de « calme », de « concentration » »⁷³.

Cette présence, qui se décline moins sur le registre de l'explicite que de l'implicite, se cristallise en ces lieux « à part » qui deviennent pour l'occasion des « hauts lieux ». Les moines reprennent en partie cet imaginaire des hauts-lieux. S'ils concèdent que Dieu est partout, celui-ci se révèle néanmoins davantage présent dans ces lieux rendus « à part » par l'invariable et l'incessante prière de ses acteurs. Autrement dit, la présence de Dieu n'est pas géographiquement homogène, mais fait ressortir des « pics » d'intensité relatifs à ces « lieux forts ». Yves Bonnefoy écrit à ce sujet : « J'en viens, vous le voyez, à votre question des

⁷³Françoise CHAMPION (1990) *op. cit.*, pp.27-28. Précisons-ici que nous utilisons cette description de Françoise Champion pour rendre compte d'une certaine manière, propre aux représentations contemporaines, de saisir l'objet monastique. Nous ne rapprochons à aucun moment ces attributs de l'expérience monastique à proprement parler.

« hauts lieux », lesquels sont bien, n'est-ce pas, ces points du monde où l'on peut penser que l'on pourrait, du fait de traditions religieuses ou de la qualité d'un site, ou d'un ciel, atteindre mieux qu'ailleurs au rapport à soi qu'on recherche. Nous avons idée de hauts lieux de cette sorte, chacun de nous. Mais n'est-ce pas simplement parce qu'ils permettent d'une façon ou d'une autre la substitution que je viens de dire, de l'Image à la vraie Présence ? »⁷⁴. Nous retrouvons bien ici les objectifs définis dans l'exercice observé dans la situation de visite qui n'est pas si éloignée de ce que rapportent les intervenants dans la situation de conférence introduite au début de cette partie : il s'agit d'une mise en présence d'un absent, qui est en même temps la recherche d'un autre rapport à soi, à travers l'investissement de lieux propices à ce type de rencontre. C'est-à-dire la recherche d'un dépassement de la représentation vers la présentation, la mise en suspens de toute distanciation.

Pour Roger Munier, le « haut lieu » est avant tout un lieu « qui parle haut » : « Dans le haut lieu, qu'il soit à l'origine un cercle d'arbres, une source, une éminence dans la plaine battue des vents, le lieu *parle* plus haut. La voix du monde préférable y est d'ailleurs plus que d'ici. Partant toujours et nécessairement de l'ici, elle le transcende plus qu'à l'ordinaire. Elle semble ouvrir et bientôt ouvre en effet une autre dimension du réel où le quotidien se dépasse, où parfois même histoire et éternité se conjuguent »⁷⁵. Le haut lieu est le lieu de l'irruption de l'extraordinaire dans le cours ordinaire des choses, la mise en présence *hic et nunc* d'un lointain intensément désiré. Le « haut-lieu » devient un lieu privilégié de la mise en présence d'un ailleurs. Privilégié dans la mesure où il aurait davantage su préserver les modalités d'une mise en présence de cet ailleurs. C'est ce que nous dit le fascicule de présentation du monastère Saint-Antoine-le-Grand : « Dans l'écrin de verdure d'une vallée *restée sauvage*, découvrez un merveilleux joyau d'art sacré », et plus loin, « Il est des lieux dont la force et la beauté attirent les hommes en quête d'absolu. Le site classé de Combe-Laval est de ceux-là ». Un lieu privilégié est avant tout un lieu préservé, un lieu permettant le retour à une dimension originelle, un lieu n'ayant pas souffert des affres de la « modernité ». Nous retrouvons là une thématique chère à nos intervenants de la conférence sur le Mont Athos qui insistaient sur les relations harmonieuses que les moines athonites entretenaient avec leur environnement, ce qui est bien loin des observations que nous avons pu réaliser. Le vallon de Combe Laval est un

⁷⁴ Yves BONNEFOY (1990) « Existe-t-il des « hauts lieux » ? » in *Hauts lieux, une quête de racines, de sacré, de symboles, Autrement*, série mutations, 115, p.15.

⁷⁵ Roger MUNIER (1990) « Le haut lieu... contesté et résistant » in *Hauts lieux, une quête de racines, de sacré, de symboles, Autrement*, série mutations, 115, p. 23.

lieu devenu à part dans la mesure où, tout comme le Mont Athos, il est *resté sauvage*. Autrement dit, le lieu est propice à la vocation du groupe qui l'investit : c'est un lieu *désertique*, un lieu où le retranchement est rendu possible par l'absence de sollicitations du « monde ».

Ce lieu isolé de la prégnance du « monde » rend possible, à travers le « retour sur soi », la présence *hic et nunc* d'un « ailleurs ». Les commentaires consignés par les hôtes de passage au monastère sur le livre d'or de l'hôtellerie reprennent cette thématique. Nous en rapportons ici quelques exemples :

- Il y aurait trop de choses à dire, trop d'impressions bénéfiques à relater pour être objectif et complet ; mais ce qui me reste le plus est le calme, la simplicité, la vérité de ces lieux et des moines, la gentillesse accueillante et la patience des moines. Tout cela est tellement utile dans le monde actuel, dévoré par les futilités et les paroles vaines, inconsistantes ! Un immense merci à tous et au Père Placide ;

- Juste de passage dans ce havre de paix en cette fin d'année terrible par les catastrophes. Promesse d'y revenir. Merci de savoir conserver la foi et de la transmettre ;

- Ce séjour de deux semaines m'a permis comme auparavant de me plonger dans la prière plus que dans un monde où les sollicitations et les dispersions deviennent vraiment agressives. Puissé-je garder dans mon cœur l'esprit que j'ai amené et fait fructifier ici pour acquérir toujours plus l'Esprit de Dieu. Priez pour moi comme je prie pour toute votre communauté ;

- Je remercie Dieu de m'avoir conduit jusqu'ici car mon séjour ici au monastère demeurera un point de référence pour toute ma vie. Que Dieu bénisse tous les frères de ce saint monastère ;

- C'est en ce lieu en dehors du temps que j'ai essayé de me retrouver. Je pense y avoir réussi. Pour cela je vous en remercie. Que ce lieu plein d'amour résiste à l'évolution du monde.

Ces notes font état d'hôtes qui viennent se « retrouver » dans ce lieu « à part » du « monde », tout à la fois lieu de vérité, lieu hors du temps, havre de paix, opposé à un monde « dévoré par les futilités et les paroles vaines », un monde de catastrophes et de dispersions.

Autrement dit nous sommes en présence d'acteurs « perdus » dans le « monde » dont le monastère laisse la possibilité de « se retrouver ». La présence qui se donne dans de tels lieux devient l'objet d'une réappropriation de la part de l'acteur. Cette présence privilégiée dans les monastères de Dieu au monde se mûit en une présence de Dieu dans l'acteur. L'altérité divine apportée par les monastères devient promotion de l'intériorité de l'acteur. Ce lien privilégié ne peut être conservé que dans ces lieux « à part ». Voilà pourquoi le Mont Athos peut être considéré comme un lieu de pèlerinage : les acteurs y viennent certes pour vénérer certaines reliques importantes de la foi orthodoxe, mais aussi et surtout pour être physiquement⁷⁶ au contact d'une présence « plus forte », « plus intense » propre à ces lieux privilégiés.

Les monastères sont appréhendés comme des lieux où la présence se révèle « davantage présente ». Pourquoi ? Parce que ce sont des lieux « à part », ce qui en fait le lieu du tout autre, du préservé, du secret, du caché. Soulignons ici un paradoxe : les modalités d'une mise en présence de Dieu passent par une mise en scène du mystère. La présence se « révèle » davantage dans ces lieux parce qu'elle y est objectivement cachée. Rappelons-nous que le sanctuaire, lieu de la pleine présence dans l'église, est masqué par l'immense panneau de bois de l'iconostase. Au cours des offices liturgiques, le sanctuaire est le point focal vers lequel convergent tous les regards. Dieu est là-bas. Pourtant c'est un espace qui n'est jamais totalement visible, ni irrémédiablement invisible, tour à tour voilé et dévoilé. Il n'est ni dans la pleine lumière, ni dans l'obscurité absolue, mais dans une pénombre plus ou moins importante suivant les étapes de l'office. Quoi qu'il en soit, l'assemblée n'en aura qu'une vision partielle (nous ne voyons pas tout), interstitielle (par l'étroitesse de l'iconostase), discontinue (seulement par moment), selon une perspective unique. Pour les acteurs, il s'agit moins de voir que d'entrevoir fugitivement, les réalités divines n'apparaissent ni ne disparaissent mais transparaissent⁷⁷. Elles sont visibles parce qu'elles sont cachées. La présence se donne à voir dans ce que nous n'en voyons pas, le Royaume est pressenti dans le mystère. Autrement dit, dans l'attente de l'affirmation, la mise en scène de la présence recourt à la suggestion. Le divin demeure indicible, le meilleur moyen de le manifester est de le cacher. La notion de présence/absence se décline dans une mise en scène spatiale du visible/invisible, alors même que la présence est associée en premier lieu à ce que les acteurs ne voient pas. Ce qui semble révéler une dimension fondamentale de l'activité religieuse.

⁷⁶ D'où l'impérieux besoin de « poser un pied » sur la presqu'île, pour transgresser l'interdit d'une part, mais aussi pour mesurer les effets de cette « présence » hors du commun.

⁷⁷ Pour reprendre les termes de François LAPLANTINE (2003) *De tout petits liens*, Mille et une nuits, p.285.

Albert Piette montre à ce titre que dans l'activité religieuse, « l'enjeu n'est plus de transporter de l'information sur l'absent, mais bien d'être en sa présence et, à chaque fois, de le représenter localement »⁷⁸. Dans cette dialectique de la présence/absence, la tradition est à même de livrer les modalités d'une re-présentation orthodoxe de Dieu pour permettre aux acteurs de faire l'expérience de sa présence.

I.4. « L'Athos hors de l'Athos » : la tradition en réseau.

Extrait du récit autobiographique du fondateur du monastère Saint-Antoine-le-Grand : « Un vieux moine de la Sainte Montagne maintenant décédé, le Père Gélasios de Simonos Petra, nous avait dit un jour : « Vous n'êtes pas des catholiques romains convertis à l'Orthodoxie grecque. Vous êtes des chrétiens d'Occident, des membres de l'Eglise de Rome, qui rentrez en communion avec l'Eglise universelle. C'est beaucoup plus grand et beaucoup plus important ». Et, tandis qu'il disait cela, de grosses larmes coulaient sur ses joues... Certes, nous nous sommes bien « convertis », en ce sens que nous sommes passés de l'Eglise romaine, - envers laquelle nous gardons une immense gratitude pour tout ce que nous avons reçu au sein de nos familles et de ce peuple chrétien qui nous a si longtemps portés, - à l'Eglise orthodoxe. Mais cette Eglise orthodoxe n'est pas une Eglise « orientale », une expression orientale de la foi chrétienne : elle est l'Eglise du Christ. Sa tradition fut la tradition commune de tous les chrétiens pendant les premiers siècles, et en entrant en communion avec elle, nous ne faisons que revenir à cette source. Nous n'avons pas « changé d'Eglise » : nous n'avons fait que rentrer dans la plénitude de l'unique Eglise du Christ [...]. Moines orthodoxes appelés à vivre en terre de France de la tradition de la Sainte Montagne, nous savons que la mission du moine « n'est pas de faire quelque chose par ses possibilités, mais de porter par sa vie le témoignage que la mort a été vaincue. Et cela, il ne le fait qu'en s'enterrant lui-même comme un grain dans la terre »⁷⁹.

Extrait du typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand : « Dans notre recherche de Dieu, nous nous mettons à l'école des Pères de l'Eglise et des maîtres spirituels du*

⁷⁸ Albert PIETTE (2003) *Le fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, Economica, p.45.

⁷⁹ Archimandrite Placide DESEILLE (1996) *Etapas d'un pèlerinage*, Edition du monastère Saint-Antoine-le-Grand. La citation rapportée est de l'Archimandrite Basile, higoumène du monastère de *Stavronikita* (Mont Athos).

monachisme, et très spécialement de la tradition spirituelle de la Sainte Montagne de l'Athos. Nous nous inspirons d'ailleurs en cela de l'exemple de saint Cassien, des premiers moines de Provence et de saint Benoît, qui ont introduit ou fait revivre en Occident des formes de vie monastique et une doctrine spirituelle identiques ou très semblables à celles de l'Orient chrétien. Nous devons attacher une grande importance à cette insertion vitale dans la tradition, car la vie monastique ne peut s'apprendre simplement dans les livres ; elle est affaire de vie et d'expérience, et on ne peut y entrer que sous la conduite d'un Père spirituel, formé lui-même dans de semblables conditions, au sein d'un milieu monastique concret. Le monastère Saint-Antoine-le-Grand est une dépendance (metochion) du saint monastère de Simonos Petra au Mont Athos. Ce statut lui a été conféré en 1978 par l'Archimandrite* Aimilianos et par le conseil des anciens de Simonos Petra, avec la bénédiction de Son Eminence Mgr Mélétiós, métropolitain grec-orthodoxe de France, d'heureuse mémoire. Notre monastère est ainsi greffé sur le tronc du monachisme athonite. C'est là une inappréciable bénédiction, pour laquelle nous ne cessons de rendre grâce au Seigneur. Nous garderons précieusement ce lien de dépendance et de communion spirituelle avec notre « Maison Mère » : nous mentionnerons toujours le nom de l'higoumène de Simonos Petra, après celui du Patriarche œcuménique, dans nos offices liturgiques »⁸⁰.*

Force est de constater une certaine affinité entre ces deux extraits. Nous avons d'une part un extrait du récit de conversion du Père Placide et d'autre part un extrait du *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Ces deux extraits font état d'une même préoccupation : construire de la cohérence aussi bien dans la conversion que dans la fondation de monastères orthodoxes français. Le Père Placide envisage sa conversion non comme un détournement de l'Eglise de Rome mais comme un approfondissement de sa foi catholique qui devient orthodoxe. Cette conversion fait état d'un lien perçu comme plus essentiel : celui de l'Eglise universelle. De la même façon, les fondations en France de monastères athonites sont perçues comme un retour « aux sources » du monachisme occidental. Revenons maintenant plus en détail sur le parcours du Père Placide et les fondations des dépendances françaises pour mieux comprendre les relations qu'entretient le monastère Saint-Antoine-le-Grand avec la « Grande Tradition » de l'Athos.

⁸⁰ Extrait du *Typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand, prologue, pp.1-2.

Tout a commencé en juillet 1942, lors d'une première visite à l'abbaye de Bellefontaine, en Anjou. Celui qui devait par la suite prendre le nom de Père Placide⁸¹ fit un bref séjour dans cette abbaye cistercienne pour avoir un entretien avec l'abbé. Celui-ci, au terme de l'entretien, lui demanda directement, contrairement à sa réputation d'éprouver les vocations, la date de son entrée au monastère. Mais le Père Placide fait remonter la genèse de sa conversion bien plus en arrière, et entrevoit dans les lectures spirituelles de sa grand-mère et de ses deux tantes paternelles, les premiers germes d'une formation spirituelle. Dans un de nos entretiens, le Père Placide nous précisait qu'il commença à fréquenter l'orthodoxie à l'âge de huit jours, étant alors au contact d'une tante convertie suite à son mariage avec un immigré russe. Autant de manières de relire son passé en conséquence de ses engagements présents dans l'orthodoxie et d'y voir toutes les étapes d'une conversion patente (notons ici que son récit autobiographique s'intitule « Etapes d'un pèlerinage »). Il se souvient qu'alors âgé d'une douzaine d'année, il tomba en feuilletant une revue sur une série de photographies des monastères des Météores, précisément là où devait naître la communauté monastique amenée à repeupler le monastère de *Simonos Petra* au Mont Athos. Tout est décrit comme si ses souvenirs d'enfance contenaient en germe le programme de toute sa vie. Il dit lui-même de ce souvenir : « Cette lecture me laissa une impression profonde, et je pressentis que ces nids d'aigles spirituels étaient comme les symboles d'une tradition encore plus vénérable, encore plus authentique que celle des grandes abbayes bénédictines contemporaines dont me parlait ma grand-mère »⁸². Le Père Placide cherche dans ses souvenirs d'enfance l'ébauche de ce qu'il décrit maintenant comme un « pèlerinage » vers l'orthodoxie.

Le Père Placide entra comme postulant au monastère de Bellefontaine au mois de septembre. Il était alors âgé de seize ans. Sa formation fut confiée à un jeune moine qui, le premier, l'initia à l'enseignement des premiers moines de l'histoire chrétienne désignés dans le christianisme sous le nom de « Pères du désert ». Le séjour d'un moine roumain au monastère de Bellefontaine affermit son intérêt pour le monachisme orthodoxe, tout en provoquant la curiosité d'un autre moine, le frère Dominique⁸³. Les premières années de Père Placide au monastère furent marquées par l'étude des écrits fondamentaux du monachisme.

⁸¹ Les moines prennent un nom monastique le jour de leur profession monastique. Leur nom d'état civil n'est par la suite utilisé que pour les documents administratifs.

⁸² Extrait du livret « Etapes d'un pèlerinage ». Archimandrite Placide DESEILLE (1996) *op. cit.*, pp. 4-5.

⁸³ Nous utilisons l'appellation « frère » quand nous faisons référence à leur statut de moine cistercien. Dans l'orthodoxie les moines profès sont appelés « Père », et les novices « frère ». L'usage athonite veut que les moines profès appellent aussi « Père » les novices pour les honorer.

Un approfondissement de la théologie thomiste le conduisit progressivement à se détourner de la pensée scolastique jugée trop réductrice dans son appréhension du mystère divin. Mais dans son entourage, les « Pères du désert » n'étaient professés qu'en complément de la pensée scolastique, ce qui l'amena petit à petit à se détourner de la théologie catholique.

En 1952, le Père Placide fut ordonné prêtre. En peu de temps, il fut nommé professeur de théologie dogmatique et chargé de la formation spirituelle des jeunes moines entrés au monastère de Bellefontaine. Le Père Placide décida alors d'approfondir sa connaissance de l'orthodoxie en fréquentant l'Institut Saint Serge à Paris. Fondé en 1925, cet Institut de Théologie Orthodoxe affilié à l'Eglise Russe est un établissement d'enseignement supérieur privé chargé de la formation des prêtres orthodoxes. Depuis sa création, l'Institut Saint Serge contribue à la diffusion de la pensée théologique orthodoxe en France. Le Père Placide y fit la connaissance de plusieurs penseurs orthodoxes, aussi bien religieux que laïcs. Toutefois, il n'était pas encore question de conversion, bien plutôt d'un intérêt théologique comme il le précise lui-même : « Mon appartenance à l'Eglise catholique me semblait aller de soi et ne pouvoir être remise en cause. Mon souci était de trouver dans la tradition orthodoxe une aide pour mieux pénétrer le sens de ma propre tradition »⁸⁴. Devant sa connaissance précise des fondements théologiques, l'abbé général de l'ordre cistercien le chargea de créer une collection bibliographique réunissant les traductions en français des textes d'auteurs monastiques occidentaux du V^e au XIII^e siècle. Le Père Placide s'associa aux directeurs de la collection « Sources chrétiennes » pour ce projet. Il devint petit à petit une personnalité théologique reconnue du monde catholique.

Sa connaissance de plus en plus approfondie de la théologie des Pères de l'Eglise et son attirance à l'égard de la liturgie orthodoxe amena le Père Placide à fonder en 1966 une communauté catholique de rite byzantin⁸⁵ : le monastère de la Transfiguration à Aubazine, en Corrèze. Il est alors accompagné d'un autre moine trappiste, le frère Dominique, qui deviendra par la suite le Père Séraphin. C'est là qu'ils s'efforcèrent d'expérimenter pendant une dizaine d'années les fondements de la tradition monastique orthodoxe. Ils furent rapidement rejoints par quelques compagnons désireux de joindre leur recherche spirituelle

⁸⁴ Placide DESEILLE (1996) *op. cit.*, p.14.

⁸⁵ De ce fait la communauté rejoignait l'Eglise dite « uniate ». L'origine de cette Eglise remonte au XVI^e siècle. Les minorités orthodoxes du sud ouest de la Russie subissaient alors de fortes pressions de la part de seigneurs catholiques. Ils en appelèrent au pape pour les protéger et plusieurs de leurs évêques se placèrent sous la juridiction de Rome donnant ainsi naissance à l'Eglise uniate.

aux expérimentations monastiques de la petite communauté d'Aubazine. Tel celui amené à devenir par la suite le Père Elie qui entra à Aubazine comme novice, ou encore le futur Père Macaire. Tous entraient pour « suivre » le Père Placide dans son souhait de revivifier le monachisme à travers la mise en œuvre quotidienne des enseignements des Pères de l'Église. La communauté ne disposait alors d'aucune existence légale⁸⁶. Le flou canonique de cette période post-conciliaire rendait possible ce type de regroupement dont le monastère d'Aubazine ne constituait pas alors un exemple isolé. Les frères Placide et Dominique avaient par ailleurs la charge d'assurer le service liturgique d'une communauté féminine uniate toute proche, qui par la suite devait se convertir en majorité à l'orthodoxie et fonder le monastère du Buisson Ardent à Villardonnell. C'est sur leur terrain que les frères construisirent les bâtiments monastiques, entièrement en bois. Ceux-ci comportaient une chapelle, quelques cellules, un bâtiment pour les hôtes, un réfectoire, une cuisine, une bibliothèque. Chaque membre de la communauté disposait d'un petit ermitage, et se joignait aux autres pour les offices religieux et les repas.

Lors de ses dix années d'existence, la communauté d'Aubazine entama une série de voyages dans les pays de tradition orthodoxe. En raison de la fermeture de la Russie alors sous le régime communiste, les frères optèrent pour la Roumanie, puis la Grèce. Ils furent frappés au cours de leurs différents séjours par l'inscription dans l'espace public de l'orthodoxie, ce qui leur fait maintenant souligner (de manière récurrente dans les différents entretiens) qu'ils étaient au contact d'une orthodoxie dite « vivante »⁸⁷ et d'un monachisme très présent dans la vie des laïcs. En 1971, quelques membres de la communauté, dont le Père Placide, se rendirent pour la première fois au Mont Athos qui amorçait à cette période une renaissance inespérée. Mais les moines athonites ne virent pas toujours d'un bon œil ces pèlerins français attirés par l'orthodoxie. Nombre de monastères gardèrent leurs distances. Le Père Placide se vit même qualifié d'espion par un moine du monastère de *Philothéou*. De passage au monastère de *Stavronikita*, situé sur la côte est de la presqu'île de l'Athos, un Père spirituel leur conseilla d'aller au monastère de *Simonos Petra* pour rencontrer le Père

⁸⁶ La communauté d'Aubazine n'était pas rattachée à l'abbaye de Bellefontaine en raison de son observance du rite byzantin et ne constituait pas une communauté monastique indépendante n'en ayant point les statuts canoniques.

⁸⁷ L'expression « orthodoxie vivante » est souvent utilisée pour qualifier l'engagement religieux des pays traditionnellement orthodoxe. Cette expression désigne une orthodoxie « pratiquée », partout présente dans la vie sociale.

Aimilianos, arrivé depuis peu des Météores⁸⁸. Ils suivirent ce conseil et séjournèrent à *Simonos Petra* où le Père Placide ressentit une « profonde affinité » selon ses propres mots avec cette toute jeune communauté.

L'éventualité d'une conversion se posa progressivement, au fur et à mesure que croissait la conviction que l'Eglise catholique s'est, au cours de son histoire, séparée des fondements de la tradition des Pères du désert, ce que le Père Placide souligne dans ses écrits : « Ce n'est que très progressivement que je parvins à la conviction que l'Eglise orthodoxe est l'Eglise du Christ en sa plénitude, et que l'Eglise catholique romaine en est un membre séparé »⁸⁹. Cette relecture de l'histoire chrétienne et des facteurs qui ont conduit au schisme amena les frères à envisager l'orthodoxie comme la tradition « authentique » du christianisme, autrement dit celle qui n'aurait pas souffert des mutations du « monde ». Cette « authenticité » se mesurait en terme de « fidélité » à l'égard d'une « origine » : « nous avons réfléchi, nous avons étudié et lu les Pères de l'Eglise, nous avons cette prière quotidienne inspirée de la tradition orthodoxe, et nous en sommes arrivés à voir que là où il y avait des points de divergence entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, il nous semblait que la plus grande fidélité à la tradition ancienne de l'Eglise, à la tradition des apôtres, était du côté de l'orthodoxie, et non pas du catholicisme »⁹⁰. Mais l'idée d'une conversion inquiéta la communauté, en premier lieu en perspective du scandale opéré par la réputation du Père Placide dans les milieux catholiques. La rencontre à Thessalonique du Père Païssios, considéré comme l'une des grandes personnalités spirituelles récentes de l'Athos, fut cruciale. Le Père Placide lui fit part de ses hésitations et Père Païssios de lui répondre selon les propos rapportés par un témoin de cette rencontre : « Si vous croyez que l'orthodoxie est la vérité, il ne faut pas traîner et ne rien considérer des conséquences qu'il va y avoir, si vous croyez à la vérité, il faut suivre la vérité »⁹¹.

Le Père Placide, accompagné de quelques autres membres du monastère d'Aubazine, décida d'aller consulter les autorités catholiques. Le 2 avril 1977, il rencontra l'évêque de

⁸⁸ Au début des années 70, le monastère de *Simonos Petra*, comme nombre de monastères de l'Athos, n'est habité que par quelques vieillards. Une jeune communauté, réunie autour de Père Aimilianos, décide alors de quitter son monastère des Grands Météores envahi par les touristes pour repeupler ce monastère de l'Athos qui par sa position géographique leur rappelait le monastère des Grands Météores.

⁸⁹ Placide DESEILLE (1996) *op. cit.*, p.37.

⁹⁰ Extrait d'un entretien réalisé avec le Père Placide.

⁹¹ Extrait d'un entretien réalisé avec un disciple de Père Placide, actuellement moine profès au monastère de *Simonos Petra*.

Tulle qui se montra bienveillant à l'idée d'une conversion mûrement réfléchie, mais à son sens uniquement réalisable en pays étranger pour éviter toute polémique dans le monde catholique. Le 14 avril, le Père Placide rencontra le Préfet de la Congrégation pour les Eglises orientales unies à Rome. Celui-ci s'avéra moins conciliant et ne permit pas d'envisager une conversion. Il consulta aussi les autorités orthodoxes, notamment le métropolite orthodoxe de Paris qui a la charge de l'Eglise grecque en France. Celles-ci ne virent pas toutes l'éventualité d'une conversion d'un bon œil, en raison de leur aspect minoritaire sur le sol français et des difficiles relations avec l'Eglise catholique qu'il s'agissait de ne pas envenimer. Leur crainte étant de se voir reprocher des pratiques prosélytes.

Malgré les différentes mises en garde dont l'éventualité d'une conversion fut l'objet, les Pères Placide, Séraphin et Elie de la communauté catholique d'Aubazine entraient dans l'Eglise orthodoxe le 19 juin 1977 au monastère de *Simonos Petra*. Le Père Placide, comme pour ne pas marquer de rupture avec son passé, conserva son nom attribué lors de sa prise d'habit monastique à Bellefontaine. Le frère Dominique devint le Père Séraphin et le novice qui les accompagnait prit le nom de Père Elie. Peu de temps après, le Père Placide reçut la dignité d'« *archimandrite* » conféré par son *higoumène*, le Père Aimilianos. Ils restèrent près d'une année sur l'Athos avant de rentrer en France, sur la demande de leur *higoumène* pour fonder des *metochia** de *Simonos Petra*. Dès leur retour, les Pères cherchèrent à s'installer à Aubazine, mais ils durent rapidement quitter les lieux sous l'injonction romaine et se mettre en quête de lieux propices à la fondation de deux *metochia* (l'un accueillant des moniales, et l'autre prévu pour des moines). Des quelques compagnons d'Aubazine, deux devinrent moines orthodoxes avec les Pères Placide et Séraphin : le Père Macaire entra à *Simonos Petra*, le Père Elie fonda un monastère féminin à Martel, sur le causse du Quercy qui fut par la suite transféré près de la ville de Terrasson, en Dordogne⁹². D'autres membres de la communauté d'Aubazine, davantage attirés par la vie monastique que par l'orthodoxie, entrèrent dans les ordres cistercien et chartreux. Le Père Placide, assisté du Père Séraphin, fonda un monastère masculin dédié à « Saint-Antoine-le-Grand », dans une vallée du Vercors, au-dessus du village de Saint Laurent-en-Royans.

⁹² Celui-ci, toujours en activité, a gardé le nom attribué au monastère d'Aubazine : le « monastère de la Transfiguration ».

Arrivés au fond de la vallée de Combe Laval⁹³, dans des bâtiments vétustes cédés par un couple d'orthodoxes, les Pères aménagèrent une petite pièce en chapelle, dédiée à saint Antoine, pour les offices quotidiens. Vinrent ensuite les travaux liés à leur installation (aménagement de cellules, d'une cuisine, etc.). Leur conversion à l'orthodoxie ayant fait grand bruit dans les milieux spirituels chrétiens, les Pères ne restèrent pas longtemps isolés. De nombreux laïcs orthodoxes et catholiques vinrent leur rendre visite et assister aux offices. Beaucoup d'entre eux me confièrent qu'ils furent alors séduits par leur genre de vie, plus proche de l'érémisme que du cénobitisme, et touchés par la proximité qu'ils entretenaient avec ces moines, une proximité amenée à disparaître au fur et à mesure de l'accroissement de la communauté. L'organisation des débuts fût semble-t-il très proche de ce que nous pouvons actuellement observer dans les *kellia** du sud de la presqu'île de l'Athos : l'emploi du temps est souple (fonction des travaux mais aussi des visites), la clôture (et l'attitude qu'elle suppose notamment le silence) est allégée, des visiteurs viennent échanger des propos spirituels avec les moines d'une grande disponibilité. De nombreux fidèles actuels du monastère gardent une grande nostalgie de cette proximité initiale avec les moines.

Dès 1981, les premières vocations se dessinèrent au monastère Saint-Antoine-le-Grand. Mais il s'agissait de vocations féminines. Initialement les trois Pères fondateurs des *metochia* de *Simonos Petra* devaient, sur la demande de leur *higoumène* le Père Aimilianos, fonder un *metochion* masculin (le monastère Saint-Antoine-le-Grand) et un *metochion* féminin (le monastère de la Transfiguration). Les postulantes se présentant pour se placer sous la direction spirituelle du Père Placide, elles furent reçues comme novices et un troisième *metochion* vit le jour : le monastère de la Protection de la Mère de Dieu (appelé par la suite monastère de Solan, du nom de la localité où la communauté s'est implantée par la suite). La communauté féminine s'installa dans une maison située à quelques kilomètres du monastère Saint-Antoine-le-Grand, utilisée actuellement comme hôtellerie. Devant l'accroissement de la communauté féminine, les bâtiments devinrent rapidement trop exigus et les moniales furent transférées en 1991 dans le Gard, à proximité d'Uzès. Elles y sont toujours et s'occupent d'un domaine agricole de 60 hectares. Elles y mènent une exploitation maraîchère et viticole. La communauté de Solan⁹⁴ compte actuellement quatorze moniales placées sous la direction de

⁹³ Pour une description plus détaillée de l'élection du lieu d'implantation, se reporter à notre chapitre II : « Filiations ».

⁹⁴ Les *metochia* de la Transfiguration et de la Protection de la Mère de Dieu étant des dépendances féminines, il est toujours plus délicat pour un ethnologue masculin d'en faire une ethnographie détaillée, c'est pourquoi notre

l'*higoumène* Hypandia. Le Père Placide y séjourne régulièrement et continue le suivi spirituel des sœurs.

Les premières vocations masculines se dessinèrent plus tardivement, à partir de 1987, et connaîtront une croissance moins prononcée. C'est après avoir passé un an comme novice dans un monastère du Mont Athos (le monastère de *Xeropotamou*) que le Père Ephrem (futur Père Germain) arriva à Saint Antoine-le-Grand. Les difficultés que le Père Ephrem éprouva au Mont Athos, dues à la barrière linguistique et culturelle, le conduisirent à envisager un retour en France. Il se vit conseiller par son *higoumène* le monastère Saint-Antoine-le-Grand, systématiquement identifié dans les discours comme « le monastère de Père Placide ». Il fut alors le premier novice à entrer au monastère, accueilli par les Pères Placide et Séraphin. Au début de cette recherche doctorale, soit vingt-six ans après sa fondation, la communauté était constituée de huit moines profès et d'un novice qui n'allait pas tarder à professer ses vœux, à savoir les Pères Placide, Séraphin, Germain, Syméon, Arsène, Barthélemy, Côme, Cyrille, et Damien. S'ajoutent à cette communauté deux prêtres, les Pères Nectaire et Nicodème ainsi qu'un évêque, qui vivent à proximité du monastère et participent régulièrement au service liturgique mais ne sont pas rattachés à la communauté monastique.

Le tableau des entrées au monastère Saint-Antoine-le-Grand donne un aperçu de la composition de cette communauté depuis sa fondation en 1978. Nous ne tenons pas compte dans ce tableau des postulants, c'est-à-dire des personnes intéressées par la vie monastique mais qui n'ont pas prononcé de vœux. Les entrées sont répertoriées à partir du noviciat. Il est toujours délicat d'interroger un moine sur son passé et, de manière générale, les moines restent très discrets concernant leur vie précédant la profession monastique. L'engagement monastique consiste à faire le deuil de son individualité et les moines sont « morts au monde ». Nous n'avons pas voulu dans nos entretiens outrepasser ces recommandations, c'est pourquoi certaines informations comme l'âge sont dites « approximatives » et d'autres sont manquantes.

description de ces deux communautés restera superficielle et ne sera mobilisée que pour appuyer les versants plus généraux d'une réflexion sur la vie monastique orthodoxe de tradition grecque en France.

Tableau 1 : Entrées au monastère Saint-Antoine-le-Grand, depuis sa fondation

Année d'entrée	Nom de novice	Nom de moine profès, pseudonyme	Age approximatif à l'entrée au monastère	Origine culturelle	Situation actuelle	Situation professionnelle à l'entrée au monastère
1978 (fondation)	Noviciat catholique	Père Placide	Entre 50 et 55 ans (monastère de <i>Simonos Petra</i>)	Française	<i>Higoumène</i> du monastère Saint-Antoine-le-Grand	Fondateur du monastère
1978 (fondation)	Noviciat catholique	Père Séraphin	Entre 50 et 55 ans (monastère de <i>Simonos Petra</i>)	Française	<i>Hieromoine*</i> , Ermite (monastère Sainte Marie du désert, île de Porquerolles)	Cofondateur
1987	Père Ephrem	Père Germain	Entre 25 et 30 ans	Française	Moine, intendant d'une dépendance du monastère	Etudiant en archéologie
1987	Père Pacôme	Pas de profession monastique	Entre 25 et 30 ans	Française	Retour à la vie laïque en 1992 († 2005)	Professeur de musique
1988	Père Théodore	Père Martin	Entre 25 et 30 ans	Hongroise	<i>Hieromoine</i> , Ermite (Hongrie)	Tailleur de pierre

1989	Père Etienne	Père Arsène	Entre 25 et 30 ans	Hongroise	Moine (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	Menuisier
1993	Père Michel	Père Grégoire	Entre 18 et 25 ans	Française	A quitté le monastère en 1998	Lycéen
1993	Père Silouane	Père Syméon	Entre 25 et 30 ans	Française	<i>Hieromoine</i> , aumônier du monastère de Solan	Sportif
1997	Père Vincent	Père Barthélemy	Entre 25 et 30 ans	Portugaise	Moine (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	?
1997	Père Théodore	N'a pas fait profession au monastère Saint-Antoine-le-Grand	Entre 25 et 30 ans	Anglo-suédoise	Moine dans un monastère grec	?
1998	Père Chrysostome	Père Côme	Entre 30 et 35 ans	Française	Moine (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	Ingénieur du son
1999	Père Denys	Père Daniel	Entre 35 et 40 ans	Française	<i>Hieromoine</i> , missionnaire au Cameroun depuis 2003	Moine au monastère de <i>Xeropotamou</i> (Mont Athos)

2001	Père Cassien	Père Cyrille	Entre 20 et 25 ans	Française	<i>Hierodiacre*</i> (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	Tailleur de pierre
2002	Père Jacques	N'a pas fait profession au monastère Saint-Antoine-le-Grand	Entre 60 et 65 ans	Française	Moine au monastère de <i>Vatopédi</i> (Mont Athos)	Restaurateur
2003	Père Denys	Père Damien	Entre 40 et 45 ans	Allemande	<i>Hieromoine</i> (monastère Saint-Antoine-le-Grand)	Doctorant en Philosophie

La plupart des informations contenues dans ce tableau ont été retrouvées dans les archives des *Lettres aux amis*⁹⁵, qui consacrent une partie de sa publication semestrielle à une « chronique des monastères », regroupant les activités, les visites, et les événements survenus au monastère Saint-Antoine-le-Grand et au monastère de la Protection de la Mère de Dieu. Il est aussi très difficile d'établir une liste précise des entrées au monastère, dans la mesure où de nombreux moines n'ont appartenu que quelques années à la communauté, avant d'aller dans d'autres monastères, ou pour certains de retourner à la vie laïque. S'ajoutent à cela les quelques moines canoniquement dépendants du monastère mais détachés à l'extérieur pour des activités de mission, des activités théologiques, voire comme ermite. Par ailleurs, le nombre de moine quotidiennement présent au monastère est très variable : il n'est pas rare qu'un moine parte pour plusieurs mois dans un autre monastère pour aider à quelques tâches. L'*higoumène* par exemple partage son temps entre ses deux fondations : le monastère Saint-Antoine-le-Grand et le monastère de Solan.

⁹⁵ La *Lettre aux amis* est une publication semestrielle des monastères Saint-Antoine-le-Grand et de la Protection de la Mère de Dieu destinée à informer les laïcs des activités de ces deux communautés. Voir annexes.

Ce tableau, aussi approximatif qu'il soit⁹⁶, nous conduit à porter l'attention sur deux points. D'une part, il montre que la communauté du monastère Saint-Antoine-le-Grand est une communauté jeune, contrairement à l'idée largement admise que les monastères ne comptent que des vieillards. Précisons ici que les vocations trop tardives ne sont pas encouragées par l'*higoumène*. Une fidèle à la retraite fréquentant quotidiennement le monastère nous confiait lors d'un entretien être attirée par la vie monastique et en avoir fait part à son Père spirituel, *higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Celui-ci ne l'a guère encouragée dans cette voie, lui indiquant que les monastères avaient besoin de jeunes moines, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'une fondation récente nécessitant une surcharge de travail alors même que les ressources humaines sont réduites. D'autre part la lecture du tableau nous montre que le monastère abrite en majorité des moines d'origine française⁹⁷, mais nous pouvons observer la présence de plusieurs moines d'origine étrangère. Si certains moines sont venus en France pour suivre les enseignements du Père Placide, de grande réputation dans les milieux spirituels chrétiens, la plupart était déjà en France avant leur entrée au monastère. Il convient de nuancer le caractère « international » de la communauté (et par extension de ses fidèles), parfois mis en avant auprès des visiteurs comme pour justifier d'une certaine « aura » spirituelle du monastère. Certes la personnalité spirituelle du Père Placide draine de nombreux orthodoxes religieux ou laïcs d'horizons variés, venant parfois de pays extra-européens pour le rencontrer, mais la plupart s'inscrivent dans un « réseau orthodoxe » dont les monastères constituent le pivot central, d'incontournables points de chute pour les voyageurs ou les immigrés provenant de pays traditionnellement orthodoxes.

⁹⁶ Il convient ici de préciser que ce tableau ne prétend aucunement une quelconque représentativité. Il permet simplement de présenter la communauté actuelle du monastère Saint-Antoine-le-Grand.

⁹⁷ Annamaria Rivera a montré dans un article sur la notion de culture la véritable inflation sémantique dont souffrait ce terme et s'emploie à déconstruire les notions qui y sont attachées (comme les notions d'identité, et d'ethnicité). Par ailleurs, elle revient sur l'identification « étroite et rigide » postulée entre un individu et sa culture, notamment lorsque nous parlons de « culture d'origine » envisagée comme des « racines culturelles » qui laisserait supposer que la culture serait une sorte de « seconde nature ». Voir Annamaria RIVERA (1994) « culture » in RIVERA Annamaria, GALISSOT René, KILANI Mondher (dir.) *L'imbroglia ethnique*, Payot, pp. 73-80. Nous souscrivons tout à fait à son analyse, mais il faut bien reconnaître qu'aucun terme pour l'instant n'est représentatif de ce que nous entendons communément par culture d'origine. Nous utilisons ici ce terme simplement pour distinguer les membres de la communauté monastique nés en France et ses membres nés à l'étranger.

La dispersion des monastères semble ici constitutive d'un religieux en réseau, comme en témoigne le *Petit guide des monastères orthodoxes de France*⁹⁸. Identifié comme *metochion* de *Simonos Petra*, le monastère Saint-Antoine-le-Grand constitue le point de chute de toute la diaspora grecque⁹⁹. Les monastères orthodoxes étant peu nombreux, d'autres immigrés issus de pays traditionnellement orthodoxes sont aussi amenés à visiter ou séjourner dans ce monastère. Identifié comme monastère athonite, il est aussi fréquenté par le clergé orthodoxe y voyant là un témoignage de la « Grande Tradition » de l'Athos. Identifié par le Père Placide (puisque'il s'agit avant tout du « monastère de Père Placide »), anciennement catholique et converti à l'orthodoxie, le monastère attire les autres confessions chrétiennes souhaitant y trouver un lieu d'œcuménisme. S'ajoute à cela la référence spirituelle que les monastères constituent dans l'orthodoxie pour les laïcs qui viennent y puiser la parole des « anciens »¹⁰⁰. Autant dire que la communauté d'un monastère orthodoxe ne se circonscrit pas à l'ensemble de ses moines, mais se constitue bien plus autour une communauté élargie de fidèles ou de sympathisants, laïcs ou religieux, visiteurs assidus ou épisodiques.

Le parcours biographique du Père Placide nous apporte de précieuses informations pour mieux comprendre l'orientation donnée aux fondations françaises du monastère de *Simonos Petra*, mais aussi ce qui se joue de la tradition dans leurs relations au Mont Athos. D'abord moine trappiste, les écrits des Pères du désert vont amener le Père Placide à se rapprocher dans un premier temps du rite byzantin, avant qu'il ne décide sa conversion dans un monastère athonite. Les étapes progressives de sa conversion le conduisent à envisager son parcours comme un retour aux sources d'une tradition chrétienne que l'Orient partageait autrefois avec l'Occident. Dès lors, le Père Placide n'a de cesse de rapprocher, dans l'édification d'un monachisme orthodoxe « d'expression française » selon ses propres mots, les écrits des premiers moines d'Occident de la tradition de la « Sainte Montagne ». A ce titre, le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand mentionne dans son prologue : « La présente « Règle de vie » (*typicon*) est formée principalement de textes recueillis à travers l'ensemble de la tradition monastique et choisis en fonction de l'esprit et des nécessités propres de notre

⁹⁸ Nous rapportons les informations liées au monastère Saint-Antoine-le-Grand et publiées dans ce guide en annexe.

⁹⁹ Ce point est mentionné explicitement dans les statuts du monastère approuvés par le Ministère de l'Intérieur : « Les principales activités de la congrégation sont [...], l'accueil des personnes ayant besoin d'aide morale, et particulièrement des étudiants et étudiantes d'origine grecque séjournant en France ». Voir annexes.

¹⁰⁰ Appelés *staretz* dans l'orthodoxie russe et *geronda* dans l'orthodoxie grecque, ces « anciens » sont chargés du suivi des moines et des laïcs dans leur progression spirituelle, ils jouent le rôle de Père spirituel. Dostoïevski en donne une magnifique illustration à travers la figure du *staretz* Zossima dans *Les Frères Karamazov*. Fédor DOSTOÏEVSKI (2002) *Les Frères Karamazov*, traduction d'Elisabeth Guertik, Le Livre de Poche.

monastère ; à l'exemple de saint Nicodème l'Hagiorite, nous avons fait quelques emprunts à la tradition spirituelle de l'Occident chrétien, où nous sommes appelés à vivre, en veillant soigneusement à ce que ces textes soient en pleine consonance avec la doctrine orthodoxe »¹⁰¹. Les analogies entre sa conversion et l'orientation donnée aux fondations françaises se trouvent ramenées sur le plan d'une affinité de sens perdue depuis le schisme du XI^e siècle entre les chrétiens d'Occident et la tradition orthodoxe. Réunis dans son propre parcours, ces deux formes religieuses s'en trouvent reliées dans leur histoire. Elles sont mises en relation d'« affinité élective » au sens weberien¹⁰² du terme, que Michael Löwy définit comme « le processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel »¹⁰³. L'« affinité de sens » dont il est question ici et qui définit les acteurs que nous rencontrons dans les monastères français comme membre de la communauté de *Simonos Petra* se construit moins autour d'un territoire (le Mont Athos) qu'autour d'une tradition déterritorialisée, présente encore aujourd'hui sur l'Athos comme elle l'était autrefois en France – et de nouveau à travers leurs fondations.

L'expression « L'Athos hors de l'Athos », qu'usent bien souvent les acteurs que nous rencontrons pour décrire leur fondation monastique, rappelle qu'ici comme là-bas une même tradition compose l'expérience monastique. Ici, c'est en France, là-bas, c'est le Mont Athos. Une vallée isolée du Vercors au bout de laquelle s'est fondé il y a de cela une trentaine d'années un *metochion* athonite et une presqu'île de soixante kilomètres de long sur laquelle vivent des moines depuis le VII^e siècle. La tradition monastique athonite en France et en Grèce : deux versants d'un même objet ? En tout cas c'est ce que laissent penser les acteurs que nous rencontrons pour lesquels cette tradition est moins spécifiquement athonite que la « Grande Tradition » de l'Eglise conservée à l'Athos. Là n'est pas l'objet de ce travail. Moins que de chercher à savoir si les acteurs sont fidèles à leur héritage athonite, et que celui-ci est bien lié à l'Eglise primitive, nous préférons focaliser notre attention sur ces flux de la tradition et la manière dont ils participent de l'expérience monastique : dans la tradition, qu'est-ce qui voyage ? Bien entendu, il convient ici de ne pas essentialiser notre objet et de garder à l'esprit

¹⁰¹ Extrait du prologue du *Typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand, p. 2.

¹⁰² Max WEBER (1994) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.

¹⁰³ Michaël LOWY (2004) « Le concept d'affinité élective chez Max Weber » in *Archives de sciences sociales des religions*, 127, [En ligne], mis en ligne le 2 septembre 2006. URL : <http://assr.revues.org/document1055.html>. Consulté le 25 mai 2007.

que ce n'est pas la tradition qui voyage mais bien les acteurs qui la font. A ce moment là, la question que nous nous posons pourrait être la suivante : que transportent-ils dans leurs bagages quand ils voyagent entre le Mont Athos et la France ? Des images. Les acteurs que nous rencontrons justifient leurs pratiques en ayant recours à une tradition définie par sa localité : le Mont Athos. Mais dans cette dynamique de circulation des paysages religieux (partie prenante d'un contexte de mondialisation), cette localité se trouve paradoxalement déterritorialisée : il s'agit toujours de la tradition de l'Athos mais en dehors de l'Athos. Et pour justifier une telle déterritorialisation, les acteurs y décèlent quelques affinités avec les premiers écrits monastiques de l'Occident pré-schismatique. De ce fait, la tradition dont il est question se trouve moins liée à un lieu qu'à un réseau d'acteurs à même de « construire » de la localité, indépendamment de tout ancrage géographique. L'enjeu reste l'universalité de l'Eglise. Dans un tel contexte, la tradition athonite qu'il s'agit de mettre en oeuvre dans les monastères français est le produit d'un ensemble de représentations constitutives de « mondes imaginés »¹⁰⁴ : celles que les acteurs construisent autour de leur propre parcours, reconnaissant dans leur propre conversion la source de leurs anciens engagements et, par « affinité élective », les images « orthodoxes » qu'évoque l'histoire du monachisme occidental.

¹⁰⁴ Arjun APPADURAI (1996) *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, (2001 pour la traduction française) *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot.

Illustration 13 : Répartition des monastères orthodoxes français selon leur juridiction spirituelle.

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



Reste que, dans la tradition, les images évoquées se heurtent à leur expérience. Or celle-ci est nécessairement fonction des possibilités qu'offre un contexte culturel. Cette tradition déterritorialisée dont nous parlons retrouve inévitablement un ancrage territorial dans sa mise en œuvre. Si, comme le revendiquent les acteurs que nous rencontrons, une même tradition lie les moines français à leurs homologues athonite, vivre cette tradition en France n'est pas vivre cette tradition sur l'Athos. La tradition se trouve prise dans une tension

entre le local et le global. La territorialité dont elle s'affranchit refait surface pour donner à l'expérience ses possibilités d'action. La tradition cède alors sa place à l'« esprit de la tradition », ensemble de concepts flottants permettant de penser l'unité d'un groupe à la lumière de la diversité de ses manières de pratiquer la foi. Pour les acteurs que nous rencontrons, c'est toujours la même chose qui est vécue, même si les formes diffèrent. Et entre la France et l'Athos, les formes diffèrent radicalement conduisant parfois les acteurs à aller à contre-courant des fondements mêmes de leur engagement monastique pour pouvoir rendre possible dans un contexte particulier l'expérience d'une même tradition. Un exemple nous est apporté dans les difficultés que rencontrèrent les moines de Saint-Antoine-le-Grand dans l'obtention de la reconnaissance légale des dépendances françaises du monastère de *Simonos Petra*.

Les relations entre l'Etat français et les institutions religieuses ont connu des périodes d'extrême tension qui ont débouché sur une partition de leur domaine d'intervention réciproque : l'Etat régule les affaires publiques et les institutions religieuses interviennent dans le domaine privé. Pivot de ces relations, la loi du 9 décembre 1905 fait de la laïcité un principe constitutionnel en précisant dans son article 2 : « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte »¹⁰⁵. Mais cette loi a connu une diversité d'interprétations, une souplesse d'adaptation et parfois quelques exceptions qui ont concouru à installer une certaine confusion dans le paysage juridique français en matière de droit des religions. Alain Boyer note à ce sujet que « malgré les tendances centralisatrices et unificatrices, il n'y a pas d'unité du droit des religions car il s'est construit par touches successives au cours de l'histoire ; il est fait de compromis et de rapports de force »¹⁰⁶. Reste un principe, celui de dissocier les affaires de l'Etat des affaires religieuses. La loi de 1905 reconnaît l'exercice des cultes comme un droit spécifique et refuse toute ingérence de l'Etat dans leur organisation interne. Par ailleurs la loi de 1905 n'abroge pas le titre III de la loi de 1901 auquel les congrégations religieuses restent soumises pour l'obtention de la reconnaissance légale qui précise dans son article 13 : « Toute congrégation religieuse peut obtenir la reconnaissance légale par décret rendu sur avis conforme du conseil d'Etat ; les dispositions relatives aux congrégations antérieurement autorisées leur sont applicables. La

¹⁰⁵ Extrait de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat, parue au *Journal Officiel de la République Française* du 11 décembre 1905. Les lois auxquelles nous faisons référence sont disponibles sur le site www.legifrance.gouv.fr.

¹⁰⁶ Alain BOYER (1993) *Le droit des religions en France*, Presses Universitaires de France, p.12.

reconnaissance légale pourra être accordée à tout nouvel établissement congréganiste en vertu d'un décret en Conseil d'Etat [...] »¹⁰⁷. Les congrégations dont la reconnaissance légale fût obtenue avant 1901 restent autorisées, les congrégations récentes peuvent obtenir leur reconnaissance légale devant le Conseil d'Etat¹⁰⁸ à partir du moment où elles répondent à l'article 19 du décret du 16 août 1901 concernant leurs statuts : « Les projets de statuts contiennent les mêmes indications et engagements que ceux des associations reconnues d'utilité publique, sous réserve des dispositions de l'article 7 de la loi du 24 mai 1825 sur la dévolution des biens en cas de dissolution. L'âge, la nationalité, le stage et la contribution pécuniaire maximum exigée à titre de souscription, cotisation, pension ou dot, sont indiqués dans les conditions d'admission que doivent remplir les membres de la congrégation. Les statuts contiennent, en outre : 1° La soumission de la congrégation et de ses membres à la juridiction de l'ordinaire; 2° L'indication des actes de la vie civile que la congrégation pourra accomplir avec ou sans autorisation, sous réserve des dispositions de l'article 4 de la loi du 24 mai 1825 ; 3° L'indication de la nature de ses recettes et de ses dépenses et la fixation du chiffre au-dessus duquel les sommes en caisse doivent être employées en valeurs nominatives et du délai dans lequel l'emploi devra être fait »¹⁰⁹. Nous lisons dans cet article que les statuts des nouvelles congrégations doivent contenir « la soumission de la congrégation et de ses membres à la juridiction de l'ordinaire » pour l'obtention de la reconnaissance légale. La nécessité de cette obédience est renforcée par l'article 20 du même décret qui stipule que « la demande doit être accompagnée d'une déclaration par laquelle l'évêque du diocèse s'engage à prendre la congrégation et ses membres sous sa juridiction »¹¹⁰. Par ce biais, l'Etat reconnaît l'autorité spirituelle de l'évêque du diocèse, mais, force est de constater que les congrégations mentionnées ici ne peuvent être que d'appartenance catholique. Cette mention de l'autorité de l'ordinaire posa problème dès lors qu'il se fût agi de reconnaître des congrégations religieuses n'appartenant pas à l'Eglise catholique, comme ce fût le cas pour les monastères orthodoxes. Dès lors, la soumission à l'autorité de l'ordinaire s'est élargie avec la reconnaissance des

¹⁰⁷ Extrait de l'article 13, Titre III de la loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association, parue au *Journal Officiel de la République Française* du 2 juillet 1901.

¹⁰⁸ Bien que soumises à la loi de 1901, les congrégations sont reconnues par le Conseil d'Etat et non simplement par la Préfecture du lieu d'implantation.

¹⁰⁹ Article 19 du décret du 16 août 1901 portant règlement d'administration publique pour l'exécution de la loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association, publiée au *Journal Officiel de la République Française* du 17 juillet 1901.

¹¹⁰ Extrait de l'article 20 du décret du 16 août 1901 portant règlement d'administration publique pour l'exécution de la loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association, publiée au *Journal Officiel de la République Française* du 17 juillet 1901.

autorités étrangères, ainsi pour les monastères orthodoxes il s'est agi de recourir au comité inter épiscopal orthodoxe¹¹¹.

Bien qu'elle fasse appel à la reconnaissance d'une autorité spirituelle, l'obtention de la reconnaissance légale pour une congrégation se démarque d'une reconnaissance strictement religieuse. L'autorité spirituelle ne fait qu'approuver les statuts de la congrégation demandeuse. Les demandes de reconnaissance légale sont adressées au ministère de l'Intérieur. Cette demande est signée par les fondateurs et accompagnée des pièces justificatives (dont la déclaration de l'autorité spirituelle, mais aussi l'avis du conseil municipal de la commune d'implantation et un rapport du préfet) ainsi que du projet de statuts. Ces projets contiennent les mêmes indications que pour les associations reconnues d'utilité publique, à savoir « un état des apports consacrés à la fondation de la congrégation, l'évaluation des ressources destinées à son entretien et la liste des personnes qui doivent faire partie de la congrégation et de ses établissements »¹¹². Ainsi le monastère Saint-Antoine-le-Grand, déclaré sous le nom de « congrégation monastique Saint Simon le Myroblite » pour marquer son appartenance au monastère de *Simonos Petra*, précise dans ses statuts¹¹³ :

son objet : « la pratique de la vie religieuse, selon la règle de vie monastique établie sur les traditions de l'Eglise Orthodoxes et les usages du Monastère de *Simonos Petra* au Mont Athos » (article 1) ;

son siège : le monastère Saint-Antoine-le-Grand (article 2) ;

ses activités : « les services liturgiques », « l'accueil des personnes ayant besoin d'aide morale », « des activités culturelles ayant pour objet de faire connaître [...] le patrimoine culturel et religieux de la Grèce », « des activités artisanales et agricoles » (article 3) ;

son gouvernement : « un supérieur élu à vie à la majorité des voix par l'assemblée générale » (article 4), une « assemblée générale composée de l'ensemble des moines et des moniales profès résidant dans les maisons de la congrégation » (article 5), un « conseil de congrégation » composé « en plus du supérieur de deux membres désignés par lui et de deux membres désignés par l'assemblée générale » (article 6) ;

les droits de ses membres : « les membres de la congrégation jouissent de tous leurs droits civils » (article 7) ;

¹¹¹ Un problème similaire s'est posé pour la reconnaissance d'un monastère bouddhiste, dans ce cas là, la référence spirituelle a été le Dalaï Lama à travers son représentant en France.

¹¹² Alain BOYER (1993) *op.cit.* p.170.

¹¹³ Voir annexes.

les autorités dont la congrégation dépend : « la congrégation est soumise pour le spirituel au Patriarche Œcuménique de Constantinople et à son Exarque pour la France, et pour le temporel aux autorités civiles compétentes (article 8) ;
sa liberté à accomplir les droits de la vie civile (article 9) ;
ses obligations à l'égard de ses membres : « la congrégation subvient à l'entretien de tous ses membres, tant en santé qu'en maladie » (article 10) ;
ses ressources : « le travail de ses membres » et leurs prestations sociales, « des revenus des biens et valeurs qu'elle [la congrégation] pourrait posséder », « des dons et legs » (article 11) ;
ses dépenses, qui comportent : « la subsistance et l'entretien des membres de la congrégation dont elle [la congrégation] a la charge, leur formation, leur couverture sociale, les frais d'acquisition et d'entretien des biens communs et le partage de solidarité avec les plus démunis » (article 12) ;
la dévolution des biens en cas de dissolution de la congrégation (article 13).

L'instruction du dossier est ensuite transmise au Conseil d'Etat. Sa décision fait l'objet d'un décret sur proposition du ministre de l'Intérieur qui sera publié au *Journal Officiel de la République Française*. La reconnaissance légale du monastère Saint-Antoine-le-Grand sous le nom de Congrégation Saint Simon le Myroblite est promulguée par le décret du 11 décembre 1991. Le monastère de Solan fût au départ rattaché à la congrégation Saint Simon le Myroblite avant d'obtenir sa reconnaissance légale en 2001, sous le nom de congrégation du Monastère de Solan.

La reconnaissance légale apporte plusieurs avantages à une congrégation qui bénéficie d'un régime identique à celui des associations reconnues d'utilité publique, à savoir la « possibilité de recevoir des donations et des legs dont l'acceptation doit être autorisée par décret en Conseil d'Etat en cas de réclamation des familles, par arrêté ministériel ou préfectoral (suivant que le montant est supérieur ou égal à 5 MF) dans le cas contraire ; exonération totale des droits de mutation à titre gratuit ; exonération partielle des droits d'enregistrement pour les acquisitions d'immeubles ; déductibilité dans la limite de 5% du revenu imposable des dons qui leur sont faits »¹¹⁴. Cette reconnaissance légale est donc vitale pour les communautés monastiques orthodoxes qui vivent et se développent en partie grâce aux dons des fidèles. Les communautés qui refusent la procédure de la reconnaissance légale

¹¹⁴ Alain BOYER (1993) *op.cit.* p.179.

peuvent par ailleurs se constituer en association de la loi de 1901, comme ce fut le cas pour le monastère Saint-Antoine-le-Grand avant l'obtention de sa reconnaissance légale.

Les statuts de la Congrégation Saint Simon le Myroblite, approuvés par le Ministère de l'Intérieur, font mention de l'objet de cette association à savoir « la pratique de la vie religieuse, selon la règle de vie monastique établie sur les traditions de l'Eglise Orthodoxes et les usages du Monastère de *Simonos Petra* au Mont Athos » (article 1). Il n'y est pas fait mention de ce qui pourtant caractérise la vie monastique et fait précisément l'objet de la profession monastique, à savoir la prononciation publique de vœux perpétuels et la soumission à l'autorité d'un supérieur (le vœu d'obéissance). Cette absence n'est pas fortuite mais répond à l'exigence d'un décret promulgué les 13 et 19 février 1790 et jamais abrogé depuis, interdisant les vœux perpétuels, dont l'article 1 précise : « La constitutionnelle du royaume ne reconnaîtra plus de vœux monastiques sciennels des personnes de l'un ni de l'autre sexe; en conséquence, les ordres et congrégations réguliers dans lesquels on fait de pareils vœux sont et demeurent supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir »¹¹⁵. Cet article avait à l'époque pour objectif de refuser tout engagement définitif perçu comme contraire à « la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles »¹¹⁶. La profession des vœux solennels qui marquent l'entrée au monastère est perçue comme contraire aux libertés fondamentales, bien que le rite de la profession monastique insiste à de nombreuses reprises sur le libre choix du postulant¹¹⁷. L'application de ce décret supposerait l'interdiction définitive des congrégations monastiques, mais elle ne se déclare que dans un rapport du Conseil d'Etat précisant l'impossibilité de mentionner les vœux perpétuels ou définitifs dans les statuts civils des congrégations souhaitant obtenir la reconnaissance légale¹¹⁸.

Si ces vœux perpétuels sont absents des statuts de la congrégation, ils sont cependant mentionnés dans son règlement interne qui précise : « A partir de leur tonsure monastique, les Frères sont liés pour la vie devant Dieu à l'observation fidèle de leurs engagements. Selon les enseignements des saints Pères et la tradition de la Sainte Montagne, aucune autorité

¹¹⁵ Article 1 du décret des 13-19 février 1790.

¹¹⁶ Article 1 de la déclaration des droits de la Constitution du 24 juin 1793.

¹¹⁷ A ce sujet, se reporter à notre chapitre IV : « Moments de croyance ».

¹¹⁸ Alain BOYER (1993) *op.cit.* p.167.

ecclésiastique ne peut les en dispenser valablement »¹¹⁹. Force est de constater, comme le souligne Alain Boyer, que « la décision qui fonde la communauté religieuse n'est pas la même pour le droit civil et pour le droit canonique »¹²⁰. Les vœux perpétuels constituent le fondement de la tradition monastique, ils sont ignorés dans les statuts de la congrégation pour l'obtention de la personnalité juridique, ce qui amène les monastères orthodoxes à jouer sur deux registres différents et parfois contradictoires : celui d'une tradition avec son droit canonique, celui du paysage juridique français avec son droit civil¹²¹, fruit d'une histoire mouvementée entre l'Etat et l'Eglise.

II. Le « terrain » monastique.

II.1. Ethnographie et vie monastique.

Jeudi 12 mai 2005, monastère de Vatopedi (Mont Athos), 17 heures. Après une longue marche depuis le monastère d'Iviron où nous avons passé la nuit précédente, nous arrivons, le Père Cyrille et moi, devant l'enceinte du monastère de Vatopedi. Nous franchissons le porche d'entrée. Avant de pénétrer dans la cour principale, nous enregistrons notre arrivée auprès d'un moine assis derrière un guichet. Nous lui présentons nos diamonitirion. Ce laissez-passer délivré par la Sainte communauté justifie d'un intérêt spirituel pour l'Athos de la part de son porteur et lui permet de séjourner dans les monastères. D'un geste de la tête, le moine me désigne et interroge le Père Cyrille sur notre confession, bien qu'il soit indiqué sur le diamonitirion une appartenance catholique de circonstance¹²² qui ne semble pas suffire à le satisfaire. Le Père Cyrille précise – sur les recommandations du Père Macaire de Simonos Petra qui nous avait prévenus de la méfiance que notre présence pouvait susciter dans certains monastères – que nous sommes catéchumène, c'est-à-dire que nous nous préparons

¹¹⁹ Extrait du règlement interne du monastère, article 16.

¹²⁰ Alain BOYER (1993) *op.cit.* p.167.

¹²¹ Un exemple est révélateur à ce sujet, il s'agit du traitement des moines décédés. L'usage athonite en la matière prévoit une exhumation du corps après trois ans passés en terre, puis son exposition dans une chapelle aménagée en ossuaire. Le droit français interdisant l'exhumation, il est impossible pour les monastères orthodoxes français d'observer cet usage traditionnel.

¹²² Précisons ici que je ne suis pas baptisé. Pour pouvoir pénétrer sur le Mont Athos, il faut justifier auprès de la Sainte Communauté d'un intérêt spirituel. Si la communauté de *Simonos Petra* avait connaissance de notre travail ethnographique et l'acceptait sans aucune réserve, nous avons néanmoins été systématiquement présenté comme catéchumène dans les autres monastères. Le moine qui s'est chargé de l'obtention de nos *diamonitirion* a même ajouté une confession catholique pour faciliter les démarches administratives.

à une conversion orthodoxe¹²³. Le moine nous fait signe de passer, nous pénétrons dans la cour du monastère de Vatopedi et rejoignons l'Arhondariki* pour nous voir délivrer nos chambres.

Vendredi 13 mai, monastère de Vatopedi (Mont Athos), 9 heures. Nous attendons devant l'enceinte du monastère le 4X4 qui va nous accompagner à Daphni, où nous embarquerons pour rejoindre le sud de la presqu'île de l'Athos où se retirent les ermites. D'autres moines nous accompagnent. En voiture, l'un d'eux se tourne brusquement vers nous et en pointant son doigt dans notre direction proclame sévèrement « antéchrist ». Nous nous retournons pour voir ce qu'il cherche à nous montrer mais nous n'apercevons aucun élément susceptible d'induire de tels propos. Le moine insiste de nouveau en pointant son doigt dans notre direction et en répétant sa sentence « antéchrist, antéchrist », puis fait un geste de la main indiquant son refus. Décelant dans notre attitude déconcertée une incompréhension, il précise l'objet de sa sentence en se pinçant l'oreille avec deux doigts. Il désigne la boucle d'oreille que nous portons et nous invite à l'enlever immédiatement. Nous obtempérons en nous rappelant les recommandations non suivies du Père Macaire lors de notre départ de Simonos Petra pour une visite de quelques monastères. Il conseilla alors le Père Cyrille de nous présenter comme catéchumène, et nous invita à observer dans une certaine mesure les comportements que ce statut suppose¹²⁴, ainsi que d'ôter notre boucle d'oreille pour éviter de nous attirer les remontrances de certains moines. Ce que nous n'avions pas fait.

Il est des terrains faciles d'accès et d'autres où l'entrée nécessite une multitude d'autorisations. Il est des terrains où l'ethnologue énonce sans aucune censure les modalités de sa recherche aux acteurs qu'il rencontre et d'autres où, s'il veut entrer, il est dans son intérêt de cacher les raisons initiales de sa venue¹²⁵. Il est des terrains où l'ethnologue dispose d'une liberté de manœuvre et d'autres où s'exerce une autorité. Il est des terrains où l'ethnologue peut aller et venir et d'autres où sa circulation est contrôlée. Notre terrain appartient à cette deuxième catégorie. Le monastère est une « institution totale » au sens goffmanien du terme, à savoir « un lieu de résidence et de travail où un grand nombre

¹²³ Cette réponse était tout autant de circonstance que mon appartenance catholique.

¹²⁴ Un catéchumène ne peut communier au corps et au sang du Christ dans la mesure où il n'est pas baptisé. Néanmoins, il participe aux offices liturgiques ainsi qu'à la vénération des icônes et des reliques pour se préparer au baptême.

¹²⁵ Dans le cas de la situation ici rapportée, ce sont les moines nous accompagnant qui ont décidé de ne pas énoncer les raisons ethnologiques de notre présence.

d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie *recluse* dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées »¹²⁶. Les institutions sont dites totales pour Goffman lorsqu'elles poussent à un caractère extrêmement contraignant la vocation de toute institution qui est de procurer aux acteurs un « univers spécifique qui tend à les envelopper »¹²⁷. Goffman décèle comme signe de leur « caractère enveloppant » les obstacles matériels qu'elles dressent pour réguler les échanges sociaux avec l'extérieur. Nous retrouvons ici une caractéristique fondamentale de l'expérience monastique qui est avant tout, comme nous l'avons précisé dans les paragraphes précédents, une « fuite du monde ».

Toutefois, l'espace monastique n'est pas systématiquement séparé du « monde » par un mur d'enceinte ou par un obstacle matériel (comme par exemple la mer au Mont Athos) à proprement parler. Il peut arriver que certains monastères ne disposent d'aucun obstacle susceptible d'en interdire l'entrée ou la sortie. Mais l'institution reste totale dans la mesure où elle assure pour ses acteurs une situation de reclus, qui est dans le cas de l'expérience monastique, à la différence des hôpitaux psychiatriques et des prisons qui constituent les principaux terrains de Goffman, une réclusion volontairement observée. Toutefois, il existe une différence qu'il nous semble important de souligner entre les institutions totales telles que les décrit Goffman et la vie monastique. Goffman précise que les institutions totales appliquent aux acteurs un traitement collectif. Pour se faire, les acteurs sont placés « sous la responsabilité d'un personnel dont la tâche principale n'est pas de diriger ou de contrôler périodiquement le travail – cas fréquent dans les relations employeurs-employés – mais plutôt de surveiller, c'est-à-dire de veiller à ce que chacun accomplisse la tâche qui lui a été impartie dans des conditions telles que toute infraction commise par un individu paraisse perpétuellement offerte aux regards par le contraste qu'elle offre avec le comportement des autres »¹²⁸. Ces deux groupes (les « reclus » et les « dirigeants » qui eux, demeurent socialement intégrés au monde extérieur) forment, pour Goffman, un couple indissociable, caractéristique des institutions totales. Nous ne retrouvons pas cette distinction dans les monastères¹²⁹ : chaque moine joue à la fois le rôle de « dirigeant » et de « reclus ». Il peut être dirigeant sur le plan de la génération spirituelle, mais demeure lui-même volontairement

¹²⁶ Erving GOFFMAN (1984) *Asiles*, Les Editions de Minuit, p. 41. C'est nous qui soulignons.

¹²⁷ Erving GOFFMAN (1984) *op. cit.*, p. 45.

¹²⁸ Erving GOFFMAN (1984) *op. cit.*, pp. 48-49.

¹²⁹ Bien que Goffman donne quelques exemples tirés de la vie religieuse, il n'approfondit pas ce terrain comme il le fait pour les hôpitaux psychiatriques et les prisons.

soumis à une situation de reclus¹³⁰, ainsi qu'à l'autorité d'un « plus ancien ». Bien plus, chaque moine est à la fois surveillé et surveillant, garant pour lui-même et pour les autres de l'observance d'un ensemble de convenances monastiques.

La distinction reclus/non-reclus se déplace sur le plan d'une séparation entre l'intérieur (la communauté monastique) et l'extérieur (le « monde »). A l'extérieur, c'est le chaos du « monde ». A l'intérieur, l'ordre règne. Cet ordre, c'est l'ordre de Dieu traduit en un système de travail des sujets extrêmement contraignant. Voilà le lot de la *secula Christi*. Tout repose sur l'ordre, à comprendre selon la définition qu'en donne Michel Foucault, c'est-à-dire « au sens tout simple d'une régulation perpétuelle, permanente, des temps, des activités, des gestes ; un ordre qui entoure les corps, qui les pénètre, les travaille, qui s'applique à leur surface, mais qui également s'imprime jusque dans les nerfs et dans ce qu'un autre appelait les « fibres molles du cerveau ». Un ordre, donc, pour lequel les corps ne sont que surfaces à traverser et volumes à travailler, un ordre qui est comme une grande nervure de prescriptions, de sorte que les corps soient ainsi parasités et traversés par l'ordre »¹³¹. Dans la vie monastique, cet ordre n'est pas une contrainte extérieure dont l'observance est assurée par un service de « surveillants », c'est une exigence intérieure. Cette discipline embrassée par le moine s'applique à l'intérieur même de son corps, pour en arrondir les angles à force d'ascèse, d'humiliation, d'obéissance. Les moines se plaisent à rappeler que c'est en se frottant les uns aux autres dans la vie commune qu'ils polissent leur corps. Car l'ordre du monastère consiste d'abord à faire violence au corps du moine¹³².

La discipline auquel le moine se soumet est avant tout une discipline du corps (un corps caché par l'habit monastique ne laissant place à aucune distinction, privé de rapports sexuels mais aussi d'excédents de nourriture et de sommeil, contenu dans l'enclos

¹³⁰ Cette distinction avec les institutions totales telles que les décrit Goffman nous semble encore une fois due à l'aspect consenti de la réclusion.

¹³¹ Michel FOUCAULT (2003) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Gallimard-Seuil, p.4. A propos des « fibres molles du cerveau », Michel FOUCAULT cite Joseph Michel Antoine SERVAN (1767) *Discours sur l'administration de la justice criminelle* ; rééd. In C. BECCARIA (1821) *Traité des délits et des peines*, trad. P.J. Dufey, Dulibon.

¹³² Nous empruntons cette idée à Michel Foucault qui écrit : « Quand on parle, en effet, de violence, et c'est là où cette notion me gêne, on a toujours à l'esprit comme une espèce de connotation qui se rapporte à un pouvoir physique, à un pouvoir irrégulier, passionnel, à un pouvoir déchaîné si j'ose dire. Or cette notion me paraît dangereuse parce que, d'une part, elle laisse supposer, en dessinant ainsi un pouvoir physique, irrégulier, etc., que le bon pouvoir ou le pouvoir tout court, celui qui n'est pas traversé de violence, n'est pas un pouvoir physique. Or, il me semble au contraire que ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct » Michel FOUCAULT (2003) *op. cit.* p. 15.

monastique, soumis à l'autorité d'un supérieur pour ses moindres faits et gestes) dont la finalité est de produire des corps « transfigurés ». L'exercice monastique se fonde en premier lieu sur une abstinence corporelle (abstinence sexuelle, alimentaire, de sommeil prolongé et de liberté de circulation) à même de rappeler la situation du martyr susceptible de conduire sur les voies de la sanctification. A la différence qu'il s'agit ici d'un martyr non-sanglant. Comme le précise Jean-Pierre Albert : « Pour devenir instrument de rédemption ou de salut, le corps doit être systématiquement détourné de sa vocation naturelle, il doit être *travaillé* dans un sens qui revient à le nier »¹³³. Le corps transfiguré est à ce moment là un corps qui ne demeure plus lié aux contingences de la chair, en quelque sorte un corps inversé dont Jean-Pierre Albert précise quelques éléments de ses manifestations les plus mystiques : « Le jeûne devient une survie merveilleuse avec l'hostie pour seule nourriture. Les veillées imposées se changent en une privation définitive de sommeil – l'âme ne dort jamais, seule la matière peut la faire sombrer dans une lourde somnolence. Dense et opaque encore la matière qui étouffe les clartés de l'esprit – et nos mystiques décharnées resplendissent parfois d'une lumière surnaturelle. Lourde, enfin, l'enveloppe corporelle, et les voici qui planent à quelques pieds du sol. Le miracle vient toujours signifier le succès des pratiques ascétiques : la dématérialisation du corps, que l'âme déjà parvient à désarter. C'est dans ce sens qu'il faut probablement interpréter le prodige très récurrent des bilocations ou visites en esprit d'un saint lieu. L'identité spirituelle de l'être s'affirme en dehors des gênes d'un ancrage corporel »¹³⁴. Dans cette perspective, l'exercice monastique est avant tout un travail sur le corps. La soumission du moine au supérieur du monastère vise à l'émanciper des contraintes corporelles de son identité déchue pour lui faire entrevoir les délices d'un corps sanctifié qui ne serait plus asservi aux passions d'ici bas. Michel Foucault note d'ailleurs que le pouvoir, qui est avant tout un pouvoir sur les corps, s'est formé à l'intérieur des communautés religieuses pour se développer, en se transformant, dans des communautés laïques antérieures à la Réforme. Selon lui, ces techniques du pouvoir issues des exercices ascétiques vont petit à petit essaimer pour devenir au XIX^e siècle « la grande forme générale de ce contact synaptique : pouvoir politique-corps individuel »¹³⁵.

¹³³ Jean-Pierre ALBERT (1992) « Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux » in *Terrain*, 18, p. 39. C'est l'auteur qui souligne.

¹³⁴ Jean-Pierre ALBERT (1992) *op. cit.* p.40.

¹³⁵ Michel FOUCAULT (2003) *op. cit.* p.43.

Michel Foucault distingue deux formes de pouvoir : le pouvoir de souveraineté et le pouvoir disciplinaire. Le pouvoir de souveraineté fait jouer un mécanisme de prélèvement-dépense : prélèvement de la part du souverain de produits, de récoltes, de force de travail, etc. et dépense sous forme de don (comme le don d'une naissance, celle de l'héritier de la couronne) ou de service (service de protection ou service religieux). Le pouvoir disciplinaire ne joue pas sur ce registre de prélèvement-dépense. Pour Michel Foucault, il peut se caractériser « par le fait qu'il implique non pas un prélèvement sur le produit ou sur une partie du temps, ou sur telle ou telle catégorie de service, mais qu'il est une prise totale, ou tend, en tout cas, à être une prise exhaustive du corps, des gestes, du temps, du comportement de l'individu. C'est une prise totale du corps et non pas du produit ; c'est une prise du temps dans sa totalité et non pas du service »¹³⁶. C'est en cela que le pouvoir disciplinaire peut être vu aussi comme une caractéristique des institutions totales. Autre aspect pour Michel Foucault du pouvoir disciplinaire, celui-ci institue un dispositif de contrôle continu. Ce dispositif est très prégnant dans un monastère. Le moine est toujours susceptible, dans la vie commune, d'être observé ; dans l'intimité de sa cellule, il est encore susceptible d'être regardé par Dieu. Ses faits et gestes sont constamment sous contrôle. Ce contrôle vise à l'acquisition d'une discipline se transformant progressivement en habitude, marquant le passage d'un corps discipliné au corps transfiguré qui prend de lui-même la courbure de la règle et de ce que ses acteurs en disent. Cette discipline travaille le corps par le biais de l'« exercice ». Le moine s'« exerce », comme le précise les manuels monastiques¹³⁷, à la pratique de la vertu, en vue de son acquisition. Autrement dit, il s'applique à lui-même cette discipline monastique extérieure – que lui ont légué ses Pères et que les acteurs nomment « tradition »¹³⁸ – destinée dans l'exercice à devenir sienne.

Sur ce terrain de réclusion volontaire et d'organisation fortement réglementée et contraignante pour reprendre les mots de Goffman, l'ethnologue, envisagé comme un acteur « de l'extérieur », peut parfois être appréhendé comme un agent perturbateur portant en lui les menaces du monde. Élément extérieur non contrôlable, ou du moins partiellement contrôlable donc non *totalem*ent disciplinable, il présente un risque pour la communauté. Il met l'ordre du

¹³⁶ Michel FOUCAULT (2003) *op. cit.* p. 48.

¹³⁷ Notamment Joseph HAZZAYA *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique*, traduction de François GRAFFIN publiée dans la revue *L'Orient Syrien* (1961) éditée sous forme de livret par le Monastère Saint-Antoine-le-Grand.

¹³⁸ Les moines désignent leurs différentes activités comme une « mise en œuvre de la tradition ici et maintenant ».

monastère en danger dans la mesure où il rappelle ce que le moine doit dominer, à savoir les traces qu'il garde en lui du monde : ses pulsions sexuelles, son instinct de propriété, sa volonté propre. D'où l'intérêt de la clôture monastique qui vise à préserver l'acteur de tout souvenir de ce monde qu'il a sciemment quitté. Introduire un élément du dehors dans la clôture, c'est donc introduire une force de rupture dans une organisation où rien n'est laissé au hasard et où tout concourt à modeler les corps déchus pour en faire des corps transfigurés, c'est-à-dire des corps qui ne doivent plus rien au monde. Tout franchissement de la clôture présente en quelque sorte le risque d'une transgression de l'ordre, la potentialité d'un désordre. A l'ethnologue de se montrer coopérant pour que sa présence au sein d'une communauté monastique ne soit pas vécue comme une intrusion mais comme une invitation. Car la clôture monastique n'est pas à proprement parler une séparation, mais une relation contrôlée au monde dans laquelle les éléments provenant de l'extérieur doivent rester contrôlables.

Il nous fût rapporté une anecdote par les acteurs que nous rencontrons sur le terrain concernant une équipe de journalistes réalisant un reportage sur le monastère. Cette équipe investit le sanctuaire de l'église pour réaliser quelques prises de vue sans avoir demandé au préalable la « bénédiction » du supérieur. Elle fût contrainte de couper court au tournage et de quitter les lieux. En nous rapportant cette anecdote, les acteurs nous précisaient que si l'équipe avait sollicité une bénédiction, celle-ci leur aurait « sûrement » été accordée. Nous le voyons ici, ces journalistes constituaient une menace dans la mesure où ils étaient incontrôlables, c'est-à-dire qu'ils n'acceptaient pas de se soumettre à la discipline monastique et à son dispositif de contrôle. Autrement dit, ils ne reconnaissaient pas ce dispositif de contrôle au cours de leur tournage. A l'ethnologue de répondre à cette exigence, au risque de renoncer à quelques données ethnographiques s'il ne se voit pas délivrer l'autorisation de les récolter. Cette exigence de contrôle freine considérablement l'avancée du travail ethnographique et nécessite continuellement la sollicitation de « bénédictions », même pour mener des actions préalablement acceptées. Bien plus, certaines activités autrefois acceptées peuvent se voir présentement refusées. Un exemple, tiré de notre journal ethnographique, nous semble révélateur à ce sujet.

Mercredi 6 juillet 2005, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 13 heures. Le repas est terminé. Les moines rejoignent la cuisine pour la vaisselle. Nous débarrassons la table et

nous nous dirigeons vers la cuisine pour les rejoindre. La vaisselle est un moment communautaire d'une grande richesse ethnographique. Aucun dispositif rituel ne règle les interactions et les moines échangent, non pas librement puisque demeure une exigence de discipline monastique que chaque moine s'attache à observer pour lui-même et que le succès de cet exercice demeure visible de la communauté, mais de manière davantage familière. Au moment où nous nous apprêtons à pénétrer dans la cuisine, un moine nous intercepte et nous précise que depuis peu, suite à une décision de l'higoumène, les hôtes ne participent plus à la vaisselle. Nous nous surprenons à être très peinés de cette décision qui réaffirme une distance entre les moines et nous-même. Malgré tout ce temps passé avec les moines, nous ne faisons pas partie de la communauté, pas assez en tout cas pour partager son intimité. Le moine qui nous annonce cette nouvelle mesure semble quelque peu gêné de nous refuser l'entrée de la cuisine malgré nos relations empruntées d'une certaine proximité.

C'est au cours de la vaisselle que nous récoltions les données ethnographiques les plus pertinentes pour notre travail. Il y était question de l'emploi du temps de chacun, du service liturgique, des besoins communautaires, de l'arrivée des hôtes, de l'avancée des travaux, aussi quelques plaisanteries sur le repas, parfois quelques pointes adressées à l'égard d'un hôte ou d'un moine, bref tout ce qui préoccupe effectivement une communauté monastique était exposé lors de ce moment communautaire non ritualisé. Notre participation à la vaisselle nous permettait d'approcher ces préoccupations. C'est bien dans la mesure où la vaisselle constitue un instant privilégié dans l'intimité de l'expérience monastique qu'un moine formula la demande de ne plus y voir participer les personnes extérieures à la communauté. Cette décision qui s'appliquait aussi à notre présence témoignait d'une volonté de réaffirmer une séparation, trop souvent enfreinte, entre les moines et les personnes de « l'extérieur » à savoir aussi bien les hôtes que les visiteurs et les fidèles. D'ailleurs il n'est pas rare de rencontrer dans l'espace du monastère quelque panneau précisant cette démarcation entre les espaces accessibles et les espaces réservés à la communauté, mais néanmoins accessibles à certaines personnes sous certaines conditions, notamment celle de reconnaître le caractère « exceptionnel » de cette accessibilité. Force est de constater que cette séparation est le fruit d'une négociation constante des frontières entre l'intérieur et l'extérieur mais aussi des modalités de circulation entre ces deux pôles et de la gestion des éléments extérieurs à l'intérieur de la clôture.

Pour entrer mais surtout pour rester sur un terrain monastique, l'ethnologue doit reconnaître la parole qui fait autorité dans cette gestion des relations avec l'extérieur, mais surtout garder à l'esprit que sa circulation dans l'espace peut être sujette à variations au cours de son séjour. Sa présence doit rester contrôlable. Nous le voyons ici, une autorisation n'est jamais acquise pour toute la durée du terrain, elle est constamment l'objet de révisions permettant de conserver le contrôle des éléments extérieurs amenés à séjourner à l'intérieur de la clôture. Il s'agit pour les personnes extérieures au monastère de donner des preuves de leur reconnaissance du caractère « à part » de cet espace et des acteurs qui y vivent, fréquentés avec la retenue qui sied au respect d'une certaine distance entre « eux » et « nous ».

La retenue dont nous parlons ici se manifeste avant tout dans une soumission à l'autorité qui contrôle ces relations avec l'extérieur. L'ethnologue ne peut faire ce qu'il veut sur un terrain monastique et toute initiative ethnographique doit recevoir la « bénédiction » du supérieur de la communauté, c'est-à-dire son autorisation. Ce témoignage de subordination s'avère incontournable pour toute ethnographie de la vie monastique dans la mesure où il apporte à une communauté monastique des garanties de contrôle sur les éléments extérieurs présents dans l'espace monastique. Il est la condition *sine qua non* de la construction d'une relation de confiance entre les acteurs et l'ethnologue et par là même de la conservation du terrain. Toute la difficulté d'une entreprise ethnographique sur un terrain monastique réside alors dans le respect de cette distance tout en cherchant à bâtir une relation de confiance avec les acteurs que nous rencontrons. En faire suffisamment sur le plan ethnographique sans enfreindre les modalités de la réclusion monastique. Chercher une proximité tout en respectant une distance. Récolter les matériaux ethnographiques que les acteurs veulent bien nous donner, sans se risquer à extorquer de l'information. Bref, il faut, pour rester, respecter les modalités de contrôle de ce qui circule entre l'intérieur et l'extérieur.

Notre travail ethnographique se répartit entre plusieurs séjours au monastère Saint-Antoine-le-Grand, ainsi que dans d'autres dépendances du monastère de *Simonos Petra* implantées en France (les monastères féminins de Solan et de la Transfiguration) que nous avons complété de deux visites dans d'autres monastères orthodoxes français (le monastère féminin Notre Dame de Toute Protection dépendant de l'archevêché russe et le monastère de la Dormition de la Mère de Dieu dépendant du métropolite grec) et un séjour au Mont Athos (nous avons séjourné au monastère de *Simonos Petra* ainsi que dans d'autres monastères

athonites : les monastères de *Philothéou*, *Karakalou*, *Ivion*, *Stavronikita*, *Pantocrator*, *Vatopedi*, la *skite** de *Kerrassia*). Nous avons aussi profité de ce séjour en Grèce pour visiter d'autres monastères en dehors de la péninsule athonite (les monastères féminins d'*Ormylia* et de saint Jean le théologien à proximité de Thessalonique, les monastères féminins de *Nea Makri* et d'Egine à proximité d'Athènes, le monastère Saint Denys de l'Olympe situé aux pieds du mont du même nom). Mais notre terrain principal reste le monastère Saint-Antoine-le-Grand, *metochion* du monastère de *Simonos Petra* implanté dans un vallon du Vercors. C'est autour de ce principal terrain, mis en perspective dans une ethnographie d'autres communautés monastiques, que se constitue notre réflexion.

Traditionnellement, le terrain ethnologique suppose une immersion de longue durée, allant de plusieurs mois voire de quelques années, dans la vie du groupe étudié. Il ne nous a pas été possible de satisfaire pleinement cette exigence méthodologique pour plusieurs raisons. D'abord parce que le terrain monastique est un terrain particulièrement éprouvant sur le plan de l'endurance physique. En effet, les journées commencent à 4 heures du matin et se terminent à 21 heures lorsqu'il n'y a pas de veilles (celles-ci peuvent durer jusqu'à 5 heures du matin pour les grandes fêtes). Elles sont ponctuées par les offices (à peu près 6 heures pour les jours ordinaires, certains offices pouvant durer jusqu'à 7 heures pour les grandes fêtes et ainsi multiplier par deux la durée quotidienne de la prière), les instants communautaires (repas, vaisselle) et le travail de chacun (environ 7 heures par jour suivant l'importance des tâches). A cela s'ajoute l'observance du jeûne qui concerne trois jours de la semaine (le lundi, le mercredi et le vendredi) en plus des périodes de Carême étalées tout au long de l'année liturgique¹³⁹. Pendant ces jours de jeûnes, les moines ne prennent qu'un repas au réfectoire le midi selon un régime particulier¹⁴⁰, doublé d'une collation le soir. Bien souvent nous débarquions au monastère chargé de quelques provisions supplémentaires pour pallier un éventuel manque de nourriture. D'autre part, le terrain monastique s'avère aussi très éprouvant sur un plan psychologique. La clôture se révèle parfois oppressante et les premières nuits en cellule sont toujours difficiles : le silence, l'absence de distraction, la sobriété des lieux, la solitude, toute la pesanteur du *hic et nunc* monastique y est à l'œuvre. Pas de télévision, de magazine, de radio, de musique, de téléphone susceptible d'occuper l'esprit. Pas

¹³⁹ Le Carême de Pâques dure 40 jours, ses dates sont définies en fonction du calendrier julien. Le Carême des apôtres dure 15 jours au début du mois de juillet. Le Carême de la Dormition s'étale sur les deux premières semaines d'août. Le Carême de Noël débute le 15 novembre pour se terminer avec la fête de la nativité.

¹⁴⁰ Les aliments interdits les jours de jeûne sont : le poisson (la viande est toujours interdite dans les monastères orthodoxes), les laitages, le vin, l'huile.

non plus de ces publicités qui surchargent les boîtes aux lettres et occupent un certain temps l'espace domestique avant de disparaître au fond d'une poubelle. Rien de ce qui serait susceptible de distraire l'esprit ne traîne dans les espaces monastiques. Aucune fuite possible.

La réclusion monastique s'orchestre jusque dans ces petites choses qui font le quotidien de la vie « dans le siècle ». Les repères habituels disparaissent, ici rien ne doit rappeler le monde d'où nous venons, encore moins toute sa « logique » opposée à l'ordre voulu par Dieu. Nombre d'hôtes ne supportent pas cette réclusion et disparaissent au bout de deux jours alors même qu'ils prévoyaient à leur arrivée de rester plus longtemps (généralement une semaine). Ils raccourcissent leur séjour à cause du rythme difficile des journées, de la solitude, du silence, de l'ennui, de ce sentiment insoutenable de se retrouver pris dans la pesanteur d'un présent où il ne se passe rien. C'est peut-être surtout dans cette épreuve du temps que l'expérience monastique puise ses modalités d'action. Il nous a fallu d'abord surmonter ces premières appréhensions par divers moyens en ayant notamment recours au téléphone portable pour appeler les proches, au baladeur pour écouter de la musique, à la lecture pour meubler ces longues soirées, mais aussi recourir à quelques objets personnels pour décorer la cellule où nous séjournions pour ces longues heures de solitude.

Tout un travail pour « meubler » le temps passé en cellule et la cellule elle-même. Ce travail d'appropriation de la cellule ne va pas sans rappeler ce que Goffman définit comme un « espace-refuge » (*personal territory*) à l'intérieur des institutions totales pour désigner le lieu où « l'individu se sent aussi protégé et satisfait que possible »¹⁴¹. Celui-ci note d'ailleurs que, dans les hôpitaux psychiatriques, sitôt installé dans une chambre individuelle, « le malade peut y accumuler des objets susceptibles de lui procurer du confort, du plaisir, et une certaine indépendance »¹⁴². Goffman écrit au sujet de ces espaces qu'ils « représentent une sorte de prolongement de la personne en même temps qu'un signe de son autonomie, et leur importance s'accroît lorsqu'on prive cette personne de tout autre refuge »¹⁴³. Il se passe sensiblement la même chose dans notre cas : le caractère impersonnel de la cellule se doit d'être investi d'objets personnels pour rendre son occupation supportable. Les cellules occupées par d'autres hôtes étaient décorées de la même façon : photos de proches, dessins, petits objets du quotidien laissés bien en vue alors même que chaque cellule dispose de

¹⁴¹ Erving GOFFMAN (1984) *op. cit.*, p.299.

¹⁴² Erving GOFFMAN (1984) *op. cit.*, p.299

¹⁴³ Erving GOFFMAN (1984) *op. cit.*, p.303.

nombreux rangements, bougies, objets religieux achetés au magasin, etc. Les cellules des moines sont organisées de la même façon : les objets nécessaires au quotidien sont laissés visibles, quelques icônes du saint patron sont accrochées aux murs, parfois aussi des photos de proches, quelques objets religieux sont déposés à côté des livres personnels (chaque moine dispose d'une petite bibliothèque). Si la littérature monastique encourage un certain dépouillement de la cellule, il s'avère que l'espace intime du moine ou du retraitant est dans la réalité largement pourvu d'effets personnels laissés visibles. Cet aménagement joue un rôle, celui de conserver pour le moine ou le retraitant un espace d'expression personnelle non soumis au contrôle de l'institution (les visites en cellule sont interdites). Autant de manières de pallier le sentiment de séparation, de réclusion, de désindividualisation suscité par la clôture monastique.

Cette prégnance du temps et de l'institution ajoute des difficultés psychologiques aux difficultés physiques d'un séjour dans l'enclos monastique. Le sentiment d'oppression en est l'expression majeure. Comme nous le rapportons en introduction de ce travail, nous éprouvions d'autant plus ce sentiment lors de notre premier séjour sur la presqu'île de l'Athos que les dispositifs de réclusion étaient davantage à l'œuvre : la clôture devenait ici impossible à franchir spontanément à cause de la mer et la circulation fortement réglementée. Le « monde » dans lequel nous vivions n'était plus seulement aux portes du monastère mais devenait lointain. L'épreuve de cette distance symbolique nous devenait difficile à supporter.

A cette difficulté s'ajoutent tous les questionnements induits par l'expérience de terrain. A séjourner avec des moines, nous finissions par nous trouver pris dans ce qu'eux-mêmes vivaient. Dans cette situation, l'ethnologue n'interroge plus son terrain mais se trouve lui-même questionné par ce qu'il y vit. Se pose alors la question de sa propre foi en ce qu'il observe, jusqu'à l'obsession. Car finalement, où se positionner ? Et si les moines disaient vrai... Il était alors temps pour nous de quitter momentanément le terrain pour nous permettre de revenir à un questionnement plus ethnologique. C'est pourquoi nos séjours monastiques sont multiples et s'étalent ainsi sur plusieurs années (de septembre 2003 à janvier 2007¹⁴⁴), pour une durée totale de six mois. Ces séjours nous ont permis de fréquenter le monastère à diverses périodes de l'année, tant lors des mois calmes de l'hiver que lors des nombreuses

¹⁴⁴ Nous nous référons par moment à un travail de maîtrise d'ethnologie réalisé préalablement au monastère Saint-Antoine-le-Grand sur le rôle de l'environnement dans l'expérience monastique.

visites touristiques de l'été, aussi bien au cours de semaines festives que de journées plus ordinaires. Cette succession d'aller-retour, aussi condamnable qu'elle puisse paraître sur le plan méthodologique, s'avérait nécessaire pour marquer une distanciation si difficile à conserver sur le terrain. C'est aussi dans cette perspective que nous optons la plupart du temps pour le « nous » impersonnel dans notre écriture plutôt que le « je » personnel. Aussi bien pour conserver cette distance qui nous apparaissait dans certaines situations nécessaire que pour rappeler que notre propos est un texte à plusieurs voix, tout autant la mienne que celle des acteurs rencontrés sur le terrain et de mes référents intellectuels. Il ne s'agit pas dans cette démarche de distanciation d'esquiver le propos singulier de l'observateur qui demeure nécessairement présent dans la sélection et l'interprétation des informations recueillies sur le terrain, encore moins de prôner un quelconque objectivisme (qui par ailleurs nous semble bien peu satisfaisant¹⁴⁵), mais de conserver une perspective ethnologique en reconnaissant toutes les interactions (et les perturbations) à partir desquelles celle-ci se construit.

Lors de nos séjours, nous avons partagé le quotidien des moines lorsque cela nous était possible¹⁴⁶ : pendant plusieurs mois, nous avons assisté aux offices, travaillé avec les acteurs, échangé avec eux-même sous forme d'entretiens¹⁴⁷ ou de discussions moins formelles, participé aux repas monastiques, consignait nos observations sur le carnet « fourre-tout » de l'ethnologue. Nous avons considéré aussi bien les activités fortement ritualisées que des situations en apparence plus anodines mais qui font aussi partie de l'expérience monastique, sans accorder plus d'importance sémantique aux unes ou aux autres, comme le lecteur pourra s'en rendre compte au fil des lignes qui suivent. De ce fait, notre réflexion portera son attention aussi bien sur les ritualisations quotidiennes qui renouvellent le message chrétien que sur les menus actes qui échappent le plus à cette ritualisation, des actes « anodins » qui ne portent pas *a priori* de justifications théologiques mais font aussi partie de la vie monastique. Car la vie monastique orthodoxe, ce n'est pas seulement des offices de nuit, des repas au son de la lecture, des psalmodies et des icônes, c'est aussi d'imposantes séances de vaisselle, quelques travaux ménagers, des courses au supermarché, l'aspirateur dans le sanctuaire, etc.

¹⁴⁵ A ce sujet nous renvoyons au stimulant ouvrage de Georges Devereux. Georges DEVEREUX (1980) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier.

¹⁴⁶ Par exemple, les réunions de communauté (appelées « synaxes de communauté », ce qui est l'équivalent du chapitre) nous demeuraient fermées, hormis lors de notre séjour à *Simonos Petra* où il nous fût proposé d'y assister. Nous rapportons cette situation dans notre chapitre III.

¹⁴⁷ Nous avons réalisé vingt trois entretiens effectués auprès des moines que nous avons rencontrés mais aussi auprès des fidèles et des retraitants fréquentant les monastères visités ainsi que du maire de la commune d'implantation du monastère Saint-Antoine-le-Grand, soit au total plus de quarante trois heures d'enregistrement intégralement retranscrites.

Autant de situations non spécifiquement monastiques mais qui rythment, au même titre que les situations ritualisées, son quotidien, et que nous avons consigné lorsque cela nous était possible¹⁴⁸ sur notre carnet de terrain dont nous retranscrivons quelques passages dans ces pages. Notre objet de recherche s'esquisse petit à petit : il s'agit pour nous de porter notre attention sur tout ce qui fait la vie des moines et la manière de donner un sens religieux à des situations extrêmement variées, bien souvent proches de celles que peuvent rencontrer leurs contemporains dans le « monde ».

Dans une certaine mesure, nous avons souhaité ponctuer notre texte de clichés photographiques. Précisons ici que la photographie dans l'enceinte monastique n'est pas toujours possible ni souhaitable même si nous sommes convaincus de sa pertinence ethnographique¹⁴⁹. Par exemple il est interdit de photographier l'intérieur des monastères, ou de prendre des clichés de l'office liturgique après la « grande entrée » (procession des saints dons amenés sur l'autel pour le sacrifice eucharistique). Le lecteur pourra voir au fil des photographies présentées que nous avons par moment dérogé à cette règle : c'est que nous en avons obtenu l'autorisation. Mais l'autorisation n'est pas toujours suffisante, le respect que l'ethnologue doit avoir d'une pratique nous a conduit à maintes reprises à préférer ne pas prendre de photographies. Prendre des clichés photographiques dans un cadre monastique comporte principalement deux risques : d'une part le décalage entre la solennité de certaines situations et la prise de photographie peut provoquer une certaine exaspération, d'autre part dans un monastère qui essaye de se préserver le plus possible de l'assaut des visiteurs il peut être mal venu de débarquer dans des espaces domestiques avec l'appareil photographique en bandoulière. Pour éviter ces réactions, nous avons préféré assouplir le poids photographique que nous aurions souhaité donner à ce travail.

¹⁴⁸ Il n'est pas toujours aisé ni forcément souhaitable de prendre des notes pour deux raisons. D'abord celle induite par la nécessité d'une « observation participante ». Les mains plongées dans la vaisselle des quatre-vingts assiettes du repas de Pâques, il est particulièrement mal aisé de consigner par écrit ce qui se passe autour de nous. Si cette situation est particulièrement dense sur le plan ethnographique, elle l'est aussi en ce qui concerne la tâche à accomplir. L'ethnologue se doit d'abord d'être efficace pour être accepté. La confiance se construit d'abord à l'aune de sa disponibilité au travail. La deuxième raison est celle de la gêne que peut occasionner une prise de note vélocité. La description ethnographique n'est possible qu'une fois la confiance établie. Sur un terrain monastique (et peut-être aussi plus largement sur tout terrain ethnologique), elle est affaire de savant dosage entre ce que d'un côté la méthodologie suppose et de l'autre ce que la diplomatie nécessite. C'est pourquoi, bien souvent, nous retranscrivons de mémoire les situations rencontrées pour ne pas susciter l'exaspération des acteurs.

¹⁴⁹ A ce titre, voir Albert PIETTE (1992) « La photographie comme mode de connaissance anthropologique » in *Terrain*, 18, mars 1992.

Notre projet de recherche fût accepté sans réserve par l'*higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand suite à une bénédiction de son supérieur du monastère de *Simonos Petra*, et présenté aux moines lors d'une *synaxe** de communauté. Le seul souhait de l'*higoumène* à l'égard de cette recherche fût qu'elle ne remue pas les anciennes querelles qui ont accompagné sa conversion à l'orthodoxie. Le supérieur du monastère Saint-Antoine-le-Grand qui constitue notre terrain principal précisa à la communauté les raisons de notre venue, et les modalités d'enquête. Il en fût de même lors de notre venue au monastère de *Simonos Petra*. Par la suite, nous tenions la communauté française informée de notre réflexion et de nos publications. Mais si notre travail ethnologique était connu et accepté de la communauté de *Simonos Petra* et de ses dépendances, il nous fût néanmoins conseillé de le cacher aux vues d'autres monastères athonites, définis par les acteurs que nous rencontrons comme « plus fermés ». D'autant plus que, depuis peu, les journalistes sont interdits sur l'Athos et que les visiteurs doivent justifier d'un intérêt spirituel pour pénétrer sur la presqu'île. Autrement dit, l'ethnologue peut avoir à jouer sur plusieurs registres d'identification pour pénétrer sur ces terrains. Dans les situations que nous rapportons en tête de cette partie, nos statuts (tour à tour ethnologue puis catéchumène) ont été définis par les acteurs eux-mêmes : c'est sur les conseils d'un moine de *Simonos Petra* que nous nous présentons comme catéchumène au monastère de *Vatopedi*. Sans ces conversions méthodologiques suggérées par les acteurs eux-mêmes, il y a fort à parier que notre entrée dans certains monastères de l'Athos, voire sur la presqu'île elle-même, eût posé davantage de problèmes et soulevé quelques polémiques.

Ces différents registres d'identification n'impliquent pas le même comportement de la part de l'observateur. L'observation participante laisse place, dans ces situations, à une participation un tant soit peu observante où l'ethnologue se fond dans le catéchumène tout en restant discrètement observateur. Nous retrouvons ici une caractéristique centrale de ces terrains qui, en entretenant une séparation, entretiennent aussi une sélection. Sur ces terrains, l'ethnologue se doit de jouer sur le registre de l'ambivalence pour que sa présence soit acceptée, c'est-à-dire montrer qu'il est peut-être aussi attiré par ce type de terrain pour y faire autre chose que de l'ethnologie. Car la question de la foi de l'observateur est centrale pour les acteurs que nous rencontrons, que celle-ci soit déclarée ou non. Entendons-nous bien nous n'invitons pas ici à la conversion méthodologique. Il s'agit davantage de faire bon usage du doute méthodologique devant les acteurs rencontrés en l'appliquant en premier lieu à soi-

même et ses propres convictions par rapport au croire. Ne surtout pas montrer trop de distance vis-à-vis de ce qui se joue sur le terrain, car la question de l'implication de l'observateur par rapport à son objet d'observation est constamment posée par les acteurs que nous rencontrons. Ni véritablement croyant, ni convaincu par l'athéisme, voilà le registre d'identification sur lequel nous jouons sur notre terrain. Tour à tour ethnologue puis catéchumène, l'observateur devient, pour les acteurs qui connaissent son travail, ethnologue et un peu catéchumène, *en recherche*, c'est-à-dire potentiellement catéchumène. La qualité du terrain nous semble se jouer en grande partie autour de la manifestation de cette potentialité aux acteurs. La clôture monastique franchie, l'observateur pénètre alors une deuxième clôture qui est celle de l'intimité d'une expérience de la foi et des conditions de son partage. Avec cette potentialité, il n'y a plus aucun problème pour le présenter comme ce catéchumène qu'il ne sait pas encore être et le convier à partager les mêmes préoccupations.

Cette démarche n'est pas pour autant mensongère à l'égard du terrain. L'ethnologue joue quelquefois un rôle auquel il croit lui-même. Ce rôle de catéchumène, nous l'avons parfois interprété avec une certaine conviction. C'est dans ces moments-là qu'il nous semble avoir le mieux compris ce qui se passait sur notre terrain. Parce que nous acceptions de nous laisser bousculer par les acteurs que nous rencontrions et que, l'espace d'un instant, nous partagions peut-être les mêmes préoccupations. Parce que, comme le décrit la situation rapportée en prologue, nous comprenions en nous cet état de tension qui semble le propre d'une expérience de la foi partagée entre la conviction d'une présence et le constat d'une absence. Bref, parce que nous acceptions momentanément l'idée de la foi pour nous-même. Autrement dit, par moments, nous envisagions ce rôle de catéchumène non déclaré que les acteurs nous assignaient avec sérieux. Mais seulement par moments. Notre expérience de terrain se partage ainsi entre quelques instants d'une étrange proximité malgré une tentative incessante de distanciation à travers l'écriture et les tentatives d'une première analyse. L'ambivalence de notre positionnement sur les questions du croire nous a permis de nouer des liens privilégiés sur notre terrain mais elle ne constitue pas une position méthodologique mûrement réfléchie. Nous serions malhonnêtes en laissant croire que nous maîtrisions tous les aspects de cette relation et que c'est consciemment que nous laissions planer une ambiguïté autour de notre propre foi dans l'optique d'accéder à une somme de données ethnographiques plus conséquente. Ce n'est qu'en cours que nous avons compris l'avantage méthodologique que nous pouvions tirer de cette incertitude et donc de notre *potentielle* proximité avec les

acteurs que nous rencontrions sur le terrain. Nous étions nous-même convaincus de cette ambiguïté, dans l'incapacité de nous accorder ou non une foi, ou plus précisément nous accordant par moment une foi. Cette position d'incertitude – qui est à la fois une position méthodologique, intellectuelle et spirituelle – s'est imposée au fur et à mesure de notre « terrain ». Nous l'avons laissé s'installer au cœur de notre démarche ethnographique.

La question que nous soulevons ici est celle de l'implication de l'ethnologue dans ces terrains qui nécessitent de sa part une certaine « affinité » pour pouvoir y entrer. Il y a fort à parier que sans le témoignage de cette affinité le terrain tournerait court, interrompu soit par des acteurs exaspérés par ce manque de convergence, soit par l'ethnologue définitivement distant de son terrain. En ce qui concerne ces terrains, l'implication de l'ethnologue nous semble une nécessité sur le plan ethnographique (ne serait-ce que pour entrer dans un monastère et y rester) et un atout sur le plan anthropologique. Mais force est de constater que les données provenant du « point de vue » de l'anthropologue sont trop souvent balayées au nom du devoir d'objectivité inhérent à toute discipline scientifique. Et pourtant, comme le souligne Patrick Deshayes, « réintroduire le sujet ne relève pas systématiquement du subjectivisme. Cela peut et doit-être, au contraire, la relativité qui permet de mesurer la validité de l'expérience et de ses artefacts. De toute façon on ne peut en faire l'économie. Ce n'est pas en ignorant la place du sujet que l'on accède à un regard d'*objet* faisant du chercheur un être objectif »¹⁵⁰. L'expérience ethnologique reste une relation.

Parler de ses ressentis et leur donner une place dans l'exercice ethnographique, c'est encore trop souvent courir le risque de trahir l'exigence de neutralité – du reste, nous pouvons nous demander avant même de la soutenir comme souhaitable si elle est d'abord possible – et de faire preuve d'une complicité inavouable. Elisabeth Claverie relate en conclusion de son ouvrage sur les pratiques sociales développées autour des apparitions de la Vierge dans un village de Bosnie-Herzégovine les difficultés liées à un tel objet de recherche. Elle évoque notamment le souvenir d'un dîner entre amis au cours duquel elle se trouve questionnée par un « savant égyptologue » sur son travail : « Et, devant ces sourires entendus auxquels je me devais de répondre, pour sauver ma face professionnelle, par des remarques appuyées, de façon à montrer que nous étions bien, l'un et l'autre, dans le même registre, je ne pouvais

¹⁵⁰ Patrick DESHAYES (2000) *Les mots, les images et leurs maladies chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*, Loris Talmart, pp. 217-218.

m'empêcher de penser au caractère très asymétrique de la position que lui et moi étions contraints d'adopter par rapport à nos objets respectifs [...]. Il pouvait, sans difficultés, adopter par rapport à son objet la position de neutralité axiologique, cette sorte de morale du détachement qui occupe une position centrale dans la morale professionnelle des chercheurs en science sociale, et qui fait partie, à ce titre, des préceptes de base que tout bon professeur se doit d'enseigner aux étudiants de première année : « Vous êtes là pour comprendre et décrire, non pour juger ». Mais apparemment, dans mon cas, les choses ne se présentaient pas sous un jour si facile. Comme si, depuis la vulgate des sciences sociales, certains domaines d'objectivité ne pouvaient devenir des objets de recherche qu'à la condition d'être immédiatement saisis sur le mode critique. Or, critiquer, c'est bien, qu'on le veuille ou non, activer la tension entre un être et un devoir être ; décrire le monde tel qu'il est, en prenant appui sur une position normative qui, même si, comme c'est le plus souvent le cas en sciences sociales, elle demeure implicite, n'en contribue pas moins à informer et à structurer la représentation que l'on donne d'un état de choses ; c'est-à-dire *juger* »¹⁵¹. Plus loin, Elisabeth Claverie pose une question qui nous semble fondamentale dans l'exercice d'une science sociale des religions : « Est-il possible de prendre pour objet, et de décrire dans le langage de nos disciplines, un phénomène comme celui des apparitions contemporaines de la Vierge, et du pèlerinage qu'elles ont suscité, sans être mis en demeure de le juger ? »¹⁵². L'objectivité que suppose la « morale professionnelle des chercheurs en sciences sociales » se trouve dans cette situation menacée par deux dimensions du travail d'Elisabeth Claverie : d'une part parce qu'il s'agit d'un objet « contemporain » (la distance historique s'avère réduite à néant) et d'autre part parce qu'il s'agit de « la Vierge » (la distance géographique s'en trouve fortement limitée). De manière plus générale, force est de constater que le Dieu des chrétiens souffre en anthropologie d'un statut analytique différent des Dieux égyptiens ou encore du panthéon africain¹⁵³. Deux questions se posent à nous : d'une part, le *jugement* ne peut-il constituer qu'une menace pour les sciences sociales, leur interdisant par là-même d'accéder à ce que Elisabeth Claverie décrit comme « des objets trop investis » ? Et d'autre part, que faire de Dieu dans une ethnographie de l'activité religieuse ?

¹⁵¹ Elisabeth CLAVERIE (2003) *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*, Gallimard, pp. 351-352. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁵² Elisabeth CLAVERIE (2003) *op. cit.*, p. 352.

¹⁵³ Comme le souligne Albert Piette : « Les interprétations qui paraissent si faciles et si lumineuses lorsqu'il s'agit des divinités africaines (Augé, 1988) semblent impossibles et sans intérêt lorsqu'elles concernent le Dieu chrétien. Comme si la qualité de l'interprétation était inversement proportionnelle aux degrés possibles d'engagement du chercheur », Albert PIETTE (1999) *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, p.53.

L'ethnologue ne peut rester insensible à ce qu'il vit sur le terrain. Le terrain est avant tout une expérience affective, agréable ou non, de proximité ou de rejet. Parfois même, comme le montre Georges Devereux¹⁵⁴ à travers une série de situations tirées de ses propres expériences ethnographiques, le rapport qu'entretient l'ethnologue avec son terrain peut contribuer à orienter ses investigations théoriques. Alors pourquoi ne pas en tenir compte ? D'autres auteurs insistent sur l'intérêt scientifique de l'exercice autoethnographique. C'est le cas notamment d'Albert Piette dans ses travaux sur l'expérience du deuil et sur la croyance religieuse¹⁵⁵ où il s'attache à analyser le déploiement de ses propres représentations religieuses dans des situations bien précises, ce qui lui permet d'énoncer les modalités complexes de « surgissement », de « basculement » et d'« effacement » du croire. Comme il le constate dans son dernier ouvrage, la voie de l'autoethnographie reste pourtant peu explorée bien qu'elle puisse constituer une entrée féconde dans la production du savoir anthropologique : « Il est bien connu que l'expérience du terrain, qui consiste surtout à observer et à partager la vie des autres, peut atteindre la subjectivité du chercheur lorsque par exemple il se laisse affecter par les émotions des gens ou encore, plus fortement, lorsqu'il se convertit aux pratiques qu'il étudie, religieuses peut-être, mais pas seulement. Il arrive beaucoup plus rarement que l'anthropologue fasse de sa propre vie, au moins d'une expérience de celle-ci, un objet de réflexion soumis à une perspective conceptuelle. Soi-même devient alors un autre détour pour l'avancée du savoir anthropologique »¹⁵⁶. C'est par ce nécessaire mais discret détour – car nous ne souhaitons pas non plus tomber dans un lyrisme auto-complaisant de l'autobiographie de terrain – que nous souhaitons appréhender les modalités d'expérimentation de la présence-absence de Dieu dans la vie monastique. De ce fait, nous souhaitons laisser une place, dans les lignes qui vont suivre, à notre position d'observateur dans les situations ethnographiques que nous relatons.

Reste la question de la place de Dieu dans le récit ethnographique. Les acteurs que nous rencontrons disent agir en présence de l'être divin, voire bien plus, interprètent un ensemble de pratiques comme une participation directe de Dieu aux interactions (c'est le cas notamment des offices qui rythment la journée monastique). Or que se passe-t-il dans ces interactions ? Les acteurs parlent de Dieu, lui parlent, le laissent parler en eux, à travers eux. Ainsi, sa présence s'appréhende d'abord dans un jeu de langage. Dieu est présent dans les

¹⁵⁴ Georges DEVEREUX (1980) *op.cit.*

¹⁵⁵ Voir notamment Albert PIETTE (1999) *op. cit.* et (2005) *Le temps du deuil*, Editions de l'Atelier.

¹⁵⁶ Albert PIETTE (2006) *op. cit.*, p. 83.

interactions comme nom. Mais lorsque les acteurs nomment Dieu, ils se réfèrent en même temps à un au-delà de Dieu même en tant que nom. « Il n'y a que du bord dans le langage... C'est-à-dire de la référence », écrit Jacques Derrida lorsqu'il pose la question du nom et de l'au-delà du nom¹⁵⁷. De la même façon, lorsque les acteurs nomment Dieu, ils font référence à cela même dont le nom fait défaut. Présent dans le jeu de langage, Dieu se trouve au-delà du langage. « Il s'agit de tenir la promesse, continue Jacques Derrida, de dire la vérité à tout prix, de témoigner, de se rendre à la vérité du nom, à la chose même telle qu'elle doit être nommée par le nom, *c'est-à-dire au-delà du nom*. Elle sauf le nom »¹⁵⁸. L'intention inaugure un mouvement de transcendance, pour lequel Jacques Derrida parle de « transcendance référentielle ». Le jeu de l'interaction tout entier ne repose-t-il pas sur ce nom et cet au-delà du nom ? En cela que l'acteur qui ne reconnaît pas ce terme – cette adresse – ne joue pas non plus le jeu de l'interaction. C'est pourquoi nous optons pour la prise en compte ethnographique de Dieu comme terme de l'interaction, en tant qu'il nous amène à prendre acte de la « transcendance référentielle » que suppose l'activité religieuse. Albert Piette fait à ce titre remarquer que « le raisonnement socio-anthropologique vise le social et élimine Dieu¹⁵⁹. C'est, selon lui, à coup sûr, les meilleurs moyens de manquer les situations où coexistent les hommes et l'être divin, selon les dispositifs spécifiques, à travers leurs rôles respectifs. Plutôt que par une opposition dualiste et une purification des uns et des autres, la réhabilitation ethnographique du Dieu chrétien passe par une opération d'hybridation : les hommes travaillent un ensemble de médiations qui assurent la présence de Dieu et celui-ci agit auprès de ceux-là. D'une part, penser les modalités d'existence et les qualités de l'être divin, telles qu'elles sont situationnellement mises en mouvement et en place par les hommes ; d'autre part, penser les modalités d'actions divines et les conséquences de celles-ci sur les humains : tel est le double programme de l'anthropologie du fait religieux »¹⁶⁰. Suivant ce programme, nous envisagerons dans certaines situations Dieu comme terme de l'interaction, selon la place que les acteurs lui accordent dans leurs jeux de langage.

¹⁵⁷ Jacques DERRIDA (1993) *Sauf le nom*, Galilée, p.64.

¹⁵⁸ Jacques DERRIDA (1993) *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁹ A l'inverse du raisonnement théologique.

¹⁶⁰ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.56.

II.2. La « boîte noire » monastique et la tentation de l'énoncé traditionnel.

Le terme de « boîte noire » nous a été suggéré par Albert Piette pour décrire ces terrains qui entretiennent une certaine économie du mystère. La genèse de cette expression de « boîte noire » revient à Bruno Latour qui l'explicite dans les premières pages de son ouvrage *La science en action*¹⁶¹. Il utilise cette métaphore pour souligner l'aspect paradoxal des rapports entre le contexte de production de la science avec ses controverses, ses incertitudes, ses tâtonnements, ses décisions qui ne relèvent pas systématiquement d'une pertinence sur le plan scientifique mais aussi parfois d'une compétition entre différentes firmes (ce que Bruno Latour appelle la « science en train de se faire ») et les postulats inébranlables qu'elle produit (la « science faite »). La science n'a ainsi rien à voir avec la recherche scientifique. Mais il n'y a aussi rien dans ce que contient la première comme postulats qui n'ait un jour appartenu à un contexte de production : « Aucun fait, aucune certitude, aucune forme que l'on ne puisse réanimer, réagiter, réchauffer, rouvrir. Il suffit seulement de se déplacer dans le temps et dans l'espace jusqu'à toucher le lieu où la boîte noire est le principal sujet de controverse des chercheurs et des ingénieurs »¹⁶². Ainsi, pour reprendre l'exemple cité par Bruno Latour, lorsque John Whittaker obtient de son ordinateur Eclipse MV/8000 l'image tridimensionnelle incontestable de la double hélice d'ADN après avoir chargé quelques programmes, il ne pense pas à Maurice Wilkins et Rosalind Franklin qui eurent, vingt-huit ans auparavant, toutes les peines du monde à déterminer cette forme aujourd'hui communément admise. La question de la forme de l'ADN s'estompe devant l'élaboration de programmes d'ordinateur, sans aucune pensée pour les concepteurs de ce même ordinateur pris encore quelques années auparavant dans les affres de la concurrence technologique.

Aujourd'hui John Whittaker n'a qu'à allumer la machine pour voir apparaître l'image tridimensionnelle de l'ADN. Partant de cet exemple, Bruno Latour précise ce qu'il entend par « boîte noire » : « L'expression boîte noire est utilisée par les cybernéticiens pour désigner un appareil ou une série d'instructions d'une grande complexité. Ils dessinent une petite boîte dont ils n'ont rien besoin de connaître d'autre que ce qui y entre et ce qui en sort. Pour John Whittaker, la forme de la double hélice et l'ordinateur Eclipse sont deux boîtes noires.

¹⁶¹ Bruno LATOUR (1989) *La science en action*, La Découverte.

¹⁶² Bruno LATOUR (1989) *op.cit.*, p.12.

Autrement dit, peu importent les controverses qui ont jalonné leur développement, ou la complexité de leurs rouages internes, seules comptent pour lui aujourd'hui leurs entrées et leurs sorties [...]. A l'institut Pasteur, John Whittaker ne prend guère de risques en affirmant que la forme tridimensionnelle de l'ADN est la double hélice ou en faisant tourner son programme sur l'Eclipse. Ces choix-là relèvent désormais de la *routine* »¹⁶³. Les préoccupations scientifiques se déplacent dans l'espace et dans le temps : ce qui constitue aujourd'hui la routine était, hier encore, l'objet de polémiques. Autrement dit, la « science en train de se faire » devient une « science faite » ou une « science prêt-à-porter » pour reprendre l'expression de Bruno Latour.

La boîte noire se referme pour ne plus laisser entrevoir ses rouages et son fonctionnement devient impénétrable, seul compte dorénavant la demande que les acteurs lui adressent et ce qu'elle produit : un énoncé devenu évident. Bien plus, la boîte noire semble présenter quelques analogies avec la boîte de Pandore¹⁶⁴ : elle ne doit pas être ouverte au risque de dévoiler les prises de position, les décisions, les stratégies, les incertitudes, les controverses et finalement les consensus qui ont prévalu à sa constitution. Autant de facteurs de désordre qui s'accordent difficilement avec une « science faite » qui n'est par conséquent plus à faire et encore moins à défaire. Autant d'éléments susceptibles de fragiliser l'action scientifique en questionnant la pertinence des postulats sur lesquels celle-ci s'édifie actuellement.

Force est de constater que notre terrain présente nombre de similitudes avec ce que Bruno Latour appelle une boîte noire. Prenons comme exemple l'acte liturgique. L'assemblée ne voit rien de la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ. Celle-ci se fait là-bas, dans un sanctuaire, par des acteurs spécialisés, à l'abri des regards. Les fidèles ne voient que la « grande entrée » au cours de laquelle les officiants déposent les saints dons sur l'autel et la sortie du prêtre pour la communion eucharistique. Autrement dit, tout ce qui se passe dans le sanctuaire et qui constitue l'acte de foi par excellence, à savoir la transformation des saints dons en corps et sang du Christ, demeure invisible. Bien plus, aucun membre de l'Eglise ne peut expliquer ce qui s'y passe à ce moment là – c'est-à-dire comment et quand

¹⁶³ Bruno LATOUR (1989) *op.cit.*, pp. 10-11. C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁴ Pandore est la première femme façonnée par Héphaïstos à l'image des déesses. Elle est envoyée par Zeus aux hommes auxquels Prométhée avait apporté le feu après l'avoir dérobé aux dieux. Ils lui confient une jarre contenant tous les maux. Curieuse, Pandore ouvre cette jarre, répandant tous les maux qu'elle contenait sur la terre.

s'effectue cette transformation – pas même ses acteurs directs, car c'est un *mystère*. Bien qu'ils ne savent rien de cette divine alchimie, il ne viendrait à aucun acteur l'idée de remettre en question la *véritable* nature de ce qui sort du sanctuaire au moment de la communion eucharistique. Il y a pourtant fort à parier que la « nature » de ce qui en sort ait fait l'objet d'âpres discussions au moment de son élaboration au cours des premiers siècles de l'Eglise. Il existe quelques sommes théologiques conséquentes sur le sujet qui pourront en témoigner, comme il existe quelques démonstrations préalables à l'admission de l'image tridimensionnelle de l'ADN. Mais ces débats ne sont plus d'actualité. Les « rouages » demeurent inconnus des acteurs qui utilisent une boîte noire. Ce qui compte maintenant c'est ce qui sort de l'ordinateur et du sanctuaire. Leur « réalité » est « scientifiquement prouvée » pour la forme de l'ADN et « théologiquement reconnue » pour le corps et le sang du Christ. Autrement dit, la boîte noire s'est maintenant refermée sur les débats constitutifs de la forme de l'ADN et de la nature de la communion, ses productions sont devenues évidentes aux yeux de tous. Ce qui sort du sanctuaire, sans savoir comment ni pourquoi, est véritablement le corps et le sang du Christ. Cela va de soi, telle est la « routine » du communiant.

Le religieux « en train de se faire » laisse place au « religieux fait », indépendamment de tout contexte d'élaboration, c'est-à-dire en dehors du temps et de l'espace. Le « religieux fait » est un religieux inébranlable, reconnu par tous et en tout temps : c'est la « Grande Tradition de l'Eglise » dont tous les acteurs que nous rencontrons se réclament pour leurs moindres faits et gestes, malgré une diversité de modalités d'action qui joue parfois sur le registre du paradoxe. Sur notre terrain, la pertinence de l'action se situe sur le plan de sa « traditionalité », à la manière dont elle pourrait dans le champ scientifique se revendiquer d'une scientificité. Pour les acteurs que nous rencontrons, un acte est pertinent dans la mesure où il est traditionnel, c'est-à-dire dans la mesure où il peut se soumettre à un impératif de justification pouvant s'apparenter à une expression bien connue : « c'est traditionnellement prouvé ». La tradition, comme dans d'autres contextes la science, légitime l'action.

Ce qui ressort de l'ordinateur Eclipse est valable et mobilisable dans l'activité scientifique parce qu'il est prouvé – et ce qui est prouvé n'est plus à prouver – que l'ordinateur Eclipse produit des énoncés scientifiques. De la même façon ce qui ressort d'un monastère est valable et mobilisable dans une expérience du divin parce qu'un monastère produit des énoncés traditionnels. Par « terrain à boîte noire » nous désignons donc ces

terrains qui, en préservant une certaine inaccessibilité, contribuent à produire des énoncés délestés de leur contexte d'élaboration. Les rouages d'une boîte noire sont d'une trop grande complexité : pour agir, l'acteur n'a rien besoin de connaître d'autre que ce qui sort de cette boîte noire monastique, autrement dit ce qu'elle produit et qui est indéniable. Le mystère préserve l'action car il ne la remet pas en doute. L'autorité de l'énoncé traditionnel vient donc de ce que la boîte noire est incontestable parce qu'elle est refermée. Ce qui donne pour les acteurs que nous rencontrons toute sa légitimité à une action se revendiquant de la tradition. Lorsque nous posons la question du sens de tel ou tel acte, nous nous entendons dire « parce que c'est la tradition ». Dans ces situations ethnographiques récurrentes sur un terrain monastique, a fortiori lorsqu'il y est question d'une « orthodoxie » des pratiques, l'expérience monastique s'appréhende au travers d'une exégèse des énoncés traditionnels. Se pose alors une question méthodologique cruciale : cette tradition constamment mobilisée pour justifier les actions que nous observons suffit-elle à comprendre les situations auxquelles nous assistons sur notre terrain ?

De retour de son terrain, l'ethnologue doit faire le tri dans ses observations pour définir les données ethnographiques qui lui permettront de construire son discours. Il ne retient de celles-ci que ce qu'il juge « représentatif » d'une culture, autrement dit les situations ethnographiques susceptibles d'être mises en relation avec un univers de représentations. A ce moment-là le fait ethnologique devient significatif dans la mesure où l'ethnologue y voit le reflet des singularités d'une culture. Ce que cherche l'ethnologue dans une situation spécifique, c'est ce qu'elle dit d'une structure sociale ou d'une culture dans son ensemble. Ce qui l'intéresse dans les gestes d'un acteur, c'est ce qu'ils disent de la catégorie socioculturelle à laquelle il appartient. Les situations dans ce qu'elles présentent de singulier courent alors le risque d'être écrasées sous le poids des représentations culturelles (ou de l'infrastructure inconsciente, selon) que l'ethnologue cherche à faire ressortir. A ce sujet, Albert Piette constate que « l'observation ethnologique inspirée du modèle culturaliste et l'opération de réduction structurale constituent encore aujourd'hui deux piliers qui semblent incontournables. Et pourtant la pression qu'ils exercent sur le savoir-faire ethnographique est telle qu'elle menace son objectif anthropologique de respecter la singularité des êtres humains et l'indétermination de la vie sociale. C'est précisément le mode d'être des hommes que l'ethnographie pourrait redécouvrir. Mais, à cet effet, elle doit pratiquer un décentrement par

rapport aux modalités actuelles de mise en perspective socio-culturaliste »¹⁶⁵. La « mise en perspective socio-culturaliste » présente un risque : celle d'enfermer les situations ethnographiques dans les enjeux directement significatifs de celles-ci. Dans notre cas, il s'agirait de limiter l'action monastique à ce qu'en dit la tradition, et de ne voir en celle-ci qu'une répétition ou une mise en œuvre de celle-là.

A ce stade de notre propos, la question que nous nous posons est la suivante : comment d'autres ethnologues ou sociologues traitent ce type de « terrain à boîte noire » ? Lorsque Erving Goffman travaille sur les institutions totales, il ne transporte pas de l'information sur leur réglementation ou leur gestion administrative, ne construit pas des comportements idéaux-typiques à la manière de Weber¹⁶⁶, mais pénètre derrière la « clôture » pour décrire certaines modalités de vivre ensemble au sein de ces institutions, qui jouent avec la raideur d'une réglementation pour l'ajuster à « la souplesse intérieure de la vie »¹⁶⁷ et rendre ce monde possible à vivre. Par sa démarche, il nous invite à voir ce qui se passe à l'intérieur de la « boîte noire » et ainsi accéder, dans la mesure du possible, à l'expérience monastique dans ce qu'elle a de plus ordinaire, loin de la « vie angélique » des traités théologiques. Derrière la clôture s'énoncent aussi les modalités pratiques d'un vivre-ensemble monastique plus ou moins loin de toute justification traditionnelle.

Lorsque Bruno Latour travaille sur la science, il ne l'appréhende pas au travers de la « science faite » mais choisit comme porte d'entrée la science « en action » c'est-à-dire la « science en train de se faire ». D'un côté la boîte noire, de l'autre les controverses. Ces deux versants de la science sont aussi différents l'un de l'autre que les deux visages de Janus, que Latour s'emploie à faire parler ainsi : « Lorsque les choses sont vraies, elles tiennent » dit la « science faite », « Lorsque les choses tiennent, elles commencent à être vraies » lui rétorque la « science en train de se faire »¹⁶⁸. Et Bruno Latour de préciser : « Nous pourrions passer en revue toutes les opinions qui se proposent d'expliquer pourquoi une controverse se clôt, mais nous tomberons inmanquablement sur une nouvelle controverse portant sur la façon et les motifs de sa clôture. Il nous faut apprendre à vivre avec deux voix contradictoires qui parlent

¹⁶⁵ Albert PIETTE (2006) *op. cit.*, p.49.

¹⁶⁶ A ce sujet, Weber met lui-même en garde contre l'utilisation abusive de ses modèles idéaux-typiques en rappelant qu'il ne s'agit là que de traits forcés ne pouvant se substituer à la réalité sociale.

¹⁶⁷ L'expression est de Bergson. Henri BERGSON (1941) *Le rire*, PUF, p.36.

¹⁶⁸ Bruno LATOUR (1989) *op.cit.*, p. 24.

en même temps, l'une de la science en train de se faire, l'autre de la science « faite ». La face gauche considère que les faits et les machines sont suffisamment bien déterminés. La face droite considère qu'ils sont toujours sous-déterminés¹⁶⁹. Il manque toujours un petit quelque chose pour refermer la boîte noire une fois pour toutes »¹⁷⁰. Dans cette polyphonie, Latour se propose d'étudier un processus, celui qui part des controverses de la science en train de se faire pour aller jusqu'à la science indiscutable. Autrement dit, il étudie la fermeture des boîtes noires en considérant aussi bien les explications avancées lorsque tout est fini que les explications avancées en cours de route. Ce qui intéresse Latour, c'est le passage de l'un à l'autre des deux visages de la science.

Albert Piette applique ce point méthodologique à l'anthropologie des faits religieux. Pour lui, il n'y a de religieux que de « religieux en train de se faire ». Il nous invite ainsi à nous débarrasser d'une saisie de situations par le biais de forces sociales ou culturelles toutes faites pour « laisser être méthodologiquement le fait religieux, là où il se dit et se fait comme tel, en le considérant comme un ensemble d'actions localement accomplies, ajoutées les unes aux autres [...]. La succession et la combinaison de différents modes de justification et d'interprétation, n'est-ce pas un élément important dans le déroulement des activités religieuses ? Ce qui expliquerait les impasses des définitions monocentrées. Comme si le fait religieux était incapable de s'arrêter, toujours en train de se déplacer. Mais cette fois, selon la direction et le choix des acteurs et non plus des définitions sociologiques »¹⁷¹. Les situations auxquelles nous assistons se présentent moins comme des « produits finis » susceptibles de se classer dans les définitions monolithiques du religieux avancées par la sociologie ou l'anthropologie que comme des modalités spécifiques de vivre-ensemble à partir desquelles les acteurs construisent un sens « religieux ». Il ne s'agit pas de considérer ces choses du religieux dont il nous faudrait découvrir un sens sous-jacent mais de porter un regard sur le religieux tissé à un moment donné par les acteurs que nous rencontrons autour de certaines situations.

¹⁶⁹ Bruno LATOUR précise en note de bas de page que « cette notion de sous-détermination est également appelée principe de Duhem-Quine. Elle énonce qu'un seul facteur n'est pas suffisant pour expliquer la clôture d'une controverse ou la certitude acquise par les hommes de science. Ce principe forme la base philosophique de la plus grande partie de l'histoire sociale de la sociologie des sciences ».

¹⁷⁰ Bruno LATOUR (1989) *op.cit.*, p.25.

¹⁷¹ Albert PIETTE (1999) *op.cit.*, pp.29-30.

Autrement dit, l'attention est portée sur l'activité plutôt que son produit, car comme le rappelle Albert Piette, « c'est des pratiques qu'il faut partir, ce sont elles-mêmes qu'il faut observer en train de se construire, de se stabiliser, jusqu'à l'attribution possible de diverses qualités (religieuses ou non) »¹⁷². En ce qui nous concerne, cette posture suppose de partir des situations que nous observons dans l'enclos monastique pour comprendre comment le religieux se construit plutôt que de considérer seulement certains actes, précisément ceux jugés significatifs à la lumière de ce qu'en dit une « tradition » façonnée par le discours théologique. Ainsi ce qui occupe notre attention c'est moins l'action traditionnelle considérée comme telle (avec ce qu'en dit la théologie) que la tradition « en action » pour imiter l'expression de Bruno Latour, à savoir l'ensemble des situations diverses de la vie monastique qui se voit attribuer ou contester une valeur dite « traditionnelle ». L'objectif de notre regard ne se porte pas sur une culture sous-jacente aux faits observés mais sur des interactions dans lesquelles les acteurs produisent, ou non, un sens religieux.

Nous choisissons donc de ne pas aborder la vie monastique par le biais de ce que peut en dire la théologie, c'est-à-dire d'éviter de mettre en perspective les faits observés avec le discours d'une tradition homogène et uniforme à même de saturer de sens le moindre geste des acteurs. Dans les situations que nous rencontrons sur notre terrain, il apparaît que les acteurs, à côté de l'exécution précise des gestes définis du rituel directement significatifs, réalisent nombre de gestes apparemment insignifiants, sans intérêt parce que difficilement interprétable eu égard à ce que dit (ou dicte) la tradition. Ces gestes ne sont pas spécifiques à la vie monastique. Ils ne permettent pas *a priori* d'en tirer sa substantifique singularité. Et pourtant ils font aussi partie de l'expérience monastique. Ces gestes, ce sont des actions propres à la vie de tous les jours, à la vie en communauté, ce sont aussi quelques variations individuelles qui traduisent un certain relâchement, une hésitation, un doute, une prise de distance par rapport à la trame idéale de l'expérience monastique qui est celle des grands mystiques dont nous entendons quotidiennement le récit lors des lectures du repas ou des discussions avec les moines. Autant d'éléments « périphériques » qui « ne sont pas importants », comme le reconnaissent souvent les acteurs, parce qu'ils ne sont pas directement significatifs de ce que dit la tradition de l'expérience monastique ou alors difficilement justifiables sur le plan théologique. Bref ils sont en décalage avec ce que dit la théologie des préoccupations monastiques entièrement orientées vers l'exercice spirituel. Ils

¹⁷² Albert PIETTE (1999) *op.cit.*, p.32.

montrent que le moine n'est pas « à cent pour cent » là, ici et maintenant, à exécuter avec scrupule la partition deux fois millénaire de la tradition monastique. Mais qu'il est là par moment, plus ou moins intensément, dans un aller-retour constant entre l'absorption mystique et une distance perplexe. Car le monastère c'est tout à la fois déjà la Jérusalem Céleste et pas encore. Tout est accompli mais pas tout à fait. Dieu est là sans y être vraiment. Il y a fort à parier que si Dieu apparaissait de manière visible au cours d'un office, le comportement des acteurs prendrait une tournure tout à fait différente. Ce serait un « miracle ». Et pourtant chacun d'eux affirme que Dieu est réellement présent au cours de l'office.

Voilà toute l'ambivalence de la foi : affirmer une présence de l'être divin sans en apporter les preuves ultimes, car la liberté de croire réside dans cette part d'incertitude. C'est dans cette ambivalence que tout se joue. Loin des béatitudes célestes, l'expérience monastique se décline sur un mode éminemment paradoxal. Albert Piette nomme cette posture paradoxale – qui n'est pas propre au religieux – le « mode mineur de la réalité ». Il écrit à ce propos : « On a presque fini de considérer le fait social comme une chose. Sans doute est-il plus facile de soutenir qu'il est aussi théâtre, texte, échange ou accomplissement pratique. Mais il me semble qu'il importe aussi de considérer que le fait social est et n'est pas cela. Et s'il était un mensonge, une négation, une sorte de mirage qui existe et d'emblée se dérobe ? Un paradoxe. Le fait social est et n'est pas. Emietté, il laisse place au mode mineur de la réalité à travers une constante oscillation entre un fait affirmatif et une nuance négative le plus souvent éludé. Quand dire, accomplir ou jouer, ce n'est pas vraiment dire, accomplir ou jouer...et ainsi pour toutes activités : c'est bien à travers ce paradoxe qu'il importe de repérer empiriquement, construire théoriquement et décrire le fait social en tant qu'il est « minimalement » socialisé »¹⁷³. L'expérience monastique, comme toute réalité sociale, ne coïncide jamais totalement avec son modèle explicatif, qui est ici théologique. Ce qui risque de nous échapper dans son ethnographie, ce sont en premier lieu ses petits détails anodins laissés de côté par la « tradition » et qui pourtant représentent une part importante de la vie monastique de tous les jours. Car la vie monastique, ce n'est pas seulement des offices de nuit, l'observance d'une règle, d'une clôture, une récitation de prières, de vieux manuscrits poussiéreux, du silence, le jeûne, c'est aussi de la vaisselle, des signes de relâchement, des plaisanteries sur la difficulté de tenir l'ascèse, des téléphones portables, des hésitations quant à la manière de « bien faire »,

¹⁷³ Albert PIETTE (2006) *op. cit.*, p. 54. Sur le « mode mineur de la réalité », voir aussi Albert PIETTE (1992) *Le mode mineur de la réalité*, Peeters.

des contradictions, une attitude paradoxale, des doutes parfois...C'est-à-dire un engagement total mêlé d'une certaine distance vis-à-vis de ce que les acteurs s'emploient à vivre.

Les situations auxquelles nous assistons consistent en une mise en scène de ce qui fait directement sens pour les acteurs et résultent de choix stratégiques sur laquelle se greffe tout un ensemble de petits détails sans importance qui ne rendent pas compte des préoccupations des acteurs mais donnent des indices sur la manière dont ils les vivent. Ces détails ne participent pas d'une « intention stratégique »¹⁷⁴ de la part des acteurs et sont, à ce titre, relégués dans le hors champ de l'expérience monastique. La tradition ne peut rien en dire, cette légèreté n'est pas le propre du moine, elle est de l'ordre de « l'humain »¹⁷⁵. Mais, au risque de rentrer en conflit avec la théologie, force est de constater que le moine n'est pas un ange, c'est avant tout un homme.

L'anthropologie aussi a du mal à tirer quelque chose de ces détails, car ils ne sont pas directement significatifs eu égard aux représentations culturelles du groupe étudié. Albert Piette écrit à propos de ces petits détails : « De tels gestes ou de telles attitudes n'ont pas pour l'acteur lui-même une signification principale et sont dans certains cas produits à son insu ; ils sont reconnus comme non pertinents. Ils sont non remarqués et inobservés par les partenaires de l'interaction elle-même, ou en tout cas non réfléchis parce que jugés sans importance. Ils n'introduisent pas un nouveau système de signes directement pertinents et interprétables par les interactants. Au contraire même, c'est en tant qu'ils constituent un simple indice d'humanité qu'ils ne s'insèrent pas dans la pertinence significative d'une interaction ou dans la typicalité d'un modèle culturel. C'est à ce titre qu'ils sont nécessaires »¹⁷⁶. En effet, trop d'anthropologues ou de sociologues constatent avec Luc Boltanski que « si le monde était tel, non seulement comme le décrivent les sociologues, mais aussi, bien souvent, que le rapportent les gens quand ils se mettent à la disposition de « l'informateur », il serait non seulement invivable, mais aussi pas possible à accomplir avec les moyens dont disposent les hommes »¹⁷⁷. Pourquoi ? Parce que ces petits détails du vivant sont, la plupart du temps, suspendus au profit de faits plus « significatifs ». Parce que l'anthropologue tend, comme le

¹⁷⁴ L'expression est de Albert PIETTE (2006) *op. cit.*, p.50.

¹⁷⁵ « C'est humain » est une conclusion récurrente lorsque l'ethnologue souligne un décalage entre le discours donné par les acteurs autour de leurs pratiques et certaines déviations dans l'effectuation de celles-ci.

¹⁷⁶ Albert PIETTE (2006) *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁷ Luc BOLTANSKI (1990) *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, p.131.

souligne Edmund Leach, à substituer son modèle théorique – duquel il soustrait toute contradiction – à la réalité sociale : « Lorsque l’anthropologue s’efforce de décrire un système social, il ne décrit nécessairement qu’un modèle de la réalité sociale. Ce modèle ne représente en réalité que l’hypothèse de l’anthropologue sur « la façon dont fonctionne le système ». Les différentes parties du système dans le modèle forment donc nécessairement un tout cohérent – c’est un système en équilibre. Mais cela ne veut pas dire que la réalité sociale forme, elle aussi, un tout cohérent ; bien au contraire, la situation réelle est, dans la plupart des cas, pleine de contradictions ; et ce sont précisément celles-ci qui permettent de comprendre le processus de changement social »¹⁷⁸. Le modèle théorique construit par l’anthropologue présente une cohérence, une homogénéité, un équilibre lorsque la réalité sociale est intrinsèquement faite de contradictions, de décalages, de déplacements, d’oscillation permanente entre plusieurs pôles d’identification. Enlever ces détails c’est donc enlever toute la part mouvante, changeante et aléatoire des situations ethnographiques, c’est aussi déclinier la part vivante des acteurs que nous rencontrons. Négliger ces détails sans importance du vivant, c’est courir le risque de ne faire qu’esquisser une « nature morte » du social. Car, est-il besoin de le rappeler, nous ne travaillons pas sur une tradition monastique mais sur quelques bribes d’expériences monastiques singulières qui s’en revendiquent.

Nous retrouvons la nécessité ethnographique de porter notre attention non plus sur des choses, comme le considérait Durkheim, mais sur des processus, des manières de faire à un moment précis du social, ou dans notre cas, de la tradition monastique. François Laplantine constate à ce sujet : « Je n’ai personnellement jamais rencontré sur le terrain ce que l’on continue d’appeler des « faits sociaux », mais du faire social, ou plus précisément des bribes de social en train de se faire et de se défaire »¹⁷⁹. En ce qui concerne notre réflexion, cela revient à ne plus considérer, comme nous l’avons parfois fait au début de notre terrain, les gestes, les actes, les discours, les attitudes comme des énoncés de la tradition mais comme des processus d’énonciation de ce que vivent les acteurs quand ils souhaitent faire l’expérience de ce qu’ils présentent comme la « Grande Tradition de l’Athos ». Autrement dit, pour reprendre l’expression de François Laplantine, nous avons à faire à quelques « bribes » de « traditionalité ». En effet, il nous semble que nous sommes moins en présence de faits traditionnels que de manières de faire de la tradition sur un terrain monastique. C’est pourquoi

¹⁷⁸ Edmund LEACH (1972) *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, p.30.

¹⁷⁹ François LAPLANTINE (2005) *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Téraèdre, p.119.

nous choisissons de ne pas entrer dans une anthropologie du monachisme par la grande porte socio-culturaliste cherchant une tradition dans les faits et gestes des acteurs que nous rencontrons mais par la plus petite porte de quelques situations monastiques auxquelles nous avons assisté. Voilà pour le matériel dont nous disposons : quelques fragments d'expériences singulières exposés en situation. Rien d'autre qu'une matière éparse et fragmentée puisqu'il n'y a que le discours des acteurs, ou l'écriture de l'ethnologue, pour lisser cette matière brute et insuffler de la continuité – et par là-même de la cohérence – dans les séquences discontinues d'acteurs en situation.

Dans son cours d'introduction sur le vivre-ensemble au Collège de France, Roland Barthes déclare : « Nous ne sommes qu'une succession d'états discontinus par rapport au code des signes quotidiens, et sur laquelle la fixité du langage nous trompe : tant que nous dépendons de ce code nous concevons notre continuité, quoique nous ne vivions que discontinus ; mais ces états discontinus ne concernent que notre façon d'user ou de n'user pas de la fixité du langage : être conscient c'est en user. Mais de quelle façon le pouvons-nous pour jamais savoir ce que nous sommes dès que nous nous taisons ? »¹⁸⁰. Autrement dit comment parler de ce discontinu en usant de la fixité du langage ? Il répond à sa question quelques lignes plus loin : « Le fragmentaire du discours (issu de la poussée fantasmatique) est certes du langage, c'est un faux discontinu – ou un discontinu impur, atténué. Mais, du moins, il est la plus petite concession que nous soyons contraints à faire à la fixité du langage. Le cours doit dès lors accepter de s'accomplir par succession d'unités discontinues : de traits »¹⁸¹. A notre tour, si nous voulons nous approcher le plus possible du « social en train de se faire », il nous faut opter pour une écriture qui, tout en ayant conscience de ses propres concessions, soit à même de suggérer l'aspect fragmentaire du vécu des acteurs.

Nous proposons une anthropologie de l'expérience monastique en quelques « traits » (au sens employé par Roland Barthes) moins « représentatifs » d'une tradition comme peut l'être par exemple la trame idéale du rituel énoncée dans les manuels de théologie que « suggestifs » quant aux modalités d'expérimentation monastique d'un ensemble de principes et d'actions disparates exposés en situation et regroupés sous le terme englobant de « tradition ». Ces traits, souvent ténus, toujours discontinus, nous les développerons à partir

¹⁸⁰ Roland BARTHES (2002) *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, p.51.

¹⁸¹ Roland BARTHES (2002) *op. cit.* p.52.

des quelques situations ethnographiques dont nous disposons. Une telle option d'écriture peut produire une impression de papillonnement : au fur et à mesure des lignes, le lecteur virevolte de situation en situation à l'intérieur de l'enclos monastique. Mais gardons à l'esprit que cette recherche est, au même titre que son objet, « en train de se faire ». Les traits esquissés ne se rapportent pas systématiquement à une idée d'ensemble, mais plutôt à différentes perspectives au sens pictural du terme à même de donner du relief à notre propos. Comme dans les séquences d'action auxquelles nous assistons, les situations ethnographiques décrites au cours de l'écriture ne disent pas toutes la même chose. Les situations s'enchaînent et, dans le détail, ne se ressemblent pas. Elles constituent à chaque fois le support de notre réflexion sur un nouveau « trait » de la vie monastique, venant affiner l'esquisse que nous souhaitons en faire.

Nous avons donc opté pour une écriture discontinue laissant alterner les situations ethnographiques et un propos davantage théorique, un peu à la manière d'Albert Piette dans *La Religion de près*¹⁸². Notre réflexion se trouve ainsi ponctuée de rencontres ethnographiques qui nous renseignent sur ce qui se passe de manière concrète derrière la clôture monastique. Pour chacune de ces rencontres, nous nous posons les mêmes questions : quels sont les acteurs en présence ? Quelles sont leurs préoccupations ? Que se passe-t-il dans cette situation ? Ces situations nous permettent de sortir de la tentation socio-culturaliste d'une explication selon la tradition. Elles nous invitent à porter l'attention non sur des actions directement significatives eu égard à un discours théologique, mais sur les activités concrètes d'une vie monastique de tous les jours. Ces situations sont pour nous le moyen de sortir du caractère englobant de la tradition pour nous tourner vers les activités ordinaires d'une expérience monastique, lesquelles ne sont pas systématiquement tournées vers le Royaume à venir. L'omniprésence de ces situations dans notre réflexion vise à ne pas dissoudre « l'activité religieuse en train de se faire » dans les propos analytiques. Elles illustrent en même temps le rythme même des activités que nous observons dans ce « terrain à boîte noire » : toujours les mêmes et pourtant toujours différentes.

¹⁸² Dans cet ouvrage, Albert Piette se penche sur « l'activité religieuse » à partir d'une ethnographie détaillée de plusieurs paroisses catholiques d'un diocèse français. Au fil des lignes, nous le suivons dans les réunions liturgiques, les préparations des célébrations, les conseils pastoraux, etc. en compagnie de laïcs et de curés en situation. Ce matériau ethnographique se trouve partie prenante d'un débat épistémologique sur l'étude des formes ordinaires de l'activité religieuse. Ces situations exposées tout au long de son propos permettent d'abord au lecteur de voir concrètement ce qui se passe dans les paroisses catholiques. Mais elles permettent aussi de questionner l'activité religieuse sous un angle nouveau en confrontant les interprétations disponibles en sciences sociales des religions directement avec un matériau empirique. L'objet se trouve ainsi redéfini : il s'agit moins du religieux à proprement parler que de l'activité religieuse, autrement dit du religieux « en train de se faire » que nous entrevoyons dans la répétition toujours différente des échanges entre paroissiens. Albert PIETTE (1999) *op. cit.*

Chapitre II : Filiations

Nous voilà, pour cette seconde étape ethnographique, à l'intérieur de l'enceinte monastique. A l'intérieur comme à l'extérieur, il est encore question, dans les situations que nous observons, de tradition. Mais cette fois-ci, la tradition que nous appréhendons dans cette seconde série de situations ethnographiques ne s'énonce plus dans le discours des acteurs mais se donne à voir dans des interactions sociales. Dans un monastère, nous ne voyons de la tradition qu'un ensemble de modalités d'action construites dans la relation qui unit un moine à son *geronda*. Cette relation se lit comme une relation filiale. Dans un premier temps, nous verrons que la tradition est une affaire généalogique qui consiste moins à instaurer une lignée spirituelle qu'à reconnaître ses ascendants et l'autorité de leur parole. Cette relation nous amènera à considérer dans un deuxième temps que, dans l'enclos monastique, il n'y a pas à proprement parler de tradition, seulement des situations traditionnelles au sein desquelles s'énoncent les modalités d'action. Notre objectif dans ce chapitre est de comprendre ce qui se joue de traditionnel dans ces situations d'interaction sociale.

I. Généalogie spirituelle.

I.1. Une reconnaissance en paternité.

Mercredi 6 juillet 2005, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 10 heures. Les moines s'affairent. L'arrivée de l'higoumène du monastère de Simonos Petra, le « geronda Elisée » comme les moines l'appellent, est imminente. Quelques moines, dont l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand doivent arriver avec eux. Ils accompagnent cette délégation du monastère de Simonos Petra préalablement en visite dans un autre metochion français, le monastère de Solan. Une fidèle accompagnée de son petit fils est également présente. Elle assiste les moines qui apprêtent une petite collation dans le synodecon pour l'arrivée de leurs Pères athonites. D'autres s'activent en cuisine pour la préparation du repas canonique présidé par le supérieur de Simonos Petra. Pour l'occasion, les Pères cuisiniers ont préparé des haricots rouges, précisant qu'il s'agit là du plat préféré de l'higoumène du*

monastère. Un moine guette l'arrivée de la camionnette blanche. Sitôt la camionnette engagée dans le dernier virage débouchant sur le monastère, le moine donne l'alerte. La communauté sort des bâtiments et se rassemble devant les portes du monastère. La camionnette se gare sur le parking pour laisser les moines pénétrer à pieds dans l'enceinte monastique.

Illustration 14 : Arrivée de l'higoumène de *Simonos Petra* au monastère Saint-Antoine-le-Grand (salutations)



Les cloches sonnent. La communauté de Saint Antoine s'avance pour accueillir ses Pères athonites. Les salutations se déroulent sur le parking, de manière très « naturelle ». La ritualisation qui caractérise habituellement les interactions usant de gestes et de formules types d'entrer en communication semble absente. Les moines saluent en de grandes embrassades le Père Elisée puis les autres Pères qui l'accompagnent. Nous assistons à de simples retrouvailles familiales. Le geronda Elisée s'enquiert de nouvelles propres à chacun. Le Père Macaire, moine athonite d'origine française, se charge de traduire ses propos. Le Père Placide reste discrètement en retrait. Ces chaleureuses salutations terminées, le moine le plus ancien du monastère tend discrètement le bâton de l'higoumène de Saint-Antoine-le-Grand, symbole d'autorité qui est d'ordinaire l'attribut du Père Placide, au geronda Elisée. Celui-ci s'en saisit et franchit le portail massif pour pénétrer en premier dans l'enceinte monastique, suivi de l'higoumène ordinaire du monastère. Tout se passe comme si, en présence du geronda Elisée, le Père Placide n'était plus l'higoumène du monastère, mais son second.

Illustration 15 : Entrée dans l'enceinte monastique par ordre d'ancienneté



En traversant la cour principale, les regards virevoltent. Les moines de Simonos Petra reconnaissent dans les falaises bordant la vallée une marque « athonite », et de s'exclamer (en grec) que tout ici rappelle l'Athos. Les moines se dirigent d'abord vers l'église « en tout point semblable au catholicon de Simonos Petra » qu'ils parcourent rapidement. Ensuite le groupe monte l'escalier qui mène à la cour supérieure et se dirige vers le synodecon pour une collation. Un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand fait une remarque amère sur notre présence (une fidèle et moi-même) au milieu de la communauté, précisant que cette synaxe devrait être exclusivement réservée aux moines. Les autres Pères ne semblent pas gênés par notre présence et ne donnent pas d'écho à ses propos. Le geronda Elisée s'assoit au centre de la pièce avec à sa droite le Père Placide. Les moines s'installent autour d'eux sur les banquettes du synodecon. Un moine fait le service et nous propose, à la manière de l'hospitalité athonite, un petit alcool avec quelques douceurs. « Nous sommes en famille » déclare le Père Macaire. Le geronda Elisée prend la parole et pose quelques questions concernant les travaux, traduites par le Père Macaire. Le Père Placide lui répond. Ses réponses sont à nouveau traduites par le Père Macaire qui tient lieu d'interprète. Un dialogue s'instaure entre les deux gerondes, les moines assistent à cet échange sans trop intervenir. Par moment le Père Placide sollicite un moine pour répondre aux questions précises de Père Elisée sur l'avancée des travaux. Le Père Elisée s'enquiert de notre point de vue sur notre voyage à l'Athos, effectué deux mois auparavant, puis prend des nouvelles de quelques fidèles, amis de longue date des monastères.

Illustration 16 : Discussion entre les deux *gerondes* au réfectoire



Sitôt la collation terminée nous nous dirigeons vers le réfectoire pour le repas. Le Père Elisée préside et s'assoit au centre de la table de l'higoumène, à la place habituelle du Père Placide. Celui-ci s'installe à sa droite. S'organisent ensuite les moines par ordre d'ancienneté. Viennent d'abord les moines de Simonos Petra, installés à proximité de la table de l'higoumène, puis les moines de Saint-Antoine-le-Grand. Le repas observe le rituel habituel : prières de bénédiction données par l'higoumène, consommation du repas au son de la lecture, prières du congé et sortie en procession sous les bénédictions des deux higoumènes. Les moines de Simonos Petra sont conviés à un café dans le synodecon, pendant que les moines du monastère débarrassent la table et font la vaisselle, avant de partir se reposer en cellule.

A travers ce chaleureux accueil des moines du monastère Saint-Antoine-le-Grand à leur supérieur athonite, force est de constater, derrière l'apparente spontanéité des embrassades, l'enjeu généalogique que constitue cette visite. Certes la coordination apparaît comme souple : les moines s'embrassent sans observer les *métanies** qui accompagnent habituellement le salut d'un supérieur, un peu comme s'ils embrassaient un membre de leur famille depuis longtemps absent. Bien plus ils échangent des nouvelles de connaissances réciproques, prennent un verre en parlant de l'avancée des travaux, etc. Devant ces chaleureuses retrouvailles, un moine commente même l'interaction en précisant « nous sommes en famille ». Effectivement, tout se passe « comme si » cette visite s'apparentait à une réunion familiale. Rien de monastique *a priori* dans cette interaction. Le rapprochement

va même très loin, puisque un autre moine semble déplorer la présence d' « étrangers » dans l'intimité du cercle « familial ». De banales salutations sans une once de ritualisation, des comportements ordinaires dans une situation ordinaire. Et pourtant, après avoir échangé avec quelques moines, nous nous rendons compte que la plupart d'entre eux ne connaissent que très peu leurs Pères athonites, pour certains, ils ne se sont même jamais vus.

Est-ce à dire que la spontanéité des retrouvailles s'avère savamment travaillée ? Sans doute que non, les moines semblent éprouver une réelle joie à retrouver leurs « parents » qu'ils connaissent si peu. Et devant cette joie, les formalités habituelles tombent, ou plutôt semblent tomber, car en vérité elles restent discrètement en arrière plan. Au détour d'un geste, d'une faille, d'un oubli, d'une hésitation se révèlent d'habituelles préoccupations : montrer que l'on reconnaît ses ascendants. Les moines n'observent pas de *métanie* pour accueillir la communauté de *Simonos Petra*, mais ils conservent leur ordre d'ancienneté pour saluer en premier lieu le *geronda* Elisée, puis les moines qui l'accompagnent. De la même façon, ce n'est pas n'importe quel moine qui remet le bâton de l'*higoumène* au *geronda* Elisée, mais le plus ancien c'est-à-dire celui qui est reconnu comme le plus digne pour le faire, de par la durée de son expérience monastique. Autrement dit, c'est le plus ancien des moines qui est reconnu comme le plus digne pour reconnaître plus ancien que lui. En donnant ce bâton au *geronda* Elisée, ce moine l'invite à pénétrer le premier dans l'enceinte monastique, comme pour témoigner de son ascendance sur la communauté. Le reste de la communauté s'organisera spontanément à sa suite et pénétrera dans le monastère par ordre d'ancienneté, les deux fidèles présents se placeront « naturellement » en file du groupe.

Sous l'apparence d'une dispersion inhabituelle à notre œil coutumier des processions et des *métanies*, qui permettent de distinguer à coup sûr le plus ancien des interactants et donc le plus élevé en dignité, se révèle discrètement, dans ces banales salutations, l'ordre implacable de l'ancienneté. En l'absence d'une connaissance précise des interactants, il est impossible de déceler dans cette situation une quelconque spécificité monastique, c'est pourquoi il est tentant de n'en rien retenir, la jugeant insignifiante sur le plan ethnographique. Rien de « spécial », seulement des « détails ». En effet, hormis la très discrète passation du bâton de l'*higoumène* au *geronda* de *Simonos Petra*, il n'y a rien de différent de salutations ordinaires, rien à « déchiffrer » pour l'ethnographe. Au détail près que dans la spontanéité des salutations, les moines observent un peu différemment l'ordre des processions. Derrière une

apparente mise à distance des formalités habituelles, ces salutations répondent aux mêmes exigences. Voilà bien une situation ordinaire dans laquelle s'expriment les préoccupations monastiques. Nous y entrevoyons la vie monastique dans ses spécificités pragmatiques.

Un autre élément attire notre attention dans cette situation. Il s'agit du rôle secondaire joué par l'*higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand. D'ordinaire, l'*higoumène* du monastère constitue le centre de la communauté. Avec la visite du *geronda* Elisée, le Père Placide se retrouve en quelque sorte « excentré » à la droite de l'*higoumène* de *Simonos Petra*. Bien plus, le bâton de l'*higoumène* du monastère, symbole de son autorité, est momentanément remis au *geronda* Elisée qui, par ailleurs, va présider les moments passés en communauté (l'entrée dans le monastère, la collation, le repas) lors desquels le Père Placide sera identifié comme son second, c'est-à-dire son premier interlocuteur (c'est le Père Placide qui répond aux questions, via les traductions de Père Macaire). Autrement dit, la rencontre entre ces deux communautés s'organise autour des interactions entre leurs *higoumènes*, les moines n'y prennent part qu'au second plan, au travers des sollicitations de leur propre *higoumène* (comme par exemple la charge de traduire les échanges assurée par le Père Macaire). Au niveau de cette interaction principale, la primauté est attribuée à l'*higoumène* de *Simonos Petra* : une place centrale lui est accordée, il pose des questions auxquelles le Père Placide est le premier à répondre (ou s'il ne peut répondre, il sollicitera un moine pour le faire), c'est encore lui qui préside les interactions, qu'elles soient fortement ritualisées comme le repas ou d'une ritualisation assouplie comme la collation.

Si les marques d'autorité se déplacent, c'est dans la mesure où cette visite fait état d'une nouvelle donne dans l'ordre des générations spirituelles. D'ordinaire, le Père Placide est identifié comme le *geronda*, c'est-à-dire l'ancien du monastère, mais il accueille aujourd'hui son propre *geronda*. Ce qui sur le plan de l'âge ne se vérifie pas puisque le Père Elisée est plus jeune que le Père Placide. Il s'agit bien ici de généalogie spirituelle, ce qui compte, c'est l'ancienneté monastique. Quoi qu'il en soit, avec l'arrivée de l'*higoumène* de *Simonos Petra*, la communauté s'élève d'une génération sur le plan de la généalogie spirituelle. Celui qui est d'ordinaire le plus ancien de la communauté puisqu'il en est son fondateur, reconnaît ici de plus ancien que lui auquel il cède sa place de primat et Père de la communauté¹⁸³. Mais le

¹⁸³ Mais sur le plan de l'expérience spirituelle, la primauté reste aux cinquante années d'expérience spirituelle de Père Placide. Si les moines reconnaissent ici l'autorité de leur *higoumène* de *Simonos Petra*, ils restent

Père Placide n'est pas pour autant dépouillé de son autorité d'ancien : il se place à la droite de son propre supérieur, reste son interlocuteur privilégié, participe à sa présidence puisqu'on le voit à la table de l'*higoumène* pendant le repas. Il est donc lui-même reconnu par son supérieur. Autrement dit, les modalités d'interactions se définissent sur la base d'une relation généalogique qui, loin de cristalliser l'autorité spirituelle en des positions bien établies, semble davantage faire état d'une association des générations entre d'une part ceux qui engendrent (les *gerondes* : le Père Elisée, puis le Père Placide) et d'autre part ceux qui sont engendrés (leurs « enfants spirituels »). L'autorité spirituelle provient de ceux qui précèdent (une ascendance) et s'adresse à ceux qui succèdent (une descendance). Chaque membre de cette généalogie, même s'il est susceptible d'engendrer, se reconnaît comme lui-même engendré par d'autres.

Vendredi 23 avril 2004, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 20 heures. Nous sommes en cette fin de journée en compagnie du Père Arsène dans le magasin du monastère. Notre journée vient de se terminer avec l'office des complies. Dérogeant à l'usage monastique qui veut que chaque moine observe un silence total après cet office, le Père Arsène nous parle de sa rencontre avec son Père spirituel, l'actuel higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand : « J'ai connu Père Placide avant de connaître Simonos Petra, je me suis attaché à lui, avant même de connaître ce monastère. Je l'ai connu dans la région parisienne, il donnait des conférences. Je ne comprenais même pas ses paroles, mais il y avait quelque chose qui fait que je me suis attaché à lui et plus je le connaissais plus je me suis attaché à lui, comme un enfant à son Père. Par certains côtés il y a des ressemblances, dans les gestes ou autre : j'ai des ressemblances avec lui et il a des ressemblances avec mon Père. D'ailleurs, j'ai entendu d'autres personnes dire qu'il ressemblait à leur Père, donc il doit avoir quelque chose de la paternité comme tel [...]. C'est tout simplement ça, j'ai été attiré par lui personnellement, ce n'est qu'ensuite que j'ai découvert le Mont Athos. Je me souviens encore qu'il traversait la cour devant moi, avec sa silhouette assez particulière et j'étais comme ravi de joie, sans explication. Ce n'était pas la première fois que je le voyais, je ne comprenais pas encore ce qu'il disait donc c'était le fait, quelque chose qu'il dégage qui fait que, je ne comprenais pas mais j'étais ravi »¹⁸⁴.

convaincus de la plus grande expérience de Père Placide. L'higoumène de *Simonos Petra* lui-même témoigne à maintes reprises d'un profond respect pour son ancienneté.

¹⁸⁴ Extrait d'un entretien réalisé le 23 avril 2004 avec le Père Arsène au monastère Saint-Antoine-le-Grand.

Un moine entre au monastère pour se placer sous la direction de son *higoumène*. Il ne choisit donc pas en premier lieu un monastère particulier, mais un Père spirituel dont il se fait le disciple, à la manière du monachisme primitif. Ce choix résulte de la conviction d'une correspondance entre les enseignements d'un *geronda* et une recherche personnelle. Choisir un Père spirituel c'est dans une certaine mesure choisir une manière de vivre la tradition qui correspond à chacun. Mais l'élection d'un Père spirituel va beaucoup plus loin. Il ne s'agit pas seulement d'une affinité de propos, d'une conception partagée de ce que doit être la vie chrétienne – l'extrait cité nous montre bien que celle-ci est secondaire – mais bien plutôt d'un attachement à sa personne même, d'un amour pour son Père spirituel qui provoque « inexplicablement » une joie en sa présence. De plus, le Père Arsène éprouve la présence de son Père spirituel avant même de comprendre ses propos. Cet extrait nous montre que la relation au *geronda* ne se réduit pas à un enseignement. Sa seule présence est décrite par les moines et les fidèles comme une source de joie, voire dans certains cas comme une présence apaisante, selon l'image que la grâce qu'il accueille irradie autour de lui. Cette relation a tout d'une relation d'amour : la seule présence de l'être aimé est réjouissante.

En ce sens l'engagement monastique peut être compris comme un acte d'amour envers un *geronda* qui consiste ni plus ni moins à faire le vœu de vivre à ses côtés. La relation au *geronda* est une figure médiatrice de l'amour envers Dieu. Bien entendu cette substitution de l'objet aimé n'est pas spécifique au monachisme orthodoxe. Albert Piette envisage aussi l'amour comme « un dispositif d'interaction et des modalités d'interprétation des situations vécues »¹⁸⁵ dans les paroisses catholiques. De la même façon les rencontres quotidiennes d'un moine avec Dieu semblent en plusieurs points analogues aux interactions qu'il entretient avec son *geronda*. Il y est question comme le montre l'extrait ci-dessus de l'évocation d'une rencontre, d'une inexplicable étrangeté de l'autre qui en fait quelqu'un de lointain et dans un même temps si profondément soi-même. L'amour précise les modalités de l'interaction, faite d'attachement, de distance, de proximité. Une relation personnelle dans laquelle l'autre devient son Père.

La direction spirituelle s'organise dans le monachisme orthodoxe sur la base d'une relation personnelle faite de l'attachement d'un moine pour son ancien. Leur relation se décline sur le mode filial : le moine devient le fils spirituel de celui dont il fait son Père. De là,

¹⁸⁵ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.9.

rien d'étonnant à ce qu'un moine se reconnaisse des ressemblances avec son Père spirituel. Dans la mesure où il détermine ce qui le détermine, c'est moins parce qu'il a des ressemblances avec un *geronda* que le moine peut se penser comme son fils que parce qu'il le reconnaît comme son Père qu'il peut trouver des ressemblances. L'élection d'un Père spirituel consiste bien à reconnaître quelque chose de soi dans son *geronda*. Les représentations véhiculées par la parenté symbolique s'inspirent des rapports de consanguinité pour asseoir le lien spirituel qui unit un moine à son ancien. Mais à la différence des liens de parenté consanguine, ce sont dans la parenté spirituelle les fils qui choisissent leurs Pères pour reprendre l'image de Jean Pouillon à propos de la tradition¹⁸⁶. Autrement dit, il en va de l'élection du Père spirituel ce que Gérard Lenclud dit de la tradition en commentant les travaux de Jean Pouillon : c'est un « procès de reconnaissance en paternité »¹⁸⁷. Le moine se conçoit comme un individu engendré qui présente l'originalité de déterminer lui-même celui par qui il est engendré. A ce moment là, le Père spirituel n'est plus seulement l'ancien, c'est-à-dire celui qui précède, pour le moine, il devient celui qui *le* précède dans l'expérience monastique et qui est à même d'éclairer son parcours spirituel parce qu'il a déjà vécu ce que son disciple s'appête à vivre. Force est de constater ici que le moine se reconnaît dans « l'impossibilité d'être entièrement son propre créateur »¹⁸⁸ et s'en remet à d'autres pour construire son expérience spirituelle. Il recourt à la génération pour se construire en tant que moine.

La parenté spirituelle s'organise sur la base d'une « filiation inversée »¹⁸⁹. Ce sont moins les pères qui engendrent les fils, que des fils que naissent les pères. L'engagement monastique est indissociable d'une généalogie spirituelle qui présente l'originalité de se déployer à partir de l'engendré. Les fils élisent leurs pères qui eux-mêmes ont élu leurs pères. De ce fait, le moine, en se plaçant sous la direction d'un Père spirituel, se constitue un arbre généalogique qui remonte « aux sources » de la tradition. En s'inscrivant dans une filiation, il se conçoit comme issu directement d'un fondateur de lignée dont il est amené à devenir de par son expérience et une éventuelle charge de direction spirituelle le représentant et participer de

¹⁸⁶ Jean POUILLON (1975) *op. cit.*, p.160. Nous associons ici une réflexion sur la tradition à la figure du Père spirituel. Les propos de Jean Pouillon et de Gérard Lenclud sur la notion de tradition semblent à même de rendre compte de cette relation qui unit le moine à son ancien et à partir de laquelle se mettent en place les dispositifs d'action de la tradition.

¹⁸⁷ Gérard LENCLUD (1987) *op. cit.*, p.118.

¹⁸⁸ L'expression est de Jean-Paul WILLAIME. Jean-Paul WILLAIME (2003) « La religion : un lien social articulé au don » in *Qu'est-ce que le religieux ?*, revue du MAUSS, 22, p.264.

¹⁸⁹ Jean POUILLON (1975) *op.cit.*, p.160.

ce fait à la transmission. Ainsi le Père Aimilianos ancien *higoumène* de *Simonos Petra* est présenté dans nos entretiens comme « le successeur de saint Simon le Myroblite »¹⁹⁰. L'*higoumène* d'un monastère va être le représentant d'une généalogie de Pères spirituels qui le met en lien direct avec un fondateur de lignée.

Cette généalogie est mise en scène dans plusieurs endroits du monastère Saint-Antoine-le-Grand. L'illustration 17 est une photographie des cadres disposés sur un bord de fenêtre, derrière la table où siège l'*higoumène* pendant les repas. On peut y voir sur le cadre de gauche le Père Placide, actuel *higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand posant en compagnie du Père Aimilianos, ancien *higoumène* du monastère de *Simonos Petra*. Le cadre disposé à droite représente l'*higoumène* actuel du monastère de *Simonos Petra* : le Père Elisée. Ces deux photographies encadrent une icône de la cène. Ainsi les deux représentants actuels de la généalogie monastique du monastère de *Simonos Petra* président avec l'*higoumène* du *metochion* les repas de la communauté, tout comme le Christ présidait la cène.

Illustration 17 : Derrière la table de l'*higoumène*



L'illustration 18 est une photographie prise dans le *synodecon*. Celle-ci, disposée à proximité du trône où siège l'*higoumène* lors des réunions de communauté, met en scène le Père Elisée siégeant lui-même dans le *synodecon* du monastère de *Simonos Petra*. Un tableau représentant le Père Aimilianos surplombe son trône. Nous avons ici encore, la filiation

¹⁹⁰ Extrait d'un entretien réalisé le 26 mars 2005 avec le Père Elie au monastère de la Transfiguration (Terrasson).

récente des *higoumènes* de *Simonos Petra*, organisée selon un axe vertical qui ne va pas sans rappeler les arbres généalogiques. Toutefois cette disposition peut tout autant être l'effet de contraintes pratiques : il va de soi qu'un cadre est toujours accroché en hauteur. Mais il est intéressant de noter que cette généalogie spirituelle est mise en scène dans les espaces communautaires (le réfectoire, le *synodecon*), comme pour rappeler continuellement la filiation dans laquelle le moine s'inscrit.

Illustration 18 : Généalogie des *higoumènes* de *Simonos Petra*



Ajoutons que le monastère de *Simonos Petra* a réuni dans une même salle les tableaux et photographies représentant les anciens *higoumènes* du monastère (illustrations 19 à 24). Prennent place dans cette généalogie son fondateur, saint Simon le Myroblite (illustration 19) et ses représentants actuels, le Père Aimilianos¹⁹¹ et le Père Elisée (illustrations 23 et 24), auxquels s'ajoutent de nombreux *higoumènes* dont les moines ne connaissent pas systématiquement le nom. Autrement dit, de cette généalogie les moines ne retiennent que la partie fondatrice et la lignée récente : saint Simon le Myroblite... Père Aimilianos, Père Elisée, Père Placide.

¹⁹¹ Un *higoumène* est normalement élu à vie. Mais étant tombé malade et ne pouvant plus assurer sa charge d'*higoumène*, le Père Aimilianos a été remplacé par l'un de ses premiers disciples : le Père Elisée.

Illustrations 19 à 24 : Généalogie spirituelle (monastère de *Simonos Petra*).



Quoi qu'il en soit ces illustres inconnus permettent de lier un fondateur de lignée et ses représentants actuels, ou plutôt de penser ses représentants actuels dans la continuité d'un fondateur de lignée. Cette filiation manifeste la « permanence » d'une tradition monastique locale qui, placée sous le contrôle d'un *higoumène*, est à même de témoigner de la mémoire du groupe. Ici, seule la lignée directe est envisagée. Ainsi lorsque le moine se place sous la direction de son *higoumène*, il se fait par son intermédiaire le disciple d'un fondateur de lignée, en l'occurrence saint Simon le Myroblite concernant l'exemple du monastère Saint-Antoine-le-Grand. C'est par la filiation que le moine s'inscrit dans une tradition monastique. La tradition constitue à ce moment là l'héritage monastique que le moine reçoit des « Pères de ses Pères ».

La tradition sera envisagée comme d'autant plus respectable que la généalogie monastique remonte loin dans le passé et s'approche des « Pères du désert ». C'est pourquoi le Père spirituel est souvent décrit dans nos entretiens comme la « tradition incarnée » : par la relation personnelle qui l'unit à son Père spirituel qui lui-même se plaçait sous la direction d'un autre Père spirituel etc., le *geronda* porte en lui cette généalogie d'expériences monastiques constitutives d'une tradition. Précisons toutefois que cette continuité monastique de la filiation reflète moins une accumulation d'expériences qui formerait une tradition qu'une voie d'acquisition d'un bon sens spirituel (le discernement) susceptible de refléter un « esprit de la tradition ». Nous retranscrivons ici les propos tenus par une fidèle du monastère à propos de son Père spirituel : « Le Père Placide est très aimé en Grèce, on traduit ses livres, c'est quelqu'un de très précieux pour l'Eglise, même grecque, nous on ne peut pas avoir mieux ici, parce que c'est un français, parce que c'est un Père qui est dans la tradition la plus totale [...]. On a eu ici, l'ancien *geronda*, le Père spirituel de *Simonos Petra*, Père Aimilianos, un homme merveilleux, vous ne savez pas ce qu'il nous a dit, il nous a dit « le Père Placide est un Père de l'Eglise », je sais pas si vous voyez, c'est très important de savoir ça. Si j'ai un Père de l'Eglise, on a les sources ici, en plus c'est le Mont Athos donc c'est vraiment les sources »¹⁹². Le Père Placide est « dans la tradition la plus totale », parce qu'il est « dans » une généalogie monastique de Pères spirituels de l'Athos. Autrement dit, par son intermédiaire, ses enfants spirituels remontent « aux sources » de la tradition.

¹⁹² Entretien réalisé le 19 juin 2004 au monastère Saint-Antoine-le-Grand auprès d'une fidèle du monastère.

Nous voilà ici à un tournant de notre réflexion : d'un côté nous avons le Père spirituel, figure centrale de l'interaction dans l'expérience monastique ; de l'autre nous avons la tradition, véritable modalité d'interprétation de l'action. Dans les propos recueillis la tradition semble même par moment être associée à la paternité spirituelle selon l'image que le *geronda* « est » la tradition. Considérons maintenant ce point. Lorsque nous demandions sur notre terrain les raisons de telle ou telle pratique quotidienne, nos interlocuteurs nous répondaient bien souvent, à notre grand désespoir : « parce que les moines ont toujours fait comme cela, c'est la tradition ». Une telle réponse ne permet pas de rendre précisément compte d'un sens des pratiques – finalement plus théologique qu'anthropologique – mais bien plutôt d'une conviction proprement monastique : la tradition est partout. Tout à la fois dispositif d'action (les moines agissent au nom de la tradition) et modalité d'interprétation des situations vécues (elle livre les clés de lecture de l'expérience monastique), la tradition semble pénétrer tous les aspects de la vie monastique. Elle imprime sa marque dans les objets, les gestes, les relations, les paroles mais sans qu'il soit possible d'en déceler autre chose qu'une trace : la tradition est passée par là. Sa trace ? Quelque chose qui a toujours été.

Le terrain devient à ce moment là le lieu d'une traque impossible de la tradition qui pose la question de sa définition : comment décréter ethnologiquement qu'une pratique est plus traditionnelle qu'une autre ? La tradition semble agir comme un interactant quotidien dont la présence reste diffuse. Partout présente, toujours mobilisée dans les énonciations, elle ne se donne cependant à voir que dans les relations sociales qui se tissent en son nom. Autrement dit ce que nous voyons de cette « tradition » c'est la figure hiératique du *geronda* et toutes les relations sociales de transmission qui le lient à ses disciples. Etymologiquement le terme de tradition trouve son origine dans le mot latin *traditio* qui désigne l'« action de transmettre ». Voilà bien ce que les acteurs attendent d'un *geronda* : qu'il transmette par son genre de vie et sa parole les modalités d'une expérience monastique, voire plus largement chrétienne. S'il n'y a « pas de religion sans maître en religion »¹⁹³, il n'y a pas non plus, dans le monachisme orthodoxe, de tradition sans Père spirituel. De la même manière, si la religion est « une façon particulière d'agir en communauté »¹⁹⁴ comme le pensait Max Weber, alors le Père spirituel constitue le pivot central de l'agir monastique dont la tradition serait l'étalon.

¹⁹³ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op.cit.*, p.261.

¹⁹⁴ Max Weber cité par Jean-Paul WILLAIME (2003) *op.cit.*, p.261.

C'est non seulement autour de lui que se constitue la communauté monastique, mais c'est encore lui qui précise ses modalités d'action.

Dans son article « La religion : un lien social articulé au don », Jean-Paul Willaime associe la spécificité de l'agir religieux – donc si nous suivons la logique weberienne du lien social qu'elle génère – à un système de don. Jean-Paul Willaime en arrive à concevoir à la suite du philosophe Jean-Luc Marion la paternité comme une figure emblématique de la donation : « C'est en étant reconnu et en se reconnaissant comme « fils ou fille de » que l'on accède au don et donc à la liberté. Les hommes accompliraient leur liberté, réaliseraient leur autonomie en reconnaissant qu'ils sont d'abord donnés, engendrés, conçus par d'autres. Cette reconnaissance impliquant l'impossibilité d'être entièrement son propre créateur, la religion pourrait correspondre à cette posture qui consiste à inscrire sa liberté dans la filiation »¹⁹⁵. Ainsi Jean-Paul Willaime lie la religion à une reconnaissance du don, susceptible d'engendrer d'autres dons : des « dons de soi » allant de l'altruisme à des figures d'engagements religieux forts comme le martyr ou le fanatisme. Est-il besoin de rappeler ici que l'engagement monastique repose sur l'imaginaire d'un martyr non sanglant ? L'analyse de Jean-Paul Willaime nous paraît féconde en ce qui concerne l'engagement monastique : le moine en s'admettant comme engendré ne fait ni plus ni moins que reconnaître une donation à laquelle il répond par le don total de soi à son *geronda* (et par médiation à Dieu qui habite en lui) promulgué lors de sa profession monastique.

L'engagement religieux semble, comme l'a bien montré Danièle Hervieu-Léger¹⁹⁶, indissociable d'une inscription individuelle dans une « lignée croyante » faisant ressortir une logique d'engendrement. En ce sens, l'inscription dans une « lignée croyante » procède de la reconnaissance d'un héritage spirituel. C'est bien là qu'entre en scène une tradition envisagée en terme de continuité, de permanence, à même de penser une relative stabilité de l'héritage. Mais envisagée uniquement en terme d'héritage, la tradition court le risque de devenir la trame idéale du transport d'un message originel auquel nous concédons la possibilité d'une reconstitution plus ou moins importante dans la transmission, comme pour restituer aux institutions garantes une souplesse toute humaine dans laquelle l'exacte répétition semble impossible. Si dans la vie monastique cet héritage de la tradition semble aussi uniforme,

¹⁹⁵ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op.cit.*, p.264.

¹⁹⁶ A ce sujet, voir Danièle HERVIEU-LEGER (1999) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion.

cohérent, stable, à même d'expliquer chaque geste, chaque parole c'est bien parce qu'il se construit au présent. Dans la mesure où c'est au moins que revient l'élection de son ascendance, c'est encore à lui de définir son héritage. Loin d'être une accumulation d'expériences gravitant autour de l'exacte répétition d'un même message, la tradition est une sélection opérée par ceux qu'elle est sensée engendrer. Ce que montre cette « filiation inversée », c'est moins la reconnaissance d'un héritage de la tradition que la reconnaissance de ceux qui « l'incarnent », ou qui la font.

I.2. Fondation et filiation.

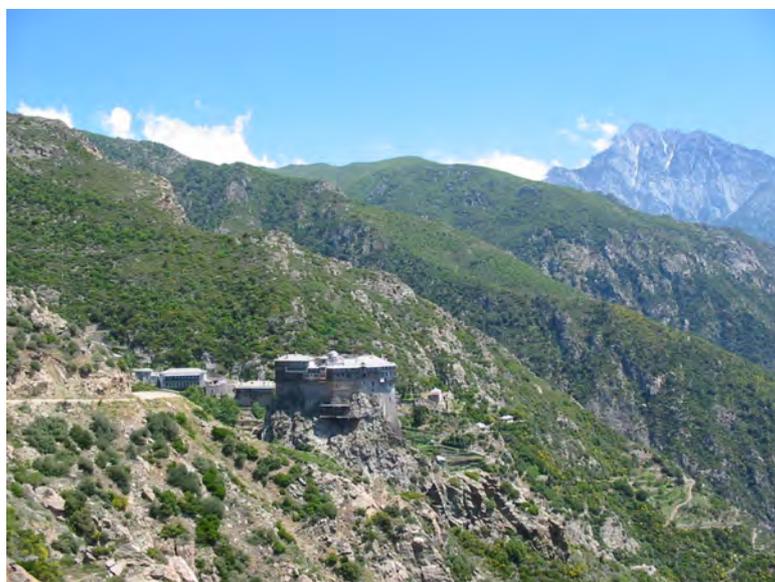
L'acte de fondation s'identifie dans les propos recueillis au cours de nos entretiens non avec la reconnaissance juridique de la communauté naissante, mais avec l'investissement d'un lieu propice à l'expérience monastique. C'est la prise de possession d'un lieu en vue d'un projet monastique qui est perçu comme l'acte fondateur d'un monastère¹⁹⁷. Dans quelle mesure la désignation d'un lieu d'implantation résulte-t-elle d'un choix ? Un bref aperçu historique des fondations monastiques nous montre que l'implantation dérive dans la majorité des cas d'une donation extérieure. Mais l'acceptation de cette donation est fonction d'un sentiment d'adéquation entre le lieu et le projet monastique du groupe qui l'investit. A la manière de saint Antoine, toute vocation suppose de se retirer au désert, un désert non plus géographique mais « intérieur ». Malgré tout, ce « désert intérieur » reste cependant étroitement lié à sa conception originelle. L'environnement monastique se doit de favoriser le retranchement et si le désert monastique n'est plus synonyme d'aridité, il traduit toujours un éloignement du « monde ». En témoigne le célèbre « désert de Chartreuse » dans lequel saint Bruno fonda le monastère de la Grande Chartreuse en 1084, situé dans un vallon boisé du massif montagneux du même nom. L'environnement n'est certes pas désertique, il n'en reste pas moins déserté. Cet éloignement est à même de traduire la « fuite du monde » prôné par l'engagement monastique, comprise comme un retranchement géographique et spirituel à l'abri de toute tentation mondaine.

¹⁹⁷ Sur les relations entre les phénomènes religieux et le territoire, voir Jeanne-Françoise VINCENT, Daniel DORY, Raymond VERDIER (dir.) (1995) *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan.

Illustration 25 : Le monastère Saint-Antoine-le-Grand dans son environnement.



Illustration 26 : Le monastère de *Simonos Petra* dans son environnement.



La fondation du monastère Saint-Antoine-le-Grand suit cette logique de l'implantation monastique. Revenus en France, les Pères Placide et Séraphin se trouvent dans l'impossibilité de disposer de leur monastère d'Aubazine pour fonder une communauté orthodoxe. Ils se

mettent alors en quête d'un lieu d'implantation. De passage dans le département drômois, ils se rendent au village de Saint-Antoine-l'Abbaye où sont conservées les reliques du « Père des moines » pour les vénérer, et lui confier leur implantation monastique¹⁹⁸. Une quinzaine de jours après leur visite, les Pères reçoivent un courrier d'une famille orthodoxe de la région faisant mention de locaux mis à leur disposition dans un vallon du Vercors. Le lieu d'implantation devient à ce moment là, comme le relate ce moine, non plus véritablement un lieu « choisi », mais un lieu « donné » : « Le hasard c'est le nom que prend Dieu quand il voyage incognito. Et je trouve cela très vrai, enfin pour nous au moins, pour nos croyances. Le Père n'est pas venu ici par hasard, parce que des gens lui ont proposé cet endroit après qu'ils aient vénéré les reliques de saint Antoine à Saint-Antoine-l'Abbaye, donc pour nous c'est la main de Dieu qui l'a guidé »¹⁹⁹. Cette désignation prend d'autant plus l'allure d'un don divin qu'elle correspond précisément au projet monastique des Pères : c'est un lieu silencieux, à l'écart des habitations mais néanmoins facilement accessible, auquel s'ajoute le confort financier d'une donation. Le monastère se place en signe de reconnaissance de ce « don » sous le patronage de saint Antoine. Autrement dit, le fondateur reconnaît le rôle d'un saint dans la fondation en lui offrant son monastère. De ce fait, le saint participe à l'engendrement d'une filiation spirituelle par l'acte même de donation. Notons ici l'ambivalence dans la désignation du rôle de fondateur : nous ne savons véritablement qui fonde le monastère, étant donné que sa fondation est étroitement liée avec la désignation d'un lieu d'implantation.

Ce récit de fondation du monastère Saint-Antoine-le-Grand s'apparente à celui du monastère de *Simonos Petra*, pour lequel le lieu d'implantation fut lui aussi désigné par une intervention divine. Saint Simon le Myroblite²⁰⁰, un ermite du XVI^e siècle, vivait dans une grotte, sur les pentes du Mont Athos. Il fonda le monastère de *Simonos Petra*²⁰¹ suite à une intervention miraculeuse lui désignant le rocher situé en face de sa grotte pour la fondation d'un monastère. Nous rapportons ici ce récit de fondation tel qu'il fut publié dans une *Lettre*

¹⁹⁸ En ce sens qu'ils s'adressent moins au saint en quête d'une assistance que pour s'en remettre à lui pour la fondation d'un monastère.

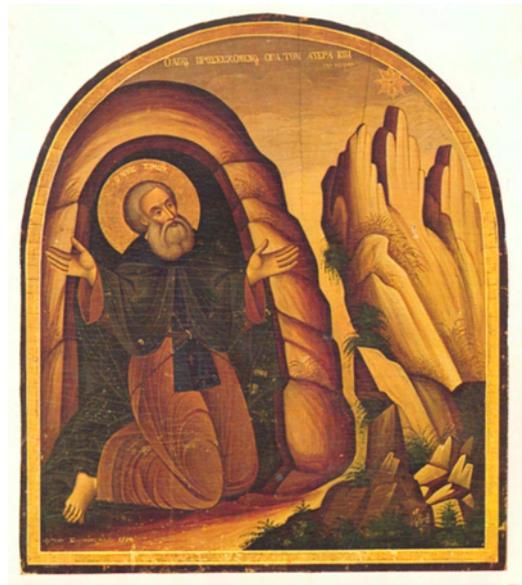
¹⁹⁹ Extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand.

²⁰⁰ Saint Simon est qualifié de Myroblite suite au *myron*, une huile miraculeuse sécrétée par ses reliques.

²⁰¹ Le « rocher de Simon », ici la toponymie garde une trace de cette fondation miraculeuse, tout comme le monastère Saint-Antoine-le-Grand conserve le souvenir de l'intercession du Père des moines de par son appellation.

*aux amis*²⁰² datée de Noël 1991 : « Une nuit, quelques jours avant la fête de la Nativité, saint Simon vit un astre se détacher soudain du ciel et descendre se fixer au-dessus du rocher abrupt situé en face de la grotte...

Illustration 27 : Icône de saint Simon le Myroblite représentant la fondation du monastère de *Simonos Petra*



L'apparition se répéta plusieurs nuits de suite, jusqu'au soir de la Nativité, où l'astre lumineux descendit sur le rocher, comme l'étoile de Bethléem, et une voix se fit entendre du ciel : « Ne doute pas Simon, fidèle serviteur de mon Fils ! Vois ce signe et ne quitte pas cet endroit pour trouver une plus grande solitude, comme c'était ton intention, car c'est là que je veux que tu fondes ton *coenobium* pour le salut d'un grand nombre d'âmes ». L'icône que l'on peut contempler dans l'ermitage de saint Simon le Myroblite illustre cette désignation du lieu d'implantation. L'étoile de Bethléem descend du ciel et se dirige vers des rochers situés en encorbellement au-dessus de la mer sur le versant ouest de l'Athos. L'apparition s'accompagne d'une voix (certains textes l'identifient comme la voix de la Vierge Marie) désignant explicitement les plans divins. Saint Simon accueille ce don²⁰³ et entame la

²⁰² La *Lettre aux amis* est une publication semestrielle des deux monastères orthodoxes fondés par le Père Placide et destinée aux fidèles fréquentant ces monastères. Cette publication joue à la fois le rôle de bulletin d'information concernant les activités des monastères Saint-Antoine-le-Grand et de la Protection de la Mère de Dieu, et de document de catéchèse à l'usage des fidèles. Concernant le récit de fondation du monastère de *Simonos Petra* au Mont Athos, l'extrait publié dans la *Lettre aux amis* de Noël 1991 provient de la notice du synaxaire consacrée à la fête de saint Simon le Myroblite (28 décembre).

²⁰³ Nous pouvons remarquer sur l'icône que saint Simon a les bras ouverts, ne laissant supposer aucune perplexité de sa part, ce qui va à l'encontre des nombreux récits relatant l'insistance grandissante de la désignation face au scepticisme de saint Simon craignant une illusion diabolique.

construction d'un monastère sur les trois pitons rocheux situés à quelques centaines de mètres de son ermitage, malgré l'instabilité rocheuse du site : un lieu désigné ne se discute pas. Toutefois devant l'exiguïté du piton rocheux, le caractère inapproprié du site, le doute s'installe. Un second miracle vient confirmer le don initial et le projet de fondation qui en résulte. Un jour, un moine participant à l'édification du monastère tombe dans le vide, un plateau de verres à la main. Non seulement le moine sort indemne de toute contusion, mais en plus il ne casse aucun des verres qu'il transportait. Ce deuxième miracle vient appuyer le don initial, dès lors, il ne fait plus de doute que cette entreprise est d'origine divine.

Illustration 28 : Vue extérieure de l'ermitage



Le cas de la fondation du monastère de la Transfiguration, autre *metochion* français du monastère de *Simonos Petra* constitue un nouvel exemple de l'implication d'entité divine dans la fondation d'une lignée spirituelle. La fondation est ici aussi liée à une intercession miraculeuse mais qui présente l'originalité de mettre en scène deux saints. Le monastère de la Transfiguration désignait initialement la communauté d'Aubazine. Son appellation fût reprise par le Père Elie lorsque celui-ci revint du Mont Athos en compagnie des Pères Placide et Séraphin pour fonder une dépendance féminine de *Simonos Petra*. Sitôt arrivés en Corrèze, ne pouvant disposer de leur monastère d'Aubazine situé sur une propriété de l'Eglise catholique, les moines se mettent en quête d'un nouveau lieu d'implantation. En prospectant en voiture, ils se retrouvent malencontreusement coincés suite à un problème mécanique. En pleine campagne, sans aucune habitation à plusieurs kilomètres à la ronde, les Pères décident de

chanter le *tropaire** de saint Nectaire²⁰⁴, dont la présence fut à plusieurs reprises éprouvée²⁰⁵ par le passé, pour lui demander son aide : « on chante le *tropaire* à saint Nectaire, on n'avait pas fini la dernière phrase qu'il y a un paysan qui arrive « mais qu'est ce que vous faites là ? Ho attendez, moi je vais vous aider ». Il a été chercher des amis à lui, en moins de deux la voiture a été remise sur le chemin normalement. On continue notre promenade, mais découragés, on dit « bon ben maintenant, on arrête les bêtises, on rentre » et sur le chemin, même proposition « allez, on va encore demander à saint Nectaire, on ne sait jamais ! Et cette fois ci, pour la deuxième fois donc ce jour là, quand on finit le *tropaire*, on voit un panneau accroché à un arbre « terrain à vendre » [...]. Et c'est comme ça qu'on a acheté le terrain de Martel qui est devenu notre premier monastère, et là on a mis un des ermitages d'Aubazine qu'on a démonté là-bas et qui est devenu notre première chapelle qu'on a dédiée naturellement à saint Nectaire, cela va de soi »²⁰⁶. Saint Nectaire est partie prenante de la fondation, en témoigne la reconnaissance des Pères (« cela va de soi ») qui lui dédie la chapelle du monastère. Mais il ne s'agit que d'une implantation transitoire.

Le lieu définitif sera une nouvelle fois désigné par saint Simon le Myroblite, fondateur du monastère de *Simonos Petra*. En effet la communauté ne pouvant rester à Martel en raison de l'impossibilité d'entamer les travaux nécessaires à l'agrandissement de la communauté féminine, le Père Elie se met en quête d'un nouveau lieu d'implantation. Après quelques prospections, il fait part de plusieurs possibilités à l'*higoumène* de *Simonos Petra*, le Père Aimilianos. Sur les cinq possibilités qu'il lui énumère, aucune ne satisfait pleinement aux attentes, aucun lieu ne se trouve désigné par des circonstances imputables à une intervention des saints. Le saint ne se manifestant pas, il est alors directement sollicité pour choisir entre les solutions envisagées : « Rien ne pouvait correspondre, et puis il [le Père Aimilianos] s'est tourné vers l'icône de saint Simon le Myroblite qui est le fondateur de *Simonos Petra*, et de toute évidence il priait saint Simon, et à ce moment là il s'est retourné vers moi et avec une violence inaccoutumée il me dit « aller, tu téléphones tout de suite et t'achètes la solution n°

²⁰⁴ Nous retranscrivons ici le *tropaire* de saint Nectaire, récité quotidiennement dans les offices, plus rarement à l'occasion d'une demande de protection (comme par exemple pour un départ en voyage) : « Fidèles honorons le fils de la *Selimbrie*, le protecteur d'Egine, la colonne de l'orthodoxie, l'ami vrai de la vertu, Nectaire le serviteur inspiré du Christ apparu en nos temps, de lui jaillisse toute sorte de guérison pour ceux qui clament avec foi Gloire au Christ qui t'a glorifié, gloire à celui qui t'a fait thaumaturge, gloire à celui qui par toi accorde à tous la guérison ».

²⁰⁵ « Ici on aime bien saint Nectaire » entendons-nous dans les dépendances françaises de *Simonos Petra*. Voici bien un saint familial qui a « accompagné » les fondateurs tout au long de leur parcours dans l'orthodoxie. Découvert par des lectures, ce saint du XIX^e siècle n'a cessé de se « manifester » par des petits « coups de pouce » adressés aux Pères fondateurs puis par extension à leurs enfants spirituels.

²⁰⁶ Extrait d'un entretien réalisé avec le Père Elie, fondateur du monastère de la Transfiguration.

5 », alors qu'on avait étudié avant combien ça coûtait, s'il fallait faire un emprunt, et non c'est de la folie, faut pas faire ça, trois fois il a réétudié cette éventualité là et à chaque fois il l'avait écarté [...]. Plus tard je me suis rendu compte que c'est le 28 décembre que je suis venu visiter cette propriété là, le 28 décembre c'est le jour de la fête de saint Simon le Myroblite. Tout ça je n'y ai pas fait attention sur le moment, a posteriori, on se dit évidemment c'est signé, vous comprenez en quelque sorte, c'était évident que c'était une intervention de saint Simon ! [...] C'était saint Simon qui nous avait donné le monastère, donc on a dédié l'église à saint Simon, mais comme on avait spolié saint Nectaire de son église à Martel et puisqu'il n'y en avait plus on a donc dédié cette église à saint Simon et saint Nectaire »²⁰⁷. Saint Simon et saint Nectaire sont reconnus comme les deux fondateurs du monastère de la Transfiguration. Leur intercession, dans la mesure où elle permet la fondation, est assimilée au don d'un lieu d'implantation. Les saints donateurs se voient attribuer réciproquement le patronage du monastère et de son église.

Force est de constater que la reconnaissance intervient à plusieurs niveaux dans la filiation spirituelle. D'une part la filiation spirituelle est indissociable d'une reconnaissance en paternité. Le moine appartient à une lignée croyante dans la mesure où il se reconnaît comme engendré par un Père spirituel. D'autre part la fondation d'une filiation spirituelle demeure liée à l'appui d'entités célestes. Elle trouve son origine dans le don divin, comme ici le don d'un lieu pour « le salut d'un grand nombre d'âmes ». Comme l'a montré Jean-Paul Willaime²⁰⁸, le don apparaît bien comme une dimension fondamentale du lien social en religion. Mais le don est fondateur d'une « lignée croyante » (Danièle Hervieu-Léger) seulement dans la mesure où il génère une reconnaissance du don : une reconnaissance en paternité susceptible de générer un don de soi, la reconnaissance d'une donation originaire susceptible d'occasionner le don d'une fondation, ce qui est communément appelé une dédicace ou une consécration. Les faits religieux mettent bien en scène un don qu'ils postulent originaire et lui-même amené à générer d'autres dons. Jean-Paul Willaime se réfère dans son article préalablement cité à Camille Tarot qui distingue trois systèmes du don dans le champ religieux : « un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs,

²⁰⁷ Extrait d'un entretien réalisé avec le Père Elie, fondateur du monastère de la Transfiguration.

²⁰⁸ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.*

frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin – ou d'abord – selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts »²⁰⁹. Le lien religieux se construit donc autour d'une donation originaire qui fait intervenir l'altérité divine (dimension verticale) à même d'engendrer d'autres dons dans la filiation (dimension longitudinale) et au sein de ceux qui se reconnaissent comme appartenant à une même filiation (dimension horizontale). Au travers d'une référence commune à la fondation du monastère de *Simonos Petra*, c'est toute une généalogie spirituelle qui se déploie, à même d'énoncer par la reconnaissance du don un principe d'action dont les modalités reposent sur la figure du *geronda*.

I.3. La parole de l'ancien.

Vendredi 13 mai 2005, Mont Athos. Depuis plusieurs jours sur les chemins, en visite dans les différents monastères, nous nous dirigeons, le Père Cyrille et moi, vers le sud de la presqu'île souvent désigné sous le nom de « pays des ermites », pour rendre visite au Père Théodore, un geronda vivant avec deux disciples. La géologie et une végétation sporadique ont valu à cette partie de l'Athos l'appellation de désert, c'est là que de nombreux ermites ont élu domicile depuis le VII^e siècle. Cette partie de l'île comprend plusieurs vallons escarpés regroupant skites et ermitages²¹⁰ : Aghia Anna (Sainte Anne), Katounakia (« les portes »), Karoulia (« les poulies »), Kapso-Kalyvia (« les cabanes brûlées »). Nous prenons le bateau à Daphni, port principal de l'Athos, en direction de la skite Sainte Anne, dernier arsanas desservi par bateau tant les courants au-delà de la pointe sud sont réputés dangereux. Nous longeons les falaises côtières sur lesquels sont nichés quelques impressionnants ermitages dont l'accès semble de prime abord improbable. Le bateau fait halte pour débarquer quelques provisions. Ne maîtrisant que partiellement l'itinéraire nous descendons aussi. Malheureusement nous paierons par quelques heures de marche supplémentaires cet excès de prudence : descendus trop tôt, il nous faudra traverser un vallon supplémentaire pour atteindre le vallon de Kerrassia, juste en contrebas de la pointe Aghios Basilios, où est située

²⁰⁹ Camille TAROT cité par Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.* p. 263.

²¹⁰ Il faut distinguer ici entre plusieurs regroupements : les *skites* (dans la version francisée), à l'origine *askitica* « lieu d'ascèse », désignent des regroupements de quelques moines autour d'un ancien, les *kellia* (au singulier *kellion**) sont des « cellules » où les ermites vivent seuls.

la skite du Père Théodore. Nous voilà sur les sentiers rocaillieux du « pays des ermites ». Le Père Cyrille profite de notre marche pour nous montrer l'ermitage du Père Joseph l'hésychaste, un grand spirituel du XX^e siècle et ne manque pas de nous donner quelques détails croustillants sur l'ascèse de ce grand geronda : il ne se lavait jamais et ne changeait pas de vêtement, à tel point que ceux-ci en se décomposant avaient infecté sa peau, et lui de se frotter contre les murs de pierre pour éclater les cloques occasionnées... Nous manquons d'eau et la marche ne s'en trouve que plus éprouvante, nous voilà bien dans un désert.

Illustration 29 : ermitages du sud de l'Athos.



Nous arrivons tard à l'ermitage du Père Théodore, pour notre part harassé, assoiffé et affamé. Nous traversons le petit potager et aussitôt le Père Théodore sort pour nous accueillir. Il est âgé d'une soixantaine d'années mais semble malgré tout débordant d'énergie. Il est vêtu de son rason. Sa longue barbe blanche agrémente l'imaginaire du geronda. Le Père Cyrille le salue en faisant une métanie : il touche le sol en signe d'humilité. Le geronda nous prend dans ses bras et s'empresse de nous donner le traditionnel raki accompagné de quelques victuailles. Le Père Théodore a fait des études d'architecture à Strasbourg, il parle donc très bien le français. Nous échangeons quelques propos sur notre voyage, la vie dans les dépendances françaises, notre travail de thèse, non spécifiquement des propos spirituels mais aussi beaucoup de silence : nous ne partageons pas que des paroles avec ces anciens, parfois seulement une présence. Le Père Théodore se révèle très attentionné à notre égard et nous ne manquons de rien, ce qui est particulièrement agréable après l'ambiance assez impersonnelle des grands monastères. Nous discutons jusque tard dans la*

soirée, puis chacun regagne sa cellule. Nous retrouvons les Pères le lendemain à 6h du matin dans la petite chapelle aménagée à l'intérieur de l'ermitage pour les offices (eux y sont déjà depuis plus d'une heure). Après la liturgie, nous prenons le déjeuner en compagnie du Père Théodore, de ses deux disciples et d'un jeune ouvrier roumain de passage. Nous partons de l'ermitage en fin de matinée. A notre départ, le Père Théodore nous offre deux fleurs de son jardin, ainsi que deux petites icônes représentant Kerrassia et le Mont Athos. Cette visite chez le Père Théodore est le meilleur souvenir que nous conservons de ce voyage à l'Athos. Sa présence nous fût réconfortante, son accueil chaleureux et attentionné. N'étant pas tenu de respecter les horaires précis des grands monastères, son rythme de vie accorde une grande place à l'échange et aux discussions spirituelles que viennent rechercher ses visiteurs.

Illustration 30 : Repas à l'ermitage du père Théodore. Le *geronda* préside.



Cette situation met en scène une figure emblématique de l'orthodoxie : le *geronda*, c'est-à-dire l' « ancien », celui dont l'expérience fait autorité, en quelque sorte une figure du « sage » apte à discerner dans le tumulte de la vie quotidienne ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. Marina Iossifides note à propos de cette figure de l'autorité spirituelle dans l'orthodoxie : « *Geronta* (fem. *Gerontissa*), meaning “Elder” and signifying not their age in years but their spiritual age, their acquired spiritual wisdom and maturity. In this sense, a young man or woman may be a *Geronta/tissa* if considered spiritually developed »²¹¹. Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski a magnifiquement brossé le portrait de ces « anciens » au travers du

²¹¹ Marina IOSSIFIDES (1991) « Sisters in Christ : metaphors of kinship among greek nuns » in Peter LOIZOS and Evthymios PAPATAXIARCHIS, *Contested Identities, Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press, p. 146.

personnage du *staretz** Zossima. Celui-ci est présenté dans les toutes premières pages de son ouvrage : « A propos du *staretz* Zossima, beaucoup disaient qu'à force de laisser venir à lui, depuis de si nombreuses années, tous ceux qui désiraient lui confesser leur cœur et brûlaient de recevoir de lui un conseil et une parole guérissante, il avait accueilli en son âme tant de révélations, de contritions, d'aveux qu'il en avait à la fin acquis une perspicacité si aiguë qu'au premier coup d'œil jeté sur un inconnu venu vers lui, il savait deviner ce qui l'amenait, ce dont il avait besoin et même quelle sorte de tourment lui rongait la conscience ; il étonnait, troublait et quelquefois effrayait presque le visiteur par une telle connaissance de son secret, avant même qu'il n'eût prononcé un mot. Mais, en même temps, Aliocha remarquait qu'à de rares exceptions près, beaucoup de ceux qui entraient pour la première fois chez le *staretz* pour un entretien privé, le faisaient avec crainte et inquiétude et qu'ils ressortaient presque invariablement sereins et joyeux, le visage le plus sombre devenu heureux »²¹².

Un Père spirituel est avant tout un confident. Les moines ou les fidèles viennent le consulter pour recevoir une « parole de salut » ou une aide pour résoudre des problèmes posés en des termes non spécifiquement spirituels mais qui d'une manière ou d'une autre s'y rattache. Il joue en quelque sorte le rôle de conseiller d'orientation spirituelle auprès de ses visiteurs, lorsqu'il n'est pas directement chargé de conduire ses enfants spirituels sur les voies de la progression « en Christ ». C'est pourquoi sa porte est ouverte à tous ceux qui viennent y chercher un réconfort, qu'ils soient ses enfants spirituels ou non. Tout comme le Père Théodore, le Père Placide est identifié comme un *geronda*. Son rôle de « consultant spirituel » ne se limite pas à la communauté monastique mais les laïcs orthodoxes viennent en nombre au monastère pour solliciter un entretien avec le « *geronda* Placide ». Ainsi le monastère accueille de nombreuses personnes désireuses de recevoir une « parole de salut » : tout autant pour faire part d'un problème que pour obtenir des renseignements sur la tradition. Parfois, surtout la veille des grandes fêtes ou encore les dimanches, il faut faire la queue pour être reçu.

Cette « visite aux anciens » trouve son origine dans le monachisme primitif. La fuite au désert préconisée par saint Antoine a généré nombre de vocations d'ermites. Ceux-ci fuyaient le « monde » pour se mettre à l'abri des tentations. Mais la réputation acquise par leur combat spirituel acharné dépassait bien souvent les limites du désert et attirait nombre de

²¹² Fédor DOSTOIEVSKI (2002) *op.cit.*, pp.30-31.

pèlerins, ou d'autres anciens, désireux de recevoir le temps d'une visite les enseignements de ces ascètes. Les *apophtegmes** ne sont d'ailleurs rien d'autre que des compte-rendus de ces visites aux Pères du désert qui usaient bien souvent de métaphores pour illustrer leurs propos spirituels. Comme le montre l'*apophtegme* que nous rapportons ci-dessous, les pèlerins (religieux ou laïcs) arrivaient vers ces Pères en les enjoignant de leur donner une « parole de salut » c'est-à-dire un enseignement susceptible de les conduire sur la voie du salut. Ces courtes histoires spirituelles sont bien souvent mises en scène sous la forme d'un bref dialogue comme celui-ci : « *Abba** Abraham va voir *Abba* Arès. Ils sont assis ensemble. Un frère arrive chez l'ancien ; il lui dit : « Dis-moi ce que je dois faire pour être sauvé ». *Abba* Arès répond : « Va. Pendant toute cette année, mange seulement du pain et du sel, le soir. Puis reviens ici et je te parlerai ». Le moine s'en va et il fait cela. A la fin de l'année, il revient chez *Abba* Arès. *Abba* Abraham est encore là, par hasard. L'ancien dit de nouveau au frère : « Va, jeûne encore toute cette année, un jour sur deux ». Après le départ du frère, *Abba* Abraham dit à *Abba* Arès : « Tu conseilles à tous les frères une charge légère. Mais à celui-là tu imposes une charge lourde. Pourquoi donc ? » L'ancien lui répond : « Ma parole dépend de ce que les frères viennent chercher. Ce frère est un homme courageux. Il vient entendre une parole à cause de Dieu. Et il obéit avec joie. C'est pourquoi, moi aussi, je lui dis la parole de Dieu »²¹³. L'ancien devient le véhicule de la parole de Dieu, c'est pourquoi de nombreux pèlerins s'enquière de leur avis sur des questions parfois très concrètes.

Cette relation est toujours très présente dans l'orthodoxie, notamment au Mont Athos où de nombreux pèlerins pénètrent sur la Sainte Montagne pour vénérer les reliques de saints mais aussi pour visiter ses *gerondes* que nous pouvons rencontrer tout autant dans les grands monastères où ils exercent la charge de Père spirituel que dans les ermitages du sud de la presqu'île. Nous trouvons dans ce désert de l'Athos toutes les composantes du monachisme primitif : un paysage aride, rocailleux, dénudé, et de nombreux anachorètes prêts à prodiguer leurs enseignements aux pèlerins harassés par leur marche. Ces *gerondes* sont très respectés et leurs enseignements, souvent dispensés à dose homéopathique, sont considérés comme des « paroles de sagesse ». Il n'est d'ailleurs pas rare que des disciples notent les paroles d'un ancien dans l'optique d'en faire un recueil spirituel. Selon la popularité de l'ancien, ces recueils peuvent avoir un impact plus ou moins important. Dans le cas d'un « grand »

²¹³ De nombreux *apophtegmes* sont consultables sur le net : www.missa.org/apophtegmes.php

geronda, quelques scènes jugées représentatives de l'orthodoxie de son enseignement peuvent être isolées et transmises sous la forme d'*apophtegmes*.

Tout comme le Père Placide, l'*higoumène* d'un monastère orthodoxe est dans la plupart des cas reconnu comme un *geronda*²¹⁴, autour duquel se forme une « famille monastique » à la manière dont quelques disciples se réunissent autour d'un Père spirituel. L'autorité personnelle que lui confère sa longue expérience spirituelle se double à ce moment là d'une autorité sociale : supérieur d'un monastère, les moines lui font vœu d'obéissance. Ils solliciteront sa « bénédiction » pour la moindre de leur requête que celle-ci soit spirituelle ou matérielle. A ce sujet, Marina Iossifides note : « The *Hegoumenos* and *Hegoumeni* (abbot and abbess, respectively) are said to fulfill roles similar to those of parents. In the convent, the hierarchy is strictly maintained. Obedience and the subjection of one's will to others are virtues that the nuns struggle to cultivate. The *Hegoumenos* and *Hegoumeni* are said to speak with the enlightenment of the Holy Spirit. Their blessing is required for each action taken. Permission to work at a certain task, to be relieved of work due to illness, or to ask a favor from an outsider or another nun must be given by the *Hegoumenos*/I and is couched in the words, *Ean evloyite* (If it is blessed) »²¹⁵. Nous le voyons bien ici, la tradition constitue un vecteur d'autorité dans le jeu des relations sociales.

Toutefois l'autorité de l'*higoumène* ne se circonscrit pas à sa fonction mais reste liée à une compétence spirituelle qu'il se doit d'exercer dans la direction du monastère. Le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand note que l'*higoumène* « doit toujours se rappeler ce qu'il est, et se souvenir du nom qu'il porte ; qu'il sache que le Seigneur exigera davantage du serviteur à qui il a confié davantage. Qu'il sache combien est difficile et ardue la tâche qu'il a prise sur ses épaules : conduire les âmes et adapter son service à leurs diverses dispositions. Tel en effet aura besoin d'encouragements affectueux, tel autre de réprimandes, un troisième d'exhortations persuasives. Selon les dispositions et l'intelligence de chacun, il doit se conformer et s'adapter si parfaitement à tous que, loin de souffrir aucune perte dans le troupeau à lui confié, il ait à se réjouir de la prospérité d'un troupeau fidèle. Surtout, qu'il ne se laisse pas entraîner à se soucier principalement des choses temporelles, terrestres et caduques ; bien au contraire, qu'il songe toujours que c'est des âmes qu'il a assumé la

²¹⁴ Il peut toutefois arrivé qu'un même monastère comprenne plusieurs *geronda* et que ceux-ci soient sous l'autorité d'un *higoumène* en ce qui concerne l'organisation de la vie monastique.

²¹⁵ Marina IOSSIFIDES (1991) *op. cit.*, p. 146.

conduite, et que c'est des âmes qu'il rendra compte »²¹⁶. Les modalités d'action dans l'expérience monastique sont liées à l'autorité qu'exerce l'*higoumène* sur ses enfants spirituels. L'*higoumène* assure la « conduite des âmes » qui se sont placées sous sa direction. La description de sa fonction est ici illustrée par la métaphore du berger, traditionnellement associée à la figure du prêtre qui a la charge de son troupeau. La charge d'un *higoumène* est donc spirituelle avant d'être temporelle si tant est qu'il y ait une quelconque pertinence à dissocier ces deux aspects dans une ethnographie de la vie monastique.

L'*higoumène* a tous les aspects d'un « Père » : il sait précisément ce qui convient à ses « enfants spirituels » et doit s'occuper d'eux en fonction de leurs besoins. Marina Iossifides se penche sur l'usage des termes de parenté dans le monachisme orthodoxe en les comparant aux rapports de parenté dans les villages grecs. Elle fait remarquer que « Used metaphorically in the convent, kinship terms highlight the similarity between the ways people who are “mothers,” “fathers,” and “sisters” should act in the village and are expected to act in the convent. The Panayia and the Hegoumeni, like mothers, are expected to be loving, affectionate, caring, nurturing, and protective. God and the Hegoumenos, like fathers, are expected to maintain a loving discipline and order over their children. Nuns, like sisters, should be treated equally and should care equally for one another. The differences highlighted by the metaphorical use of these terms in the convent center on the creation of “true kinship”. In the village this kinship is created by blood, whereas in the convent it is held to be spiritual unity. Spiritual fathers, it will be recalled, are better, more truly fathers, than secular fathers could ever be. Thus, the convent's use of the term *father* – a metaphorical use from a secular viewpoint – comes to be, from the nun's point of view, the primary referent of *father*, the example of how secular fathers should act »²¹⁷. De la même façon, les relations que les moines ont avec leur Père spirituel ont tout des relations qu'un fils peut entretenir avec son Père. Ces relations sont à la fois faites d'une proximité affective (le moine dit tout à son *higoumène*) et de la distance du respect (l'*higoumène* reste la figure de l'autorité, mais aussi celle du « sage »). Ainsi les moines s'avèrent particulièrement attentionnés à l'égard de leur *higoumène* : ils l'aident dans ses travaux quotidiens, l'assistent dans ses déplacements, s'inquiètent de savoir s'il ne manque de rien, ont une liaison téléphonique quasiment

²¹⁶ Extrait du chapitre 2 : « L'higoumène du monastère et le conseil des frères », *Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand*, p.4.

²¹⁷ Marina IOSSIFIDES (1991) *op. cit.*, p. 154.

quotidienne avec leur *geronda* pendant leurs voyages, lui ramènent parfois quelques présents (un plat grec qu'il apprécie par exemple), etc.

L'*higoumène* est le référent commun des moines. C'est à travers sa personne que se fonde une « famille » monastique selon l'idée que l'amour du Père génère l'union entre les frères. Son rôle de « Père » va supposer une fonction d'éducation auprès des moines. Tout d'abord une éducation spirituelle puisqu'il est chargé de la « conduite des âmes » au « cas par cas »²¹⁸. En effet, l'*higoumène* d'un monastère s'emploie à diriger la communauté en déterminant une « juste mesure » selon chaque moine. Il doit tenir compte des possibilités de chacun : exiger une plus grande ascèse de la part des moines ayant une longue expérience monastique, tout en ménageant les plus jeunes, ou ceux dont les capacités physiques ne permettent pas une pratique ascétique rigoureuse. Ce qui suppose presque autant d'exceptions que de moines, chacun devant mener un combat à sa mesure. Mais son rôle ne se limite pas à la direction spirituelle. Le Père spirituel doit aussi éduquer ses moines aux « bonnes manières monastiques ». Selon sa propre sensibilité, il invitera ses moines à être plus ou moins soignés, à se tenir correctement, quelquefois cela peut concerner aussi certaines manières de table. Nous le voyons bien ici, la direction spirituelle suppose une totale abnégation de la part des moines. Ils s'en remettent entièrement à l'autorité de leur Père spirituel malgré « ses inévitables déficiences humaines » comme le précise le *typicon*²¹⁹. Le Père spirituel n'est pas déifié, une erreur est toujours possible, néanmoins de par sa longue expérience de la vie monastique, les moines reconnaissent son aptitude au discernement, capacité nécessaire aussi bien à la direction d'une expérience spirituelle que d'une communauté monastique. Ses nombreux combats lui ont permis d'acquérir une connaissance des tours dont le « malin » use pour abuser les moines, et plus largement les chrétiens. Cette capacité de distinguer ce qui provient de « l'Esprit Saint » des « tentations du malin » lui permet d'orienter les moines dans leur progression spirituelle.

La direction qu'exerce un *higoumène* provient de son autorité spirituelle de *geronda*. Cette autorité spirituelle en fait quelqu'un d' « à part » à deux niveaux. Le *geronda* n'est pas

²¹⁸ Notons ici une profonde différence entre le monachisme catholique et le monachisme orthodoxe. Dans le monachisme catholique, les moines se réfèrent à une règle écrite qui va définir un espace égalitaire : la même règle pour tous. Dans un monastère orthodoxe, la règle n'est pas exactement la même pour tous en premier lieu parce que les capacités des moines ne sont pas identiques. De ce fait l'observance est définie par le Père spirituel en fonction des aptitudes de chacun.

²¹⁹ Extrait du chapitre 7 : « Le discernement des esprits et la manifestation des pensées au Père spirituel », *Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand*, p.26.

un moine ordinaire dans la communauté, en témoigne les pratiques de distinction dont il fait l'objet. Par exemple, le *geronda* ne vit pas dans une cellule mais dispose de ses propres appartements, il ne mange pas à la table des moines, n'utilise pas les couverts ordinaires de la communauté mais des couverts en argent pour consommer son repas, etc. Mais un *geronda* est surtout « à part » sur le plan de l'expérience spirituelle, c'est avant tout un « ancien ». Sa longue vie monastique²²⁰ lui confère une grande expérience du combat spirituel et fait de lui un réceptacle de la « grâce ». La communauté s'accorde pour lui prêter une énergie divine acquise dans l'ascèse et la prière : les acteurs disent à ce moment là qu'il est « mû par l'Esprit-Saint ». De ce fait, sa qualité spirituelle s'exprime en premier lieu dans la justesse de ses paroles et l'exemplarité de sa vie mais il peut arriver qu'elle s'exprime d'autres manières. Il est perçu comme le véhicule d'une « grâce » divine qu'il donne à voir. L'allégorie de la lumière, fréquemment associée à l'expression du divin, est souvent utilisée pour décrire les attributs physiques d'un *geronda* : celui-ci a nécessairement un « visage lumineux ». Et dans ce visage, que retenir sinon ses yeux qui là encore, un peu à la manière d'une icône, reflète « quelque chose ». Bien plus il « dégage quelque chose ». Ce « quelque chose » ne vient pas de lui et marque par son intermédiaire l'irruption de l'extraordinaire dans le cours ordinaire des choses. C'est pour cela que certains lui reconnaissent une « envergure exceptionnelle ». Le *geronda* est « à part » et ça se voit dans son corps, mais aussi dans son attitude. Dans la mesure où il reflète autre chose, le *geronda* se caractérise par son « détachement », quelque part « il n'est plus d'ici ». Une fidèle nous confiait même qu'un *geronda* est toujours dans « l'œil du cyclone » : si tout autour de lui est chaotique, il demeure serein. Le plus spectaculaire de ses moyens d'expression est le miracle. S'il y est associé, le *geronda* n'est pas pour autant pressenti comme l'auteur du miracle, il n'en est que le protagoniste, le sujet qui participe à la manifestation du divin. En ce sens, le *geronda* constitue une figure de médiation²²¹ entre le groupe qui se forme autour de lui et Dieu.

Le *geronda* est une figure charismatique à la fois parce que ses enfants spirituels lui prêtent une qualité venue d'ailleurs, mais aussi parce qu'il constitue un exemple à suivre qui confère de l'autorité à sa parole. Max Weber définit le charisme comme « la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au

²²⁰ Rappelons ici que le Père Placide a plus de soixante ans de vie monastique. Cette précision revient continuellement dans nos entretiens.

²²¹ Sur la médiation voir Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, pp. 75-95.

commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme *un exemple*, et en conséquence considéré comme un “chef” »²²². Le *geronda* réunit ces attributs. Mais entendons-nous bien, il n’est nullement considéré comme doué de « forces surnaturelles » mais bien plutôt comme porteur de l’Esprit Saint²²³, c’est seulement par ce biais qu’il peut être impliqué dans des récits miraculeux (bilocation, apparition, guérison, lévitation). La grâce divine se manifeste par son intermédiaire, voilà bien la raison pour laquelle sa parole est douée d’autorité. Il s’agit en quelque sorte d’une autorité divine exercée par procuration. Il n’est pas pour autant d’essence divine mais constitue plutôt un modèle de perfectibilité monastique qui l’en rapproche: c’est par sa longue expérience d’ascèse et de prières qu’il s’émancipe de sa volonté propre pour accueillir en lui la volonté divine. Il ne s’agit donc pas d’un charisme hérité mais d’un charisme acquis au fur et à mesure du cheminement ascétique. Ce charisme, pour être exercé, implique une reconnaissance de ceux dont il fait ses « enfants spirituels », autrement dit ses disciples appelés à se placer sous son autorité. La reconnaissance passe donc par ceux qu’il domine, en premier lieu parce qu’ils ont placé leur confiance en lui²²⁴. Il s’agit donc d’une domination librement consentie.

C’est par ce regroupement de domination que se forme une « communauté émotionnelle » au sens où l’entend Max Weber²²⁵. Dans la sphère religieuse, la communauté émotionnelle se construit au travers des liens personnels entre la figure du « prophète » et son groupe de disciples, plus précisément lorsque ceux-ci tendent à se pérenniser pour « assurer l’existence permanente de leur prédication ainsi que la continuité de la distribution de la grâce »²²⁶. Max Weber précise par ailleurs que la communauté émotionnelle n’est pas exclusivement associée à la figure du « prophète ». Il nous semble pertinent de parler de « communauté émotionnelle » à propos du regroupement des disciples autour d’un *geronda* puisque la constitution d’une communauté monastique est basée sur des liens personnels entre

²²² Max WEBER (1995) *Economie et société, tome 1*, Pocket, p.320. C’est nous qui soulignons. Max Weber précise à un autre endroit que « le charisme peut être de deux sortes. Ou bien c’est un don adhérent purement et simplement à un objet ou à une personne qui le possède par nature, et il ne peut être acquis d’aucune manière : dans ce cas seulement il mérite ce nom dans toute la force du terme. Ou bien il peut être produit artificiellement dans un objet ou une personne par quelque moyen extraordinaire. Cette médiation suppose implicitement que les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui les possèdent en germe mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l’incite pas à se développer en l’« éveillant » - au moyen de l’ascèse par exemple » Max WEBER (1995) *Economie et société, tome 2*, Pocket, pp. 146-147. La figure du *geronda* appartient à la deuxième sorte de charisme distinguée par Max Weber.

²²³ Précisons ici que notre question n’est pas de savoir si oui ou non le *geronda* est porteur de l’Esprit Saint. Ce qui nous importe c’est que ses « enfants spirituels » le considèrent comme porteur de l’Esprit Saint.

²²⁴ Max WEBER (1995) *Economie et société, tome 1, op.cit.* p. 321.

²²⁵ Max WEBER (1995) *Economie et société, tome 2, op.cit.*, pp. 204-211.

²²⁶ Max WEBER (1995) *Economie et société, tome 2, op.cit.*, p.204.

un ancien et ses disciples, mais nous n'associons aucunement la figure du *geronda* au prophète weberien dans la mesure où le prophète « agit purement et simplement en vertu d'un don personnel »²²⁷, alors que le *geronda* ne puise pas son autorité d'un « don » à proprement parler mais d'une perfectibilité monastique, une compétence spirituelle acquise dans le combat ascétique. Par ailleurs le *geronda*, tout comme le prêtre weberien, « reste légitimé par sa charge de membre d'une entreprise sociétisée de salut »²²⁸. Comme ce dernier le *geronda* est « au service d'une tradition sacrée »²²⁹ : son autorité est issue d'une reconnaissance non seulement de « ses enfants spirituels » mais encore de ceux qui, comme lui, participent à une même entreprise de salut. En effet, un moine n'est pas seulement un *geronda* pour ses « enfants spirituels », mais aussi pour les autres *gerondes* ainsi que pour les autorités religieuses. Il est reconnu par ses pairs (et ses Pères) qui le voient plus largement comme oeuvrant à un projet qui leur est commun. C'est parce qu'il n'est pas auto-proclamé qu'un *geronda* est légitime.

Samedi 25 mars 2006, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 14h30. En cette fête de l'Annonciation, le Père Placide profite de la présence de nombreux fidèles au monastère pour donner une conférence, une «synaxe des fidèles». La conférence est organisée à la suite du repas canonique, dans le réfectoire. De nombreux fidèles arrivent en avance. Ce sont tous des « habitués » du monastère. Quelques minutes avant l'heure prévue pour la conférence, le Père Placide entre et va s'asseoir à la table qu'il utilise pour présider les repas. Les moines arrivent au fur et à mesure et s'installent à leur table habituelle, à proximité de leur supérieur. Un moine dispose sur la table de l'higoumène un rafraîchissement. Les fidèles profitent de ces quelques minutes pour se saluer, ou encore disposer leur matériel d'enregistrement à proximité du Père Placide. Beaucoup d'entre eux enregistrent ses conférences, ainsi que ses sermons. Une fidèle à la retraite emploie même une grande partie de son temps à les retranscrire, en vue de les publier. Le Père Placide se retrouve rapidement cerné par les micros. L'assemblée attend le début de la conférence dans le silence. Le Père Placide s'inquiète de l'absence de certaines personnes, puis déclare « on va commencer ». La conférence débute par un aperçu de son emploi du temps pour les semaines à venir. Il précise qu'il sera absent pour le « dimanche de l'orthodoxie » en raison d'un voyage à Paris. Après une rapide énumération de ses temps de présence au monastère, donc de ses

²²⁷ MAX WEBER (1995) *Economie et société*, tome 2, op.cit. p. 191.

²²⁸ MAX WEBER (1995) *Economie et société*, tome 2, op.cit. p. 191.

²²⁹ MAX WEBER (1995) *Economie et société*, tome 2, op.cit., p.190.

disponibilités pour le suivi spirituel, le Père Placide entame le propos de la conférence : un commentaire de certains psaumes dédiés à la célébration de la Vierge. N'oublions pas que cette conférence fait écho à la fête du jour : la fête de l'Annonciation célébrée, comme c'est l'usage dans l'Eglise orthodoxe, la veille au soir par une agrypnie. Il donne une explication théologique linéaire des principaux psaumes de cette fête (Ps 44, 45, 86).*

Les fidèles écoutent avec beaucoup d'attention. Le silence est « religieux ». Nous sommes étonnés de constater que personne ne discute et que la plupart d'entre eux prennent des notes. Le Père se réfère à de nombreuses reprises à la tradition qui apparaît dans son discours comme une entité objective : « La tradition a vu dans ce psaume un hymne admiratif devant le mystère de l'Eglise ». Il jalonne son propos de nombreuses références aux « Pères », sous-entendu les « Pères de l'Eglise » qui sont souvent perçus comme les « auteurs » de la tradition. Une fois son intervention terminée, le Père Placide laisse place aux questions. S'ensuit un grand silence. Une première question s'énonce timidement :

- *Quel est le sens du terme logos ? Les traductions ne sont jamais les mêmes, soit « verbe » ou encore « parole »...(question 1)*
- *Ce sont des synonymes, tout dépend du contexte dans lequel on utilise ce terme.*

La réponse de Père Placide se termine sur un autre silence. Le Père invite l'assemblée à poser des questions plus générales. Les questions, toutes posées par des laïcs, viennent progressivement :

- *Quelle est la différence entre les termes « dette » et « offense » dans la traduction du Notre Père ?(question 2)*
- *Dans la divine liturgie, on récite les antiennes*, c'est-à-dire des psaumes, mais il y a des traditions comme les roumains qui ont éliminé les psaumes, les antiennes, qu'est-ce que ça veut dire dans la tradition ?(question 3)*
- *Qu'est-ce que vous pensez de cet évincement des psaumes ?(question 4)*
- *On dit que le Kyrie Eleison* est la prière du Christ mais on n'y fait pas mention du Christ, pourquoi ?(question 5)*
- *Dans le « Gloire à Dieu » on dit soit « paix aux hommes de bonne volonté » ou « paix aux hommes bienveillants », quelle est la différence ?(question 6)*

- *On dit souvent que l'orthodoxie est davantage mystique par rapport au catholicisme, pourquoi ? (question 7)*
- *Des fois on reproche aux orthodoxes d'être trop à l'église et de ne pas assez faire de bonnes œuvres, qu'en pensez-vous ?(question 8)*
- *Comment expliquer que dans l'orthodoxie on n'attende pas que les jeunes soient adultes pour leur confirmation ?(question 9)*
- *Pourquoi dans l'Eglise catholique on fait autrement ? (question 10)*
- *Est-ce que cela avance pour le projet de réunir un nouveau concile œcuménique orthodoxe ?(question 11)*
- *Est-ce que le fait d'avoir deux ou trois évêques dans une même ville ce n'est pas une hérésie ?(question 12)*
- *Que pensez-vous du fait que le pape renonce à son titre de patriarche d'Occident ?(question 13)*

Le Père Placide répond toujours rapidement aux questions, sans trop s'attarder sur le sujet. Aucune des questions posées ne porte sur son intervention. Le silence des fidèles s'ajoute au silence des moines. Nous nous acheminons vers la fin de la conférence. Le Père Placide, pour terminer, mentionne la date de la prochaine « réunion », prévue pour le jour de Pâques. Les fidèles se lèvent et tous en chœur déclarent « merci Père ». Les moines apportent une collation au Père, puis aux fidèles. De petits groupes de discussion se forment. Plusieurs fidèles viennent discuter avec le Père Placide.

Illustration 31 : Conférence du père Placide au Monastère Saint-Antoine-le-Grand



Que se passe-t-il dans cette situation ? D'ores et déjà, notons ses acteurs : un *geronda* (le Père Placide), des moines, des fidèles. Leurs relations font ressortir un acteur central (le *geronda*) qui interagit avec un interlocuteur indifférencié (un groupe de fidèles dont on apprend qu'il s'agit d' « habitués » du monastère, comprendre ici que ce sont des enfants spirituels du Père Placide). D'autres acteurs sont présents mais ne prennent pas part verbalement à l'interaction, il s'agit des moines qui veillent au confort de l'interaction, notamment en s'occupant du *geronda* ou encore en distribuant une petite collation aux acteurs présents. Nous notons deux moments distincts dans cette situation, l'intervention du Père Placide et l'échange qui s'ensuit avec la communauté, mais sans parvenir à établir entre ces deux moments un autre lien qu'une mise en présence d'interactants visant à la transmission d'un message d'une autorité spirituelle à ceux qui s'inscrivent dans sa continuité généalogique. En effet, la première partie de la conférence est dédiée à une explication théologique de certains psaumes en lien avec le calendrier liturgique. Cette explication donnée par le *geronda* Placide est destinée à ses enfants spirituels qui, malgré la grande attention avec laquelle ils écoutent, n'en donnent aucun écho.

La deuxième partie de cette conférence est consacrée aux questions de l'assemblée qui ne concernent pour aucunes d'entres elles (nous avons retranscrit ici l'intégralité des questions posées lors de cette conférence) le propos de la conférence. En ce sens, cette

interaction semble davantage se rapprocher d'une catéchèse que d'une conférence à proprement parler. Son propos visait à enseigner aux fidèles le contenu théologique des prières utilisées pour un office particulier (l'*agrypnie* de l'Annonciation) sans les amener à interroger ce contenu. Les questions dont nous ne pouvons dire qu'elles ont été sollicitées par les propos tenus font état de préoccupations qui débordent du cadre de la conférence. Bien plus, tout nous amène à penser que les questions posées par les fidèles étaient formulées avant même le début de cette conférence. Ces questions peuvent se regrouper en deux types : les questions de traduction (questions 1, 2, 5 et 6) et les questions d'ordre « identitaire » (questions 3, 4, 7-13). Les premières questions concernent des traductions précises de termes utilisés dans les prières courantes (questions 1, 2, 6) ou font état d'un paradoxe quant à l'utilisation de ces termes (question 5). Ces questions rendent toutes comptes d'une même problématique : quel est le terme approprié par rapport au sens que les acteurs souhaitent donner à leur prière ? Mais aussi d'une préoccupation commune : comment bien dire la prière, sous-entendu avec les mots qui conviennent ? Comment bien appeler l'absent ? Les questions suivantes sollicitent le *geronda* sur ce qui va permettre aux fidèles de se penser comme « chrétien-orthodoxe » : qu'est-ce qui fait qu'on est orthodoxe au-delà d'une appartenance institutionnelle ? Pour se penser comme orthodoxe, les fidèles recourent à définir ce qu'ils ne sont pas. Pour la plupart, l'entrée dans l'Eglise orthodoxe résulte d'une conversion. En ce sens, ils sont orthodoxes parce qu'ils ne sont pas (plus) catholiques. A ce moment là l'attention est portée sur les divergences entre les deux églises (questions 7-10, 13). Les divergences entre les deux églises amènent à considérer ce qui relève de l'*orthodoxie* (question 11) et ce qui s'en éloigne (question 12), c'est-à-dire la définition du contenu de la foi : en quoi croit-on ? Autre manière de se poser la question : qu'est-ce qui nous réunit aujourd'hui et les autres jours ? La question que posent les fidèles au *geronda* est celle de l'unité du groupe. Et ce qui fait ici l'unité du groupe c'est moins la référence à un même contenu de croyances²³⁰ qu'à un même locuteur.

Ces questions importantes, c'est au *geronda* et à lui seul d'en trouver la réponse. Le *geronda* y répond, mais il n'est pour cela jamais vraiment seul. Ses réponses ne s'affirment pas sur un mode personnel, le « je » est remplacé par « la tradition y a vu... ». C'est dire s'il s'agit d'une réponse collective, le *geronda* a les « Pères de l'Eglise » avec lui. Autrement dit,

²³⁰ Ce contenu fait état de croyances extrêmement diverses et parfois même source de désaccords. Certains emprunts sont approuvés par une partie et condamnés par l'autre : certains croient en la réincarnation, d'autres non, certains reconnaissent les saints catholiques, d'autres non, etc.

ce qui fait ici l'unité du groupe, la réponse à toutes ces questions, c'est « la tradition » ou plus précisément la « traditionnalité » de la parole du Père Placide. De là provient toute son autorité. Sa parole que toute l'assemblée écoute attentivement, note scrupuleusement et, pour ne rien en perdre, enregistre. Le *geronda* est littéralement encerclé de micros à chacune de ses interventions orales, qu'il s'agisse de conférences comme ici, ou d'homélies lors des célébrations liturgiques. Chaque fidèle dispose de son propre enregistrement. Enregistrer la parole du *geronda* pour la réécouter, la méditer, la garder pour plus tard ou se l'appropriier dès maintenant, éventuellement la publier, « en faire quelque chose ». Dans tous les cas pour ne surtout pas la perdre car sa parole est importante, c'est autour de cette parole que les acteurs commencent ensemble une expérience spirituelle. Lorsque le *geronda* parle, il est écouté dans la plus grande attention, jamais interrompu (même lors des discussions spontanées). Les fidèles n'interviennent que pour poser des questions, autrement dit amener le *geronda* sur des aspects de l'expérience qui les préoccupent. Aucun fidèle n'intervient en dehors des questions, personne ne donne un avis autre que celui du *geronda*. Sa parole n'enfante aucune critique, ne souffre d'aucune contradiction. Elle est toujours accueillie (voire recueillie puisqu'elle est enregistrée) avec respect comme un véritable trésor verbal, à en faire pâlir de jalousie un universitaire. Nous n'avons jamais vu un *geronda* perdre la face dans l'usage goffmanien²³¹ du terme, en premier lieu parce que l'interaction dans laquelle il s'inscrit n'est jamais une confrontation verbale : il ne joue rien dans l'interaction, pas même son autorité, encore moins sa « face ». Le *geronda* dispense un enseignement et ne s'encombre pas d'un système argumentaire puisqu'il ne rencontre jamais d'objection. Il « est » la tradition, son autorité n'est pas éprouvée, elle est admise.

Le discours d'un *geronda* est accepté sans réserve, en premier lieu parce qu'une communauté attend de lui qu'il dise les choses « telles qu'elles sont » et surtout « telles qu'elles ont toujours été » selon la tradition : ses interlocuteurs peuvent être surpris, voire même décontenancés, mais en aucun cas sceptiques puisque sa parole est « parole de vérité ». L'autorité de ses enseignements fait consensus. La communauté se formant autour de ses enseignements, son discours ne laisse pas de place pour une réplique. Toute contradiction se solderait non par une perte d'autorité, mais par un retranchement hors de la communauté. La parole d'un *geronda* est bien génératrice d'une communauté de pensée. Nous avons d'ailleurs été à plusieurs reprises frappés de voir à quel point nous retrouvions dans les propos mêmes

²³¹ Erving GOFFMAN (1974) *Les rites d'interaction*, les Editions de Minuit.

des moines ou des fidèles des expressions, un avis, des exemples empruntés au Père Placide, parfois sans en indiquer la source. Son enseignement est l'objet d'une appropriation de la part des moines et des fidèles. C'est bien dans cette mesure que nous pouvons dire d'eux qu'ils sont ses « enfants spirituels », autrement dit les continuateurs de sa pensée, ceux qui oeuvrent d'une façon ou d'une autre à la transmission de sa « manière » orthodoxe de concevoir et de mettre en œuvre la tradition. L'orthodoxie de sa « manière » est d'ailleurs reconnue non seulement par ses enfants spirituels, mais aussi par ses Pères : l'*higoumène* de *Simonos Petra* disait à propos du Père Placide qu'il est un « véritable Père du désert ».

De par le charisme qui lui est attribué, le *geronda* est une figure de pouvoir. Mais une figure bien particulière de pouvoir. Son pouvoir n'est en aucun cas associable à une hiérarchie institutionnelle. Il dispose d'un pouvoir personnel qui ne lui a pas été attribué par les institutions religieuses. Son pouvoir n'est pas hérité d'une charge puisque sa charge est une reconnaissance institutionnelle de son charisme, une légitimation. Le *geronda* exerce une autorité seulement dans la mesure où il est le dépositaire d'un charisme qui lui vient « d'ailleurs ». Comme le fait remarquer Jean-Paul Willaime : « Si le charisme représente bien l'émergence sociale d'un pouvoir personnel, il représente aussi l'émergence d'un pouvoir *autre*, différent aussi bien des régulations habituelles du pouvoir (institutionnelles ou traditionnelles) que de ses enjeux habituels (économiques, politiques...) : c'est bien parce que le charisme met en jeu une altérité qu'il est pouvoir de rupture et peut être fondateur. La religion, d'un point de vue sociologique, c'est bien un principe d'efficacité, mais un principe d'efficacité *sociale*, les effets sociaux d'une domination charismatique qui se transmet »²³². C'est parce qu'ils reconnaissent dans un *geronda* l'expression d'« autre chose » que les moines se placent sous son autorité. Bien plus, dans la mesure où la domination charismatique est pouvoir de rupture dans le cours ordinaire des choses, elle est intimement liée à la question de la filiation. S'il débouche sur une transmission, le charisme est fondateur d'une « lignée croyante ». Jean-Paul Willaime en arrive à définir à travers sa réflexion sur les notions de filiation et de charisme l'objet d'une sociologie des religions : « De là notre insistance sur le fait qu'il n'y a pas de religions sans maîtres en religion et que la sociologie des religions pouvait, à certains égards, être vue comme *l'étude des effets sociaux multiples de ce singulier*

²³² Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.* p. 259.

rapport social »²³³. Il invite ici à ne plus considérer la religion indépendamment des « maîtres en religion », autrement dit à ne plus substantifier la religion.

Bien moins qu'une tradition religieuse, nous n'observons dans un monastère que des acteurs qui interagissent entre eux en relation à un porteur de charisme. L'objet de notre réflexion n'est à ce moment là plus la tradition en propre, mais une configuration sociale particulière qui puise dans une figure charismatique les modalités d'interprétation de son action. Nous considérons préalablement la figure du *geronda* comme un mode de médiation de la tradition. Il nous semble davantage pertinent d'envisager à ce stade de la réflexion non plus le *geronda* comme un mode de médiation de la tradition mais, à l'inverse, la tradition monastique comme un mode de médiation du charisme. De ce fait la tradition monastique dispose d'une certaine opérativité sociale : elle envisage la relation au *geronda* comme dispositif d'action. L'expérience monastique est avant tout l'expérience d'une relation avec un charisme spirituel. Le moine construit son expérience spirituelle dans l'obéissance à son *geronda*. C'est à travers cette relation d'autorité qui est en même temps une relation d'amour que le charisme d'un *geronda* est amené à se transmettre à ses enfants spirituels. La notion de filiation prend ici tout son sens. La vie monastique n'est rien d'autre qu'une pratique de l'obéissance qui vise à l'appropriation d'un charisme spirituel. Le moine doit laisser « l'Esprit-Saint » parler en lui, tout comme il reconnaît ce charisme dans la parole de son *geronda*. Il s'inscrit de ce fait dans la filiation de ces porteurs de charisme qui remonte à une donation originelle. En ce sens, la tradition monastique sur laquelle nous nous interrogeons n'est ni plus ni moins qu'un ensemble de situations mettant en scène une relation de transmission d'un charisme spirituel.

II. Transmettre.

II.1. Situation traditionnelle.

Dimanche 22 août 2004, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 10h30. La liturgie est commencée depuis déjà une heure. Nous assistons à la liturgie de la parole qui précède la liturgie eucharistique. Les fidèles sont nombreux, répartis dans les travées de la nef ainsi que

²³³ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.* p. 261.

dans le narthex. Certains entre eux sont invités à chanter dans le chœur des moines. Des enfants assistent l'ecclesiastico et le Père Placide au service de l'autel. Un moine se présente face au sanctuaire, il tient un livre dans ses mains. Le moine enlève son coucoulion* :*

- Prokimenon* de l'apôtre (lecteur).
- Soyons attentifs (prêtre).

Le lecteur lit le prokimenon.

- Sagesse (prêtre).
- Lecture de l'Épître du saint apôtre Paul aux Corinthiens (lecteur).
- Soyons attentifs (prêtre).

Le lecteur lit quelques extraits bibliques (Co, 15, 1-11). Il termine mélodieusement l'extrait puis vient solliciter la bénédiction du prêtre sur le seuil du sanctuaire pour prendre congé. Le prêtre le bénit en disant « Paix à toi » puis retourne dans le sanctuaire. Il récite quelques prières à voix basse puis ressort pour la lecture de l'évangile. L'ecclesiastico dispose un pupitre sur le seuil du sanctuaire. Le prêtre dépose l'évangélaire sur le pupitre. Il est face à l'assemblée.*

- Sagesse, debout, écoutons le saint évangile, paix à tous (prêtre).
- Et à ton esprit (chœur).
- Lecture du saint évangile selon saint Mathieu (prêtre).
- Gloire à toi Seigneur, gloire à toi (chœur).
- Soyons attentifs (prêtre).

Le Père Placide lit lentement et mélodieusement un extrait de l'évangile de Mathieu (Mt 19, 16-26). Il s'agit de la parabole du jeune homme riche. Un jeune homme s'avance vers le Christ et lui demande ce qu'il doit faire pour être sauvé. Le prêtre lit lentement et mélodieusement. L'Assemblée écoute attentivement, certains fidèles enregistrent la lecture, en prévision de l'homélie qui va suivre. Les parents s'assurent que leurs enfants cessent leurs jeux. Ils les maintiennent dans le calme à leurs côtés. Une fidèle enregistre systématiquement les homélies du Père Placide dans l'optique d'en faire un recueil. A la fin de sa lecture le prêtre bénit l'assemblée en faisant un signe de croix avec l'évangélaire en direction de la nef.

- *Gloire à toi Seigneur, gloire à toi (chœur).*

Le Père Placide regagne le sanctuaire pour déposer l'évangélaire sur l'autel, puis ressort et se place au centre de la nef pour prononcer une homélie²³⁴. Les moines et les fidèles s'assoient dans leurs stalles. Certains fidèles ne disposant pas de stalle s'assoient par terre. Cette homélie est un commentaire de l'extrait de l'évangile qui vient d'être lu. Le Père Placide livre quelques clés de lecture pour que chacun puisse mettre en œuvre dans sa propre expérience spirituelle cette métaphore du jeune homme riche. Les quelques mères présentes s'assurent de l'attention de leurs enfants et les font asseoir. Certains fidèles ferment les yeux. La plupart des acteurs regardent le Père situé au centre de la nef. Personne ne prend de notes. Quelques fidèles appréhendent leur matériel d'enregistrement. Le Père Placide ne dispose d'aucune note et semble façonner son homélie au fur et à mesure de son élocution, il regarde droit devant lui, dans le vide, entièrement absorbé dans sa formulation :

- *Nous voyons dans ce récit évangélique le Seigneur s'adresser à un jeune homme bien disposé apparemment. Il demande ce qu'il doit faire pour être sauvé. Le Seigneur lui répond d'abord d'observer les préceptes qui étaient déjà mentionnés dans la loi de Moïse, et les plus élevés de ces préceptes. Et le jeune homme lui répond : « Seigneur, j'ai observé tout cela depuis ma jeunesse ». Et le Seigneur lui dit ensuite cette parole : « Si tu veux être parfait, vas, vends tous tes biens, distribues les aux pauvres et puis viens et suis-moi ». Le Seigneur, certes, qui, comme nous dit l'Évangile avait aimé ce jeune homme, l'incitait à marcher à sa suite, de devenir l'un de ses disciples, faisant partie de cette communauté qui l'entourait, dont toute la vie publique déjà préfigurait ce que serait une communauté monastique. Cependant il ne faudrait pas interpréter ce texte comme si l'appel à être parfait s'adressait seulement à ceux qui d'une façon immédiate étaient appelés par le Seigneur à tout quitter effectivement. Tout chrétien est appelé à être parfait, à dépasser les préceptes de la loi de Moïse, même les plus élevés, pour être prêt à tout quitter et suivre effectivement le Christ. C'est à tout chrétien que s'adresse cet appel. C'est à tout chrétien que le Seigneur demande non pas nécessairement de quitter effectivement ses biens, mais d'en être détaché, d'être prêt à les abandonner si les circonstances le demandaient, afin de suivre le Seigneur sans partage. Certes, la vie monastique est un moyen privilégié de réaliser cet idéal. C'est un moyen où tout est*

²³⁴ Nous retranscrivons ici l'intégralité de l'homélie prononcée ce jour là.

organisé pour qu'on puisse véritablement suivre le Christ sans partage. Mais, il n'y a pas deux sortes de vie chrétienne. Tout chrétien est appelé à être parfait comme son Père céleste est parfait. Il faut donc que cet évangile retentisse profondément dans notre cœur à tous. Nous devons être tous véritablement détachés de tous les biens terrestres pour nous attacher essentiellement, exclusivement au Christ. C'est cela l'essentiel pour notre vie chrétienne. Être chrétien, être disciple du Christ, ce n'est pas simplement pratiquer un certain nombre de commandements, éviter un certain nombre de choses et en pratiquer d'autres, c'est avant tout s'attacher ainsi à la personne du Christ, c'est avoir pour lui un amour exclusif, qui nous rend prêt à tout quitter, à tout abandonner pour lui. Nous ne sommes vraiment chrétiens que si nous avons en nous cet amour personnel pour le Christ, c'est cela le critère fondamental de la vie chrétienne. Il n'y a pas d'autres voies pour être sauvé que le Christ, et c'est à lui que doit aller véritablement tout notre amour, tout notre attachement. Comme les apôtres le disaient, mais c'est impossible aux hommes et le Christ le reconnaît, mais la grâce de Dieu est là, en Dieu tout est possible et si nous comptons sur sa grâce, nous pouvons ainsi être prêts à renoncer à tout, soit simplement dans notre cœur, soit effectivement en marchant à sa suite dans une vie qui lui soit entièrement consacrée.

L'homélie est assez longue et l'attention du début s'effrite peu à peu. Certains regards se perdent dans le vide ou contemplant les fresques des voûtes, toujours en observant le plus grand silence. D'autres gardent encore les yeux fermés. Les enfants commencent à perdre patience, mais les mères veillent et leur adressent de sourdes remontrances. Un bébé pleure, aussitôt sa mère se déplace discrètement pour sortir de l'église et ne pas troubler l'homélie. Le Père Placide continue, son sermon est rythmé par ses variations de tonalité, sa voix se fait tour à tour douce, ferme, solennelle, joviale. Le Père ne se déplace pas mais reste impassible au centre de la nef. Il parle lentement.

- *A ce jeune homme le Seigneur ne lui adresse pas, si vous voulez, un appel particulier, il lui dit « si tu veux ». Oui, il faut être bien conscient que la grâce de Dieu est là, la grâce de Dieu ne nous est jamais refusée et ce que Dieu attend de nous c'est que nous le voulions. Tous nos échecs de notre vie spirituelle viennent de ce que nous ne voulons pas profondément. Le Seigneur nous a donné cette faculté de volonté libre qui nous permet justement d'aimer. Si nous n'étions pas libres, nous ne pourrions pas aimer véritablement. Tout dépend de notre volonté. Un homme de Dieu*

à qui quelqu'un demandait « que faut-il faire pour devenir un saint ? » répondait : « premièrement le vouloir, deuxièmement le vouloir, troisièmement le vouloir », « mais quoi encore ? », « quatrième le vouloir », « mais quoi encore ? », « cinquièmement le vouloir »... Oui il faut vouloir en nous appuyant sur la grâce de Dieu. Notre volonté humaine seule est incapable de marcher à la suite du Christ, incapable de tout quitter pour le suivre, mais si nous comptons véritablement sur la grâce, à ce moment là, il faut que nous apportions à la grâce de Dieu le concours de notre volonté. Et bien souvent quand nous disons « je ne peux pas faire ceci, je ne peux pas faire cela », c'est que véritablement nous ne le voulons pas. Bien sûr, il peut y avoir des cas de maladies, de circonstances extérieures qui nous empêchent de poser certains actes, mais dans bien des cas, quand nous croyons qu'une chose est impossible, c'est qu'en réalité nous ne la voulons pas profondément, nous ne la voulons pas véritablement. Si nous avons cette volonté d'être parfait comme le Seigneur le demande à tous ses disciples, nous pouvons être parfaits, chacun à notre manière, chacun à notre degré, selon ce que le Seigneur demande effectivement de nous, mais tout cela dépend de notre vouloir. La grâce de Dieu est toujours là, est toujours prête, si nous la demandons et si nous l'accueillons de tout notre cœur. Mais trop souvent nous laissons passer la grâce de Dieu, comme ce jeune homme. Et c'est pourquoi nous sommes tristes, c'est pourquoi, dans notre cœur, nous sentons un manque, nous sentons quelque chose qui nous fait souffrir. Oui car il n'y a que ce don total qui peut combler notre cœur, qui peut nous rendre véritablement heureux, nous apporter la véritable paix, la véritable joie. Et bien, puisse l'Esprit-Saint nous faire comprendre toujours davantage la parole du Seigneur, nous aider, avec tout ce que cela implique de notre part, nous aider à la mettre véritablement en pratique. Au Père, au Fils et à son Esprit très Saint, soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen (prêtre).

L'assemblée se relève. L'homélie a duré une dizaine de minutes. L'office se poursuit par une litanie. Certains fidèles vont arrêter et récupérer leur matériel d'enregistrement disposé à proximité du centre de la nef. Les enfants peuvent recommencer à gambader joyeusement dans l'église. Nous sommes surpris, à la sortie de l'office, de n'entendre personne discuter de l'homélie du jour. Les fidèles et les moines ne commentent pas les propos de leur geronda.

Que se passe-t-il dans cette situation ? Notons d'emblée la présence – pour les acteurs que nous rencontrons – de trois interactants : Dieu, le *geronda* Placide, l'assemblée constituée de fidèles (beaucoup de familles) et de moines (placés à l'écart des fidèles). Dieu est bien présent dans cette situation : Il parle, l'assemblée lui répond. Mais sa présence est ambivalente. Si l'assemblée s'adresse à lui à la deuxième personne (« Gloire à Toi »), le *geronda* en parle à la troisième personne dans son homélie (« le Seigneur »). Après sa prise de parole dans la lecture de l'évangile, récitée mélodieusement sur le seuil du sanctuaire et écoutée par une assemblée debout, Dieu s'efface et retourne dans le sanctuaire pour laisser la parole à son médiateur. Celui-ci descend et se place au centre de la nef pour parler de ce que vient de dire Dieu dans les évangiles. La question soulevée semble se résumer en ces termes : que faire de cette parole de Dieu dans sa vie ? A ce moment là, la parole de Dieu devient opérante. Que fait ici le *geronda* sinon proposer un mode d'emploi pour une mise en œuvre efficace de la parole de Dieu ? La portée pragmatique de son homélie va d'ailleurs prendre en compte l'assemblée éclectique qui s'offre à lui, composée aussi bien de moines que de laïcs. Et le *geronda* de rappeler dans son message, que tout permettait d'identifier à un programme monastique, la vocation universelle de l'exhortation à suivre le Christ. Cet ajustement témoigne d'une volonté que la parole soit applicable par tous, à la lettre dans la vie monastique ou d'un point de vue métaphorique dans la vie laïque. Donc dans cette situation Dieu parle, puis le *geronda* parle de Dieu, et finalement en parlant de Dieu, il parle surtout du chrétien.

Par l'intermédiaire de la parole du *geronda*, Dieu parle de son peuple à son peuple. Et pourtant, pas de frissons, pas de larmes, la parole de Dieu est accueillie sur un « mode mineur » pour reprendre l'expression d'Albert Piette²³⁵, au milieu des enfants qui perdent patience, des fidèles qui rêvassent en observant les voûtes de l'église. Loin d'un lyrisme à la fois emphatique et terrifiant, la parole de Dieu s'adresse à des gens qui sont là mais seulement par moment. Finalement ils sont tout comme Dieu, plus ou moins dans l'interaction. Là, par moments. Ce qui nous le montre, c'est que cette situation ne met pas en scène une assemblée homogène, mais une diversité d'acteurs partagés entre l'attitude fervente de la prière et l'observation flottante de la situation. Tout autant des yeux fermés que des regards dispersés, les acteurs en présence oscillent entre l'absorption et la dispersion. Ils témoignent d'une attention diffuse saisissant un bout de la parole de Dieu avant de la perdre dans les couleurs

²³⁵ Albert PIETTE (1992) *op. cit.*

éclatantes des fresques de la nef, puis de revenir à nouveau sollicité par une variation d'intonation. Bref une diversité d'acteurs en situation qui ne vivent pas tous la même chose au même moment. Bien entendu chacun observe un comportement qui sied à l'écoute de la parole de Dieu : les mères s'attachent à contrôler leurs enfants, la position assise n'autorise plus le mouvement, l'assemblée est silencieuse. Mais les regards de biais, un comportement las, une attention lointaine, tous ces « creux » de l'écoute témoignent d'une certaine distance vis-à-vis de cette parole, même si les acteurs observent une disposition favorable à son énonciation.

Tout part d'une question : « que faire pour être sauvé ? ». Sa réponse est claire : observer un ensemble de préceptes. Tout porterait à croire dans cette réponse que l'observance est suffisante, mais il n'en est rien. Il y est alors question d'une proposition originale : tout abandonner pour suivre le Christ. Le *geronda* précise que cette proposition est impossible à honorer pour l'homme, pourtant il faut quand même essayer avec « la grâce de Dieu ». Il pose ici ce que Pascal Boyer entrevoit comme une des composantes courantes des énoncés religieux et qu'il nomme sous le terme d'« assertion contre-intuitive »²³⁶. Les représentations religieuses qu'implique cet énoncé viennent contredire les attentes intuitives des individus. Autrement dit cet énoncé puise son originalité et son intérêt de la part des individus dans ce qu'il introduit de rupture avec le cours ordinaire des choses dans la mesure où il va à l'encontre des anticipations habituelles. Cette « assertion contre-intuitive » s'accompagne du maniement de « concepts complexes »²³⁷, c'est-à-dire de notions clés comme la grâce, le salut, l'amour dont les acteurs ont une connaissance bien floue et se retrouvent dans l'embarras lorsqu'il s'agit de définir ces termes. Cette fracture dans la logique séquentielle des propositions est génératrice d'une certaine distance vis-à-vis de l'énoncé. Des concepts flous, une nature paradoxale, force est de constater que l'énoncé religieux stimule la distanciation. Il ne faut pas le prendre à la lettre, mais gloser sur son « esprit ». Suivre le Christ, c'est vendre tous ses biens pour marcher à sa suite, à la manière de la voie monastique. Sitôt prononcé, cet énoncé est l'objet d'une distanciation : le laïc est tout autant chrétien que le moine même s'il opte pour une voie moins radicale. Nous sommes bien là en présence d'une autre composante des situations religieuses que Pascal Boyer décrit sous le terme de « hiatus inférentiels » : « les personnes qui semblent tenir telle ou telle formulation pour vraie

²³⁶ Pascal BOYER (1997) *La religion comme phénomène naturel*, Bayard éditions, p.67.

²³⁷ Pascal BOYER (1997) *op. cit.* p. 67.

doutent pourtant de la validité de propositions qui dérivent directement de ces formulations originelles »²³⁸. Le chrétien est un disciple du Christ. De cet énoncé « clé » découle une proposition selon laquelle un disciple doit vendre ses biens pour suivre le Christ. Et pourtant le *geronda* précise que le laïc peut aussi bien le suivre sans se débarrasser de ses biens. La proposition « tout vendre » n'est pas considérée comme nécessaire pour se placer en disciple du Christ bien qu'elle dérive directement de l'énoncé originel. Le laïc passe ainsi d'une pauvreté effective, condition nécessaire des disciples du Christ, à une pauvreté métaphorique : il est disciple du Christ dans la mesure où il n'est pas asservi à ses possessions matérielles. L'esprit de l'exhortation à se débarrasser de ses biens n'ouvre pas « vraiment » la voie à une dépossession matérielle effective mais bien plutôt à un détachement matériel.

Le discours littéraliste cède la place au discours symboliste. L'énoncé originel reste disponible à l'interprétation, ce qui fait dire à Albert Piette que « la religion (et les activités qu'elle déploie) est intrinsèquement controversée »²³⁹. La signification des énoncés religieux n'est pas fixe mais en perpétuel déplacement, ce qui peut parfois conduire à un véritable « conflit des interprétations »²⁴⁰. Mais en même temps c'est son caractère paradoxal qui rend l'énoncé opérationnel et lui donne la souplesse nécessaire à une adaptabilité contextuelle. C'est dans la mesure où sa signification est extensible que l'acteur peut jouer de son élasticité pour l'adapter à son expérience. Si la religion est intrinsèquement controversée, c'est bien parce que ses énoncés sont l'objet d'un jeu d'interprétation incessant « c'est ça et ce n'est pas ça » dirait Albert Piette, « c'est ça et ce n'est pas non plus littéralement ça, ou en tout cas ce n'est pas que ça » serions-nous tenté d'ajouter. L'énoncé religieux est par nature polysémique. Le débat est sans fin sur les qualités du « bon chrétien », d'autant plus qu'il traite d'un Dieu « au-delà », insaisissable par l'intellect humain, « mystérieux ». En ce sens la tradition a de l'avenir, parce qu'elle n'aura jamais fini de parler de l'expérience du divin.

Nous sommes moins en présence d'énoncés religieux que d'une mise en circulation des énoncés. Les situations religieuses concernent davantage des modalités d'énonciation que des énoncés. C'est pourquoi Pascal Boyer envisage la tradition comme un « genre énonciatif ». Il considère l'énonciation traditionnelle comme un genre fondé sur une manipulation spécifique du savoir commun. Il fait remarquer qu'une tradition est constituée

²³⁸ Pascal BOYER (1997) *op. cit.* p. 68.

²³⁹ Albert PIETTE (1999) *op. cit.* p.135.

²⁴⁰ Paul RICOEUR (1969) *Le conflit des interprétations*, Seuil.

d'énoncés « intéressants » parce que avant tout « pertinents ». Pascal Boyer lie ici la pertinence d'un énoncé à sa mémorisation. La pertinence d'un énoncé repose sur sa capacité à engendrer des conséquences inédites sur le savoir commun. Autrement dit sa pertinence est fonction des possibilités d'avancer de nouvelles propositions. Ses travaux sur le *mvet*, ces épopées chantées chez les Fang du Gabon et du Cameroun, montrent que le narrateur au cours de son récit évoque aussi bien les guerres opposant la tribu *d'Engong* et les tribus *d'Oku* que les événements qui l'ont conduit à la connaissance de ces thèmes mythiques. Ce qui fait dire à Pascal Boyer que l' « on passe donc de l'histoire narrée aux conditions de possibilité de la narration »²⁴¹. L'énonciation traditionnelle repose sur le fait que « ses implications sémantiques ou pragmatiques ne donnent lieu à aucune interprétation consistante dans l'un ou l'autre de ces domaines d'évocation ; elle mélange au contraire dans l'exégèse symbolique les deux ordres d'implications. Ainsi tout énoncé traditionnel conduit nécessairement à une évocation sur l'énonciation, qui elle-même ne peut aboutir qu'à une nouvelle évocation sur l'énoncé »²⁴². Autrement dit l'énonciation traditionnelle se trouve en oscillation entre ses implications sémantiques et ses implications pragmatiques. Reprenons l'exemple précité. Pour suivre le Christ, il faut tout abandonner et distribuer ses biens aux pauvres nous dit le Père Placide au début de son homélie. La présence des fidèles dans ce contexte d'énonciation l'amène à revenir sur l'énoncé : « Dieu ne demande pas nécessairement de quitter effectivement ses biens, mais d'en être détaché ». L'implication pragmatique de l'énoncé suppose une retouche de son implication sémantique. De ce fait, la pensée traditionnelle est une mise en circulation des interprétations. L'exégèse se poursuit indéfiniment entre l'implication sémantique et l'implication pragmatique de l'énoncé et repose sur un va-et-vient entre ces deux registres.

Force est de constater ici que la tradition ne repose pas sur des énoncés, mais sur un contexte d'énonciation. Un énoncé est traditionnel non en vertu d'une qualité intrinsèque exigeant sa conservation mais en fonction du contexte dans lequel il est « proclamé ». Comme le fait remarquer Gérard Lenclud : « L'objet de la recherche ne réside plus dans l'origine et le contenu de sens de ce qui est proclamé et supposé par là être révélé dans sa vérité intrinsèque ; il est constitué par le mécanisme même de la proclamation, promu en facteur

²⁴¹ Pascal BOYER (1997) *op. cit.* p. 244.

²⁴² Pascal BOYER (1997) *op. cit.* p. 247.

déterminant de vérité attachée à ce qui est proclamé »²⁴³. A ce moment là, la « traditionnalité » d'un énoncé est une construction particulière du discours, un « genre » dirait Pascal Boyer. De ce fait, la tradition marque l'autorité d'une parole proférée dans un contexte particulier, un contexte qui « fait autorité ». L'énoncé devient la trace d'un contexte d'énonciation dans lequel prennent part selon Gérard Lenclud des « locuteurs » (le *geronda*), des « allocutaires » (les laïcs et les moines), des « positions déterminées » (le charisme du *geronda* lui confère son autorité sur la communauté), un « temps » (le temps liturgique), un « lieu » (l'église), mais aussi « un discours qui précède et qui sert de référence » (la parole de Dieu extraite des évangiles). Toutes ces composantes contextuelles agissent comme des vecteurs de « traditionnalité ». C'est parce que l'homélie réunit toutes ces composantes que la parole du *geronda* est considérée comme une parole de la tradition. Autrement dit, c'est parce que son énonciation est traditionnelle qu'un énoncé est traditionnel.

La notion de tradition s'efface pour laisser place à celle de situation traditionnelle. Une situation traditionnelle est à même de circonscrire un contexte producteur de tradition, comme par exemple le rite dans lequel s'insère l'homélie. Nous ne pouvons ici que faire référence aux travaux de Michael Houseman et de Carlo Severi sur l'action rituelle²⁴⁴. Selon eux, la spécificité du rituel repose sur « la mise en place d'une tradition axée sur l'organisation de l'action »²⁴⁵. Ces auteurs vont porter leur attention sur la forme des interactions que la cérémonie du *Naven* met en scène. Son efficacité tient à la mise en place d'un système relationnel spécifique. A ce moment là, l'action rituelle va définir des modalités particulières de relation entre les acteurs. Elle fonctionne selon une logique cumulative qui les amène à parler de « condensation rituelle ». Le système interactionnel mis en place par l'action rituelle condense une pluralité de relations mutuellement exclusives en dehors du rituel. C'est à travers ce jeu d'interactions que se construisent des significations traditionnelles. L'action rituelle repose sur une certaine mise en présence des acteurs qui ne peut être saisie que dans sa dimension relationnelle. De la même façon, l'énonciation traditionnelle repose sur une certaine configuration relationnelle mettant en scène dans le champ religieux une autorité charismatique²⁴⁶.

²⁴³ Gérard LENCLUD (1994) « Qu'est-ce que la tradition ? » in Marcel DETIENNE (dir.) *Transcrire les mythologies*, Albin Michel, p. 34.

²⁴⁴ Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *Naven ou le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

²⁴⁵ Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *op. cit.* p. 202.

²⁴⁶ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.* p. 261.

La situation d'homélie instaure bien un système relationnel spécifique entre le *geronda* et l'assemblée au sein duquel se construisent et se transmettent les énoncés traditionnels. Elle consiste en une mise en scène, à travers la définition d'une forme relationnelle, d'une modalité particulière d'action dans laquelle se fait la tradition. Nous l'avons vu avec Pascal Boyer, l'énonciation traditionnelle se construit dans une oscillation permanente entre ses implications sémantiques et ses implications pragmatiques. Il y est tout autant question d'énoncé que d'une mise en œuvre de l'énoncé susceptible de revenir sur son sens afin d'en faire ressortir un « esprit » de la tradition ouvert à l'action. Ce n'est donc pas l'énoncé qui est traditionnel, mais bien son énonciation à l'intérieur d'un système de relation spécifique qui puise dans une figure charismatique les modalités d'interprétation de son action. Bref, c'est la situation sociale dans laquelle l'énoncé est proféré qui est traditionnelle. L'interprétation de l'action rituelle en terme de mise en place d'un système relationnel empruntée à Michael Houseman et Carlo Severi nous permet d'articuler la notion de tradition à l'action. A travers un contexte particulier d'énonciation, ce que nous avons appelé une situation traditionnelle, la relation au *geronda* se pose comme dispositif d'action. A ce moment là, la tradition se donne comme une « force agissante »²⁴⁷ qui se construit au sein d'un dispositif relationnel.

II.2. La tradition en acte.

Dimanche 15 mai 2005, Monastère de Simonos Petra, 15h. Le Père Macaire vient nous trouver pour nous convier à assister à une synaxe de communauté suite à la bénédiction de l'higoumène. Une synaxe est une réunion de communauté présidée par l'higoumène du monastère au cours de laquelle les moines échangent sur différents aspects de la vie monastique, aussi bien la vie de tous les jours et les problèmes pratiques qu'elle pose que l'expérience spirituelle. Une synaxe de communauté est l'équivalent du chapitre dans le monachisme occidental, peuvent donc y assister seulement les moines de la communauté. En raison de l'appartenance des Pères Cyrille et Barthélemy du Monastère Saint-Antoine-le-Grand à la famille spirituelle de Simonos Petra, ceux-ci sont conviés à cette synaxe. Nous

²⁴⁷ Jean-Luc BONNIOL (2004) « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes » in Dejan DIMITRIJEVIC (dir.) *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, p. 149.

avons l'immense privilège de les accompagner. Le Père Macaire, moine d'origine française, propose de nous traduire les propos échangés.

Nous pénétrons dans une salle située dans les bâtiments principaux, à proximité des appartements de l'higoumène. Le Père Elisée, higoumène du monastère de Simonos Petra, siège au centre devant un portrait de l'ancien Père spirituel du monastère, le geronda Aimilianos. D'autres portraits sont accrochés au mur. Il s'agit là encore d'anciens higoumènes du monastère. Des bancs sont répartis dans la salle, quelques moines y ont déjà pris place. Nous nous installons au fond de la pièce. Les moines arrivent au fur et à mesure et s'installent sans observer d'ordre particulier, les novices se mêlent aux plus anciens. En attendant leur installation, le Père Elisée relate brièvement un souvenir d'enfance. Quelques moines sont absents. Le Père Elisée s'enquiert de nouvelles auprès de certains d'entre eux, notamment à propos des travaux de restauration des chemins de l'Athos, organisés par l'association des amis du Mont Athos parrainée par le prince Charles, en visite ces jours-ci sur les quelques chantiers. « Comment as-tu passé ton temps avec les anglais ? » lance-t-il à un moine. Et le moine de plaisanter sur la forte personnalité du laïc supervisant les travaux, ancien militaire de carrière qui fait « marcher droit » sa petite troupe. Il s'étonne presque de sa rigidité, notamment sur les horaires : « deux minutes avant la pause, ce n'est pas encore la pause » précise-t-il. Les travaux sont difficiles et l'autre jour, ils ont travaillé pendant plusieurs heures pour se rendre compte qu'ils partaient dans la mauvaise direction. Les moines ne voient pas l'utilité de restaurer ces chemins qu'ils n'utilisent plus depuis bien longtemps. Mais ils laissent faire pour ne pas vexer ces laïcs bien intentionnés, même si à leur sens il y a des choses plus urgentes. Les moines finissent d'arriver, la synaxe peut commencer.

Le Père Elisée nous fait part de son départ prévu le lendemain pour Karyès²⁴⁸ où est organisée la réunion de la Sainte Assemblée de l'Athos²⁴⁹. L'assemblée discutera des relations avec l'Etat grec et de l'éventuelle sortie d'une icône miraculeuse. Un moine distribue des rafraîchissements et des gâteaux. Le Père Elisée nous présente à la communauté

²⁴⁸ Karyès est la capitale administrative de l'Athos. Le gouverneur civil de l'Athos, délégué par le ministère grec des affaires étrangères y siège pour assurer l'ordre public et l'application de la Charte ratifiée en 1926 par l'Etat grec (voir annexes). Karyès a l'allure d'une petite bourgade habitée par des moines et des laïcs (membres du service civil, pèlerins, ouvriers).

²⁴⁹ La Sainte Assemblée constitue le gouvernement de l'Athos. Elle rassemble les vingt higoumènes des monastères. Ceux-ci se réunissent hebdomadairement à Karyès. Les grandes décisions font l'objet de deux réunions par an réunissant les higoumènes et leur second (quarante représentants).

avant de prendre des nouvelles de l'avancée des travaux du monastère Saint-Antoine-le-Grand et de son higoumène. Les échanges sont assez libres, le Père Elisée passe d'un sujet à l'autre et les moines interviennent par moment. Il en vient à parler de la fête du jour, le « dimanche des myrophores », qu'il envisage comme une « commémoration des témoins de la résurrection ». « Les moines, explique-t-il, doivent eux aussi être des témoins de la résurrection ». Le Père fait allusion à sa visite récente d'un geronda hospitalisé dans le monde et précise « de telle visite nous renouvelle dans notre vie monastique ».*

Le Père Elisée laisse ses quelques souvenirs de côté et commence son homélie spirituelle adressée aux moines. Il reprend une homélie prononcée par son propre Père spirituel, le geronda Aimilianos, en 1978, peu de temps après leur arrivée à Simonos Petra. Il se rappelle les propos de son geronda sur l'organisation de la vie monastique : « le monastère doit avoir une stabilité dans son orientation, éviter les changements, trop de travaux, éviter aussi de sortir à l'extérieur, pour un moine, sortir à l'extérieur c'est une victoire de l'ennemi des hommes ». Il insiste sur le fait que le monastère réunit les conditions favorables à l'expérience monastique. Les moines écoutent avec attention et n'interviennent plus. Le dialogue se transforme avec les propos spirituels en monologue du geronda. Le Père Elisée continuant cette homélie autrefois donnée par son Père spirituel devise sur la vie monastique et sur les rapports que les moines doivent entretenir entre-eux « c'est l'esprit du monastère qui soutient toutes les activités du monastère ». Il consulte de temps à autre quelques notes disposées sur ses genoux. Dans cette expérience spirituelle de chaque jour, le plus important est à son sens, comme pour le Père Aimilianos, les vigiles de chaque moine dans sa cellule. C'est là que se fait la relation à Dieu. Il montre que ces dernières années les horaires ont été changés pour favoriser cette orientation mais le geronda met en garde ses moines, il ne faut pas pour autant dormir davantage, « le sommeil est une perte de vie ». Pour le Père Elisée, la qualité de la vie liturgique dépend des prières personnelles de chaque moine en cellule. Il en vient à recommander aux moines de ne pas arriver en retard à l'église. Avant, avec le Père Aimilianos, les moines étaient privés de repas en cas de retard précise-t-il. Pour autant, « les offices ne doivent pas être une obligation, mais un désir de Dieu ». Les propos du geronda s'orientent petit à petit vers les implications pragmatiques de l'expérience spirituelle et ses risques : le sommeil, le confort. Ses références au geronda Aimilianos sont constantes comme pour montrer qu'il cherche à continuer les orientations définies par son ancien.

Le Père Elisée en vient à considérer les manières d'être d'un moine : le moine ne doit pas être exigeant sur ses vêtements, ne pas avoir de préférences (c'est-à-dire ne pas choisir), dans la mesure où « l'homme spirituel doit chercher à se détourner des choses matérielles ». Etre moine c'est aussi une manière de se tenir : le Père insiste sur la dignité, sur la propreté qui n'est pas contradictoire avec l'ascèse. Le Père, au fur et à mesure de son élocution, se détache de ses quelques notes. Ses propos vont et viennent, s'arrêtent sur une idée, en considèrent une autre qui permet de revenir et d'approfondir l'idée précédente. Il s'attache à enraciner son homélie dans quelques aspects concrets de la vie spirituelle. La vie monastique en quelques traits de vie. Il poursuit sur ces manières monastiques de vivre définies par son propre geronda. Par exemple la possession matérielle : le moine doit avoir le minimum de choses dans sa cellule. Bien sûr il peut avoir par exemple un appareil photo, mais celui-ci ne doit pas lui causer de soucis, « les instruments ne doivent pas asservir ». Le Père revient sur la présentation monastique: « tout homme consacré doit être totalement couvert pour que Dieu seul puisse voir son corps ». Les moines continuent d'écouter dans la plus grande attention les grands axes de leur vie énumérés sous la forme de recommandations pragmatiques. Le Père Elisée en vient à considérer l'expérience ascétique qu'il aborde sous l'angle de ses propres souvenirs. « Efforts et peines rendent l'homme plus ouvert aux autres hommes et à Dieu ». L'effort ascétique est présenté comme une voie vers Dieu.

Le Père se souvient de l'arrivée de la jeune communauté des Météores à Simonos Petra. La communauté comprenait ce qu'il appelle des « lutteurs » : nombres de ses membres avaient l'habitude des calomnies, certains avaient fui leur famille pour suivre le Père Aimilianos. Le Père énumère plusieurs cas de ces combats pour la vie monastique, ce qui ne manque pas de faire sourire leurs acteurs présents dans la salle. La vie monastique doit être à l'image de ces « luttes » : pas de repos, pas de confort. Et le Père de préciser que si le moine ne doit pas chercher de confort pour lui-même, il doit cependant rechercher le confort pour ses frères. Depuis ces temps glorieux, il y a eu pas mal de changements – le chauffage dans les cellules, un plus grand confort matériel – mais qui, pour le Père Elisée, n'entachent en rien la qualité du combat « Au fond s'il y a eu quelques changements, on garde cet esprit, je vous exhorte à garder cet esprit de combat ». Les orientations données par l'ancien geronda résonnent comme un leitmotiv dans la bouche de l'actuel higoumène. Le Père Elisée souhaite préserver un « esprit » de la communauté qu'il a lui-même expérimenté dans la jeune communauté réunie autour du Père Aimilianos.

La synaxe se termine. Elle a duré à peu près une heure et demie. Le Père Elisée relate son emploi du temps pour la semaine à venir puis les moines se lèvent et commencent à sortir, d'autres discutent entre-eux. Le Père Macaire me précise certains points concernant l'arrivée de la communauté des Météores dont le Père Elisée faisait partie et la personnalité de Père Aimilianos. Le geronda a « éduqué » ses jeunes moines qui pour la plupart avaient moins d'une vingtaine d'années. Aussi bien une éducation spirituelle qu'une éducation de la vie de tous les jours : comment se tenir à table, comment se tenir à l'église, comment s'habiller, comment parler, comment se comporter avec les autres moines, avec en fond la menace de perdre quelque chose de ces manières d'être « avant les moines avaient des relations de respect et de dignité pour demander comment ça va, ils disaient comment va ta sainteté ? » me précise le Père Macaire, un brin nostalgique. Tout au long de l'homélie, le Père Elisée n'a donc cessé de faire référence aux enseignements recueillis auprès de son propre Père spirituel qu'il s'attache lui-même à transmettre à son tour en observant les mêmes usages, ou d'autres, puisque ce n'est pas tant quelques coutumes qui importent qu'un « esprit » à conserver.

Cette situation est marquée par une distribution de la parole accordant un niveau de légitimité aux acteurs en présence sans pour autant mettre en scène l'ordre d'ancienneté tel que nous l'observons habituellement. Nous assistons d'abord à une entrée qui se passe de cérémonial : les moines prennent place sans considérer d'ordre particulier. Bien plus, ils n'arrivent pas tous en même temps, ce qui rend l'installation assez longue. Aucune prière dans cette interaction. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une simple réunion au cours de laquelle la communauté « fait le point » sur sa vie matérielle et spirituelle. Il est question des travaux avec les amis du Mont Athos, du programme de l'*higoumène*, de notre présence. Ensuite l'*higoumène* commence son homélie. Il est alors question de l'organisation de la vie monastique. *A priori* rien de religieux dans cette situation. Il n'y est fait aucune allusion à Dieu, celui-ci est le grand absent de cette « synaxe ». Et pourtant tous sont là pour Dieu. Sa présence se donne en filigrane dans l'attente qu'il suscite. Car de quoi est-il question ici sinon de la bonne manière de vouer sa vie à Dieu ? Depuis le début, nous rencontrons toujours la même question – comment bien faire ? – qui se décline à plusieurs niveaux : D'abord comment bien prier ? Ensuite comment faire pour être un bon chrétien orthodoxe ? Telles que nous les avons entendues lors de la conférence du Père Placide donnée à l'occasion de la fête de l'annonciation et maintenant comment bien vouer sa vie à Dieu ? Rien d'autre que des

manières de faire et d'être, avec pour seul interlocuteur dans cette vaste problématique spirituelle le *geronda*.

Force est de constater avec ce nouvel exemple que le *geronda* parle plus des manières de bien faire que de Dieu lui-même. C'est dire s'il parle de la tradition, car ici les manières de bien faire ne sont rien d'autre que des manières traditionnelles de faire et apparaissent comme traditionnelles les manières édictées par un *geronda* dans un contexte spécifique. La boucle est bouclée. Nous le voyons bien dans cette situation, le *geronda* énonce les manières de bien faire à savoir les manières traditionnelles de faire, autrement dit les manières que lui-même a reçu de son Père spirituel et qu'il professe dans son enseignement. La « traditionnalité » des manières de bien faire est fonction de l'autorité de celui qui les énonce mais aussi de leur relative continuité au fil des générations spirituelles. Cette autorité de la parole, le *geronda* la tient de ce qu'il a lui-même reçu et expérimenté ces manières de faire (c'est un modèle pour les moines) et que la position qu'il tient aujourd'hui – celle de *geronda* reconnu de ses Pères et enfants spirituels – est la preuve que « ça marche ».

L'interaction semble définie sur la base d'une « zone de légitimité de la parole »²⁵⁰ fonction du statut accordé aux acteurs en présence. Observons maintenant plus en détail la distribution de la parole dans cette situation. Les moines échangent avec leur *higoumène* au début de la « synaxe » sur l'actualité du monastère (les travaux, le programme de l'*higoumène*, notre présence). Quelques plaisanteries prennent place dans ces interactions. Puis après un premier temps d'échange communautaire, l'*higoumène* commence son homélie. Le dialogue devient à ce moment là monologue. Aucune remarque ni question : les moines n'interviennent plus, seul l'*higoumène* commente la vie monastique. L'observance de certaines règles de distribution de la parole précise ici quand et devant qui se taire. Bien entendu la figure dont la parole fait autorité est celle du *geronda*, c'est devant lui que les moines se taisent. Après quelques échanges sur l'actualité du monastère auxquels les moines participent, le *geronda* va monopoliser l'usage de la parole. Autrement dit nous passons dans cette situation d'une énonciation ouverte aux moines des « manières de faire communauté » à l'énonciation des « manières de faire moine » qui est l'apanage du *geronda*. L'énonciation sur les « manières de faire communauté » concernent tous les moines. Les moines et le *geronda* énoncent ensemble ce qu'ils font ensemble : des travaux, un suivi spirituel contraint par un

²⁵⁰ David LEBRETON (1997) *op. cit.*, p.73.

programme chargé, des rencontres de membres éloignés de la communauté qui font les mêmes choses ailleurs et contribuent à la définition d'un être ensemble élargi. Par contre, l'énonciation sur les « manières d'être moine » ne concerne que le *geronda* : lui seul sait ce qu'est l' « être moine ». Le *geronda* énonce seul l'expérience à laquelle les moines se livrent individuellement. C'est à ce moment précis que les moines se taisent et que ce qui c'était construit comme dialogue devient monologue. Devant la parole du *geronda*, les moines observent un silence qui est moins un silence d'anéantissement qu'une ouverture au sens de leurs pratiques. Le *geronda* est le seul à pouvoir énoncer les modalités d'action de la vie spirituelle. Il prend l'allure d'un « spécialiste » de la tradition auquel les moines font confiance pour reprendre le vocabulaire de Jean Pouillon²⁵¹. Le *geronda* apparaît bien comme un spécialiste reconnu des manières de faire traditionnelles et dont les recommandations ne sont pas à mettre en doute en premier lieu parce qu'elles ne sont pas exclusivement de son propre chef mais rendent compte, par la filiation, d'une mémoire de l'expérience monastique.

En ce sens la « traditionalité » d'un énoncé monastique repose sur une relation de confiance (le *geronda* dans la mesure où il constitue un exemple est nécessairement un référent sûr) et d'amour entre un ancien et ses disciples. La tradition prend à ce moment là l'allure d'un « point de vue » développé par un *geronda* sur les manières de faire qui l'ont précédé et destiné à ses enfants spirituels. Bien sûr, il ne s'agit pas d'inventer de nouvelles manières de faire mais d'opérer un tri et d'adapter les anciennes manières sur le critère de leur pertinence actuelle. C'est ce que fait finement remarquer Jean Pouillon dont nous rapportons ici longuement les propos: « Par conséquent, pour définir une tradition, il faut aller du présent au passé et non l'inverse, la comprendre non comme une *vis a tergo* dont nous subirions les effets, mais comme un *point de vue* que nous prenons aujourd'hui sur ce qui nous a précédés. Je ne veux absolument pas dire par là que se reconnaître une tradition, ce soit l'inventer. Il faut que le passé persiste pour que nous puissions y prendre notre bien, et nous ne pouvons pas en faire n'importe quoi ; mais le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent. Et ces interprétations ne sont pas forcément anachroniques ; il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé, mais de trouver dans celui-ci l'esquisse des solutions que nous croyons justes aujourd'hui, non parce qu'elles

²⁵¹ Jean POUILLON (1977) « Plus ça change, plus c'est la même chose » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, pp.205-206.

ont été pensées hier, mais parce que nous les pensons maintenant. En somme, prendre conscience d'une tradition, c'est trouver dans le passé un héritage, mais n'accepter ce dernier que sous bénéfice d'un inventaire dont les critères sont les nôtres »²⁵². Autrement dit la tradition passe nécessairement par le prisme des « spécialistes » de la tradition. En ce sens, le *geronda* sélectionne dans le passé ce qui est supposé constituer une « force agissante »²⁵³ dans le présent. Il retient du passé les manières susceptibles d'être opérationnelles dans l'engagement présent.

Bien peu de propos théologiques sont énoncés au cours de cette *synaxe*. Dieu n'en est pas directement l'objet. Si le *geronda* ne parle pas de Dieu, c'est bien dans la mesure où ses propos visent en premier lieu à énoncer les modalités d'action propre à l'engagement monastique. Paradoxalement les moines semblent parfois davantage concernés par ces modalités d'action, les manières de bien faire, que par Dieu lui-même. Précisons toutefois que ces manières de faire monastiques induisent la cadence d'une marche vers Dieu. Devenir un bon moine ce n'est pas uniquement réaliser un modèle de performance monastique mais aussi se donner les modalités d'une expérience de Dieu en soi. C'est là qu'intervient le *geronda*. Le *geronda* insiste sur des modalités d'action jugées efficaces pour être un bon moine davantage que sur les principes théologiques à même de justifier ces pratiques. Le sens des pratiques monastiques n'est pas recherché par ses acteurs dans leurs justifications théologiques, mais bien dans leur efficacité pragmatique. Si nous reprenons la distinction de Pascal Boyer préalablement citée²⁵⁴, l'attention est ici davantage portée sur les implications pragmatiques de l'énoncé originel plutôt que sur ses implications sémantiques. Les enseignements dispensés lors de cette *synaxe* constituent en quelque sorte un « mode d'emploi de la vie monastique » actualisé par le *geronda* permettant de mettre en œuvre *hic et nunc* le message biblique. Nous le voyons bien ici, l'énonciation d'une tradition monastique est indissociable de sa pratique. L'énoncé de la tradition monastique se donne en premier lieu dans des actes, ce que nous avons appelé les « manières de faire moine ».

Portons davantage l'attention sur ces « manières de faire » moine. Nous les saisissons en premier lieu dans des recommandations : le moine doit veiller, ne pas arriver en retard à l'église (sous-entendu se lever tout de suite pour ne pas rater le début des offices matinaux),

²⁵² Jean POUILLON (1975) *op. cit.*, p.160. C'est nous qui soulignons.

²⁵³ Jean-Luc BONNIOL (2004) *op. cit.*, p. 149.

²⁵⁴ Pascal BOYER (1997) *op. cit.* p. 247.

ne pas s'attacher à un certain confort matériel (par ailleurs tout relatif !), ne pas être exigeant sur ses vêtements (c'est-à-dire ne pas témoigner d'une préférence), se tenir dignement, être propre (sans pour autant se pomponner). D'ores et déjà, nous sommes amenés à réviser notre formulation initiale. Si l'attention est portée à « bien faire », il s'agit pourtant moins de « manières de faire » que de « manières d'être ». Le *geronda* ne transmet pas seulement des usages au cours de cette *synaxe* mais bien plus les principes qui les sous-tendent. Ce qui est important, ce n'est pas tant de ne pas arriver en retard à l'église que d'y venir avec joie, dont témoignerait l'absence de difficultés à quitter son sommeil pour venir aux célébrations. Autrement dit, la transmission porte sur un rapport au monde plus que sur des usages. Nous pourrions même parler de posture morale du vivre-ensemble en regard des recommandations du *geronda* qui précise que si le moine ne doit pas chercher de confort pour lui-même, il doit cependant rechercher le confort pour ses frères. L'objet de la transmission mis en scène dans cette situation ne concerne pas un corpus théologique de savoirs sur la vie consacrée mais un « savoir-être » chrétien expérimenté dans la vie monastique. La paternité spirituelle consiste alors davantage à acquérir une sensibilité monastique plutôt qu'à assurer l'observance d'usages.

Prenons comme exemple l'installation du chauffage au monastère de *Simonos Petra* dont le *geronda* fait mention dans son homélie. Au début de son installation, la jeune communauté venue des Météores pour repeupler le monastère de *Simonos Petra* ne disposait pas de chauffage dans les cellules malgré les hivers parfois rudes de l'Athos. Cette inconfortable situation se comprenait comme une exhortation à l'ascèse. Aujourd'hui, les moines disposent du chauffage dans leur cellule. Cette évolution confortable des conditions de vie quotidienne n'est pourtant pas envisagée par l'actuel *geronda* – qui par ailleurs souhaite s'inscrire dans la continuité des enseignements de son prédécesseur – comme un assouplissement de l'ascèse : « Au fond s'il y a eu quelques changements, on garde cet esprit, je vous exhorte à garder cet esprit de combat » précise-t-il dans son homélie. Autrement dit, le *geronda* se réfère moins à un corpus d'usages qu'à un « esprit ». Une communauté monastique n'est pas dépourvue de ce qui est considéré comme « l'essentiel » aux yeux de ses contemporains : les monastères que nous avons visités avaient l'électricité, l'eau courante, le chauffage, les moyens actuels de communication (internet, téléphones portables). Cet exemple nous montre que l'ascèse ne peut être associée à une recherche systématique de l'inconfortable. Les orientations données à l'ascèse ne s'opposent pas à une amélioration des

conditions de vie mais au sens qu'une recherche du confort peut revêtir dans certains cas. Les moines précisent souvent qu'ils ne pourraient vivre la même expérience monastique que leurs prédécesseurs dans la mesure où ils n'ont pas l'endurance nécessaire à une pratique aussi rigoureuse de l'ascèse. L'ascèse se donne donc davantage dans un rapport au confort que dans une observance rigoureuse de conditions austères. Ce qui fait dire au *geronda* que « l'esprit » est toujours le même malgré les améliorations des conditions de vie au monastère de *Simonos Petra*. Si l'ascèse est moins rigoureuse, sa pratique conserve néanmoins le même sens, celui d'un détachement des conditions matérielles d'existence du « siècle ». Ce qui est conservé d'un *geronda* à l'autre, c'est donc moins un ensemble d'usages que des principes « pertinents » au sens où l'entend Pascal Boyer²⁵⁵, c'est-à-dire avant tout des principes efficaces. Dans cette *synaxe*, le *geronda* transmet une manière de vivre « monastiquement » qu'il a lui-même compris des enseignements de son propre Père spirituel. Cette manière de vivre « monastiquement » passe par la mise en œuvre d'un « bon sens » de la tradition. Or ce « bon sens » est affaire de flexibilité, il ne saurait en aucun cas se pratiquer dans l'exacte réplique d'un ensemble d'usages définis.

La « tradition » a très largement recours à des récits mettant en scène son « esprit ». Constamment mobilisés par les spécialistes de la « tradition », ces récits métaphoriques illustrent son « bon sens ». Les *apophtegmes* dont nous avons préalablement parlé constituent un bel exemple de mise en scène de ce « bon sens » de la tradition. Il y est bien souvent question de manières d'être moine dans des situations originales où la référence à la règle n'est plus suffisante. Ces récits montrent que l'agir monastique n'est pas le résultat d'une stricte observance mais d'un « esprit », d'un charisme acquis au fur et à mesure du combat ascétique ; comme si, en se frottant à la tradition, le moine l'intériorisait progressivement dans sa manière de voir le monde. Dès lors, ses actions vides de toutes références extérieures sont « naturellement » traditionnelles. Le moine devient à ce moment là un « ancien », c'est-à-dire un moine en qui « parle » la tradition. L'ancien est à même de constituer un « modèle » de vie monastique pour les autres moines dans la mesure où « l'esprit de la tradition » se reflète dans ses gestes, ses paroles, sa vie en générale. Sa longue expérience monastique lui confère un véritable charisme de la tradition. Voici un exemple d'*apophtegme* à même d'illustrer notre propos : « Deux anciens demeuraient ensemble depuis de nombreuses années, et jamais ils ne s'étaient battus. Le premier dit à l'autre : « Faisons, nous aussi, une bataille pour faire comme

²⁵⁵ Pascal BOYER (1997) *op.cit.* p. 237.

tous les autres hommes ». L'autre répondit : « Je ne sais pas comment on fait une bataille ». Le premier dit : « Vois, je vais mettre au milieu une brique et je vais dire qu'elle est à moi ; toi, tu diras : « Non elle est à moi », et ainsi commencera la bataille ». Ils mirent donc une brique au milieu d'eux, et le premier dit : « Cette brique est à moi ». Et l'autre dit : « Non, elle est à moi ». Et le premier reprit : « Si elle est à toi, prends-la et va-t-en ». Et ils se retirèrent sans avoir réussi à se disputer »²⁵⁶. Que se passe-t-il ici ? Deux anciens se retrouvent pour faire comme les autres hommes mais ils n'y arrivent pas, la dispute leur est impossible car l'objet de leur dispute (la brique) semble totalement dénuée d'intérêt à leurs yeux et de ce fait ils ne mettent aucun entrain à se l'approprier. La chute de cette courte parabole est marquée par le renoncement à la possession, mais un renoncement que ne vient appuyer aucune règle. Ce n'est pas par référence à une règle monastique que cet ancien renonce à la possession de la brique. Ce renoncement se fait « naturellement », par désintérêt pour la possession matérielle, mais un naturel acquis par voie d'ascèse. Cet *apophtegme* illustre une sensibilité vis-à-vis du monde intériorisée au fur et à mesure d'une pratique du détachement matériel, une sorte d'*habitus* monastique²⁵⁷.

L' « esprit de la tradition », s'il est manière d'être plus que manière de faire, passe nécessairement par une figure qui l'illustre, voire qui l' « incarne » diront les moines et qu'ils sont amenés eux aussi à « incarner ». Cette « incarnation », condition nécessaire de la transmission d'une manière d'être, est assurée par un *geronda*. Le *geronda* va transmettre cet « esprit » en le mettant à l'œuvre dans la relation qui l'unit à ses disciples. Dans la mesure où il est affaire de sensibilité, de manières d'être, sa transmission ne peut s'encombrer d'une exacte réplique d'un modèle clos de la tradition. Il sacrifie la rigidité d'une stricte observance à la flexibilité d'une relation sociale de transmission. Force est de constater que son « esprit » est l'objet d'une appropriation, en même temps que son « bon sens » résulte nécessairement d'une interprétation du *geronda* et que sa mise en œuvre dépend de son adaptabilité donc de sa flexibilité. L' « esprit » de la tradition est souple et malléable, au *geronda* de lui donner la forme qu'il juge pertinente ici et maintenant. Loin des critères rigoureux de conservation, la tradition devient à ce moment là comme le dit Gérard Lenclud « le thème autour duquel s'élaborent traditionnellement les variations »²⁵⁸. Il n'y a de tradition monastique que des

²⁵⁶ Disponible sur le net : www.missa.org/apophtegmes.php

²⁵⁷ Voir notamment Pierre BOURDIEU (1980) « Structures, habitus, pratiques » in *Le Sens pratique*, éditions de Minuit.

²⁵⁸ Gérard LENCLUD (1994) *op. cit.* p. 39.

manières variées de vivre « monastiquement » qui s'élaborent et se transmettent au sein d'une relation d'amour entre un *geronda* et ses enfants spirituels.

II.3. L'imbroglio traditionnel.

La tradition se donne à voir sous des angles multiples sur un terrain monastique. Le terme de tradition fait partie du vocabulaire courant de la vie consacrée orthodoxe et constitue le référent ultime de toutes les pratiques. Ce terme très largement usité va avoir la part belle dans tous les débats relatifs à l'identification du groupe, en même temps qu'il agit comme garant d'une légitimité de ses modalités d'action. Les moines font ainsi parce que c'est la tradition. Autrement dit leurs actes seraient en quelque sorte un produit de la tradition, un peu à l'image des *patterns* de la théorie culturaliste²⁵⁹. Si les actes sont façonnés par la tradition, nous pourrions remonter par ces actes à la tradition. Comprendre la vie monastique reviendrait à ce moment là à retrouver un univers de représentation homogène exprimé à travers une diversité de pratiques. Ce que nous fournit le discours théologique. Mais loin de l'uniformité du discours théologique, les acteurs parlent-ils toujours de la même chose quand ils parlent de tradition ? Rien n'est moins sûr. S'entendent-ils sur ce qu'est la tradition ? Approximativement. Disons qu'ils ne mettent pas systématiquement les mêmes choses sous cette notion tout en lui accordant néanmoins une part active dans leur expérience spirituelle. Bien sûr il y a toujours une prégnance théologique qui fixe un ensemble de doctrines et de pratiques à perpétuer, définissant ainsi à travers un contenu relativement stable ce qu'est la tradition, ou plus précisément ce qui est dans la tradition, de ce qui ne l'est pas. « Dans ou en dehors », la tradition constitue avant tout une interrogation sur « l'orthodoxie » des pratiques.

Cette « justesse » des pratiques se mesure à l'aune de leur « traditionalité » : ce qu'elles doivent au passé contribue à les « préserver » des mutations du « siècle » et à les ancrer dans une continuité remontant aux apôtres. Dès lors le terme de tradition désigne un corpus de pratiques traditionnelles, ce qui a toujours été. Davantage que les paroisses, le monachisme jouerait le rôle privilégié de véhicule de la tradition à travers une transmission filiale. La tradition se trouverait à l'abri de la clôture monastique, garante de sa conservation et de sa perpétuation. Les moines ne feraient que répéter des actes, des paroles, des postures

²⁵⁹ Ruth BENEDICT (1950) *Echantillons de civilisation*, Gallimard.

héritées, tout en se demandant continuellement s'ils répètent bien ou mal²⁶⁰. Les pratiques monastiques ne seraient à ce moment là que l'expression, plus ou moins fidèle, de la tradition. En effet, le monachisme n'est pas une répétition « à la lettre » de la tradition et si la règle est intransigeante, l'« esprit » prêté à la tradition, plus conciliant, autorise quelques arrangements. Bien que sa référence soit vécue dans l'évidence, force est de constater que la tradition est intrinsèquement problématique. Nous sommes avant tout en présence d'un concept flou pourtant mobilisé au quotidien. La tradition constitue le socle identitaire de l'engagement monastique orthodoxe. Mais qu'est-ce que la tradition dans le monachisme orthodoxe ? Là commencent les difficultés.

Extrait d'un entretien réalisé avec le fondateur du monastère de la Transfiguration :

- *La tradition monastique c'est consacrer sa vie à la recherche de l'union à Dieu à travers les offices, à travers la prière personnelle, en plus avec une vie ascétique, dictée par les jeûnes, la veille, etc. et ça c'est la tradition [proposition 1], et après le reste c'est accessoire, mais ça fait partie aussi de la tradition, ça c'est le noyau immuable si vous voulez [proposition 2].*

- *Donc la tradition n'évolue pas ?*

- *Si, c'est comme la vie, la tradition est vivante [proposition 3]. Si vous tirez à l'arc par exemple, vous avez une flèche, la trajectoire c'est une tradition, elle ne change pas. Une flèche, en théorie, va vers son but à l'infini. Elle a une histoire et va d'un endroit vers un autre, mais l'orientation qui lui est donné est invariable [proposition 4].*

- *Cette orientation a été mise en place par des hommes ?*

- *Est-ce que c'est humain, justement je ne pense pas, c'est divino-humain [proposition 5]. La tradition ce n'est pas une loi extérieure qui nous serait imposée par Dieu ou par le Saint Esprit, c'est quelque chose de vécu, c'est tout ce qui s'est fait, une espèce de consensus de ceux qui l'ont vécu et qui savent que c'est le Saint Esprit qui l'a inspiré [proposition 6].*

- *Donc il y a une part intuitive ?*

- *C'est même pas de l'intuition, c'est certainement le Saint Esprit qui suscite ça et nous après on voit que le Saint Esprit était présent, a posteriori. La*

²⁶⁰ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.259.

tradition c'est une direction, mais c'est aussi un point de départ, une orientation pas dans le sens simplement d'un but, c'est aussi la manière d'y accéder [proposition 7].

- *Donc ce sont des hommes inspirés par l'Esprit-Saint qui construisent la tradition ?*

- *Oui mais en fait c'est l'ensemble de l'Eglise [proposition 8].*

- *Les Pères de l'Eglise ?*

- *Les Pères de l'Eglise sont les chefs de file mais eux ont pu écrire une doctrine que l'ensemble de l'Eglise vivait [proposition 9].*

- *Donc c'est le Christ alors ?*

- *Bien sûr [proposition 10] et même avant, il y a beaucoup d'éléments qui viennent de l'Ancien testament, il y a des éléments qui remontent aux origines de l'humanité [proposition 11].*

- *Alors la tradition serait l'histoire chrétienne, le processus chrétien ?*

- *Il ne faut pas réduire la tradition à l'histoire, mais l'histoire en fait aussi partie en quelque sorte, mais la tradition n'est pas que l'histoire [proposition 12].*

La tradition monastique se définit pour notre interlocuteur comme un engagement spirituel qui fait appel à plusieurs modalités d'action (proposition 1). Cette définition pourrait tout autant s'appliquer à la vie chrétienne et nous pourrions ici nous interroger sur la pertinence d'une distinction entre la tradition monastique et la tradition chrétienne. Néanmoins notre interlocuteur parle de tradition monastique en précisant des modalités d'action (la prière, les offices, l'ascèse, la veille) qui, si elles ne sont pas spécifiques au monachisme²⁶¹, constituent cependant le socle de toutes ses préoccupations. Voilà donc la tradition monastique : des modalités d'action propre à l'engagement chrétien dont le monastère constitue l'espace d'expérimentation par excellence. Ces modalités d'action sont envisagées comme « l'atome » de la tradition, sa matière indivisible. Il y a bien un « reste » qui gravite autour de cet atome et qui en s'y combinant forme encore de la tradition (proposition 2), mais il ne s'agit là que d'éléments périphériques. Autrement dit, il y a la tradition et il y a ce qui gravite autour et s'y agrège : des innovations qui deviennent aussi au

²⁶¹ Les moines précisent souvent que la vie monastique et la vie laïque ne sont pas deux engagements différents mais une même expérience de la *secula christi*. Mais si la vie laïque suppose le mariage et la fondation d'une famille, la vie monastique se concentre exclusivement sur ces modalités d'action.

cours des siècles de la tradition. Nous aboutissons à la première proposition paradoxale : la tradition est immuable bien qu'elle évolue. Elle est plénière même si des éléments peuvent encore s'y ajouter. Autrement dit la tradition est « vivante » parce qu'elle est pratiquée : c'est toujours la même chose qui est vécue mais pas de la même façon (proposition 3). Donc la tradition a une histoire (proposition 4) mais elle ne se réduit pas à cette histoire (proposition 12). Quant à l'auteur de la tradition, c'est tout autant Dieu que des hommes inspirés de « l'Esprit Saint »²⁶² (les Pères de l'Eglise) mais pas seulement puisque ceux-ci n'ont fait qu'écrire ce que l'ensemble de l'Eglise vivait (proposition 9). Ils ont seulement contribué à formaliser une tradition chrétienne qui existait déjà. Donc la tradition c'est le Christ (proposition 10), mais pas seulement puisqu'il y a des éléments qui lui sont antérieurs (proposition 11)...

Nous pourrions multiplier ces exemples de tentatives désespérées de définition de la tradition faisant appel à l'oscillation, la variabilité, le flottement, jouant des paradoxes et des négations. La tradition est tout à la fois immuable et évolutive, une œuvre divine et humaine, le fait de spécialistes et de l'ensemble de l'Eglise. La tradition c'est ça...mais pas seulement, c'est aussi ça, encore que... La tradition n'est pas que là, elle est aussi là et encore là... Autrement dit, la tradition n'est pas « que » là, elle est aussi ailleurs. C'est dans la mesure où elle n'est précisément nulle part qu'elle peut être partout. Force est de constater la variabilité des énoncés de la tradition. Il n'est pas question ici d'une tradition circonscrite mais d'une tradition « ouverte » qui fait dire à Pascal Boyer que « lorsqu'on considère la tradition comme « voie d'accès » à des représentations mythiques communes ou à un système de statuts, l'analyse bute assez vite sur les paradoxes et les incohérences des énoncés »²⁶³. Ne nous arrêtons pas à la définition improbable de la tradition, mais considérons davantage le mouvement induit par ses paradoxes et ses incohérences. Les énoncés que nous rencontrons revêtent un caractère éminemment paradoxal à même de laisser circuler la tradition. C'est peut-être dans cette « mise en circulation » des énoncés²⁶⁴ qu'une tradition religieuse se construit.

Nous arrêtons maintenant toute tentative de définition de la tradition pour considérer ses déplacements. Commençons par un tour d'horizon de ses différents registres d'utilisation.

²⁶² La tradition est donc « inspirée » mais se distingue pour les acteurs de la révélation.

²⁶³ Pascal BOYER (1984) « La tradition comme genre énonciatif » in *Poétique*, 58, pp. 246-247.

²⁶⁴ Selon l'expression d'Albert Piette.

Quand y-a-t-il tradition ? Dans les propos des acteurs, la tradition est tour à tour athonite, grecque, orthodoxe, chrétienne et semble en constante circulation à l'intérieur d'un jeu d'échelle, mais pas seulement puisqu'elle est aussi biblique, monastique, liturgique, patristique, etc. Bref la tradition est toujours en déplacement. Nous voilà confronté à une pluralité de « traditionalités » apte à entretenir un certain flou sémantique autour du terme de tradition. Et pourtant, malgré une utilisation éminemment polyphonique « la » tradition se conjugue toujours au singulier. Faut-il y voir plusieurs niveaux, autant de déclinaisons, ou encore différents éléments d'une seule et même « grande Tradition », ultime référent dont l'écriture ne serait concevable sans majuscule ? La grande Tradition planerait au-dessus de plus petites traditions qui n'en seraient que l'expression circonstanciée, la partie émergée de « l'iceberg Tradition » pour reprendre la métaphore de Gérard Lenclud²⁶⁵.

Nous voilà bien avec les déplacements de la tradition au cœur d'un véritable fourre-tout sémantique. Nous proposons maintenant de porter l'attention sur cet « imbroglio traditionnel » à travers quelques courts extraits d'entretien. Ces extraits d'entretien inscrivent différents usages du terme de tradition dans leur contexte d'énonciation. Nous avons distingué dans ces extraits d'entretien trois domaines d'utilisation du terme de tradition : les différentes échelles de la tradition, ses divers champs d'application, le corpus de la tradition²⁶⁶. Les extraits d'entretien sont classés en fonction de leur domaine d'utilisation. Les différentes échelles de la tradition induisent une utilisation de ce terme en fonction d'un niveau d'appartenance allant du local (la tradition athonite) au global (la tradition chrétienne). Les champs d'application considèrent les différentes déclinaisons de « la » tradition. La tradition se donnerait à voir dans les pratiques liturgiques, l'organisation monastique, les constructions architecturales, etc. Pour finir, le domaine d'utilisation que nous avons appelé « le corpus de la tradition » se penche sur les différents éléments qui la constituent. Qu'est-ce qui fait sens dans les différents registres d'utilisation du terme de tradition pour les acteurs que nous rencontrons ? Voilà la question que nous nous posons dans cette partie. Sans plus attendre, laissons la parole aux acteurs...

1/ Les différentes échelles de la tradition :

²⁶⁵ Gérard LENCLUD (1994) *op. cit.* p. 31.

²⁶⁶ Il va de soi que la distinction opérée entre ces trois domaines d'utilisation est tout à fait théorique. Sur le terrain, les utilisations s'interpénètrent et les acteurs passent d'un registre à l'autre sans distinguer plusieurs niveaux de tradition comme nous le faisons ici : qu'ils parlent de tradition athonite, de tradition orientale ou de tradition ascétique, ils parlent toujours de la même chose.

- La tradition athonite : *« il y a des orthodoxes en France, une église orthodoxe en France qui n'est pas très nombreuse, mais enfin qui a tout de même son poids et son importance et donc il était bon que cette église ait des monastères et des monastères de tradition athonite parce que le Mont Athos doit être conscient d'être un peu le gardien de la grande Tradition monastique et spirituelle de l'orthodoxie »* (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; *« je cherche toujours ce qui est le plus exact, le plus traditionnel [...]. Au Mont Athos j'étais sûr de ne pas me tromper, la bonne vieille tradition orthodoxe et même si un jour je dois quitter saint Antoine, je continuerai la tradition monastique athonite, c'est la grande Tradition de l'Eglise »* (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; *« c'était normal de venir à Simonos Petra parce que c'est le centre et que c'est la tradition »* (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère de Simonos Petra) ; *« la sainte montagne c'est vraiment le résumé de toute la tradition monastique orthodoxe, de toute la tradition monastique tout simplement »* (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- Les traditions locales : *« mais vous savez la vie monastique est à peu près la même partout sauf pour les traditions locales, les choses déterminées par les circonstances »* (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; *« mais alors chaque monastère ou groupe de monastères a ses traditions qui viennent de leur fondateur et des moines qui ont marqué dans leur histoire »* (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- La tradition d'un pays : *« je suis d'une paroisse de tradition russe, je ne connaissais pas la tradition grecque »* (extrait d'un entretien réalisé avec un hôte du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- Une racine culturelle : *« Vous comprenez, on doit le comprendre bien, parce que l'orthodoxie en France a besoin d'une racine et cette racine doit être ou russe ou grecque ou peut-être serbe ou roumaine ou autre chose, mais si on n'a pas*

de tradition, on ne peut pas inventer l'orthodoxie » (extrait d'un entretien réalisé avec un évêque orthodoxe français) ;

- La tradition orthodoxe : *« Bon déjà notre implantation a eu certains avantages comme par exemple de faire connaître la tradition orthodoxe en France, qui n'était pas très connue avant, [...] c'est vrai qu'en France il n'y en avait pas, il y avait le monastère de Bussy qui est de tradition russe, bon il y avait aussi un monastère de tradition grecque, mais il n'y a pas ce lien avec la tradition que l'on a » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- La tradition occidentale ou orientale : *« chez Père Placide j'ai trouvé donc pratiquement ce qu'il y a de meilleur dans la tradition occidentale, et en plus c'est un représentant reconnu de la tradition orientale » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- La grande Tradition de l'Eglise : *« on est un monastère cénobitique et on a l'office au complet, c'est vrai que c'est très important pour nous parce que cela nous plonge vraiment dans la grande Tradition de l'Eglise » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- La tradition chrétienne : *« les valeurs du christianisme sont immuables en soi, si elles ne sont pas touchées, si on ne les remet pas en cause bien sûr, parce que là, nous quand on parle de tradition dans l'orthodoxie, justement c'est toute cette unité » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère de Saint-Antoine-le-Grand) ;*

2/ Les champs d'application de la tradition :

- La tradition monastique : *« d'abord un monastère d'homme et un monastère de femme cela doit quand même être séparé, c'est quand même ça la tradition » (extrait d'un entretien réalisé avec une fidèle fréquentant régulièrement le monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; « si on suivait la tradition monastique que vivaient nos Pères au VI^e siècle, on en serait incapable, parce que c'était très austère*

donc en ce sens là, il y a une adaptation disons à la faiblesse de l'homme » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- La tradition liturgique : *« il y a une tradition liturgique qui est la célébration de la liturgie de saint Jean Chrysostome tous les dimanches de l'année sauf une quinzaine de fois quand il y a la liturgie dite de saint Basile comme celle que vous avez vu ce matin, ça c'est la tradition » (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère de la Transfiguration) ;*

- La tradition ascétique : *« mais la vie mystique elle, est portée, elle est comme la fleur qui éclos de tout un terrain qui est la tradition liturgique, ascétique, comment on jeûne, quels jours on jeûne, qu'est-ce qu'il faut manger, qu'est-ce qu'on ne peut pas manger, comment est-ce qu'on se comporte dans l'église ? » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère de Simonos Petra) ;*

- La tradition architecturale : *« L'église et toute sa décoration sont de style byzantin. Ce style, toujours utilisé traditionnellement dans les pays orthodoxes depuis le VI^e siècle, est très proche du style roman occidental » (extrait du fascicule de présentation de l'église destiné aux visiteurs).*

- Un programme de vie chrétienne: *« la tradition orthodoxe c'est la tradition chrétienne en soi, c'est de vivre chrétiennement, vivre chrétiennement c'est synonyme de dire tradition, tradition orthodoxe » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

3/ Le corpus de la tradition :

- Un ensemble d'usages : *« Oui Père Cyrille est très traditionnel pour ça, c'est bien, je n'ai jamais réussi avec les autres, c'est le seul à le faire, il n'y a qu'avec lui qu'on chantait les tropaires, les autres n'ont jamais fait ça... Les autres ne chantent pas les tropaires quand ils partent en voyage ?... Non ils n'ont pas accroché à cette tradition » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; « la tradition normale dans un monastère, c'est que les moines chantent*

en chœur » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère) ; « bon il y a une tradition qui fait qu'en effet si c'est faisable on peut rassembler les baptêmes le grand samedi » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine missionnaire au Cameroun) ; « je veux bien croire en effet que dans une église quand on est comme ça, bon dans la tradition ça ne se fait pas, on dit que c'est une position de salon de croiser les jambes et d'être debout comme ça » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine missionnaire au Cameroun) ;

- Un héritage des expériences précédentes : *« la tradition monastique, moi c'est une des grandes découvertes que j'ai faites ici, c'est que toute la tradition monastique a été préservée intégralement, rien n'est perdu de cet héritage, depuis l'évangile, depuis les apôtres, depuis les premiers moines » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère de Simonos Petra) ; « la tradition c'est l'ensemble du vécu tel qu'on le reçoit » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- Une synthèse des expériences passées : *« c'est à ce moment là que le Mont Athos fleurit, parce qu'il est, oui on peut dire, il est vraiment la synthèse de toute l'expérience monastique du premier millénaire, de toutes ces traditions de vie spirituelle » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; « Le Mont Athos, c'est le lieu où se fait la synthèse de toute la tradition, et où perdure cette tradition » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- L'enseignement des anciens : *« tous les moines qui vivent là bas ont reçu l'enseignement d'anciens qui eux même l'avaient reçu d'autres anciens, donc il y a cette tradition continue » (extrait de l'entretien d'un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- Un consensus : *« La tradition ce n'est pas une loi extérieure qui nous serait imposée par Dieu ou par le Saint Esprit et à laquelle les hommes seraient obligés, c'est quelque chose de vécu mais de vécu justement dans un certain sens, et*

comment connaît-on la tradition ? Justement parce que c'est tout ce qui s'est fait, c'est une espèce de consensus où ceux qui l'ont vécu savent que c'est le Saint Esprit qui l'a inspiré » (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère de la Transfiguration) ;

- La tradition biblique : *« il y a eu la parole du Christ qui a été mise, ça commence la tradition voyez, la tradition c'est l'ancien testament, les écrits, après les évangiles qui sont écrits par les apôtres qui ont vu le Christ » (extrait d'un entretien réalisé avec une fidèle fréquentant régulièrement le monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- Une exégèse patristique: *« moi ce qui m'intéresse c'est de savoir comment la pensée de saint Léon le Grand, la pensée de tel ou tel Père de l'Eglise qu'on édite m'aide à connaître ce qui est, la vérité, la réalité, [...] ce qui dans leur pensée est justement cohérent avec l'ensemble de la tradition patristique, là où ils sont les témoins d'une tradition qui atteint le réel » (extrait d'un entretien réalisé avec l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;*

- Un message originel : *« Si on est d'accord que l'Eglise catholique n'a plus cette tradition intacte, telle qu'elle a pu la recevoir à l'époque des Pères de l'Eglise et des conciles, et que l'Eglise orthodoxe au contraire a conservé cette tradition vivante » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine missionnaire au Cameroun) ;*

- Un ensemble de connaissances : *« Il y avait plusieurs prêtres camerounais si l'on veut, et on m'avait demandé d'être là-bas en tant que moine et surtout étant quand même quelqu'un qui a une certaine expérience de la vie orthodoxe spirituelle, de la tradition orthodoxe, parce que ces prêtres là n'ont pas une grande connaissance de la tradition orthodoxe » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine missionnaire au Cameroun) ;*

- Un cheminement dans le temps : « *La tradition c'est tout le cheminement qu'il y a à partir de la chute d'Adam, c'est tout le cheminement, et le plan divin que Dieu va mettre en œuvre pour pouvoir aider l'homme à s'en sortir* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- Une communauté : « *la tradition, c'est une garantie à la fois d'une origine divine et humaine, parce que les origines se perdent pratiquement dans la nuit des temps des premiers siècles, et d'autre part c'est quand même des générations entières qui sont impliquées dedans* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ; « *lors du baptême et si vous êtes baptisé à l'âge adulte, vous pouvez être amené à changer de prénom principalement si vous avez un prénom qui n'est pas de tradition orthodoxe* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine missionnaire au Cameroun) ; « *La tradition c'est tout ce qui a été reconnu par tous partout et en tout temps* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- Un « esprit » : « *nous sommes dans la même famille, le Père Elisée, geronda Placide, et bon geronda Aimilianos avant geronda Elisée, qui sont toutes trois des personnes très ouvertes et qui sont un peu dans le même mouvement d'esprit, dans la même tradition, il y a une entente qui colle...* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand) ;

- Une inspiration divine : « *la tradition en fait c'est tout ce qu'a inspiré le Saint Esprit, la tradition que l'on a, elle est tirée du Saint Esprit, tout ce qui a été construit dans cette tradition, c'est le Saint Esprit qui l'a inspiré aux hommes, donc cette tradition elle vient de Dieu en soi* » (extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand).

La tradition se donne sous différentes échelles. Il y a d'abord la tradition athonite, puis la tradition grecque (certains acteurs parleront de tradition byzantine), ensuite la tradition orthodoxe ou orientale et pour finir la tradition chrétienne. Ces traditions se donnent comme autant de déclinaisons plus ou moins locales de « la » Tradition, qui serait la Tradition

chrétienne. A ce moment là, la tradition grecque constituerait une tradition parmi d'autres, plus précisément la version grecque de la Tradition. Tout se passe comme s'il était question de particularismes locaux dans la mise en œuvre d'une seule et même Tradition. De ce fait, nous aurions en quelque sorte une grande Tradition qui se déclinerait en plusieurs « petites » traditions liées à une localité, comme la tradition grecque, la tradition russe, ou encore la tradition roumaine, etc. Cet usage suppose une identification entre culture et tradition. Les singularités de ces traditions procéderaient en quelque sorte d'une saisie culturelle de la Tradition.

Les relations étroites entre culture et tradition découlent de l'inscription de l'Eglise dans un territoire, à même de former une « Eglise locale »²⁶⁷. Mais devant une « globalisation » du religieux, l'Eglise locale ne se circonscrit plus au territoire national. L'exemple de l'Eglise russe est révélateur à ce sujet. Bien que l'Eglise orthodoxe russe reste fortement liée à un territoire garant d'une préservation de sa tradition religieuse²⁶⁸, il n'en reste pas moins que son influence dépasse de loin les frontières de l'Etat russe. L'Eglise locale doit maintenant compter avec une dispersion religieuse²⁶⁹ et tend à valoriser d'autres formes de citoyenneté. Ainsi l'Eglise russe se trouve en mesure d'accorder une « citoyenneté spirituelle » aux Russes situés hors des frontières de la Russie²⁷⁰. Cette identification nationale des églises orthodoxes de la diaspora conduit parfois à quelques paradoxes canoniques. Le régime communiste en Russie et la guerre civile en Grèce provoquèrent une importante immigration des pays d'appartenance religieuse orthodoxe en France. Ces émigrés souhaitant garder un lien ecclésiastique avec leur pays d'origine, les différents patriarcats pourvurent leurs diasporas de prêtres et d'évêques orthodoxes. C'est ainsi qu'ils ont encouragé la multiplication d'Eglises locales identifiées en fonction de leur pays d'origine sur un même territoire, violant le principe canonique d'unité d'évêque. Sur le territoire français, l'Eglise orthodoxe se décline en Eglise grecque, Eglise russe, Eglise roumaine, etc. En Russie

²⁶⁷ La relation au territoire est indissociable d'une relation à son histoire. Ainsi la tradition orthodoxe s'est définie pendant bien longtemps en fonction de son territoire (la spiritualité chrétienne orientale), qui lui-même était lié à son histoire (le schisme avec l'Eglise catholique qui est un schisme avec Rome).

²⁶⁸ L'Eglise orthodoxe joua un rôle essentiel dans le rassemblement des terres russes. Sur les relations entre l'Eglise orthodoxe et la nation russe, voir Kathy ROUSSELET (2001) « Globalisation et territoire religieux en Russie » in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.) *La globalisation du religieux*, L'Harmattan.

²⁶⁹ A ce sujet, voir les travaux de Martine HOVANESSIAN sur la diaspora arménienne, notamment Martine HOVANESSIAN (2004) « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne » in *Les Annales de la recherche urbaine*, 96 « urbanité et liens religieux », pp. 125-134.

²⁷⁰ Kathy ROUSSELET (2001) *op.cit.* p. 194.

ou en dehors, l'appartenance religieuse reste donc fortement liée à l'appartenance nationale²⁷¹. L'Eglise grecque n'est pas en reste. Nikos Kokosalakis fait remarquer dans un article que l'orthodoxie est devenue inextricable de « l'identité ethnique grecque » suite à la période de domination ottomane et du nationalisme du XIX^e siècle²⁷². Par ailleurs, l'Eglise grecque joue un rôle important dans la politique de l'Etat-nation et il n'est pas rare que les institutions politiques puisent dans les représentations religieuses locales pour écrire quelques pages de l'histoire nationale²⁷³.

L'appartenance à une tradition religieuse est donc bien souvent associée à une appartenance culturelle. Ce qui ne va pas sans quelques frictions pour nos moines orthodoxes français de tradition grecque. En effet, nombre de Grecs rencontré sur le terrain ne pouvait concevoir que des moines français se disent appartenir à la tradition orthodoxe grecque n'acceptant de tradition grecque qu'en Grèce, ou pour les plus radicaux la seule possibilité d'une orthodoxie grecque. Ainsi « la tradition » se trouve en tension entre un fort ancrage local et la vocation universelle du christianisme, tension que nous retrouvons dans la distinction entre les traditions et la Tradition. Parfois fortement associée à une culture particulière, la Tradition demeure néanmoins, comme le montrent nos entretiens, une notion transversale. Elle sert aussi bien à exprimer les singularités locales qu'une référence commune, car dans ces distinctions, les acteurs parlent toujours de la même chose. Cette tension entre inscription locale d'une tradition et vocation globale de la Tradition nécessite de distinguer deux niveaux d'interprétation : d'une part celui des situations vécues par les acteurs, et d'autre part les images et symboles auxquels ils se rapportent et qui sont nécessairement l'objet d'une appropriation locale.

Prenons comme exemple le rituel. Force est de constater que le rituel recompose nécessairement sa mise en scène en fonction de contraintes locales, par exemple un nombre limité de moines. Bien plus, le rituel introduira des images, des gestes, des discours

²⁷¹ Cette relation étroite entre appartenance religieuse et appartenance nationale dans l'Eglise russe a conduit à l'édification d'une « Eglise russe hors frontières » qui souhaitait se démarquer d'une institution religieuse liée au régime communiste.

²⁷² Nikos KOKOSALAKIS (1996) « Orthodoxie grecque, modernité et politique » in Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, p.137. D'autre part Nikos KAZANTZAKI montre bien cette relation étroite entre l'orthodoxie grecque et le nationalisme né de l'occupation ottomane dans ses pages autobiographiques. Nikos KAZANTZAKI (1961) *Lettre au Gréco*, Plon.

²⁷³ Katerina SERAIDARI (2001) « La Vierge de Tinos : le cœur sacré de l'Etat grec » in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 113, pp. 45-59. Voir aussi Katerina SERAIDARI (2005) *Le culte des icônes en Grèce*, Presses Universitaires du Mirail (notamment la première partie).

caractéristiques de situations différentes empruntées d'un contexte particulier. Certains saints ne seront vénérés que localement, d'autant plus lorsqu'ils sont issus de la diaspora²⁷⁴ et pourront être totalement inconnus dans d'autres contextes se référant pourtant à la même Tradition. Autre exemple, la gestuelle sera différente selon que nous nous trouvons en France ou en Grèce : de manière générale la prière grecque est plus « exubérante » avec ses grandes *métanies*, ses pénitences, ses effondrements en pleurs. Aussi les discours avec des préoccupations théologiques plus prononcées en France où il est davantage question de comprendre le sens de ce qui est fait. Malgré cette diversité des applications, tous se réfèrent à une même tradition liturgique définie notamment par saint Jean Chrysostome. La grande Tradition constitue le « principe supérieur commun » pour reprendre l'expression de Luc Boltanski et Laurent Thévenot²⁷⁵ susceptible de justifier et par là-même d'uniformiser une diversité de pratiques. Ce principe permet de dépasser les singularités locales pour les insérer dans un même « ordre de grandeur ».

Nous avons donc des traditions en face de la Tradition. Mais les traditions locales ne se valent pas toutes. Certaines sont reconnues comme « faisant » la Tradition. C'est le cas de la tradition athonite. Le Mont Athos est envisagé comme « le gardien de la grande Tradition monastique et spirituelle de l'orthodoxie ». Le Mont Athos serait le « gardien » de la grande Tradition dans la mesure où il aurait réussi à la conserver intacte au cours des siècles, à l'abri de la clôture monastique. Autrement dit, sa Tradition serait « grande » parce qu'elle serait « ancienne » et pourtant intacte puisqu'elle n'aurait pas subi les mutations du « monde » - d'où le rapport privilégié introduit en France avec l'implantation des *metochia* de *Simonos Petra*, comme le reconnaît ce moine : « Bon déjà notre implantation a eu certains avantages comme par exemple de faire connaître la tradition orthodoxe en France, qui n'était pas très connue avant, [...] c'est vrai qu'en France il n'y en avait pas, il y avait le monastère de Bussy qui est de tradition russe, bon il y avait aussi un monastère de tradition grecque, mais il n'y a pas ce lien avec la Tradition que l'on a ». L'apport de la tradition cette fois-ci orthodoxe est reconnu comme plus important que celui des paroisses et même des monastères de tradition russe ou grecque, parce que le lien avec la tradition locale de l'Athos est en même temps un lien « direct » avec la grande Tradition. L'expression « grande Tradition » est d'ailleurs utilisée aussi bien pour désigner la tradition orthodoxe que la tradition athonite. Mais ces

²⁷⁴ A l'exemple de saint Alexis d'Ugine, le prêtre orthodoxe d'un petit village savoyard récemment canonisé par l'Eglise russe.

²⁷⁵ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1991) *op. cit.* p. 43.

utilisations soulignent un paradoxe : qu'est-ce que la tradition athonite a de spécifiquement athonite si elle est envisagée comme la grande Tradition de l'Eglise orthodoxe ? La tradition se trouve ici encore prise dans une tension entre particularisme et universalisme. Cette « grandeur » à même de justifier toutes les pratiques locales (la grande Tradition) ne se donne paradoxalement à voir que dans des pratiques locales.

Nous n'avons vu de « tradition » que dans des interactions, nulle part ailleurs, et pourtant force est de constater que nous nous trouvons en présence d'un processus d'essentialisation de la tradition où celle-ci, indépendamment des acteurs qui la font, façonnerait les actes. Les pratiques s'inscrivent dans un rapport transcendantal à la tradition. C'est pourquoi nombre de nos entretiens l'envisagent dans une perspective divine : la grande Tradition est suscitée par l'Esprit Saint. Elle est en quelque sorte le chemin divin tracé dans l'esprit de certains hommes (les Pères de l'Eglise et tous les « faiseurs » de tradition) d'un retour à Dieu. Faisons ici un rapprochement entre la notion de tradition et celle de culture. Annamaria Rivera a consacré un article stimulant à la notion de culture dans *L'imbroglia ethnique*²⁷⁶ duquel nous nous inspirons pour cette réflexion. Dans son article, elle montre que la notion de culture devient une entité abstraite transcendant les acteurs et les rapports sociaux, échappant au temps et à l'histoire. La tradition semble fonctionner en tous points de la même façon.

La tradition devient une chose en soi que nous ne voyons nulle part mais qui est pourtant partout présente. Nos entretiens n'affirmaient jamais la tradition, mais la supposaient partout : « la tradition c'est peut-être ça, mais pas seulement, la tradition est aussi là, c'est encore ça, mais ça n'est pas que ça, etc. ». Bref la tradition serait une sorte d'entité en déplacement, sans cesse en recomposition locale. Totalité absorbante, elle pénétrerait toutes les dimensions de la vie monastique. Elle serait une propriété de certains objets, de certains actes, de certaines paroles, mais qui ne se circonscrirait pas à ces objets, actes ou paroles. Elle serait évanescence et se transporterait d'un acte à l'autre, sans s'y arrêter. Elle ne se limiterait à aucun espace et échapperait au temps qui pourrait au mieux lui donner sa patine donc sa légitimité. En définitive elle serait là encore « esprit » mais cette fois-ci dans le sens spectral du terme. Mais loin de constituer une entité objective, la tradition semble davantage être le produit d'une représentation du groupe qui parle de lui-même. En ce sens, la tradition est

²⁷⁶ Annamaria RIVERA (2000) *op. cit.*.

avant tout un discours sur les pratiques. C'est bien le discours de la tradition qui sort le moine du désordre de ce monde pour en faire un citoyen du Royaume à venir. C'est encore par cette tradition que le moine justifie ses actes. Par le recours à cette « grandeur », le moine détermine ce par quoi il se dit déterminé. Dès lors, il ne s'envisagera plus que comme un produit de la tradition²⁷⁷. Reste à savoir laquelle ? Toute la difficulté est là, aussi bien pour le moine que pour l'ethnologue. Si les traditions ne sont pas irrémédiablement différentes, elles ne sont pas non plus sensiblement les mêmes. Finalement faut-il parler des traditions de l'orthodoxie ou de la tradition orthodoxe²⁷⁸? Tout le monde s'accordera à dire que les moines grecques vivent la même chose que les moines russes mais de manière différente. Là commence l'imbroglio traditionnel.

L'identification à une tradition est fonction, comme le montre nos extraits d'entretien, d'un jeu d'échelle. Autrement dit, la tradition à laquelle le moine se réfère est variable et dépendra du point de vue adopté. Cette variabilité nous amène à considérer les passages d'une échelle à une autre. Qu'est-ce qui fait qu'un moine s'identifiera plus à la tradition grecque qu'à la tradition orthodoxe dans certaines situations et vice-versa ? Dans la mesure où les acteurs identifient une tradition grecque, ils l'appréhendent comme une entité homogène susceptible d'être comparée par exemple à la tradition russe. Dans cette situation, l'accent sera mis sur les spécificités de chacune. Si les acteurs parlent de tradition orthodoxe, la distinction entre la tradition russe et la tradition grecque ne sera plus pertinente. Ces deux traditions se retrouveront à l'intérieur d'un même ensemble traditionnel orthodoxe pour se distinguer par exemple de la tradition catholique. L'identification d'une tradition est donc relative et varie en fonction de ce dont les acteurs souhaitent la distinguer. De la même façon l'appartenance traditionnelle d'un moine évolue en fonction des acteurs en présence. Devant les visiteurs français, les moines se réclameront de la tradition orthodoxe. Si des visiteurs russes viennent à fréquenter le monastère Saint-Antoine-le-Grand, les moines se revendiqueront de la tradition grecque. Des visiteurs grecs débarquant, les moines s'inscriront dans la tradition athonite. Bien entendu, ils ne sont pas dans une tradition plus que dans une autre mais dans toutes ces traditions avant tout parce qu'ils sont dans la grande Tradition de

²⁷⁷ Lorsque nous sommes arrivés au monastère dans l'optique d'y consacrer notre thèse, un moine nous précisa : « si vous voulez comprendre notre vie, il vous faut comprendre la tradition ». En effet la tentation est grande de se suffire à expliquer les actes en fonction de ce qu'en dit la tradition. C'est bien là un des obstacles épistémologiques majeurs de ce travail : sortir de la prégnance de la tradition.

²⁷⁸ Pour mesurer la délicatesse de ce problème, nous pouvons déplacer cette problématique sur la notion de culture : est-ce qu'il y a des cultures européennes ou une culture européenne ? Tout dépend du point de vue. L'accent peut tour à tour être mis sur l'idée d'un fond commun ou sur la constatation d'une grande diversité.

l'Eglise dont toutes se réclament. Ce que Annamaria Rivera observe pour la notion de culture est transposable à la notion de tradition : « Les individus et les groupes s'identifient davantage en fonction des cultures avec lesquelles ils sont en relation, voire en opposition, qu'en fonction du caractère positif de leur propre culture de départ »²⁷⁹. Une tradition religieuse se dit, se joue, se voit avant tout dans un contexte relationnel. Elle se construit dans une frontière mouvante, susceptible de clôture autant que de franchissement²⁸⁰. Autrement dit, il n'y a de tradition que dans des manières d'articuler des relations sociales.

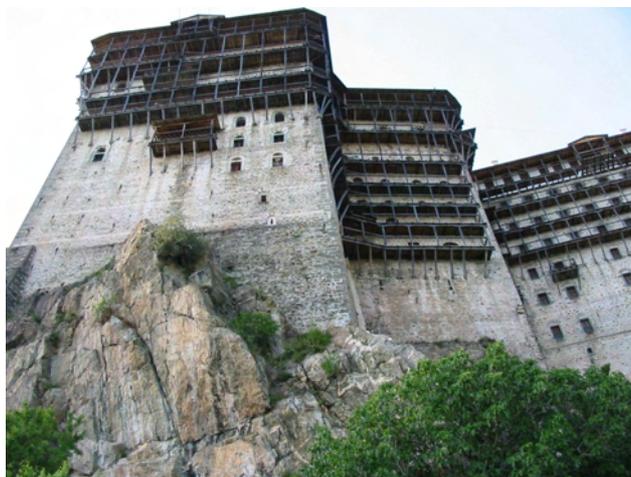
Illustration 32 : Balcons « athonites » (Monastère Saint-Antoine-le-Grand)



²⁷⁹ Annamaria RIVERA (2000) *op. cit.* p.75.

²⁸⁰ Sur la notion de frontière, voir Dionigi ALBERA (2005) « La Vierge et l'Islam, Mélanges de civilisations en Méditerranée » in *Le Débat*, 137, Gallimard.

Illustration 33 : Balcons du monastère de *Simonos Petra* (Mont Athos)



Si il y a différentes échelles de la tradition, nous pouvons aussi remarquer une pluralité de déclinaisons de la tradition, fonction de ses champs d'application. Considérons maintenant ce deuxième volet. Les extraits d'entretiens mentionnent une tradition biblique, une tradition monastique, une tradition liturgique, une tradition architecturale. Ici nous ne sommes pas en présence d'une différence d'échelles mais bien d'une diversité d'applications. Tout se passe comme si la grande Tradition s'exprimait dans plusieurs domaines : la vie monastique, le rite liturgique, mais encore l'architecture, l'iconographie, etc. Toutefois ces domaines d'application demeurent là encore liés à une localité. Ainsi les acteurs reconnaîtront un « style byzantin » en architecture, une tradition iconographique grecque, etc. L'iconographie grecque est par exemple identifiée comme l'expression de la tradition grecque dans le domaine de l'iconographie.

Illustration 34 : Architecture de tradition dite « byzantine » (Eglise des saints apôtres, Thessalonique)



Illustration 35 : Architecture de tradition dite « russe » (Monastère de *Saint Panteleimon*, Mont Athos)



Cette idée sous-entend qu'il y aurait une singularité de la tradition grecque identifiable dans la manière de faire des icônes comme dans l'architecture²⁸¹, en quelque sorte un « style »²⁸² propre à une tradition localisée. Par exemple le « style » iconographique grec est

²⁸¹ Ainsi, le monastère Saint-Antoine-le-Grand est un exemple d'architecture byzantine... en Vercors. Les moines français s'inspirent de ce « style byzantin » (plus particulièrement de l'architecture du monastère de *Simonos Petra*) dans la construction de leur monastère (voir illustrations 33 et 34).

²⁸² Selon le modèle culturaliste.

décrit par les acteurs comme plus « solennel », plus « cérémoniel » que le « style » russe davantage éthéré. Ainsi les représentations grecques mettent en scène la Vierge dans une posture hiératique désignant de la main son fils présent à ses côtés alors que le style russe privilégiera les « Vierges de tendresse » dans lesquelles l'iconographe accentue les relations affectueuses entre la Vierge et le Christ. Autre différence « de style », le modelé des chairs est davantage vigoureux dans l'iconographie grecque, alors que les icônes russes représentent des corps longilignes, filiformes. La plupart du temps les sujets de l'iconographie grecque sont peints sur fond d'or contrairement aux icônes russes privilégiant un fond de couleur. Ce « style » propre à une tradition russe ou grecque est renforcé par un ensemble de techniques iconographiques spécifiques.

Illustration 36 : Icône de la Vierge de tradition dite « byzantine »,
iconostase de l'église Saint Silouane (monastère Saint-Antoine-le-Grand)



Illustration 37 : Icône de la Vierge de tradition dite « russe », iconostase de la chapelle Saint Antoine (monastère Saint-Antoine-le-Grand)



Mais ces deux « traditions iconographiques » entretiennent dans certaines productions d'étroites relations. Certaines œuvres relèvent tout autant de la tradition russe que de la tradition grecque. Ainsi en est-il dans certaines églises de la diaspora orthodoxe, comme c'est le cas au monastère Saint-Antoine-le-Grand. Les fresques de l'église Saint Silouane ont été réalisées par un couple d'iconographes russes pour orner une église d'architecture byzantine. Le programme iconographique mêle les deux traditions, et les acteurs voient dans la douceur des visages une production russe et retrouvent la tradition byzantine dans le hiératisme des postures. Cette production est envisagée comme une « synthèse » des traditions iconographiques russes et grecques dans la construction d'une orthodoxie « d'expression française » pour reprendre les propos de l'*higoumène* du monastère. Bien plus, présentées comme des fresques byzantines dans le fascicule destiné aux visites touristiques, les fresques peuvent mettre en scène des détails iconographiques appartenant à l'histoire récente de la Russie. Ainsi, nous pouvons voir dans les fresques de l'Apocalypse, un antéchrist représenté sous les traits de Lénine. Cet exemple nous montre que la tradition en matière d'iconographie est moins affaire de fidélité à l'égard d'un « style » que de nuances. Dans le débat de la tradition, il est finalement question de l'authenticité des variations.

Illustration 38 : fresques de l'église Saint Silouane (détail de l'apocalypse : l'antéchrist)



Ces différentes traditions puiseraient leurs représentations dans une même tradition biblique. C'est là qu'elles trouvent leur unité. C'est l'idée selon laquelle un message originel (biblique) va générer tout un ensemble de traditions regroupées sous l'égide d'un même « esprit de la tradition ». Dans les extraits mentionnés, la tradition biblique inaugure la grande Tradition de l'Eglise et ses déclinaisons locales. Tout se passe comme si les traditions n'étaient à ce moment là que la mise en œuvre d'une exégèse de ce message originel dans différents champs d'applications. A la variabilité spatiale de la Tradition s'ajoute ici un facteur temporel. D'une tradition exégétique nous serions passés au travers de l'histoire à une pluralité de traditions perçues comme autant de mise en œuvre d'un même message. La grande Tradition comprendrait l'origine biblique, l'exégèse qu'en ont donné les Pères de l'Eglise mais aussi différents apports des petites traditions au cours de l'histoire. C'est pourquoi la tradition est aussi envisagée comme une « synthèse » des expériences monastiques passées, voire un consensus affiné au cours des siècles sur les modalités d'action de la vie chrétienne. Ces « ajouts » se verraient accorder un coefficient de « traditionnalité » d'autant plus élevé qu'ils seraient anciens.

Tout se passe un peu comme si au cœur de la Tradition se trouvait une sorte de « noyau originel et immuable » sur lequel s'agglutineraient au fur et à mesure les traditions. Ce noyau formerait la part exégétique de la tradition, son « esprit », ses principes fédérateurs à mettre en œuvre à travers le prisme d'un bon sens de la tradition apporté par un *geronda*.

Les traditions locales se verraient d'autant plus « traditionnelles » qu'elles justifieraient d'une assise historique. Ainsi les acteurs reconnaîtront que certains ajouts liturgiques du XIX^e siècle puissent faire maintenant partie de la tradition, sans pour autant leur accorder le même poids qu'aux éléments vieux de plusieurs siècles. De même, l'autorité de la tradition athonite vient de ce que à l'Athos, « mille ans sont comme un jour ». Les moines reprennent souvent cette expression tirée d'un psaume lorsqu'ils parlent du Mont Athos. La tradition athonite est la grande Tradition de l'Eglise en premier lieu parce qu'elle remonte loin. Cette expression magnifie une continuité historique : à l'Athos, la Tradition serait conservée intacte dans la mesure où le temps n'aurait aucune prise sur les pratiques. L'occupation du Mont Athos et les pratiques qui s'y déploient remonteraient *quasiment* au temps de l'Eglise primitive, donc au « noyau » originel de la Tradition. Ce noyau serait conservé tel quel par une occupation ininterrompue du Mont Athos et préservé des changements du siècle par une clôture stricte tout au long de son histoire. Tout se passe comme si les monastères athonites étaient rigoureusement « en dehors » du monde et du cours de l'histoire, en dehors du siècle donc dans la continuité de la tradition.

La tradition regroupe donc tout ce qui est traditionnel, à savoir des traditions. C'est-à-dire « ce qui a toujours été fait » et qui, fort d'une transmission sans altération, « sera toujours ainsi ». Nous arrivons ici au troisième domaine d'utilisation du terme de tradition : un corpus qui fait l'objet d'une transmission. La tradition transporte un ensemble d'usages définis au fur et à mesure des expériences, mais aussi un système de représentations à même de les justifier. Ces représentations découlent de préoccupations théologiques : elles concernent l'exégèse patristique du message chrétien et de la définition progressive des cadres de son expérimentation. Autrement dit la transmission concernerait un ensemble de connaissances relatives aux interprétations et aux principes définis par les Pères de l'Eglise pour la mise en œuvre du message chrétien. Mais la tradition n'est pas envisagée seulement comme un corpus de connaissances issues en grande partie d'une exégèse de spécialistes. Elle puise aussi dans la somme des expériences passées ses modalités d'action. Ainsi la tradition est une communauté d'expériences, comme le rappellent nos entretiens : « c'est quand même des générations entières qui sont impliquées dedans ».

La tradition fonctionne selon une dynamique « involutive »²⁸³. Elle se caractérise par l'élan d'une recherche de manières toujours plus pertinentes de revenir au message originel pour en faire l'expérience *hic et nunc*. Il appartient au *geronda* de définir ces modalités d'action. En ce sens, la tradition s'avère prodigieusement conséquente. Loin de se cristalliser en un corpus précis et permanent de principes et d'usages, elle s'envisage selon un « point de vue » sur le passé pour reprendre le mot de Jean Pouillon²⁸⁴. Son contenu est malléable bien que nous y retrouvions des éléments communs susceptibles de traduire un certain consensus autour de l'« esprit de la tradition ». Ce qui fait une tradition c'est donc ce qu'un *geronda* retient des expériences de ceux qui l'ont précédé : des manières de faire adaptées à un contexte, certaines manières d'être plus que d'autres, des charismes spirituels. Ces composantes d'une tradition locale forment ce que les moines appellent la « personnalité d'un monastère »²⁸⁵.

Ces « personnalités monastiques » sont d'une grande variété qui peut parfois apparaître comme paradoxale. Sur le Mont Athos, il n'est pas rare de rencontrer dans la même journée un *geronda* encourageant un détachement corporel total au point d'exhorter ses enfants spirituels à ne plus se laver et un autre *geronda* invitant ses disciples à observer une propreté corporelle qui sied à la dignité monastique. A chacun sa manière, ses orientations, sa « personnalité », « sa tradition ». Cette « personnalité monastique » est façonnée par un *higoumène* qui puise dans l'ensemble des expériences de ses prédécesseurs immédiats des manières de faire opérantes pour la situation dans laquelle se trouve son monastère. De cette façon, une communauté importante n'observera pas les mêmes usages qu'une communauté réduite. Par exemple l'organisation quotidienne privilégiera davantage le travail manuel par défaut de main d'œuvre plutôt que les offices religieux. L'*higoumène* pourra encourager dans ces « choix » une « manière d'être » qui peut se traduire par exemple dans son ouverture vis-à-vis du monde ou au contraire dans une stricte clôture. Les orientations particulières d'un monastère ne seront pas définies sur la base d'une appartenance à un ordre religieux comme c'est le cas dans le catholicisme, mais bien sur les positions d'un Père spirituel, sur sa lecture actuelle d'un passé monastique et ses implications *hic et nunc*. Nous en arrivons de ce fait à une diversité de manières de vivre « monastiquement ». Chaque monastère dispose de ses

²⁸³ Olivier CLEMENT (1965) *op. cit.*, p. 86.

²⁸⁴ Jean POUILLON (1975) *op. cit.*, p.160.

²⁸⁵ Le terme de personnalité ne se rapporte pas dans l'utilisation que nous en faisons aux théories culturalistes. Il s'agit d'un terme issu du discours des acteurs.

propres référents spirituels, ses charismes à même de servir d'exemple dans l'expérience monastique. « Ici on aime bien saint Nectaire » pouvons-nous entendre au monastère Saint-Antoine-le-Grand. La tradition est affaire de choix et de dosage dans le corpus des expériences passées, c'est-à-dire avant tout de variations.

Ainsi, le monastère Saint-Antoine-le-Grand ne serait pas l'exacte transposition de son référent athonite, un « Athos hors de l'Athos » comme les acteurs le revendiquent quelquefois, encore moins une stricte répétition de la tradition athonite qui, suivant les diverses personnalités spirituelles et leurs orientations réciproques, apparaît déjà comme plurielle et variable selon que nous nous trouvions dans un monastère plutôt qu'un autre. La tradition athonite, si tant est qu'il n'en existe qu'une²⁸⁶, n'est pas l'objet d'une reproduction mais bien d'une inspiration²⁸⁷ propre à l'édification d'une « orthodoxie d'expression française »²⁸⁸ qui, tout en se démarquant de ses référents athonites, reste attentive à demeurer « orthodoxe ». Autrement dit, pas de transport de la tradition sans traduction. Aux Pères spirituels de dire les mêmes choses que leurs prédécesseurs mais de les dire autrement, dans un langage susceptible d'être compris de leurs contemporains. Voilà bien le rôle des *gerondes* : traduire un message pour en assurer la transmission. Et pour bien faire, la traduction doit être à la fois « fidèle et intelligible », c'est-à-dire « fidèle au « langage de départ » et « intelligible dans « le langage d'arrivée »²⁸⁹.

La répétition ne peut s'envisager que comme une tentative de répétition qui n'est pas une répétition à l'identique mais s'accompagne d'un effort de traduction pour rendre le message intelligible *hic et nunc*. Dans la mesure où les variations sont incluses dans un intervalle « orthodoxe », elles ne seront pas comprises comme une trahison puisque les acteurs concèdent qu'une tradition est « vivante » donc mouvante. Il revient alors aux « spécialistes » de la tradition de faire le tri au milieu de ces transformations entre celles qui se situent dans la continuité du message et celles qui s'en écartent. De ce fait, la tradition a

²⁸⁶ La diversité des traditions semble toujours ramenée à un même « esprit » susceptible d'unifier les pratiques. Laurence Hérault fait remarquer à propos de l'évolution de la cérémonie de la communion que « Les cérémonies « traditionnelles » actuelles sont présentées comme les conservatrices des cérémonies qui les ont précédées (contrairement aux célébrations « modernes ») alors qu'elles participent, en réalité, à construire une image particulière des cérémonies antérieures où se trouve notamment occulté leur caractère hétérogène ». Laurence HERAULT (1996) *La grande communion*, Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, p.137.

²⁸⁷ Laurence Hérault le remarque aussi concernant les cérémonies de la communion : « On peut considérer alors que les cérémonies « traditionnelles » contemporaines s'inspirent de celles du passé plus qu'elles ne le reproduisent ». Laurence HERAULT (1996) *op. cit.* p. 136.

²⁸⁸ Selon les mots du fondateur du monastère orthodoxe français de Saint-Antoine-le-Grand.

²⁸⁹ Jean POUILLON (1977), *op. cit.*, p.158.

toujours la forme d'une traduction fidèle même si elle innove, ou plutôt parce qu'elle innove. Loin d'une répétition à la lettre, l'« esprit » d'une tradition autorise une démarche créatrice. Sa malléabilité s'accorde difficilement avec une transmission à la lettre. Ses intermédiaires, c'est-à-dire ceux qui ont acquis cet « esprit », ne feraient que répéter différemment les mêmes choses. L'« esprit » de la tradition dessine à ce moment là une communauté de traducteurs, de « transformateurs fidèles » selon l'expression de Bruno Latour, « dont chacun réalise, pour lui-même, ce que les autres disent et qu'il n'avait pas compris jusque là »²⁹⁰. Ces traducteurs comprennent ce que d'autres avaient compris avant eux et le transmettent sous les mêmes formes ou d'autres. Comme le souligne Bruno Latour, la fidélité au message est alors davantage le fait du receveur que du transmetteur : « C'est seulement si le spectateur a compris pour lui-même de quoi il s'agit que l'on peut dire du message qu'il fut fidèlement « transmis ». Autrement dit, l'exact contenu du message est dans la main de l'interlocuteur, du receveur, et non dans celle du messenger »²⁹¹. Le message est fidèlement transmis dans la mesure où il trouve un écho chez son receveur, c'est-à-dire dans la mesure où son receveur peut le comprendre.

Pas de transmission sans transformation du message : « Comprendre, c'est envoyer un autre message, différent dans son contenu du premier, mais qui permet à un troisième receveur de réaliser pour lui-même ce que le deuxième et le premier avaient eux aussi compris [...]. Le premier n'a pas envoyé de message-contenu au troisième. Le troisième n'a pas obtenu d'information sur le premier. En revanche, le troisième a l'impression de comprendre exactement ce qui est arrivé au premier, ce qui a fait irruption sur le deuxième, ce qui descend brusquement sur lui. La même chose lui arrive maintenant »²⁹². Malgré l'étagement des intermédiaires et les transformations occasionnées, le message reste le même. Dire à nouveau c'est aussi quelque part dire du nouveau, pour rester « pertinent » au sens où l'entendait Pascal Boyer²⁹³. Le message religieux doit toujours donner l'impression d'être entendu pour la première fois. En matière de tradition monastique comme dans les déclarations amoureuses, les acteurs doivent toujours répéter les mêmes choses avec l'élan et la conviction d'une première fois, comme si ça n'avait jamais été dit auparavant – « ça prend » parce que c'est nouveau, c'est pertinent parce que c'est original. Il s'agit bien là de développer une vision

²⁹⁰ Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁹¹ Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*, p.88.

²⁹² Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*, p.89.

²⁹³ Pascal BOYER (1984), *op. cit.*

originale sur ce qui a toujours été, en ce sens un « point de vue » capable de dire quelque chose de nouveau sur un même message. La transformation apparaît comme la condition *sine qua non* de la transmission. C'est parce que la tradition doit toujours dire quelque chose de nouveau pour rester pertinente que ses traducteurs ont de l'avenir. Autrement dit, tout l'enjeu de la transmission est de « broder » autour de la tradition : ajouter d'autres commentaires, apporter de nouveaux miracles, reconnaître des saints récents, écrire de nouvelles règles, composer de nouvelles prières, etc. pour rendre compte *hic et nunc* d'un « esprit » bi-millénaire. La tradition ne se rassasie pas du passé, elle a besoin de nouveautés pour « transporter de l'enthousiasme »²⁹⁴. C'est par ces traductions qui s'ajoutent à d'autres traductions que la tradition se transmet et demeure vivante, toujours enthousiasmante malgré le poids des siècles.

Est-ce à dire que la tradition serait une invention ? Le concept de traditions inventées nous vient des historiens. Ce concept est né de la constatation que certaines pratiques récentes se construisaient en revendiquant une continuité avec le passé. L'ouvrage de Eric Hobsbawm et de Terence Ranger, *The Invention of Tradition*²⁹⁵, considère l'apparition de néo-traditions à la lumière des transformations sociales des XIX^e et XX^e siècles liées à l'émergence des Etats-nations modernes. Dans le contexte de la Révolution industrielle, les Etats-nations ne peuvent plus se prévaloir d'un fondement divin et sont à la recherche d'une autre justification à même de légitimer la domination qu'ils exercent. La légitimité viendra du passé. C'est alors qu'ils s'emploient à construire les symboles de la nation à grand renfort de commémorations publiques. Les néo-traditions agissent à ce moment là comme un palliatif au sentiment de rupture induit par un contexte de changements, en instaurant une continuité avec le passé autour de la production de récits du passé. Mais comme le précise Alain Babadzan en commentant la notion de tradition inventée, « c'est moins l'adaptation des institutions héritées du passé (comme les églises ou l'université) qui intéresse Hobsbawm que l'usage des anciens matériaux symboliques pour « construire des traditions inventées d'un type nouveau pour des objectifs nouveaux »²⁹⁶. Il convient donc de ne pas systématiser la notion d'invention de la tradition et de distinguer, à la suite d'Eric Hobsbawm, les traditions inventées dont la relation

²⁹⁴ Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*, p.84.

²⁹⁵ Eric HOBBSAWM, Terence RANGER (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

²⁹⁶ Alain BABADZAN (2004) « L' « invention des traditions » et l'ethnologie : bilan critique » in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.) *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme. Alain Babadzan cite ici l'introduction du recueil de Eric Hobsbawm dans sa traduction française, Eric HOBBSAWM (1995) "Inventing traditions", traduit de l'anglais par André MARY, Karim FGHOUL et Jean BOUTIER in *Enquête*, 2, pp.171-189.

au passé demeure largement fictive de l'adaptabilité des autres traditions. Dans ce cas, il s'agit davantage d'une malléabilité de la tradition que d'une invention proprement dite.

Bien qu'elle ne peut se passer d'innovations, la tradition monastique n'en est pas pour autant une tradition inventée. Nous sommes moins en présence d'une invention que d'une recomposition d'éléments du passé susceptibles d'éclairer l'engagement présent, un « point de vue » (selon l'expression plusieurs fois citée de Jean Pouillon²⁹⁷) du *geronda* sur les expériences qui l'ont précédé destiné aux expériences actuelles. La tradition n'est donc pas ici « inventée » mais constitue un processus complexe d'élaboration de représentations issues d'une sélection d'éléments anciens jugés opérant dans les situations présentes – une « force agissante » selon l'expression de Jean-Luc Bonniol²⁹⁸ – et d'une exégèse actuelle de ces récits du passé. Plus d'invention de la tradition, nous parlerions dans un contexte monastique de construction de la tradition, selon l'image que les acteurs font du nouveau avec de l'ancien. L'édifice tradition est bâti avec des éléments du passé assemblés de façon originale par quelques spécialistes. Autrement dit, les acteurs que nous rencontrons construisent la tradition avec des matériaux déjà utilisés. Sans qu'il y ait d'exacte répétition, il n'y a pas non plus de véritable césure.

²⁹⁷ Jean POUILLON (1975) *op. cit.* p.160.

²⁹⁸ Jean-Luc BONNIOL (2004) *op. cit.*, p.149.

Chapitre III : Situations ordinaires

Il est temps maintenant pour nous de considérer quelques situations qui font l'ordinaire de la vie des moines. Dans ce chapitre, nous allons porter notre attention sur des activités de tous les jours observées dans l'enceinte monastique: d'une part ses occupations qui ne sont pas fort éloignées de celles de ses contemporains, d'autre part ses préoccupations concentrées autour de la mise en œuvre d'une tradition dans laquelle se vit Dieu. Dans cette ethnographie du quotidien monastique une conviction s'impose rapidement à nous : ces activités de tous les jours ne sont pas les mêmes tous les jours. Contrairement à une idée largement répandue, la vie monastique ne se construit pas dans la scrupuleuse observance d'une tradition (quand bien même nous pouvons nous demander, suite à notre précédent chapitre, si elle est vraiment « une ») à même de figer sa quotidienneté dans un présent immuable.

En matière de tradition, les jours se suivent mais ne se ressemblent pas. Le risque ethnographique serait alors de concevoir ces journées, à la suite de ses acteurs, selon un mode idéal de répétition. Bien entendu des « grands axes », garants d'une relative permanence des pratiques, sont identifiables – il y a la Règle, à même d'inscrire les expériences actuelles dans la continuité des expériences passées ; il y a aussi la clôture, permettant de mettre à distance les changements du « monde » – mais ils ne définissent que l'intervalle à l'intérieur duquel s'élaborent les variations orthodoxes. Autrement dit, l'ajustement se révèle être une nécessité pratique de la transmission. Si la tradition n'est pas synonyme de répétition, c'est dans la mesure où, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, elle se construit en premier lieu à l'intérieur d'une relation sociale de transmission. C'est aussi parce qu'elle se donne dans une expérience liée à des temps et lieux précis. Ces journées monastiques sont partie prenante d'un cycle (le parcours christique) amené à se répéter quotidiennement, hebdomadairement, annuellement, et pourtant jamais répété de la même façon ni vécu sur le même mode. L'observation de ces « situations ordinaires » de la vie monastique consiste en un repérage des logiques à l'œuvre dans la définition « traditionnelle » des modalités d'action et d'interaction de tous les jours.

I. Vivre ensemble dans un monastère.

I.1. La règle, la mesure de l'écart.

Mardi 12 février 2002²⁹⁹, hôtellerie du monastère Saint-Antoine-le-Grand, 9h. Notre séjour se termine. Après avoir assisté à la liturgie et pris un petit déjeuner avec deux moines, nous nous dirigeons vers l'hôtellerie pour récupérer nos affaires. En raison des travaux du monastère, les moines occupent actuellement ce bâtiment. Nous entrons dans l'hôtellerie et nous dirigeons vers les cellules. Les portes de la cuisine sont entrouvertes. Nous en profitons pour saluer le Père Jacques, un novice récemment entré au monastère et chargé de la préparation des repas. Sitôt qu'il nous aperçoit, celui-ci vient à notre rencontre. Il nous alpague concernant une discussion que nous avons eu la veille au soir avec un Père devant la cuisine : « On ne doit pas discuter après les complies, c'est marqué dans la règle. On peut éventuellement discuter avec un hôte mais l'échange ne doit pas être entendu des autres moines, le typicon le dit. Vous je vous pardonne parce que vous ne saviez pas mais je vais faire la remarque au Père avec qui vous discutiez ». Nous nous excusons de cette entorse à la règle et nous nous séparons.

Nous nous empressons de vérifier les propos de ce novice dans le typicon du monastère et effectivement, nous pouvons lire à la page 33 dans le chapitre consacré au silence : « Comme l'a écrit un Ancien, « le silence matériel introduit au silence spirituel, et le silence spirituel fait monter l'homme jusqu'à vivre en Dieu ; mais si l'homme cesse de vivre en compagnie du silence, il n'aura pas d'entretien avec Dieu » ; et « à celui qui a expérimenté le Christ en lui-même, le silence est plus cher que toute chose ». C'est pourquoi les frères garderont le silence depuis la retraite en cellule le soir [après l'office des complies], jusqu'à la fin de l'office du matin le lendemain. Le reste du temps, bien que le silence n'ait pas à être gardé aussi rigoureusement, ils éviteront avec grand soin de parler beaucoup ». Par la suite, nous faisons part de cette remontrance au Père avec qui nous avons eu cette conversation et lui de nous préciser que les novices s'attachent toujours scrupuleusement à ce qu'ils peuvent lire dans la règle, alors qu'il faut l'adapter aux situations : « tant qu'on n'est pas mu par l'esprit, directement, enfin par Dieu directement, on

²⁹⁹ Cette situation est tirée d'un travail de maîtrise d'ethnologie sur la place de l'environnement dans la fondation monastique, réalisé à partir d'une ethnographie du monastère Saint-Antoine-le-Grand .

a besoin de ces règles. Un gamin qui apprend à faire du vélo et bien d'abord il a des petites roulettes sur les côtés, et quand il sait vraiment faire du vélo, on lui enlève les petites roulettes et puis après il va gagner des courses et après il a un vélo de course, il va de plus en plus vite et il peut aller de plus en plus loin, c'est pareil. D'abord il a le tricycle, après il a le vélo avec les petites roues sur les côtés, c'est pareil ».

La vie monastique est indissociable d'une pratique de la règle, bien qu'elle ne s'y limite pas. La règle souligne la nécessité d'organiser la vie communautaire en même temps que la vie spirituelle. Elle renvoie à un effort de régulation. L'idée de réguler s'associe à l'idée de conduire, qu'il s'agisse du temps, de l'espace, du groupe avec ses désirs, ses « tentations » pour reprendre un vocabulaire monastique. Autrement dit, la règle précise la conduite à suivre dans la voie monastique, ses cadres sont autant de bornes à ne pas franchir pour ne pas s'écarter du tracé qu'elle propose. Aujourd'hui nous employons le terme de règle dans un sens normatif, mais la règle n'a pas toujours désigné une norme à respecter. Roland Barthes a bien montré dans ses cours au Collège de France consacrés au « Vivre ensemble »³⁰⁰ l'origine coutumière de la règle monastique. La règle dans ses premières utilisations monastiques renvoyait à un « système d'habitudes ». En témoigne les premiers écrits monastiques qui prennent plus l'allure de coutumiers que de système normatif. Les Pères spirituels rapportaient par écrit quelques scènes typiques ou situations modèles à l'usage des novices.

Sortes de petits guides pédagogiques, ces écrits énoncent sous la forme de préceptes les postures à adopter au quotidien pour une mise en œuvre des principes chrétiens, mais aussi les attitudes à observer dans la lutte contre les « passions ». Ces écrits se basent avant tout sur une connaissance pratique de leurs auteurs : eux aussi ont expérimenté l'ascèse monastique, ont souffert de leurs passions et se sont employés à les combattre par différents moyens. Dans leurs écrits destinés en premier lieu à l'usage des novices, ils font part de leurs propres expériences du combat monastique, mais aussi de leurs « recettes » pour le mener à bien. Pour illustrer notre propos, nous rapportons un exemple tiré de *La lettre sur les trois degrés de la vie monastique* attribuée à Joseph Hazzaya (VIII^e siècle) : « Or le Maudit [le démon], à

³⁰⁰ Ses notes de cours ont fait l'objet d'une publication. Voir Roland BARTHES (2002) *op. cit.*, Séance du 20 avril 1977.

mesure qu'il compose ses chansons³⁰¹ s'approche de la chair et l'excite. Oh ! Que cette heure est difficile ! Qu'elle est violente et rude la lutte engagée contre le frère à ce moment ! C'est le moment où les exercitants sont couronnés de la couronne du vrai martyr [...]. Ce combat ne dure pas longtemps, car la grâce de Dieu ne le laisse pas durer, autrement il ferait disparaître l'âme du frère, il lui endommagerait même les reins à cause de l'ardeur de la flamme de sa passion. Que de fois même des congestions se produisent au cours de ces combats et entraînent un mal au cerveau. Or, les remèdes par lesquels les maux de ce combat sont guéris sont les suivants : le jeûne des semaines³⁰², les veilles ininterrompues pendant toute la nuit, l'abstinence de toute nourriture sauf le pain sec, la privation de la vue des femmes et de la conversation avec elles, la lecture continuelle, les métanies³⁰³ ininterrompues la nuit et le jour »³⁰⁴. Nous le voyons bien ici, le jeûne, les veilles et tout ce que propose Joseph Hazzaya sont autant de moyens de ne pas céder aux « passions » et de sortir vainqueur de son combat avec le diable. Il s'agit ici de « remèdes », nullement de normes monastiques à respecter scrupuleusement. Nous retrouvons aussi nombre de ces « cas d'école » dans les *apophtegmes* des Pères du désert. Ces « recommandations » se sont par la suite codifiées sous forme de règles avec le développement du cénobitisme.

Roland Barthes précise dans son cours que la « règle-coutume » s'est orientée vers la « règle-loi »³⁰⁵ telle que nous la connaissons actuellement avec la notion de contrat introduite notamment par la Règle de saint Benoît (VI^e siècle). Saint Benoît écrit une Règle qui va mettre en place une vie communautaire solidement structurée. Cette règle prévoit que le moine soit rattaché à son monastère par un lien indissoluble : ce qui était autrefois une résolution devient l'expression d'un vœu perpétuel. Après une période de noviciat estimée à un an par saint Benoît, le moine professe des vœux perpétuels et remet à son abbé la promesse écrite selon laquelle il s'engage à obéir à son supérieur et à rester toute sa vie durant dans la communauté pour y vivre en moine. La profession monastique revêt à ce moment là l'allure d'un contrat passé entre le moine et la communauté. Roland Barthes note à ce sujet que la notion de contrat est néanmoins présente dès les premiers temps du cénobitisme : le

³⁰¹ Joseph Hazzaya fait ici référence à un démon que les spirituels nomment le « compositeur de chanson » parce qu'il excite chez le moine la « passion » de la luxure par des paroles obscènes.

³⁰² L'observance du jeûne pendant les périodes de carême.

³⁰³ Les métanies sont des prostrations effectuées soit dans la prière (liturgique ou personnelle) soit dans les interactions, en signe de respect envers les supérieurs ou pour se demander mutuellement pardon.

³⁰⁴ Joseph HAZZAYA (1961) *op. cit.*, pp. 65-66.

³⁰⁵ Roland BARTHES (2002) *op.cit.*, p. 163.

successeur de Pacôme³⁰⁶ au IV^e siècle faisait déjà signer à ses moines une profession d'obéissance aux règles. Nous ne pouvons donc isoler précisément un basculement de la « règle-coutume » vers la « règle-loi ». Néanmoins, la règle de saint Benoît va contribuer par toute une série de règles détaillées à légiférer la vie monastique.

L'idée d'un « contrat » passé entre le moine profès et la communauté va introduire l'idée d'infraction et de désobéissance. C'est ici qu'apparaît la notion d'écart vis-à-vis d'une conduite « type » détaillée dans la règle. A ce moment là, la règle ne regroupe plus seulement un ensemble de recommandations spirituelles mais fait état d'une loi à observer, délimitant tout un ensemble d'interdits dont l'infraction est sévèrement punie comme le précise la règle de saint Benoît : « 1. Le frère qui est coupable d'une faute grave sera privé à la fois du réfectoire et de l'oratoire, 2. Aucun frère n'ira le trouver pour lui tenir compagnie ou lui parler, 3. Il sera seul pour faire le travail qu'on lui a demandé et il restera dans la tristesse que lui cause son repentir [...], 5. Ce frère mangera seul. Pour la quantité de nourriture et l'heure du repas, c'est l'abbé qui jugera de ce qui est bon pour lui, 6. En passant près de lui, personne ne le bénira, ni lui, ni la nourriture qu'on lui donne »³⁰⁷. La faute est punie par le retranchement de la communauté. La pénitence est dans de nombreux cas un isolement momentané, une mise à l'écart de la communauté. Nous le voyons bien, la règle monastique constitue un véritable contrat du « vivre-ensemble » dont toute entorse se solde par une mise à l'écart de la vie commune. Dès lors elle ne se circonscrit plus uniquement à l'aide spirituelle, s'y ajoute le règlement de la vie en communauté. Autrement dit, la règle est à ce moment là destinée tout autant à l'expérience spirituelle qu'à la conduite d'une vie communautaire. Bien plus, avec le développement de la « règle-loi », la vie en communauté devient aussi un facteur de progression spirituelle. Ce qui nécessite de préciser ses modalités d'action.

Les règles vont se multiplier avec l'expansion du cénobitisme, et de nombreux supérieurs de monastère rédigeront leur propre règle en s'inspirant des références qui font autorité et des écrits fondateurs du monachisme³⁰⁸. De ce fait, un même monastère pourra observer simultanément plusieurs règles. L'idée étant toujours d'offrir dans une règle locale une synthèse des expériences monastiques antérieures et leur adaptation aux contingences

³⁰⁶ Saint Pacôme est considéré comme le fondateur du cénobitisme.

³⁰⁷ Extrait de la règle 25 « Les fautes graves » de la *Règle de saint Benoît*, disponible sur le net : www.users.skynet.be/scourmont/script/rb.htm

³⁰⁸ Citons entre autres pour les plus connues : les *Règles* de saint Basile, les *Règles* de saint Pacôme, la *Règle* de saint Augustin, la *Règle des moines* de saint Benoît de Nursie.

particulières d'un monastère. Tout comme leurs prestigieuses références, ces règles « locales » ont pour objet la vie quotidienne, son organisation pratique tout autant que ses combats spirituels, ces deux éléments étant dans la vie monastique intimement liés.

La règle de vie d'un monastère orthodoxe est appelée *typicon*. L'usage distingue le *typicon* liturgique traitant de l'organisation des offices, du *typicon* de la vie quotidienne organisant les différents aspects de la vie d'une communauté monastique³⁰⁹. Le *typicon* liturgique du monastère Saint-Antoine-le-Grand est la réplique exacte du *typicon* du monastère de *Simonos Petra*. Les *typica* liturgiques puisent tous à la source d'un archétype unique : le *typicon* liturgique du monastère de Saint Sabas en Palestine, rédigé à la fin du V^e siècle, est devenu le *typicon* officiel de l'Eglise orthodoxe. Il fait état de la composition des différents offices orthodoxes. Contrairement au *typicon* liturgique, il existe une grande variété de *typica* de la vie quotidienne, chaque communauté disposant du sien propre, inspiré des grandes règles monastiques tout autant que des enseignements des Pères de l'Eglise et ajusté en fonction des particularités du monastère (son lieu d'implantation, la taille de la communauté, ses activités, etc.).

Si chaque monastère dispose d'une version écrite du *typicon* liturgique, nécessaire à l'organisation des offices, il en va tout autrement du *typicon* de la vie quotidienne qui est rarement écrit. Lorsque nous nous étonnons de cette absence de document écrit de la règle monastique, les moines rétorquent qu'il n'est pas besoin d'écrire ce que tout un chacun apprend directement de son Père spirituel. Autrement dit, le *typicon* de la vie quotidienne est dans la majeure partie des cas l'objet d'une transmission orale, car il fait partie intégrante des enseignements d'un *higoumène*, des « principes » à mettre en œuvre quotidiennement. Il peut arriver que ce Père spirituel consigne par écrit ses enseignements, ou bien que ses disciples enregistrent et retranscrivent ses propos. Le document obtenu tiendra à ce moment là lieu de *typicon* de la vie quotidienne. Ainsi lorsque nous demandions de consulter le *typicon* de la vie quotidienne du monastère de *Simonos Petra* dans l'optique de le comparer avec son équivalent écrit du monastère Saint-Antoine-le-Grand, les moines nous invitèrent à consulter les publications récentes de la traduction française des catéchèses et discours de l'Archimandrite Aimilianos (l'ancien supérieur de la communauté de *Simonos Petra* amené à repeupler le monastère dans les années soixante-dix) et notamment sur le tome I regroupant

³⁰⁹ Voir le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand en annexes.

des conférences et des homélies sur le monachisme³¹⁰. La règle de vie du monastère se confond ici avec les enseignements spirituels de son *higoumène*. Autant de principes susceptibles de refléter l' « esprit » de la tradition à mettre en œuvre au quotidien. La règle ne peut donc être réduite à un système codifié d'observances, pas moins qu'à un simple coutumier. Il s'agit bien plus d'un véritable support spirituel pour le moine : y est consigné une synthèse des principes monastiques issus des expériences antérieures. A la « règle-coutume » et la « règle-loi » distinguées par Roland Barthes, nous ajouterions la « règle-mode d'emploi » proposant en quelque sorte les « règles du jeu » de la vie monastique. Ce sont avant tout des règles d'action visant à une efficacité monastique au quotidien.

Un *typicon* de la vie quotidienne fut rédigé par le Père Placide pour les dépendances françaises du monastère de *Simonos Petra*. Commencée à Aubazine, la rédaction de cette règle de vie s'acheva en 2001, avec l'aide de l'*higoumène* de *Simonos Petra* nouvellement élu, le Père Elisée, mais aussi le Père Macaire (moine de *Simonos Petra*) et le Père Simon (aumônier du monastère d'*Ormylia*, autre dépendance féminine de *Simonos Petra*, fondée en Grèce). Une fois rédigé, le texte du *typicon* fut soumis à l'approbation du conseil des anciens du monastère de *Simonos Petra*. La consignation par écrit d'une règle de vie introduit la notion de modèle. Pourquoi écrire une règle monastique pour les dépendances françaises alors même que l'usage orthodoxe privilégie la transmission orale à travers la figure du Père spirituel ? Il s'agit bien là d'une préoccupation de rester fidèle malgré l'éloignement culturel à la « tradition » du monastère de *Simonos Petra* que le *typicon* français consignerait par écrit pour en garder la « trace » et pouvoir à tout moment s'y référer. Le *typicon* constitue à ce moment là un modèle permettant de rester dans la lignée de l' « esprit » du monastère-mère. Jean Pouillon écrit à ce sujet : « Qu'on *dispose* d'un modèle, et tout change : on peut s'y reporter, apprécier la conformité des récits et éliminer les versions incorrectes. C'est alors en effet que se forge la notion de « correction ». Il n'est pas nécessaire que le modèle soit l'original, qu'il se caractérise par une qualité intrinsèque ; ce peut être une version comme une autre, il suffit qu'elle soit fixée et proposée comme ce qu'il faut reproduire exactement. Evidemment, il peut y avoir plusieurs modèles – qui ne sont plus alors que des versions – mais en ce cas on cherche à réduire cette pluralité : les divergences ne sont plus admissibles,

³¹⁰ Archimandrite AIMILIANOS (1998) *Le Sceau véritable*, Catéchèses et conférences tome I, Editions Ormylia. Archimandrite AIMILIANOS (2000) *Sous les ailes de la Colombe*, Catéchèses et conférences tome II, Editions Ormylia. Archimandrite AIMILIANOS (2002) *Exultons pour le Seigneur*, Catéchèses et conférences tome III, Editions Ormylia.

précisément parce qu'on en prend conscience et qu'on peut les mesurer »³¹¹. Autrement dit la consignation par écrit d'une règle de vie traditionnellement transmise par voie orale permettrait plus aisément la mesure des écarts, des divergences possibles susceptibles de rompre avec la tradition de référence. L'écriture permet à ce moment là de contrôler la conformité de la vie monastique dans les dépendances avec le monastère-mère.

Le *typicon* précise un ensemble de repères permettant une mise en œuvre locale de la tradition athonite, la construction d'un « Athos hors de l'Athos » pour reprendre le titre d'une brochure de présentation des *metochia* de *Simonos Petra*. Mais la consignation par écrit n'épuise pas pour autant la démarche créatrice d'une transmission orale : elle n'en reste pas moins qu'une synthèse écrite de diverses écoutes qui ne permettent aucunement la recherche d'un archétype fondateur. Le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand n'est pas la retranscription fidèle de la tradition du monastère de *Simonos Petra*, dont au demeurant il serait vain d'en rechercher une formulation originelle et homogène telle qu'elle aurait pu être transmise au cours des siècles de « *geronda* à *geronda* » et amenée à être reproduite à la lettre dans les dépendances françaises. Bien plus cette synthèse écrite de la tradition est dite momentanée de la bouche même de son auteur et puise dans un fond monastique occidental par certains aspects. De ce fait la vie monastique s'organise moins autour de la stricte observance d'une règle – intrinsèquement multiple – que sous la direction « élastique » d'un Père spirituel.

Le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand s'apparente davantage à un programme spirituel qu'à une règle à proprement parler. Il énonce les principes sous-jacents à la vie monastique mais sans circonscrire avec précision ses petits interdits de tous les jours. Qui plus est, le *typicon* est le support d'un enseignement oral du Père spirituel de la communauté. Ses différents chapitres font l'objet de nombreuses catéchèses auprès des moines et des moniales lors des *synaxes* de la communauté. La consignation par écrit des enseignements d'un Père tient lieu de véritable programme rappelant l'objectif monastique et les moyens d'y parvenir. Chaque moine possédant un exemplaire de ce *typicon*, il lui est facile de se référer à cette synthèse des enseignements de son Père spirituel concernant la voie monastique. A ce propos, le *typicon* de la vie quotidienne du monastère Saint-Antoine-

³¹¹ Jean POUILLON (1977) *op. cit.*, p.207. Sur les rapports entre écriture et tradition, voir aussi Gérard LENCLUD (1987) *op. cit.*

le-Grand mentionne dans son prologue : « La présente « Règle de vie » (*typicon*) est formée principalement de textes recueillis à travers l'ensemble de la tradition monastique et choisis en fonction de l'esprit et des nécessités propres de notre monastère ; à l'exemple de saint Nicodème l'Hagiorite, nous avons fait quelques emprunts à la tradition spirituelle de l'Occident chrétien, où nous sommes appelés à vivre, en veillant soigneusement à ce que ces textes soient en pleine consonance avec la doctrine orthodoxe. Cette règle ne constitue ni un traité exhaustif de spiritualité monastique, ni un code complet d'observances ; mais elle cerne de façon assez précise l'orientation de notre vie. Nous y trouverons la réponse à la question que nous devons souvent nous poser, à l'exemple de nos Pères : « Pourquoi es-tu venu ? » Au postulant qui se présentera, nous pourrions dire : « Voici la loi sous laquelle tu veux militer. Si tu peux l'observer, entre ; mais si tu ne le peux pas, tu es libre de partir ». Cette loi, en effet, n'est rien d'autre que la voie royale par laquelle le moine devient entièrement libre d'être mû par l'Esprit de Dieu. Et si nous mettons ces directives en pratique, avec l'aide des prières de la Toute Sainte Mère de Dieu et de nos saints Pères les moines d'Orient et d'Occident, « c'est aux plus hauts sommets de vertus et de contemplation que nous parviendrons. Amen »³¹². Le *typicon* est donc moins compris comme une synthèse de la spiritualité monastique qu'une sélection. Il fait état de principes « choisis » et mobilisés dans la définition d'une « orientation de vie ».

Le *typicon* n'est pas une « règle-loi » à proprement parler comme peut l'être la règle de saint Benoît mais bien plutôt une « règle du jeu » apte à définir une direction, un projet de vie en fonction d'une part d'une lecture actuelle des expériences déjà menées par le passé qui contribuent à composer une tradition monastique et d'autre part des possibilités actuelles de son expérimentation. Le Père Placide précise par ailleurs que les règles monastiques « sont moins des textes juridiques que des écrits destinés à transmettre l'expérience des grands moines jadis suscités par l'Esprit-Saint pour engendrer une lignée de fils spirituels. C'est en définitive la paternité spirituelle des Pères du monachisme qui s'exerce à travers les règles ; et celles-ci n'ont de sens que transmises et interprétées par un abbé, un Père spirituel vivant, en qui s'incarne la continuité de la tradition »³¹³. Force est de constater ici que la règle n'est pas envisagée comme un règlement, encore moins comme un référent objectif puisqu'il est

³¹² Extrait du prologue du *typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand*, p. 2.

³¹³ Archimandrite Placide DESEILLE (1999) *L'évangile au désert*, Les éditions du Cerf, pp. 99-100.

précisé qu'elle n'a de sens qu'en regard des enseignements d'un Père spirituel³¹⁴. La règle participe de la constitution d'une tradition monastique dans la mesure où elle assure la transmission d'un ensemble d'expériences significatives. Elle s'emploie à « faire le tri » dans un passé monastique pour l'éclairer en regard des engagements actuels. Mais son rôle semble secondaire puisque la vie monastique se construit moins sous la stricte observance d'une règle que sous la direction d'un Père spirituel qui introduit toute une démarche créatrice. La règle délimite à ce moment-là que l'intervalle « orthodoxe » au sein duquel s'élaborent les variations.

I.2. Pratiques de la clôture.

Dimanche 13 août 2006, monastère Saint-Antoine-le-Grand, 11h. Les moines et les fidèles viennent de recevoir l'antidoron des mains du prêtre. La plupart d'entre eux s'installent dans le narthex pour le consommer. Les enfants sortent de l'église pour jouer dans la cour. Quelques fidèles les imitent. Un petit groupe de discussion se forme dans le réfectoire laissé ouvert, alors que dans l'église les prières du congé se terminent. L'assemblée évacue progressivement l'église pour emplir la cour principale et commencer la litanie des salutations. Les discussions continuent à l'intérieur du réfectoire alors que d'autres fidèles attendent à l'entrée qu'un moine les invite à pénétrer dans le réfectoire pour prendre le café. Ce que fait le Père Cyrille dès sa sortie de l'église. Quelques « habitués » commencent à préparer les brioches, les gâteaux, le café et le thé pour une petite collation post-liturgique. Les « nouveaux » restent à l'écart. Les tables sont disposées de manière à laisser une large place dans la première moitié du réfectoire, à proximité de la porte, où s'entassent les convives. Quelques moines s'enquièreent de carafes de café à disposer sur les tables pendant que d'autres discutent avec les fidèles. L'un d'entre eux n'assiste pas à la collation et monte directement en cellule à la sortie de la liturgie. Nombreuses conversations. Les prêtres présents à la liturgie sont très sollicités par les fidèles qui viennent les saluer en observant une métanie. Les moines restent davantage à l'écart, attentifs à la gestion de la collation et, déjà, à l'organisation du repas, lançant quelques invitations à la volée.*

³¹⁴ Le terme d'abbé est dérivé du grec *abba* qui signifie « Père ».

Illustration 39 : Café du dimanche



Le Père Cyrille rompt les discussions pour annoncer que le geronda, aujourd'hui absent du monastère, fera une synaxe pour les fidèles dimanche prochain. Les discussions reprennent aussitôt autour des sujets habituels : on prend des nouvelles de la famille, des fidèles absents en s'interrogeant sur les raisons de leur absence, du travail, de la santé et on prend congé sans oublier de souhaiter un « bon dimanche » à ses interlocuteurs. Soudain un « chut » impose le silence, c'est le moment de la bénédiction. Tout le monde se tourne vers le prêtre et chante les prières de bénédiction des victuailles qui vont être consommées. Les nombreux groupes de discussion se reforment aussitôt après la bénédiction. Le groupe situé à notre proximité échange à propos des vacances passées en Grèce par l'un des fidèles. Le Père Cyrille se joint à la discussion. Les fidèles lui posent quelques questions d'organisation liturgique « quand y aura-t-il une homélie ? ».

Les moines s'éclipsent petit à petit du réfectoire pour rejoindre la cuisine. Une fidèle s'avance discrètement pour demander une éponge. Elle se présente devant la porte de la cuisine sans pénétrer à l'intérieur et rejoint le réfectoire sitôt qu'un Père lui confie l'objet de sa demande. Quelques hôtes viennent à la cuisine pour aider aux derniers préparatifs du repas : mettre la table, servir les différents plats. Se tournant vers un gâteau disposé sur une table, l'un d'eux s'interroge : « Il est « carémique » ce gâteau ? », un moine lui répond en rigolant « je ne suis pas sûr qu'il soit carémique ». Le réfectoire se vide progressivement. La

plupart des convives attendent dehors. Les moines, assistés de quelques hôtes, remettent les tables à leur emplacement initial puis servent le repas [...].

Illustration 40 : Service du repas



Le repas terminé, l'assemblée quitte le réfectoire en procession. Le hieromoine qui présidait invite les convives qui le souhaitent à terminer leur repas tranquillement pour ceux qui n'auraient pas eu le temps de le finir. Les hôtes se mettent à débarrasser, les moines rejoignent la cuisine pour la vaisselle. Autrefois les hôtes pouvaient faire la vaisselle avec les moines, mais depuis peu un moine a demandé lors d'un chapitre à ce que les hôtes n'aient plus accès à la cuisine à la fin des repas. Nous concevions cette tâche comme un moment privilégié d'échange avec les moines que cette mesure venait abolir en instaurant une distance spatiale entre la communauté et les hôtes dont malgré notre proximité avec les moines nous faisons partie³¹⁵.

Une fois les tables débarrassées, le Père hôtelier (Père Barthélemy) propose un café aux convives. Il installe le nécessaire sur la table ordinairement utilisée par les hôtes, préservant ainsi la table des moines qui eux-même prendront un café de leur côté. Le Père hôtelier s'installe avec les fidèles. De par sa fonction, il est le référent auquel les convives ainsi que les hôtes s'adressent pour la moindre de leur requête, ce qui permet de préserver le reste de la communauté des échanges. Le Père Barthélemy fait part de l'emploi du temps du

³¹⁵ Nous fûmes beaucoup peiné de cette mesure qui réaffirmait une distance entre les moines et nous. N'étant pas de la communauté, nous ne pouvions plus partager son intimité. Cet exemple laisse envisager que la vaisselle constitue un lieu privilégié de la vie intime d'une communauté que tout élément extérieur peut venir troubler.

geronda, que beaucoup d'hôtes espèrent voir durant leur séjour au monastère. Puis chacun se présente, précisant son origine paroissiale. Une fidèle s'exclame devant la grande diversité des paroisses représentées : « heureusement que c'est le Christ qui unit les hommes et pas l'Eglise ». Les convives s'empressent de questionner le Père Barthélemy sur la signification de certains actes liturgiques ou sur quelques aspects pratiques de l'organisation du monastère : « pourquoi le polyeleos* tourne pendant l'office ? », « est-ce qu'on peut le démonter facilement ? », etc. Les échanges s'orientent vers les affinités de chacun concernant le chant liturgique :

- *Moi dans ma paroisse, ils chantent en russe, mais je préfère le chant byzantin ;*
- *Il y a un Père qui chante très bien ;*
- *C'est le Père Côme, précise le Père Barthélemy ;*
- *Dans ma paroisse, ils chantent tous faux, le chant est cacophonique, ajoute un hôte invité le matin même pour chanter au chœur. Ici, vous chantez très différemment, vous dites les Kyrie Eleison autrement que dans ma paroisse grecque de Paris.*

Les échanges continuent. Certains moines prennent rapidement un café sur la table qu'ils occupent pour les repas, en face de celle occupée par les convives pour le café.

Nous sommes dans le réfectoire, un dimanche, pour prendre un café après la liturgie. A priori, rien dans cette situation ne rappelle une quelconque séparation entre la communauté et les fidèles, les visiteurs, les hôtes qu'elle accueille. Ici, les moines prennent leur café avec tout le monde. Et pourtant, certaines postures traduisent néanmoins une pratique implicite de la clôture. Pour la plupart, les laïcs n'entrent pas spontanément dans le réfectoire après la liturgie mais attendent qu'un moine les y invite. La disposition des tables dessine un espace vide dans la première moitié du réfectoire, invitant l'assemblée à l'investir. Si l'*higoumène* est présent, il est installé de telle façon à fermer le cercle dessiné par les tables (voir schéma 2), rendant difficile l'accès à un espace où les laïcs n'ont, en principe, rien à faire. S'ils souhaitent avoir accès à la cuisine pour s'entretenir avec un moine ou pour demander quelque objet nécessaire à la collation, les laïcs se présentent discrètement à l'entrée de la cuisine et attendent qu'un moine réponde à leur demande sans y pénétrer pour se servir eux-mêmes, même s'ils savent exactement où se trouve l'objet de leur demande pour avoir pénétré dans la cuisine dans d'autres circonstances. Quelques hôtes peuvent venir aider à la cuisine pour la

préparation du repas, occasionnellement les fidèles. Cette discrète séparation continue d'être observée pendant les repas : les religieux (moines, prêtres, diacres) disposent de leurs tables, indépendamment des tables où s'installent les laïcs. Si quelques places restent vides à une table prévue pour les religieux, la communauté invitera quelques fidèles – toujours les plus familiers du monastère – à les combler. Après le repas, le café est encore servi sur deux tables séparées. Cette fois-ci un moine se retrouve à la table des laïcs. Il s'agit du Père hôtelier dont la fonction permet de canaliser les demandes des laïcs vers un seul moine et de préserver ainsi le reste de la communauté de longues conversations vivement souhaitées des laïcs.

Un exemple semble à même de nous éclairer davantage sur les pratiques de la clôture. Il s'agit de la participation des hôtes à la vaisselle. Autrefois, les hôtes rejoignaient les moines pour faire la vaisselle à la fin des repas jusqu'à ce que l'un d'entre eux demande au cours d'une *synaxe* de communauté à ce que les hôtes ne participent plus à la vaisselle. Pourquoi une telle demande alors que les hôtes pouvaient constituer une aide non négligeable devant la quantité de vaisselle occasionnée lors de certains repas festifs ? Que se passe-t-il au cours de la vaisselle pouvant rendre la présence des hôtes désobligeante ? Rien *a priori* de spécial. La vaisselle dans un monastère est en tout point semblable à l'expérience que nous en avons dans le « monde » : de l'eau chaude, du liquide vaisselle, un bac pour laver, un autre pour rincer et quelques torchons pour essuyer. Mais la vaisselle constitue le seul moment de la journée où les moines se retrouvent en dehors de toute ritualisation. Lors des autres moments communautaires (les offices, le repas), les moines ne sont pas « entre-eux », même s'ils cherchent à préserver une distance. Bien plus, ils endossent un rôle auprès des laïcs, celui de « spécialistes de la tradition », constamment mobilisés pour préciser le sens de certaines pratiques. Et le reste de la journée, les moines évoluent seuls, remplissant chacun leur *diaconima**, ou se retirant en cellule pour la *lectio divina*, la prière, ou bien le repos. De ce fait, la vaisselle constitue un moment privilégié d'interaction avec les autres moines. Il y est bien souvent question du fonctionnement du monastère : l'organisation des offices, l'avancée des travaux, ce qu'il reste à faire dans l'immédiat, le nombre d'hôtes au prochain repas, qui se chargera de la cuisine en l'absence du Père Cyrille, ce qu'il faut acheter pour les courses. S'ajoutent à toutes ces préoccupations pratiques quelques petites plaisanteries sur les Pères, les laïcs ou les visiteurs. La présence des hôtes peut à ce moment là interférer et les moines devront faire attention à ce qu'ils disent, ou reporter à plus tard les questions d'organisation pour être disponibles aux laïcs friands d'éclaircissements concernant la tradition. En effet, les

hôtes profitaient bien souvent de ce moment privilégié de contact avec la communauté pour poser de nombreuses questions aux moines qui jouaient, là encore, leur rôle de référentiel de la tradition orthodoxe.

Le monachisme tient lieu dans l'orthodoxie de gardien privilégié de la tradition, davantage que les paroisses. La clôture monastique est envisagée par les acteurs comme l'élément clé d'une conservation et d'une perpétuation de la tradition. Les monastères deviennent à ce moment là les garants d'une « traditionalité » dans laquelle les laïcs viennent fréquemment se « ressourcer » pour (re)trouver le sens de leur pratique. D'où le service pastoral dispensé par le monastère, que rappelle, dans la situation que nous rapportons, l'annonce du Père Cyrille mentionnant les prochaines catéchèses du *geronda* dispensées aux laïcs et les précisions que lui demandent quelques fidèles quant à la prochaine homélie. Cette mise à distance de l'implication des laïcs dans la vie du monastère illustre une volonté de préserver l'intimité des moines au-delà de leur rôle de spécialistes et dispensateurs de tradition.

La vie monastique est inséparable d'une pratique de la clôture. Le moine est avant tout *monos*, c'est-à-dire « un » et, par extension, seul. Son projet de vie consacré à Dieu repose tout autant sur l'abstention du mariage que sur l'éloignement du « monde »³¹⁶, deux modalités de l'isolement. La clôture est considérée comme une condition de cet isolement, une mise à distance du « monde » et de ses « tentations ». Bien souvent, notamment dans la littérature anthropologique des faits religieux qui doit beaucoup à l'héritage chrétien³¹⁷, cette mise à distance fût interprétée en terme de séparation d'un « sacré » qu'il conviendrait de préserver du « profane »³¹⁸. L'écueil d'une ethnographie de la vie monastique serait de décliner topographiquement cette séparation entre un « intérieur sacré » et un « extérieur profane » et par ce biais d'écraser les pratiques en train de se faire sous le poids d'une explication

³¹⁶ Voir Jean-Yves LACOSTE (2002) *op. cit.*, pp. 750-755.

³¹⁷ « Il faut prendre acte du procès fait à l'anthropologie symboliste accusée d'interpréter les données ethnographiques à partir des croyances et des rites chrétiens » nous rappelle Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.19. Voir aussi les commentaires de Marcel Detienne sur la théorie des sacrifices de Hubert et Mauss. Marcel DETIENNE (1979) « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice » in Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT (dir.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard.

³¹⁸ A ce sujet voir les travaux classiques en sociologie des religions, notamment Emile DURKHEIM (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan ; Mircea ELIADE (1965) *Le sacré et le profane*, Gallimard ; Rudolph OTTO (1949) *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot. Ce système d'opposition sacré/profane déclinable en une pluralité de variables (ciel/terre, spirituel/matériel, Dieu/hommes, etc.) est à la source d'une certaine substantialisation du sacré.

théologique. Ainsi nous succomberions à la tentative culturaliste de chercher un sens immanent aux pratiques dans les représentations théologiques.

Bien entendu le monastère est une image de la « Jérusalem Céleste », un enclos dans le « monde » qui ne répond plus aux principes de ce « monde », mais n'y a-t-il que cela qui se joue dans les situations concrètes auxquelles nous assistons ? Comme nous le montre cette situation de négociation des points de contact entre la communauté et les laïcs, rien n'est moins sûr. Moins que l'observance d'une séparation nette entre un « intérieur sacré » et un « extérieur profane » nous sommes davantage en présence d'un « sacré diffus » partout présent, emplissant tout et qui n'est pas seulement l'apanage de certains lieux sacrés qu'il faudrait préserver de la « souillure » du « monde ». L'enjeu de la clôture se situe à notre sens sur un autre plan que celui du « sacré ». Pour preuve, l'espace monastique est ouvert aux visites, mais non dans sa totalité. Et les espaces fermés et cachés ne sont pas les plus denses théologiquement. Les visiteurs ne peuvent que pénétrer dans l'église et dans le magasin. Un panneau disposé à l'entrée du réfectoire leur précise : « clôture monastique, espace réservé aux moines » pour éviter toute intrusion des visiteurs dans les bâtiments monastiques. Les convives et les fidèles peuvent pénétrer dans le réfectoire, éventuellement dans la chapelle située dans les bâtiments de la communauté. Les hôtes peuvent pénétrer dans d'autres espaces comme la cuisine mais seulement à certains moments (pour la préparation du repas mais non pour la vaisselle par exemple). Autrement dit la clôture est fluctuante, fonction des temps et lieux, mais aussi fonction des personnes amenées à la franchir. C'est dire si la clôture est l'objet d'une négociation constante concernant les contacts entre la communauté et les laïcs amenés à fréquenter le monastère.

Les espaces cités ci-dessus sont moins interdits en fonction d'un caractère sacré qui leur serait immanent que pour leur aspect privé. L'église et le réfectoire sont des espaces d'accueil, des espaces où se joue la « re-présentation »³¹⁹ : celle des offices, celle encore du repas canonique qui est une continuation de l'office³²⁰. Les espaces qui leur sont adjacents (la

³¹⁹ Nous parlons de re-présentation pour reprendre l'idée énoncée par Albert Piette, selon laquelle dans l'activité religieuse, « l'enjeu n'est plus de transporter de l'information sur l'absent, mais bien d'être en sa présence et, à chaque fois, de le re-présenter localement », Albert PIETTE (2003) *op. cit.*, p. 45. Il ne s'agit non plus de mettre en scène une référence, mais de manifester *de nouveau* une présence.

³²⁰ Les repas canoniques suivent toujours les offices liturgiques et l'assemblée passe ainsi directement de l'église au réfectoire. Ces pratiques se justifient théologiquement eu égard aux représentations liées à la Cène, tout à la fois repas pascal et eucharistie. De ce fait, le repas est un acte liturgique. Pierre-Marie GY (2002) « Eucharistie » in Jean-Yves LACOSTE (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, pp. 428-435.

prothèse ou le *diaconicon* pour l'église, la cuisine ou les réserves pour le réfectoire) constituent en quelque sorte les « coulisses », pour reprendre une métaphore goffmanienne³²¹, où se prépare la re-présentation : le lieu où se distribuent les rôles de chacun, se gèrent les problèmes rencontrés, s'élaborent les manières d'y répondre pour « bien faire » *de nouveau* cette mise en présence. Dans cette re-présentation que constituent les offices et les repas, les moines disposent d'un « public ». Ils évoluent sous les yeux de « spectateurs » et doivent rester attentifs à bien observer leur rôle de « consultant en tradition ». D'où aussi la nécessité de préserver l'intimité des « coulisses » en dispensant la communauté de la présence des hôtes lors de la vaisselle durant laquelle, entre autre lieu privé, s'organise cette re-présentation. La re-présentation doit donner l'impression d'être juste, c'est-à-dire « traditionnelle ». Pour cela, elle doit éloigner de la scène les hésitations, les tâtonnements, les questionnements quant aux manières de bien faire pour montrer que les actes, les gestes, les paroles de la re-présentation ne pouvaient se faire autrement.

Nous pouvons lire dans le *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand : « Mais il ne suffit pas d'habiter en des lieux solitaires pour jouir du bienfait de la séparation du monde : il faut encore éviter de multiplier les sorties sans nécessité, de prolonger inutilement des entretiens avec les séculiers, d'introduire ces derniers trop facilement dans le monastère, de laisser s'insinuer dans le monastère quelque chose du rythme de vie du monde : empressement excessif au travail, et tout ce qui peut apporter un élément de fièvre, de trouble ou d'inquiétude dans l'atmosphère de la communauté. Nous devons aussi aimer l'obscurité et faire notre possible pour que l'on parle peu de nous dans le monde. Les hôtes seront reçus « comme le Christ » et leur passage parmi nous sera considéré comme « un jour de Pâques » ; mais, en raison du caractère propre de notre vie, nous ne pourrions accorder l'hospitalité qu'à un nombre restreint à la fois. Ils devront se conformer aux usages du monastère, et surtout en respecter le silence. Ils ne se promèneront pas dans l'espace réservé aux frères, ils n'iront pas les visiter dans leurs cellules, et ils ne pourront avoir de conversation prolongée avec eux sans l'autorisation de l'*higoumène* du monastère. Dans nos rapports avec les gens de l'extérieur, selon le conseil des Pères, nos égards iront toujours de préférence « non à ceux qui ont leur consolation ici-bas, mais aux pauvres privés de pain et de repos »³²². Force est de constater ici que la clôture monastique est moins une séparation topographique susceptible de délimiter un

³²¹ Erving GOFFMAN (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, Editions de minuit.

³²² Extrait du *typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand, chapitre 1 « Le monastère », p.3.

extérieur du monde et un intérieur de l'enclos monastique qu'il faudrait préserver, qu'une posture vis-à-vis du monde, une attitude personnelle de retrait. Par ailleurs la clôture n'est pas stricte, le *typicon* recommande d'éviter de « multiplier les sorties », « de prolonger inutilement des entretiens avec les séculiers », « d'introduire ces derniers trop facilement dans le monastère ». Sous-entendu les sorties sont possibles mais il convient de ne pas en faire trop, les entretiens avec les séculiers ne sont pas interdits dans la mesure où ils ne sont pas trop longs, ces derniers peuvent être introduits dans le monastère mais pas « trop facilement ». Autrement dit ce n'est pas tant le contact avec le « monde » qui est interdit par le *typicon* que l'excès de contact, c'est-à-dire un contact qui ne serait plus maîtrisé et tendrait à dissoudre les visées monastiques de cette fondation. Nous l'avons vu, dans l'orthodoxie les moines ont un rôle à jouer auprès des laïcs³²³ – ce rôle est ici souligné par le *typicon* – mais il convient pour les moines de le jouer tout en gardant la distance qui sied à leur condition monastique, en rappelant dans une négociation constante de la clôture qu'ils sont avant tout *monos*.

A la suite de saint Antoine, le « Père » de la vie monastique, les moines se retirent au « désert ». Mais cette « fuite au désert » marque davantage un renoncement aux « valeurs du monde » qu'un renoncement au « monde » à proprement parler, une fermeture systématique sur la société actuelle. Le « monde » n'est pas rejeté en tant que tel, seules ses orientations sont condamnées. D'une part les moines restent au contact de ce « monde » par une pratique souple de la clôture pour privilégier leur rôle pastoral, d'autre part ils demeurent concernés par le « monde » : en témoigne leur participation au référendum de 2005 sur la constitution européenne. Par ailleurs les moines remplissent leur devoir électoral en qualité de citoyen français et restent informés des débats politiques, non par l'intermédiaire des médias puisque les journaux et la télévision sont absents du monastère, mais par le biais de leur *higoumène* et des discussions avec les fidèles et les visiteurs. Les moines restent « dans le monde » tout en cherchant à ne pas être « du monde », c'est dans cette posture ambivalente que se construisent les pratiques de la clôture.

La clôture se définit dans une négociation constante entre plusieurs « ordres de grandeur » pour reprendre l'expression de Luc Boltanski et Laurent Thévenot³²⁴ : celui d'une

³²³ Pour en prendre la mesure, nous renvoyons à l'ouvrage de Fédor DOSTOÏEVSKI *op. cit.*

³²⁴ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1991) *op. cit.*

tradition monastique qui prévoit un certain retrait et celui d'un message chrétien qui encourage la charité et le témoignage des principes évangéliques. Cette élasticité de la clôture s'avère d'autant plus nécessaire que le monastère s'inscrit dans un contexte particulier, celui de la diaspora orthodoxe qui suppose de leur part un rôle d'accueil et de témoignage de la tradition orthodoxe destiné à des laïcs en majorité convertis. De ce fait, les relations avec le « monde » se déclinent inévitablement sur le mode de la négociation dans une oscillation constante entre l'ouverture et le retrait. L'accès des laïcs au monastère doit être vécu de la part des moines sur le mode de l'invitation et non de l'irruption. L'invitation suppose une adaptation de l'organisation monastique aux contraintes de son environnement culturel et social. L'irruption marque l'investissement dans le cadre de l'expérience monastique d'une logique du « monde ». Dans le premier cas, la vie monastique adapte son organisation à la conjoncture actuelle notamment en vue de la catéchèse des laïcs. De manière plus générale, cette démarche adaptative vise à éviter l'enfermement dans une trop stricte clôture qui conduirait à une marginalisation de la communauté par rapport à l'Eglise orthodoxe en France. Dans le deuxième cas, les représentations véhiculées par le monde façonnent les pratiques religieuses et contribuent à leur redéfinition, le risque encouru étant l'éclatement de la clôture et par ce biais la dissolution d'une spécificité monastique.

I.3. Génération, tradition et hiérarchie.

Jeudi 23 février 2005, monastère Saint-Antoine-le-Grand, 15 heures (interaction 1). Nous nous trouvons dans le synodecon du monastère pour réaliser un entretien avec le Père Cyrille. Nous lui posons diverses questions concernant son expérience de la vie monastique, l'organisation du monastère, la tradition. Nous sommes interrompus par le Père Damien qui vient demander quelques précisions au Père Cyrille à propos des travaux du monastère. Il frappe à la porte du synodecon et reprend les formules monastiques d'introduction :

- *Par les prières (Père Damien) ;*
- *Amin (Père Cyrille) ;*
- *Bénissez Père (Père Damien) ;*
- *Par vos prières (Père Cyrille).*

L'interaction peut commencer. Le Père Damien s'enquiert auprès du Père Cyrille de la façon de procéder pour certains travaux qu'il doit effectuer cet après-midi. Sitôt les renseignements acquis, le Père Damien s'en retourne à sa tâche.

Vendredi 24 mars 2006, monastère Saint-Antoine-le-Grand, début d'après-midi (interaction 2). Nous nous enquierons auprès du Père hôtelier de la possibilité de poser quelques questions au supérieur du monastère. Celui-ci nous enjoint à le suivre et se dirige en direction de l'appartement de l'higoumène. Il frappe à la porte puis l'entrouvre discrètement :

- *Par les prières (moine) ;*
- *Amin (higoumène).*

Le Père Barthélemy entre dans les appartements de l'higoumène et se dirige en direction de son bureau.

- *Bénissez Père (moine) ;*
- *Le Seigneur (higoumène).*

Le Père Barthélemy fait part de notre requête au Père Placide. Celui-ci nous reçoit immédiatement.

Mercredi 11 mai 2005, monastère d'Iviron (Mont Athos), fin d'après-midi (interaction 3). Nous déambulons, le Père Cyrille et nous-même, dans la cour principale du monastère. Nous croisons un moine âgé. Le Père Cyrille fait mine de toucher le sol de la main en signe d'humilité puis, sans se relever entièrement, s'avance vers l'autre moine pour le saluer. Le Père Cyrille, légèrement courbé, attrape la main de l'autre moine pour l'embrasser en signe d'humilité et pour solliciter sa bénédiction. L'autre moine, s'avançant vers Père Cyrille de la même façon, enlève brusquement sa main et fait mine de lui donner une petite tape pour l'arrêter. Il signifie par ce geste que seul le prêtre peut donner une bénédiction au nom du Christ et se refuse à observer cet usage courant dans les salutations entre moines. Le Père Cyrille se relève et lui adresse un sourire. Ne parlant pas grec, il ne peut entamer une conversation. Les deux moines continuent chacun de leur côté.

Les formules utilisées dans le cadre de la sollicitation d'une interaction diffèrent selon les acteurs en présence. Ces formules indiquent en premier lieu le niveau d'honorabilité des

interactants. Pour solliciter une interaction, le moine usera toujours de la même formule d'introduction « Par les prières », sous-entendu « Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ ait pitié de nous et sauve-nous » qui constitue une demande d'intercession. Il sollicitera ensuite la bénédiction de son interlocuteur (« Bénissez »). Celui-ci la lui donnera au nom du Seigneur s'il s'agit d'un prêtre (interaction 2) ou le renverra à ses propres prières s'il s'agit d'un moine (interaction 1). Si le moine sollicite une interaction auprès de son *higoumène* ou salue un prêtre, l'usage veut qu'il touche le sol en signe d'humilité au moment de se présenter, puis embrasse la main de son interlocuteur pour lui demander sa bénédiction. Lorsque deux moines d'un même monastère entrent en interaction, ils n'observent pas ces *métanies*, sauf s'ils ne se sont pas vus depuis longtemps et souhaitent marquer la joie de leurs retrouvailles. Dans ce cas, les moines font mine d'observer réciproquement une *métanie* en se courbant pour approcher la main du sol, puis se relèvent pour se saluer à grands renforts d'embrassades.

Le cas de l'interaction 3 est intéressant pour notre propos. Que se passe-t-il dans cette interaction ? Un jeune moine français (le Père Cyrille) croise un moine athonite âgé dans la cour d'un monastère. Nombre de moines circulent dans la cour, néanmoins le Père Cyrille s'avance dans la direction de ce moine âgé pour le saluer *particulièrement*. Il observe une *métanie* pour préciser à ce moine âgé la posture d'humilité qui est la sienne à son approche. Autrement dit pour montrer qu'il le reconnaît comme « plus ancien que lui » et de ce fait comme digne d'un respect marqué. Il ne peut passer à proximité de cet ancien sans montrer qu'il reconnaît en lui son ascendance spirituelle et respecte son ancienneté, donc par extension sa sainteté. De ce fait le Père Cyrille sollicite sa bénédiction que le moine âgé lui refuse en raison du code théologique : il n'est pas en mesure de donner une bénédiction au nom du Christ dans la mesure où il n'est pas prêtre. Mais son geste est ambivalent, il s'agit moins d'un geste qui corrige les modalités de l'interaction en rappelant le code théologique qu'un autre geste d'humilité comme pour signifier à ce jeune moine qu'il n'est pas digne de sa *métanie*. Il n'est pas rare non plus que deux moines se saluent en se courbant réciproquement, accentuant progressivement leur courbe à mesure que leur interlocuteur en fait autant, chacun faisant mine d'attraper la main de l'autre en signe d'humilité. Ces postures consistent pour chacun des interactants à affirmer une position d'humilité dans l'interaction qui n'est que la transcription d'une reconnaissance d'un « plus grand que soi » dans la hiérarchie des générations spirituelles.

Jeudi 11 août 2005, monastère Saint-Antoine-le-Grand, 17 heures. Comme souvent lors de nos séjours au monastère Saint-Antoine-le-Grand, nous nous retrouvons à assister le Père cuisinier pour la préparation du repas du soir. Peu avant l'office des heures, le Père réfectorien pénètre dans la cuisine et nous demande de l'aider à mettre la table. Nous laissons nos occupations culinaires et disposons les couverts sur le chariot en prenant soin de bien distinguer les couverts des moines de ceux utilisés par l'higoumène. En effet, si les moines usent de couverts communs pour leurs repas, l'higoumène du monastère dispose de ses propres couverts : fourchette, couteau et cuillère en argent, assiette décorée, verre en cristal, pot à eau en grès, etc. Sitôt le chariot chargé, nous nous dirigeons vers le réfectoire. Nous commençons par dresser la table de l'higoumène. Située à l'écart des autres tables, elle est la plus aisée à installer puisque l'higoumène y mange normalement seul, hormis dans le cas où le monastère reçoit des hôtes religieux « de marque ». Dans ce cas, ceux-ci sont invités à sa table. Il arrive aussi que le Père Séraphin, second fondateur du monastère, y soit invité. Il s'agit d'une magnifique table de bois massif de forme circulaire qui se distingue des tables rectangulaires alignées dans le réfectoire. Nous installons tout le nécessaire pour le repas : les condiments (huile d'olive³²⁵, soja, levure de bière, sel, poivre), l'eau, le vin, l'entrée, le fromage, le dessert, le pain. L'assiette principale sera servie juste avant l'entrée de la communauté dans le réfectoire, pour éviter que le repas ne refroidisse.

Nous nous occupons ensuite de la table des moines. Là les choses se compliquent : chaque moine a sa propre place, fonction de son « degré d'honorabilité » défini par son ancienneté dans la communauté ou ses charges religieuses (s'il est hieromoine par exemple). Le moine au plus haut degré d'honorabilité présent pour le repas sera le plus proche de l'higoumène, le second sera face à lui, le troisième à sa gauche etc. Il s'agit donc de mettre la bonne serviette (au nom du moine) au bon endroit, en respectant l'ordre d'honorabilité. Toute la difficulté d'une telle opération provient du fait que la place attribuée est constamment modifiée en fonction de plusieurs variables : les convives du jour, les moines présents pour le repas, le moine désigné pour la lecture, auxquels s'ajoutent les impondérables de dernière minute. Comme bien souvent nous laissons le Père réfectorien placer les serviettes pour éviter toute erreur de placement.

³²⁵ Lors des jours jeûnés, les moines ne peuvent consommer d'huile, de vin, de poisson et de laitage, et il n'y a qu'un repas par jour, complété d'une collation le soir. Il y a trois jours jeûnés par semaine : le lundi (jour jeûné uniquement dans les monastères), le mercredi (commémoration de la trahison de Judas) et le vendredi (commémoration de la Cène), en dehors des quatre grands carêmes annuels (le Carême de Pâques, le Carême des apôtres, le Carême de la Dormition, le Carême de la Nativité).

Pour les hôtes laïcs, les choses sont plus simples. Ils disposent de serviettes en papier et n'ont donc pas de place attribué, sauf lorsque l'un d'eux fait un séjour prolongé au monastère, à ce moment là, le Père réfectoier lui attribue une serviette en tissu et donc une place temporaire dans la communauté. Il n'y a qu'une seule règle pour l'installation des hôtes : les hommes se mettent sur les tables situées à gauche du réfectoire, à la suite des moines, et les femmes sont placées sur les tables de droite. Si il y a plus d'hommes que de femmes, celles-ci sont simplement placées à leur suite. Cette hiérarchisation de la communauté sera à nouveau mise en scène lors de la sortie du réfectoire : sitôt les prières terminées, le lecteur rejoindra la porte pour l'ouvrir et se prosternera face à son higoumène qui bénit les convives sortants. Ceux-ci s'organiseront en procession en fonction de leur place à table donc de leur degré d'honorabilité, suivront les hôtes hommes, puis les hôtes femmes. C'est dire si mettre le couvert dans un monastère orthodoxe implique un certain nombre de règles très précises. Une fois la table dressée, nous pouvons assister aux vêpres (sous réserve que le repas soit fin prêt !). Nous partons peu avant la fin des vêpres pour servir les assiettes : tout doit être prêt lorsque la communauté entrera dans le réfectoire à la sortie de l'office. Il faut éviter toute attente, le repas étant la continuation de l'office. Pour cela, le Père cuisinier dispose d'un poste retransmettant en direct l'office, ce qui lui permet non seulement d'écouter l'office auquel il ne peut entièrement assister, mais aussi de se tenir prêt pour l'entrée de la communauté dans le réfectoire.

Il va sans dire que mettre la table dans un monastère orthodoxe est une opération délicate. Sans s'attarder sur la présence de certains aliments en fonction des jours jeûnés qui, une fois le calendrier bien intégré, finit par aller de soi, il faut dans cet exercice respecter en premier lieu une hiérarchie, celle de la génération spirituelle. L'opération est d'autant plus difficile que l'organisation spatiale de cette hiérarchie est changeante et soumise aux aléas des allers et venues. Si certains moines ne prennent pas leur repas avec la communauté, il s'ensuit une redistribution des places de chacun ; de même si le degré d'honorabilité d'un hôte religieux exige une place parmi les plus anciens, et non plus à la suite des membres de la communauté. Qui plus est, cette mise en espace de la hiérarchie monastique est observée de diverse manière selon les monastères. Il n'existe pas d'archétype de l'aménagement du réfectoire monastique, même si nous pouvons retrouver dans leur diversité d'organisation des préoccupations communes. L'organisation d'un réfectoire monastique est toujours fonction

des relations sociales qui prennent place au sein de la communauté. Autrement dit son organisation spatiale est avant tout une organisation sociale.

La répartition des moines à table constitue bien une mise en espace des relations qui se tissent autour d'un *ancien*, autrement dit, le déploiement d'un système hiérarchique basé sur la génération spirituelle. Pour Luc Boltanski et Laurent Thévenot, les relations sociales se justifient (et par ce biais puisent leur légitimité) en référence à un principe supérieur commun, qu'ils nomment une « grandeur »³²⁶. Elles répondent à une exigence d'accord qui conduit à la constitution d'un ordre où prévaut l'existence de « grands » et postulent donc une inégalité dans la répartition de la « grandeur » en même temps qu'elles confèrent de l'autorité à ceux qui en disposent. De la même façon, dans la vie monastique orthodoxe les relations sociales se définissent en fonction d'une relation à Dieu qui prend la forme d'une relation avec les anciens. Ce sont ces *gerondes* qui disposent d'une compréhension³²⁷ et par ce biais d'une transmissibilité de la grandeur divine. Ils ont eux-mêmes acquis cette aptitude auprès d'un autre ancien dont ils descendent spirituellement et s'approprient à leur tour à engendrer des enfants spirituels. C'est donc autour d'eux que se constitue et s'ordonne une communauté, sur la base de la génération. Leur autorité repose en premier lieu sur leur généalogie, et elle sera d'autant plus grande qu'ils étaient le disciple d'un *geronda* important. En quelque sorte, ils sont reconnus comme étant proche d'un Père spirituel, lui-même proche d'un autre Père etc., lui-même proche de Dieu parce qu'il en a eu des révélations ou a fait des miracles. L'autorité de leur généalogie sera transmise à leurs enfants spirituels. Leurs enfants spirituels acquerront alors eux-même d'autant plus d'autorité qu'ils sont dans la génération proche de leur ancien³²⁸, c'est-à-dire qu'ils reçoivent depuis longtemps ses enseignements et par ce biais sont sensés se rapprocher de son exemplarité. Autrement dit, la prestance d'un moine est associée à sa participation à la « grandeur » de son *geronda*, lui-même « grand » parce qu'il est reconnu par d'autres « grands » qui voient aussi en lui un porteur de la « grandeur » divine.

La situation que nous décrivons montre que la place attribuée au moine dans le réfectoire est fonction de sa proximité générationnelle avec l'*higoumène*³²⁹, puisque cette

³²⁶ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1991) *op. cit.*

³²⁷ Au sens où ils participent de cette divinité.

³²⁸ Une proximité qui doit être reconnue par leurs aînés : l'ancienneté ne fait pas tout !

³²⁹ Il s'agit ici bien entendu de génération spirituelle : la proximité avec l'*higoumène* n'est pas une proximité d'âge, mais une proximité dans la durée de l'expérience monastique.

place dépend de son ancienneté dans la communauté et/ou de ses éventuelles charges ecclésiastiques. L'ordre qui en résulte est l'expression d'une échelle de valeurs liée au rang dans une généalogie spirituelle (ce que nous appelons le degré d'honorabilité dans nos notes ethnographiques). Mais cet ordre n'est pas défini une fois pour toute, bien au contraire il est sujet à variations dans la mesure où il repose sur un système relationnel de « plus grand que » ou « plus petit que » ou plus précisément de « plus ancien que » ou « plus novice que ». Cette situation nous le montre bien : la place d'un moine n'est définie que dans son rapport aux autres places en regard d'un centre (la table de l'*higoumène*). Le premier dans la génération des enfants spirituels présents, c'est-à-dire le plus ancien des disciples (le plus proche de l'*higoumène* à table et dans la procession) est alors le premier dans l'ordre des hiérarchies. C'est sur la base de l'ancienneté que s'organise l'autorité dans une communauté monastique. Chaque moine ancien dans la communauté devient à ce moment là un Père pour les moins anciens que lui, parce que les acteurs reconnaîtront dans son ancienneté une proximité avec son *higoumène*, et par ce biais une proximité avec Dieu. La proximité de Dieu (donc l'autorité de sa médiation) s'identifie au rang dans la généalogie de ses médiateurs. L'exemple du réfectoire nous le montre bien. Dans un repas monastique, Dieu préside via une généalogie spirituelle représentée par l'*higoumène*. Chacun trouve sa place au repas en fonction de l'ancienneté de son inscription dans cette généalogie spirituelle³³⁰.

Les objets concourent à exprimer le rang d'un *geronda*. Le Père Placide dispose de couverts qui lui sont réservés. Ses couverts sont des objets prestigieux : argenterie, verre en cristal, assiette décorée, etc. En cas de présence lors d'un repas de l'*higoumène* de *Simonos Petra*, celui-ci utilisera des couverts similaires, voire précisément les propres couverts du Père. De la même façon, lors de l'arrivée de l'*higoumène* de *Simonos Petra* au monastère Saint-Antoine-le-Grand – telle que nous la relatons dans une situation décrite au chapitre II – la communauté se réunit devant la porte du monastère pour l'accueillir. Le plus ancien de la communauté remet à l'*higoumène* de *Simonos Petra* le bâton de commandement du Père Placide, signe de son autorité sur le monastère Saint-Antoine-le-Grand. Autre exemple, l'*higoumène* du monastère dispose de ses propres appartements, comprenant un bureau, une cellule, une salle de réception, quelquefois une cuisine, alors même que le moine n'aura

³³⁰ Ainsi en présence de l'*higoumène* de *Simonos Petra*, l'*higoumène* du monastère Saint-Antoine-le-Grand cèdera sa place centrale dans le réfectoire, en premier lieu parce que nous montons d'une génération dans la généalogie des *gerondes* et que lui-même a fait vœu d'obéissance à son Père spirituel.

comme espace personnel que sa cellule. Encore une fois, il est arrivé que le Père Placide abandonne ses appartements pour les laisser à la disposition de l'*higoumène* de *Simonos Petra* en visite au monastère. Ce qui distingue l'*higoumène* des autres moines (ses couverts, son sceptre, ses appartements) et qui semble de prime abord lui appartenir en propre, n'est plus nominatif en présence d'une ascendance spirituelle. L'*higoumène* de *Simonos Petra* dispose des attributs de Père Placide dans la mesure où ils se trouvent au même niveau d'honorabilité. Autrement dit, les situations énumérées font état d'une association des générations entre d'une part ceux qui engendrent (les Pères spirituels) et d'autre part ceux qui sont engendrés (les disciples). Nous voilà ici encore dans une problématique généalogique distinguant ceux qui précèdent (une ascendance) de ceux qui succèdent (une descendance). Le Père Placide reconnaît dans l'*higoumène* de *Simonos Petra* une ascendance, il doit donc disposer des mêmes attributs que lui eu égard à son rang de Père spirituel.

Nous retrouvons d'autres pratiques de distinction au sein de la descendance spirituelle entre les moines et les novices, réciproquement les aînés et les cadets de la communauté. Notons entre autre l'habit. Les moines revêtent le grand habit monastique suite à leur profession monastique. Les novices ne sont vêtus que d'une partie de cet habit (le *raison* et le *scoufos**). Autant d'attributs qui visent à exprimer l'appartenance à un rang liée à son ancienneté dans la communauté, et par extension dans une généalogie. Ce rang impliquera une relation d'obéissance vis-à-vis de ses aînés, et un respect de la part des « cadets ». Il n'est pas rare que les moines se tutoient entre eux, mais la plupart du temps les novices vouvoieront leurs « aînés » pour leur témoigner le respect de la génération. Toutefois la distinction générationnelle laisse parfois les « plus petits » participer à la « grandeur » de leurs aînés. Alors que l'usage monastique voudrait que les moines s'adressent aux novices en les appelant « frère », dans la tradition athonite ils sont désignés comme « Père », « pour les honorer » selon les moines. Les honorer c'est ici faire participer les novices à la génération des « plus anciens », c'est-à-dire à la « grandeur » que confère l'ancienneté aux aînés. De même lors des repas, le Père Placide peut convier à sa table ses plus proches disciples par l'ancienneté (comme le Père Séraphin³³¹) ou par leur charge ecclésiale (comme un *hieromoine*) notamment les jours de fête. Nous le voyons bien ici, génération, tradition et hiérarchie sont dans la vie monastique connexes à travers la figure du *geronda*. Seront

³³¹ Le Père Séraphin était moine cistercien à l'abbaye de Bellefontaine, tout comme le Père Placide. Lorsque celui-ci se retira dans le petit ermitage d'Aubazine pour observer le rite oriental, le Père Séraphin le suivit. Ils se convertirent ensemble à l'orthodoxie au monastère de *Simonos Petra*. C'est avec l'assistance du Père Séraphin que le Père Placide fonda le monastère Saint-Antoine-le-Grand.

considérés comme « grands » ceux qui s'approchent de la « grandeur » divine par leur proximité avec la « grandeur » de leur *geronda*. Cette « grandeur » dont le *geronda* se fait à la fois le témoin et le passeur se constitue tour à tour (et d'une manière indifférenciée) de Dieu, du Christ, de l'Esprit Saint, du message chrétien en même temps que tout ce (et aussi ceux) qui y participe(nt) : la tradition, la communion des saints, l'Eglise. Inscrit dans une généalogie spirituelle, le *geronda* est « grand » par la relation qui l'unit à une génération (ceux qui engendrent) dont il est reconnu. Il est aussi « grand » parce que sa généalogie fait de lui une « incarnation de la tradition » (son autorité vient de là) : ce n'est pas un individu isolé parce qu'il s'insère dans une filiation spirituelle (il est lui-même engendré) qui contribue à enraciner son enseignement dans un passé lointain et à en faire l'écho d'une tradition.

La répartition des convives dans le réfectoire met en scène cette hiérarchisation établie sur la base de la génération spirituelle. La communauté monastique occupe l'espace du réfectoire en fonction de critères reposant sur une hiérarchie des générations. Cette occupation n'est pas demeurée invariable depuis la fondation du monastère. Le réfectoire du monastère Saint-Antoine-le-Grand est passé par différents aménagements. Néanmoins, la diversité de ses modalités d'occupation rend toujours compte d'une seule et même préoccupation : penser la place de chacun de ses acteurs en fonction d'un « centre » représenté par la table de l'*higoumène*. Pour une plus grande lisibilité, nous proposons de retracer l'évolution de l'aménagement du réfectoire sous forme de schémas. Le schéma 1 montre l'organisation spatiale originelle du réfectoire du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Le schéma 2 concerne l'aménagement actuel du réfectoire. Les schémas 3, 4 et 5 précisent les hiérarchies observées lors du placement des moines à table. Nous agrémentons ces schémas des illustrations 41, 42 et 43 permettant de donner une idée des différents aménagements du réfectoire.

Schéma 1 : Plan de l'ancien aménagement du réfectoire

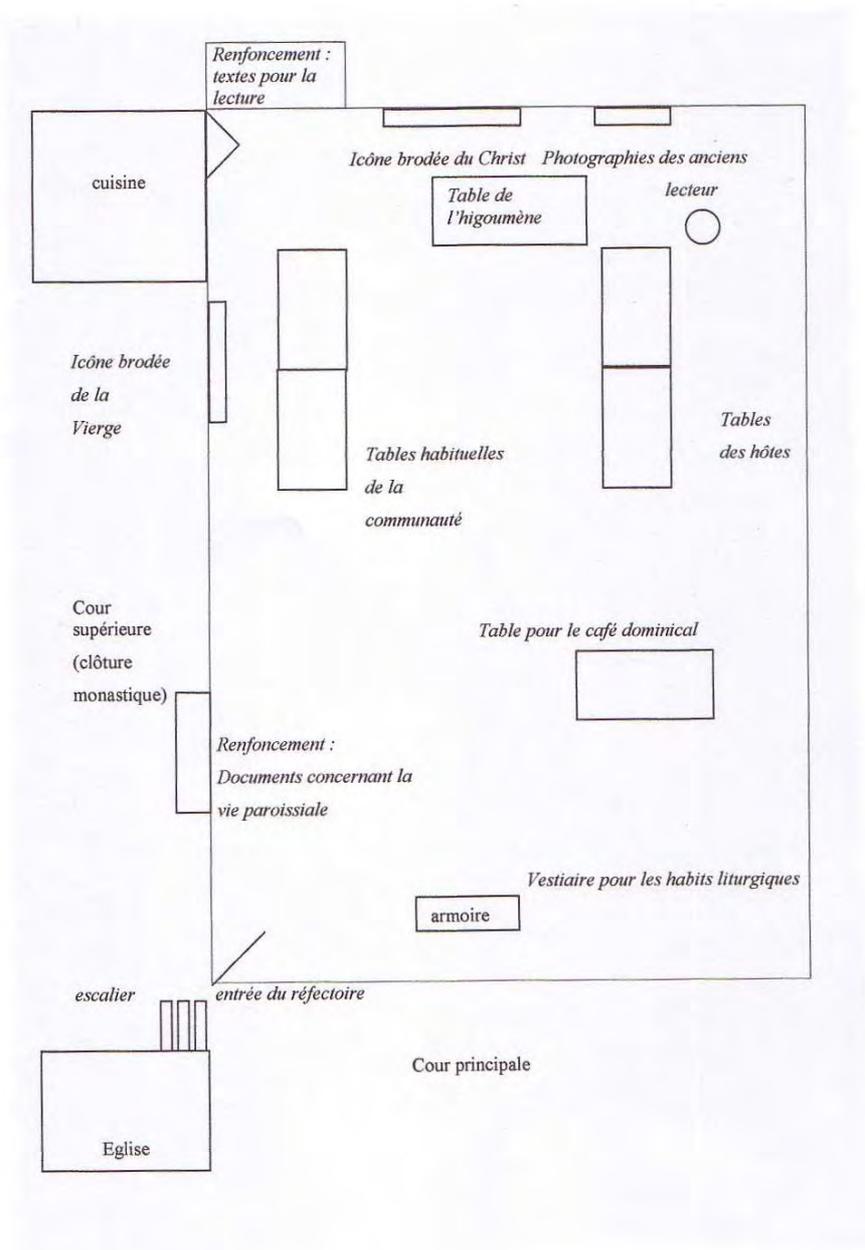


Schéma 2 : Plan de l'aménagement actuel du réfectoire (à partir d'octobre 2004)

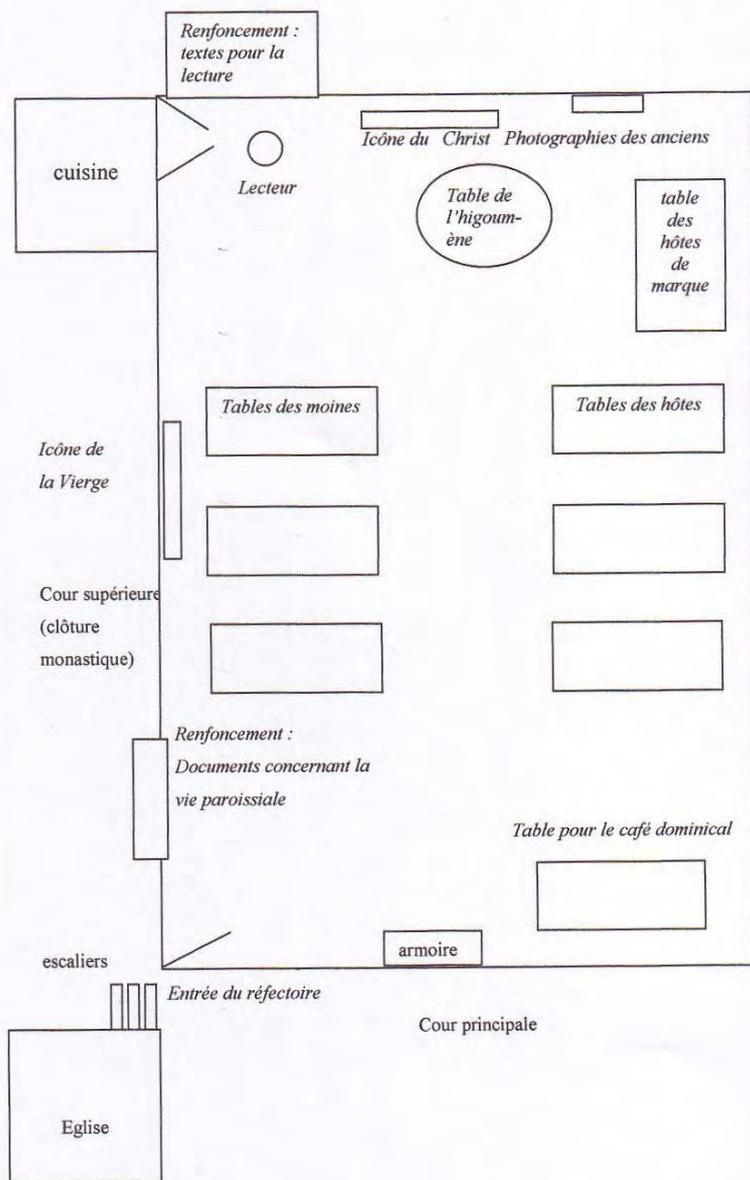


Illustration 41 : Ancienne disposition des moines à table³³²



Schéma 3 : Ancienne disposition des moines à table

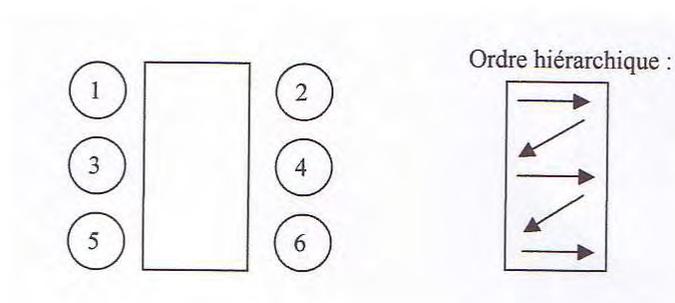


Illustration 42 : Disposition transitoire des moines à table



³³² Nous pouvons voir la disposition hiérarchique en se référant aux laïcs. Dans cette disposition transitoire, qui n'est que la transposition horizontale du placement originel le laïc est le plus proche de l'higoumène. Dans la disposition actuelle, c'est le plus éloigné.

Schéma 4 : Disposition transitoire des moines à table

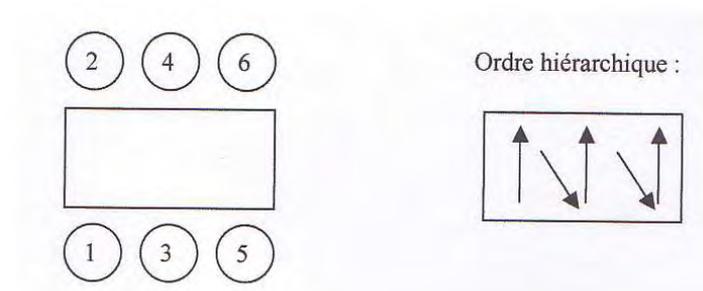
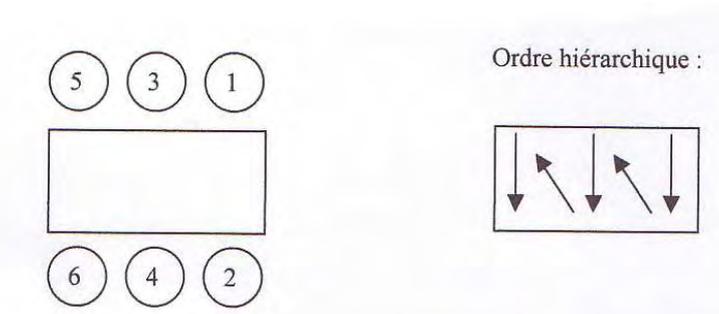


Illustration 43 : Disposition actuelle des moines à table



Schéma 5 : Disposition actuelle des moines à table



Dans sa forme originelle, l'organisation spatiale du réfectoire du monastère Saint-Antoine-le-Grand est en tout point semblable au réfectoire de son « monastère-mère » de *Simonos Petra* : les tables des moines se déploient en ligne à partir de la table de l'*higoumène*. Mais pour des raisons pratiques, notamment l'accroissement des visiteurs, une nouvelle organisation permettant un nombre plus important de tables et une meilleure circulation dans

le réfectoire est mise en place. De ces changements, l'ordre des moines à table s'en trouve bouleversé. Néanmoins, si les positions changent, leur relation au centre persiste. L'honorabilité d'une place reste liée dans ces différents aménagements à sa proximité avec la table de l'*higoumène*. Plus un moine est élevé en honorabilité – c'est-à-dire ancien dans la communauté ou chargé d'une fonction sacerdotale – et plus sa place dans le réfectoire sera proche de l'*higoumène*. Cette observation est valable pour tous les schémas hormis dans le cas d'une disposition transitoire indiquée dans le schéma 4, rapidement abandonnée pour des raisons pratiques. En effet, la place d'un moine lors du repas est fonction de sa place dans la procession de sortie du réfectoire et par extension de son rang dans la communauté. Au cours de la procession de sortie du réfectoire qui suit les prières de prise de congé, les moines s'organisent en « file indienne » suivant leur degré d'honorabilité : le lecteur sort en premier pour ouvrir la porte, vient l'*higoumène* pour la bénédiction, puis le *hieromoine*, le diacre, les moines par ordre d'ancienneté, enfin les hôtes en commençant par les hommes et en terminant avec les femmes³³³. C'est pourquoi la disposition décrite par le schéma 4 ne fut pas conservée : elle rendait trop difficile la formation de la procession de sortie du réfectoire dans la mesure où elle impliquait un chassé-croisé des convives.

De cette évolution de l'organisation spatiale du réfectoire du monastère Saint-Antoine-le-Grand, nous pouvons noter, à travers notre série de clichés, que le seul élément stable est la table de l'*higoumène*. Dans la succession de changements d'aménagement du réfectoire que nous présentons ici, seule la table de l'*higoumène* conserve sa place centrale, de même que le *geronda* conserve une place centrale à sa table même en présence d'invités. Autrement dit l'*higoumène* est le seul moine qui occupe une place fixe dans le réfectoire, toujours conservée au cours des différents aménagements. De plus, l'emplacement de sa table est identique dans tous les monastères orthodoxes : elle est diamétralement opposée à l'entrée du réfectoire, occupe une position centrale et se trouve face à toutes les autres tables. Il va de soi que cette position découle du rite observé lors de la prise de repas : l'*higoumène* se doit d'occuper une place éloignée de l'entrée du réfectoire afin de conserver le maximum d'espace pour la formation de la procession de sortie du réfectoire qui se double, dans les grands monastères, d'une procession d'entrée. Mais cette position centrale semble aussi se justifier eu égard au statut qui est le sien dans la communauté.

³³³ L'ordre des hôtes est moins stricte.

I.4. Médiations.

Mercredi 23 février 2005, monastère Saint-Antoine-le-Grand, 11 heures. Le Père cuisinier guette la fin de l'office depuis la cuisine, à l'aide d'un transistor qui retransmet « en direct » le déroulement des heures. Sitôt qu'il entend les derniers textes de l'office, il s'empresse de servir les assiettes afin que la table soit prête pour l'entrée des moines³³⁴. En temps normal, le mercredi est un jour jeûné pour commémorer la trahison de Judas. Mais cette semaine, en souvenir de la parabole du publicain et du pharisien, les moines ne jeûnent pas³³⁵. Précisons ici que le jeûne n'est pas une absence d'absorption de nourriture mais désigne un régime particulier excluant la consommation de laitage, d'huile, de poisson, d'œuf, de vin, ainsi que de viande pour les fidèles³³⁶. L'office terminé, les moines pénètrent un à un dans le réfectoire. Lors d'un repas canonique³³⁷, les moines conservent leurs habits liturgiques : le repas s'inscrit dans la continuité de la célébration, c'est pourquoi il prend place systématiquement à la fin d'un office. Les moines se placent à table, en suivant la hiérarchie indiquée par les noms mentionnés sur les serviettes. Ils restent debout, face à leur assiette. Le lecteur de la semaine s'installe au pupitre, ouvre le livre à la page où il s'est arrêté au précédent repas. En l'absence de Père Placide, le plus digne (en ancienneté ou en charge sacerdotale) préside le repas. Sitôt tous les moines et fidèles installés, commence la bénédiction du repas :

- *Notre Père qui êtes aux cieux [...]. Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit. Kyrie Eleison, Kyrie Eleison, Kyrie Eleison (lecteur) ;*

- *Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, aie pitié de nous et sauve-nous (président) ;*

Le président frappe une nouvelle fois sur la petite cloche. Nous nous asseyons.

- *Suite de la vie de... (lecteur).*

³³⁴ Précisons ici que les photographies que nous mettons en rapport avec cette situation de repas ont été prises ultérieurement. Nous pouvons voir sur ces photographies que le repas est présidé par un *hieromoine*, alors que dans la situation que nous rapportons, le repas est présidé par le moine le plus ancien de la communauté présent ce jour-là. Il nous a néanmoins semblé opportun, pour une meilleure compréhension, d'illustrer cette situation de photographies reprenant les séquences habituelles du repas.

³³⁵ Cette parabole est relatée dans l'évangile de Luc (Lc 18, 10-14). Elle fait état d'un pharisien en prière au temple se targuant d'être un grand jeûneur et d'un publicain désespéré de son état de pécheur. Le Christ commente cette parabole : « Je vous le dit : ce dernier descendit chez lui justifié, l'autre non. Car tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé ». Les moines ne jeûnent pas lors de la semaine du pharisien et du publicain (semaine du 16^{ème} dimanche de Luc) pour ne pas imiter le pharisien.

³³⁶ Les moines ne consomment pas de viande en temps normal. Toutefois, il nous est arrivé de les voir en manger lorsqu'ils sont en voyage par exemple. L'ascèse est assouplie pour les voyageurs et les malades.

³³⁷ Le repas canonique exclut les collations. Le repas canonique est un repas avec prières et lectures.

Illustration 44 : Prières de bénédiction du repas



Les moines s'assoient et attendent le début de la lecture pour commencer leur repas. Une assiette vide est déposée au milieu de la table, les moines la remplissent de leur excédent de nourriture. Cet excédent est conservé en vue du prochain repas. Les moines commencent à manger. Ils ne parlent pas et écoutent la lecture qu'ils commentent parfois à la fin du repas, lors du café. Pour l'instant, seule la voix du lecteur résonne dans le réfectoire. Les moines ne regardent que leur assiette, de temps à autre ils lèvent les yeux pour s'enquérir de condiments. Aucun échange de parole ni aucun échange de nourriture. En effet, s'ils peuvent alléger leur ration, les moines ne peuvent l'augmenter : il serait par exemple mal venu que l'un d'eux propose son dessert à son voisin. Le repas est collectif, mais il est consommé individuellement, aucune interaction de quelque forme que ce soit n'y prend place. Les moines finissent rapidement leur ration. Au début de nos séjours au monastère, nous finissions systématiquement notre repas en retard. Depuis, nous nous sommes adaptés au rythme monastique.

Illustration 45 : Consommation du repas



Le président, une fois fini son repas, jette un regard sur les assiettes des autres convives. Il attend que ceux-ci aient fini, puis se saisit d'un marteau doré et guette la fin d'une phrase pour taper sur la petite cloche et ainsi marquer la fin du repas. S'il ne dispose pas de la cloche, il utilise le manche de son couteau pour taper trois coups secs sur la table. Le lecteur interrompt sa lecture, les moines se lèvent et se tournent en direction de l'icône du Christ. Les prières reprennent :

- *Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, aie pitié de nous et sauve-nous. Amen. Nous te rendons grâce, Christ notre Dieu, car tu nous as comblés de tes biens terrestres. Ne nous prive pas non plus de ton royaume céleste ; mais de même que tu es apparu au milieu de tes disciples en leur donnant la paix, viens aussi parmi nous et sauve-nous. Amen. Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Kyrie Eleison, Kyrie Eleison, Kyrie Eleison (lecteur);*

- *Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, aie pitié de nous et sauve-nous (président) ;*

- *Amen (lecteur).*

Illustration 46 : Prières du congé.



Le lecteur traverse le réfectoire et se dirige vers la porte. Il l'ouvre et se prosterne à côté pour laisser sortir les convives. Les moines s'organisent à sa suite en fonction de leur degré d'honorabilité, puis se dirigent vers la porte et sortent³³⁸. Ils s'arrêtent sur le palier, échangent quelques propos, puis entrent à nouveau dans le réfectoire. Ils se dévêtissent de leurs vêtements liturgiques, certains se dirigent vers la cuisine pour faire la vaisselle, d'autres débarrassent la table. Pendant ce temps, le lecteur prend seul son repas.

Illustration 47 : Procession de sortie du réfectoire



³³⁸ Précisons qu'il s'agit ici des prières récitées lors des jours ordinaires, en l'absence de prêtre et de l'higoumène. Si un prêtre est présent, le déroulement du repas est sensiblement différent, notamment la bénédiction inaugurale qui se fait au nom du Christ.

Illustration 48 : Seconde entrée dans le réfectoire



Illustration 49 : Repas du lecteur



Illustration 50 : Vaisselle



Le *geronda* est considéré comme le représentant d'une filiation spirituelle. En ce sens, il est dépositaire d'un charisme qui lui vient « d'ailleurs ». C'est dans la mesure où les moines reconnaissent dans un *geronda* l'expression d'« autre chose » qu'ils se placent sous son autorité, à l'écoute de son discernement spirituel. Les différents schémas présentés ci-dessus semblent à même de nous éclairer davantage sur le statut du *geronda* dans une communauté monastique. Regardons plus en détail cette situation de repas monastique mais cette fois-ci en considérant, à la suite des propositions méthodologiques d'Albert Piette³³⁹, la totalité des interactants qui prennent part d'une manière ou d'une autre au repas pour tenter de définir la place du *geronda* dans ces interactions.

Nous l'avons dit précédemment, le repas est une continuation des offices. En ce sens, son objectif est, de même que pour les offices, de « re-présenter » Dieu localement, c'est-à-dire de le rendre *de nouveau* présent au milieu de ses disciples qui prennent leur repas en son nom. Le repas auquel nous assistons dans cette situation commence par les prières de bénédiction, pendant lesquelles le président et le lecteur adressent une prière au Christ, face à leur assiette pour l'inviter à bénir la nourriture. Le repas se termine par les prières du congé

³³⁹ Albert Piette invite à ne plus rejeter Dieu dans un hors-champ ethnographique mais à prendre en considération sa place à l'intérieur des interactions qui se construisent en son nom et qui visent sa présence : « D'une part, penser les modalités d'existence et les qualités de l'être divin, telles qu'elles sont situationnellement mises en mouvement et en place par les hommes ; d'autre part, penser les modalités d'actions divines et les conséquences de celles-ci sur les humains : tel est le double programme de l'anthropologie du fait religieux ». Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p. 56.

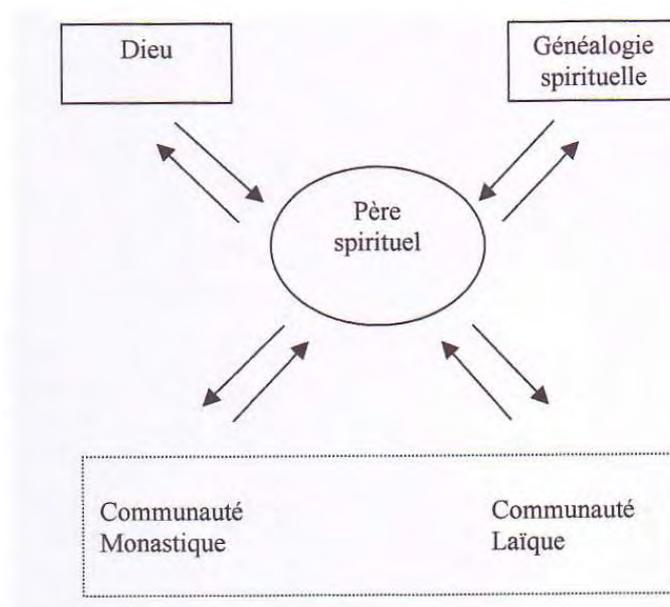
pour lesquelles la communauté s'adresse directement à l'icône du Christ placée derrière la table de l'*higoumène* (illustration 46). Le Christ prend donc part au repas en qualité d'interactant : d'une part il est le destinataire des prières introductives pour lesquelles la communauté attend une efficacité immédiate (la réponse divine se fait au fur et à mesure de l'élocution des prières dans la bénédiction du repas, cette bénédiction est de nouveau affirmée lors des prières du congé : « Tu nous as comblés de tes biens terrestres »), d'autre part il est l'interlocuteur vers lequel la communauté se tourne pour prendre congé de sa présence. Son importante icône qui occupe une place centrale rappelle cette présence. D'ailleurs, le repas monastique n'est-il pas une commémoration de la Cène, le dernier repas du Christ qui devait sceller l'institution de l'eucharistie pour les siècles à venir³⁴⁰ ? Une icône de la Cène placée sur un rebord de fenêtre derrière la table de l'*higoumène* rappelle cette dimension liturgique du repas. Deux photographies encadrent cette icône (voir illustration 17). Il s'agit d'une photographie de Père Elisée, l'actuel *higoumène* du monastère de *Simonos Petra* (photographie de droite) et d'une photographie de Père Placide posant en compagnie de Père Aimilianos, l'ancien *higoumène* du monastère de *Simonos Petra* (photographie de gauche). Ces photographies rappellent l'ascendance spirituelle de la communauté actuelle. Ce sont en quelque sorte des « photos de famille » dont la présence au cours du repas, l'acte communautaire par excellence, montre une volonté d'inscrire les expériences locales au sein d'une communauté élargie. L'ascendance spirituelle prend donc part d'une certaine manière aux repas.

Nous avons dans cette situation de repas monastique quatre interactants présents: la communauté monastique, les hôtes, Dieu, une généalogie spirituelle. L'organisation du réfectoire constitue donc une mise en espace de trois réseaux de relation : entre Dieu et les hommes, entre des ascendants et des descendants, mais aussi – ne l'oublions pas – entre la communauté monastique et ses hôtes. D'emblée, le *geronda* semble difficile à classer parmi ces interactants : il est tout à la fois le Père de la communauté constituée des moines et des laïcs rassemblés autour de lui, un véhicule de la volonté divine de par sa capacité de discernement, ainsi que le représentant d'une filiation spirituelle. Considérons l'articulation spatiale de ces interactions dans le réfectoire. L'*higoumène* est toujours placé au centre d'un espace communautaire, sous l'icône du Christ vers laquelle toute la communauté se tourne

³⁴⁰ Au cours de son dernier repas, le Christ précise les modalités futures de sa présentification à travers le don de son corps et du sang de l'alliance. Voir Lc 22, Co 11, Mt 26, Mc 14, Jn 13 et pour l'explication théologique de la Cène : Pierre-Marie GY (2002) *op. cit.*

pour les prières de clôture du repas, derrière lui sont disposées des photographies représentant son ascendance spirituelle qui est aussi par extension celle de la communauté et des fidèles dont il constitue le « Père ». Si nous résumons l'articulation spatiale de ces réseaux de relations, nous obtenons le schéma 6.

Schéma 6 : Articulation spatiale des différents réseaux de relations lors d'un repas monastique



D'une part la prise de repas représente l'acte communautaire par excellence : tous les membres de la communauté y prennent part, elle est régulée par l'*higoumène* qui inaugure son début (en tapant sur une petite cloche disposée sur sa table), observe la bénédiction du vin en milieu de repas (les moines lèvent leur verre en l'honneur de leur frère), y met un terme (toujours à l'aide de la petite cloche), puis donne une bénédiction au lecteur. Les interactions sont ici internes à la communauté. D'autre part, la prise de repas met en interaction la communauté et Dieu lors des prières inaugurales et de clôture des repas. La prière inaugurale se fait face à son assiette : l'*higoumène* demande à Dieu de bénir le repas. Pour la prière de clôture, les convives se tournent face à l'icône du Christ afin de rendre grâce à Dieu pour le repas consommé et prendre congé. Ces prières prennent la forme d'un dialogue entre un lecteur représentant la communauté et l'*higoumène* qui fait le lien avec Dieu. Pour finir, la présence de photographies des *gerondes* déposées sur un rebord de fenêtre juste derrière la

table de l'*higoumène* constitue le troisième axe de médiation. Cette présence de photographies des *gerondes* derrière la table de l'*higoumène* n'est pas fortuite, elle montre que ce dernier est le représentant d'une généalogie de *gerondes*. Par son intermédiaire, la communauté du monastère Saint-Antoine-le-Grand se lie à la communauté (présente et passée) de son « monastère-mère » pour former une seule et même « famille monastique », celle de saint Simon le Myroblite, représenté par sa filiation.

Cette position centrale de l'*higoumène* que nous observons dans l'aménagement du réfectoire et que nous retrouvons dans les interactions qui y prennent place correspond à son statut de médiateur. Le *geronda* n'appartient en propre à aucun des quatre groupes d'interactants en présence (Dieu, une généalogie spirituelle, une communauté monastique, une communauté laïque) dans la mesure où il constitue le pivot de ces interactions. En ce sens, le *geronda* est une figure médiatrice. A la fois « porteur de l'Esprit Saint » (comme nous l'avons préalablement montré le *geronda* est une figure charismatique douée de discernement), « Père » d'une communauté (le *geronda* est le Père spirituel d'une « famille monastique » et de nombreux laïcs) et « incarnation » de la tradition (en tant que représentant d'une généalogie spirituelle), le *geronda* génère l'action monastique en articulant plusieurs niveaux de médiation : entre Dieu et ceux qui souhaitent en faire l'expérience, entre les membres d'une même communauté monastique et ses coreligionnaires, entre ses ascendants et ses enfants spirituels. Par son biais, Dieu, une ascendance spirituelle, une communauté d'enfants spirituels interagissent. En ce sens, le *geronda* constitue l'axe central d'une mise en circulation de la présence, qui n'est autre qu'une mise en circulation du don. Il nous semble en effet que les modalités de la présence ne sont ni plus ni moins que des modalités de la donation dans ce sens où la « re-présentation » constitue *de nouveau* une donation (en référence à une donation originaire) dont l'exemple par excellence est le don de Dieu aux hommes dans l'eucharistie célébrée quotidiennement. Autrement dit la re-présentation s'effectue par une mise en scène quotidienne de diverses modalités de la donation. Cette donation s'accomplit par des médiateurs, par exemple le prêtre en ce qui concerne la distribution de l'eucharistie³⁴¹. La reconnaissance du don passe de ce fait par la reconnaissance de ses médiateurs. Cette reconnaissance débouche sur une filiation spirituelle : reconnaître le don de Dieu au travers de la communion eucharistique distribuée par le prêtre,

³⁴¹ Précisons-ici que l'*higoumène* d'un monastère est un *hieromoine*. D'autres moines peuvent revêtir une charge sacerdotale pour suppléer aux besoins de la communauté, notamment en cas d'absence de l'*higoumène*. Lorsque celui-ci est présent, les autres *hieromoiens* concélébrent à ses côtés.

c'est d'abord reconnaître le prêtre comme membre d'une filiation spirituelle qui remonte au Christ.

De la même façon, reconnaître un *geronda* c'est tout à la fois reconnaître Dieu qui est en lui, le Père d'une communauté, le représentant d'une filiation spirituelle. C'est aussi reconnaître ce que le *geronda* peut de ce fait transmettre à ses enfants spirituels, la donation dont il est le dépositaire : un discernement, une inscription dans l'Eglise, l'« esprit » d'une tradition. C'est bien au travers de la figure médiatrice du *geronda* que s'opèrent les trois systèmes de donation distingués par Camille Tarot dont nous faisons mention dans le chapitre précédent : un système de donation verticale « entre le monde-autre ou l'autre monde et celui-ci », un système de donation horizontale « entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires » et un système de donation longitudinale « selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi »³⁴². Le *geronda* est bien au cœur de ces axes de circulation et intervient comme figure médiatrice dans ces différents systèmes de donation postulés en référence à une donation originaire. Ces diverses modalités de donation concourent à la re-présentation de Dieu sans que l'une n'exclut les autres. Dieu *se donne à voir* de différentes manières génératrices d'une présence diffuse : à travers l'eucharistie, l'Eglise³⁴³, une image qui peut être celle d'une icône³⁴⁴ ou de ses saints, la tradition³⁴⁵. Les situations auxquelles nous assistons se construisent à partir d'une mise en circulation de la présence de Dieu qui est avant tout une mise en circulation, via un charisme spirituel, de ses donations.

³⁴² Camille TAROT cité par Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.* p. 263.

³⁴³ Théologiquement, l'Eglise est considérée comme le « corps du Christ », composé de l'assemblée de tous les chrétiens.

³⁴⁴ La vénération des icônes est un dogme de la foi orthodoxe formulé par le 7^{ème} concile œcuménique. Ce dogme s'appuie sur l'incarnation : puisque la Parole s'est faite chair, le Christ n'est pas seulement le verbe de Dieu mais aussi son image. Aussi la première icône reconnue par l'orthodoxie est l'image même du Christ déposée sur le linge tendu par sainte Véronique lors de la Passion.

³⁴⁵ La tradition est considérée par les acteurs comme « inspirée » par l'Esprit Saint.

II. Agir.

II.1. *Hic et Nunc* : le religieux « en train de se faire ».

Mardi 20 juillet 2004, monastère Saint-Antoine-le-Grand, début d'après-midi. Nous sommes avec le Père Damien sur le toit de l'église. Nous nettoyons les tuiles qui, recouvertes par le lichen et la mousse en raison de l'humidité du vallon, se détériorent rapidement. Nous les grattons à l'aide d'une spatule pour éliminer tout parasite végétal. Nous ne nous sommes pas encombrés de notre carnet de notes. De toute façon que noter dans cette situation désespérément banale et insignifiante ? Nous choisissons de nous consacrer tout entièrement à la tâche que le Père chargé des travaux nous a confiée. Exposés au soleil, nous souffrons de la chaleur, qui plus est pour le Père Damien qui est entièrement recouvert de son habit monastique. Nous travaillons dans le silence, chacun s'occupant de son pan de toit. Au bout de quelques heures de cet éprouvant travail, complètement déshydratés, nous descendons du toit pour nous réfugier dans la fraîcheur du réfectoire. Nous nous enquérons d'un verre d'eau auprès du Père cuisinier puis nous atablons pour profiter de ce moment de répit avant de retourner sur le toit. Le Père Damien pénètre à son tour dans le réfectoire. Il nous voit adossés à une table, un grand verre d'eau à la main. Il vient lui aussi chercher de quoi se désaltérer. En approchant de la table où nous nous étions installés, il déclare simplement « C'est comme les premiers moines au désert ». Nous comprenons qu'il fait allusion à l'éprouvante chaleur que nous subissions sur le toit de l'église.

Le Père Damien commente l'éprouvant nettoyage des tuiles sur le toit en regard de l'expérience ascétique des premiers moines au désert. Ce n'est pas tant l'exercice en lui-même qui stimule ce rapprochement que les difficultés éprouvées dans cet exercice, notamment suite à une longue exposition au soleil d'été. Des difficultés que devaient sans doute éprouver les premiers moines. Autrement dit, le Père Damien voit dans ces travaux physiquement éprouvants une forme d'ascèse comparable dans une moindre mesure à l'expérience des premiers moines dans le désert d'Égypte. *A priori*, il n'y a rien qui permettait de parler d'activité religieuse dans le nettoyage de quelques tuiles, et pourtant, force est de constater que cette activité revêtait un sens religieux pour le Père Damien puisqu'elle l'agrégeait à une communauté d'expérience monastique. C'est, entre autre, dans l'épreuve de la chaleur qu'il retrouve les premiers moines. Le travail éprouvant que nous partageons

permet au Père Damien de se reconnaître comme membre d'un groupe. Force est de constater dans cette situation « profane » que se jouait pour lui quelque chose de religieux. Ce qui n'était pas notre cas, n'accordant à ces moments de travaux qu'une attention moindre dans nos descriptions ethnographiques³⁴⁶.

Cette situation, loin de la densité sémantique habituellement prêtée aux actes monastiques, ne semblait revêtir que l'insignifiance de l'ordinaire tel que nous le connaissons aussi dans le « monde ». Rien de *spécifiquement* monastique là-dedans et finalement que dire sur le nettoyage des tuiles du toit de l'église un mardi après-midi ? Que dire dans une ethnographie de l'expérience monastique d'une situation dont l'ordinaire n'est pas propre à la vie monastique ? Notre carnet de terrain se remplissait d'une description des différents rites rencontrés au cours de la journée (principalement les offices et le repas), de quelques bribes de conversations mais sans parvenir à accorder un intérêt ethnographique à toutes les activités banales qui ne sont pas l'apanage de la vie monastique, mais que nous y retrouvons aussi. La vie monastique, c'est tout autant de longs offices quotidiens, des repas fortement ritualisés, une clôture que quelques travaux, de la vaisselle, un coup de balais, ces petits riens de l'existence que nous ne reconnaissons pas comme religieux parce qu'ils ne comprennent pas les composants dont nous le créditons sociologiquement. Néanmoins, les acteurs que nous rencontrons dans ces situations ordinaires peuvent y trouver un sens religieux : « j'ai fait du maraîchage quand j'étais à Bois Salair et il y avait une plate bande de persil qui faisait, je ne sais pas, 15m, et il fallait désherber le persil, ça ne se fait pas à la machine, ça se fait à la main. Ce n'est pas spécialement euphorisant, en pratique, tu es assis sur un morceau de carton, et puis tu enlèves les mauvaises herbes dans le persil. Tu y passes des heures, des journées, ça te prend une semaine pour désherber ta plate-bande, 6h par jour, 7h par jour, alors évidemment tu peux trouver ça hyper chiant, et puis tu peux te dire « tiens c'est comme mon âme, il faut que je désherbe mon âme » [...]. Donc tu vois ça devient plus qu'une corvée, parce qu'elle prend un sens spirituel ta plate-bande de persil. La vaisselle ça peut être hyper chiant si je la prends comme une corvée, déjà si tu la prends comme un service pour les autres et que tu le fais par amour pour les autres – c'est vrai que pour les autres ce n'est pas plus agréable que pour toi – ça devient déjà plus agréable. Puis si tu te dis qu'en frottant les gamelles où ça a bien attaché, ça peut être une image de ton âme où il y a des passions

³⁴⁶ Précisons ici que la description succincte de cette situation ne fût rédigée que bien plus tard, quand nous nous remémorions ce commentaire du Père Damien qui nous a amené à prêter attention à la situation dans laquelle il fût proféré.

vraiment bien ancrées, vraiment bien attachées et puis il faut y passer du temps et puis y mettre de la sueur et de l'huile de coude pour détacher ta casserole, c'est comme ton âme, il faut y mettre du temps, ça demande de la patience »³⁴⁷.

Nous le voyons ici, les acteurs peuvent accorder un sens religieux à une activité non spécifiquement religieuse tel que nous l'entendons dans les sciences sociales. Ici, pas de « choses sacrées que les interdits protègent et isolent »³⁴⁸, pas de *mana*³⁴⁹, rien de *mysterium, tremendum* et *fascinans* ni aucune trace de « numineux »³⁵⁰, pour reprendre quelques définitions bien connues qui assimilent le religieux à la sphère du sacré. Nous voyons ici les limites d'une définition substantive du religieux. Ce que nous avons compris avec la situation que nous rapportons et la lecture que donne ce Père de certaines activités ordinaires c'est que les faits auxquelles nous assistons sur notre terrain ne sont pas des « choses » susceptibles d'être classées dans ou en dehors d'un « champ religieux » défini sociologiquement³⁵¹. Le religieux ne se circonscrit pas à une organisation sociale spécifique, ni même à un répertoire de pratiques, encore moins à la manipulation d'objets spécifiques (choses ou lieux sacrés) permettant de distinguer ce qui serait religieux de ce qui ne le serait pas, « ne nous laissant pas d'autre choix que la solennité du sanctuaire et les frivolités du cabaret »³⁵². Cette situation nous amène à penser qu'un même fait peut revêtir en situation une dimension religieuse ou tout aussi bien ne pas en revêtir du tout. C'est donc qu'un fait dit « religieux » n'est pas *intrinsèquement* religieux. Tout se joue dans la situation. Bien plus, si les définitions sociologiques du religieux se donnent de façon relativement homogènes, elles n'en renvoient pas moins à une diversité d'applications jouant sur différents registres de justification.

Qu'est-ce qui caractériserait, à ce moment là, l'activité religieuse ? Albert Piette apporte une réponse : « la succession et la combinaison de différents modes de justification et

³⁴⁷ Extrait d'un entretien réalisé avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand.

³⁴⁸ Emile DURKHEIM (1912) *op. cit.*

³⁴⁹ Marcel MAUSS (2003) « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France.

³⁵⁰ Rudolph OTTO (1949) *op. cit.*

³⁵¹ Nous faisons ici référence à la problématique du champ religieux développée par Pierre Bourdieu. Pour ce dernier, la notion de champ religieux implique un ensemble de biens symboliques sur lesquelles s'exercent un pouvoir de définition de la part d'un groupe de spécialistes du sacré. A ce propos, voir Pierre BOURDIEU (1971) « Genèse et structure du champ religieux » in *Revue française de sociologie* XII, 3.

³⁵² François LAPLANTINE (2005) *op. cit.*, p.62. Dans cette expression, François Laplantine dénonce les « jeux de la binarité » dans lesquels nous enferme « l'exacerbation de deux postures » dont les définitions du religieux ont notamment souffert, confinées à l'intérieur d'un système d'opposition sacré/profane, déclinable en une multitude de variables : dedans/dehors, intérieur/extérieur, spirituel/matériel, haut/bas, présence/absence, ordre/désordre, tradition/modernité.

d'interprétation, n'est-ce pas un élément important dans le déroulement des activités religieuses ? Ce qui expliquerait les impasses des définitions monocentrées. Comme si le fait religieux était incapable de s'arrêter, toujours en train de se déplacer. Mais cette fois, selon la direction et le choix des acteurs et non plus des définitions sociologiques »³⁵³. Nous remarquons avec la situation que nous décrivons que le nettoyage des tuiles sur le toit d'une église peut être compris comme une activité religieuse par ses acteurs. Il n'y a pas de religieux que dans la « solennité du sanctuaire » et seulement des « frivolités » dans le « cabaret ». Nous étions réunis dans cette situation pour gratter des tuiles dans l'optique d'entretenir le toit de l'église. Et pourtant cette situation était ouverte à l'interprétation religieuse. De travaux d'entretien qui n'ont rien de religieux, nous passons à mesure que la chaleur se fait de plus en plus éprouvante à une activité pouvant être comprise comme religieuse de la part de ses acteurs. Car il y a fort à parier que si nous n'avions pas souffert de la chaleur, l'interprétation eut été toute autre. Dans ce court commentaire sur la situation, « c'est comme les premiers moines au désert », nous retrouvons l'inscription dans une filiation spirituelle, la genèse d'une « tradition », l'expérience d'une ascèse propre à la sanctification, c'est-à-dire les principaux thèmes de l'expérience monastique. La distinction entre des actes qui seraient religieux et d'autres qui n'en seraient pas est donc aléatoire en premier lieu parce que le religieux n'est ni stable, ni homogène, ni circonscrit dans le temps. Nous n'observons qu'un religieux fragmenté et diffus dans des registres d'action différents, ce qui nous fait dire, à la suite d'Albert Piette, que le religieux n'est pas une « totalité globalisante » et encore moins un « système clôturé »³⁵⁴. Cette situation nous montre que les activités banales peuvent être l'objet d'un investissement religieux alors que les activités dites religieuses peuvent aussi être conduites « avec la conscience professionnelle ennuyée qui est celle des bons travailleurs »³⁵⁵. Les moines n'entrent pas systématiquement enjoués aux offices et une *agrypnie* peut parfois souffrir de quelques longueurs que les acteurs écourteraient volontiers pour aller se coucher. Les activités les plus prosaïques peuvent être investies d'une profondeur religieuse tout autant que le sanctuaire autorise les bâillements. Autrement dit « C'est des pratiques qu'il faut partir, ce sont elles-mêmes qu'il faut observer en train de se construire, de se stabiliser, jusqu'à l'attribution possible de diverses qualités (religieuses ou non) »³⁵⁶.

³⁵³ Albert PIETTE (1999) *op. cit.* pp. 29-30.

³⁵⁴ Albert PIETTE (1999) *op. cit.* p. 32.

³⁵⁵ Paul VEYNE (1979) *Comment on écrit l'histoire* (suivi de *Foucault révolutionne l'Histoire*), Seuil, p. 62.

³⁵⁶ Albert PIETTE (1999) *op. cit.* p. 32.

Nous sommes moins en présence de faits religieux que de pratiques en train de se construire, du religieux « en train de se faire » pour reprendre l'expression d'Albert Piette³⁵⁷. Autrement dit, nous ne décrivons pas « du religieux », mais des manières de faire, en situation, du religieux. Notre attention se porte moins sur un produit fini susceptible d'être classé dans ou en dehors de la sphère religieuse que sur un processus : « Ce qui compte, ainsi que Humboldt le soulignait dès le XVIII^e siècle, ce n'est pas l'*ergon* (l'ouvrage) mais l'*energeia* (l'activité en mouvement). Ce n'est pas le « fait social » mais le faire social, le social en train de se faire et pouvant se défaire. En pensant, en parlant, en écrivant en terme de faire et non plus d'être, en terme de processus et non plus d'état, nous commençons alors à avoir accès au réel qui n'a pas la stabilité dont nous le créditons souvent »³⁵⁸. Dans la situation que nous rapportons, le religieux se fait *au fur et à mesure* de la pratique. Le Père Damien donne un sens religieux à son activité – qui n'a, en elle-même, rien de religieux – *au fur et à mesure* qu'il nettoie les tuiles et éprouve de plus en plus la chaleur. Autrement dit la qualité religieuse prêtée aux situations que nous observons dépend de l'investissement de l'acteur dans l'action en train de se faire. *Au fur et à mesure* de leur production, les pratiques revêtent, ou non, un sens religieux. Il n'y a pas de pratiques religieuses à proprement parler, seulement des acteurs en situation, une configuration sociale productrice ou non d'un sens religieux associé aux pratiques en train de se faire. Bien plus, ce processus reste lié à un contexte, celui d'une chaleur éprouvante dans le cas de la situation que nous rapportons. Dans cette situation le religieux se fait *à un moment donné*, précisément celui où la chaleur devient éprouvante et permet d'y voir un exercice ascétique proche de ce que les premiers moines ont connu au désert. Autrement dit, le religieux n'a ni l'homogénéité ni la stabilité dont nous le créditons bien souvent. L'acteur ne sera pas non plus absorbé à cent pour cent dans le lavage de sa casserole parce qu'à un moment donné il y a vu une métaphore de la purification de son âme. Pour preuve, l'acteur précise « ça demande de la patience » ce qui veut dire que si la vaisselle se transforme à un moment donné en exercice spirituel susceptible de justifier son activité en regard de l'engagement monastique, cette pratique n'en reste pas moins un exercice fastidieux (il faut frotter encore et encore parce que les « passions » restent bien ancrées à l'image des saletés accrochées sur cette casserole) et par ce biais aussi ouvert à la lassitude de l'acteur.

³⁵⁷ Voir notamment Albert PIETTE (1999) *op. cit.*

³⁵⁸ François LAPLANTINE (2005) *op. cit.*, p.194.

En train de se faire en situation, le religieux est aussi susceptible de se dissoudre, de se « défaire ». La qualité religieuse associée à un moment donné aux pratiques peut s'émietter dans le temps. Si gratter quelques tuiles sur le toit d'une église n'a pas de signification religieuse pour tous les acteurs, il y a aussi fort à parier que dans la mesure où cette activité revêt, à *un moment donné*, une signification religieuse pour l'un d'entre eux, celle-ci ne sera pas pour autant permanente dans la durée. Dans cette situation, c'est bien l'éprouvante chaleur qui revêt une signification religieuse et non le nettoyage des tuiles. L'expérience ascétique cessera avec l'épreuve de cette chaleur. La même pratique sous des conditions météorologiques différentes ne rappellera plus l'expérience ascétique des premiers moines. Voilà à notre sens deux dimensions fondamentales du religieux en situation : d'une part, le religieux n'est pas préalable aux pratiques mais se construit *au fur et à mesure*, d'autre part, il n'est pas permanent mais soumis à *un moment donné*, c'est-à-dire à un contexte d'énonciation du religieux (ici la chaleur devient une épreuve ascétique à même de rapprocher l'acteur de l'expérience des premiers moines). Les situations auxquelles nous assistons témoignent d'un religieux en train de se faire, de se défaire, de se refaire, tout en se juxtaposant à d'autres registres d'action.

Le quotidien monastique n'est pas emprunt d'un religieux homogène et uniforme. Les activités qui s'y déploient ne sont pas systématiquement données comme la préfiguration d'un horizon d'attente. Les moines ne pensent pas continuellement au « Royaume de Dieu » et n'agissent pas qu'en fonction de la « Jérusalem Céleste ». Autrement dit, l'action n'est pas invariablement tournée vers un horizon d'attente, mais concerne aussi des versants plus prosaïques de la vie d'ici et maintenant. La journée monastique dans ses quelques préoccupations s'apparente à ce que nombre de ses contemporains vivent quotidiennement. Il y est surtout question d'organisation : Qui célèbre la liturgie ? Qui va remplacer le chantre malade ? Que faire à manger pour le repas de midi sachant qu'il ne reste que certains aliments, que c'est un jour jeûné et que tel moine est allergique à telle substance ? Combien de convives prendront part au repas de midi ? Qui se charge d'aller chercher les hôtes à la gare en l'absence du Père hôtelier ? Le *geronda* sera-t-il là dimanche prochain pour faire une homélie ? Comment communiquer efficacement autour des visites de l'église qui souffre d'une baisse de fréquentation cette année ? Il n'est pas question de Dieu ici, seulement de faire « au mieux » ce qui doit être fait. L'objectif du nettoyage des tuiles, ce n'est pas l'ascèse,

c'est d'abord l'entretien de l'église. L'objectif de la vaisselle, ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est d'abord l'hygiène.

Cela vaut aussi pour les activités dites religieuses. L'objectif du repas, ce n'est pas en premier lieu de commémorer la Cène, c'est d'abord de subvenir aux besoins alimentaires de chacun. L'objectif de l'observance quotidienne des offices, ce n'est pas de re-présenter encore et sans cesse Dieu, c'est d'abord d'être en règle avec « la tradition ». Le moine se présente tous les matins à l'office parce qu'il le faut : l'objectif de l'office c'est d'abord de le faire et de bien le faire. Reste que l'acteur doit toujours avoir l'impression d'y vivre quelque chose de nouveau qui lui permettra d' « avancer » pour que le rite reste pertinent. Donc dans le rite, il est question de la qualité de l'exécution pour une re-présentation « efficace » de Dieu. Derrière la clôture monastique nous sommes d'abord en présence d'une problématique du vivre-ensemble « selon la tradition » avant d'être en présence de Dieu. Néanmoins, il s'agit de vivre-ensemble pour faire l'expérience de Dieu. Dieu ne se donne qu'en filigrane derrière toutes ces préoccupations ordinaires qui ne sont pas seulement le lot quotidien des moines. Tout le travail monastique consiste alors à construire un sens religieux à travers ces multiples activités ordinaires de l'existence communes au « siècle ». Derrière les travaux, la vaisselle, le service liturgique, les courses, les homélies, le ménage se joue quelque chose de religieux selon l'investissement de l'acteur dans l'activité en train de se faire. L'objectif des activités auxquelles nous assistons est en premier lieu leur bonne exécution. Le religieux se construit ensuite au fur et à mesure de l'exécution. Le nettoyage des tuiles du toit de l'église doit être fait pour des raisons d'entretien, c'est ce qui compte et ce pourquoi l'acteur est sur le toit, rien ne l'empêche ensuite de puiser dans les représentations ascétiques une clé de lecture de l'épreuve que peut constituer cette activité réalisée sous un soleil écrasant. C'est moins l'horizon d'attente qui façonne les activités de tous les jours que les acteurs qui cherchent au fur et à mesure de leurs activités ordinaires quelque chose de l'horizon d'attente. Voilà pourquoi nous substituons à l'hypothèse de la stabilité du religieux (et par extension, comme le suggère François Laplantine, du fait social), celle de processus. Derrière la clôture monastique, il n'y a pas du religieux partout. Bien plus, l'agir monastique n'est pas constamment tourné vers la Jérusalem Céleste mais mobilise différents registres d'action qui laissent apparaître un religieux diffus. L'objet d'une ethnographie de la vie monastique est alors de mettre en lumière des manières de faire du religieux derrière ces quelques situations ordinaires.

II.2. Le possible et le souhaitable.

Dimanche 29 août 2004, monastère de Solan (Gard), 14 heures. De nombreuses personnes investissent le hangar situé en contrebas du monastère, habituellement réservé pour entreposer le matériel agricole mais transformé pour l'occasion en « salle de conférence ». La plupart des personnes présentes ont assisté ce matin à la liturgie et à l'office d'intercession pour la « sauvegarde de la création », puis au pique-nique dans les jardins du monastère. Tous ne sont pas orthodoxes, en témoigne la participation de la plupart d'entre eux à la distribution du pain béni à la fin de la liturgie en regard d'une part bien moins importante de communiant³⁵⁹. Il y a là même quelques membres du clergé catholique. En tout, à peu près une centaine de personnes. Ils sont venus écouter les conférences données à l'occasion de la « journée de prière et d'échanges consacrée à la sauvegarde de la création ». Cette journée est partie prenante du calendrier liturgique orthodoxe. En effet, devant les différents problèmes écologiques rencontrés depuis quelques années, une journée de prières dédiée à la création fût instaurée en 1989 à l'initiative du patriarche œcuménique Dimitrios Ier. Cette journée est normalement organisée au début du mois de septembre et constitue un temps d'échange et de prières conviant tout autant des théologiens que des scientifiques, des politiques, des chefs d'entreprise, des membres d'associations, etc. autour du thème de la « sauvegarde de la Création » et des réponses possibles (non spécifiquement spirituelles) aux problèmes écologiques.

L'higoumène de ce monastère féminin fondé par le Père Placide, la révérende mère Hypandia, ouvre la conférence. Elle rappelle quelques principes de vie chrétienne et l'expression qu'ils trouvent dans la voie monastique : l'idéal de pauvreté, la charité, le respect de la vie, pour en arriver au thème de la journée, la sobriété. Elle souhaite convaincre son auditoire que la « sauvegarde de la création » entre dans les préoccupations les plus immédiates de la communauté. En témoigne le projet mené par le monastère : la valorisation du domaine selon les principes de l'agriculture biologique. En effet, depuis sa fondation en 1992, le monastère se veut un lieu d'expérimentation dans la gestion de son

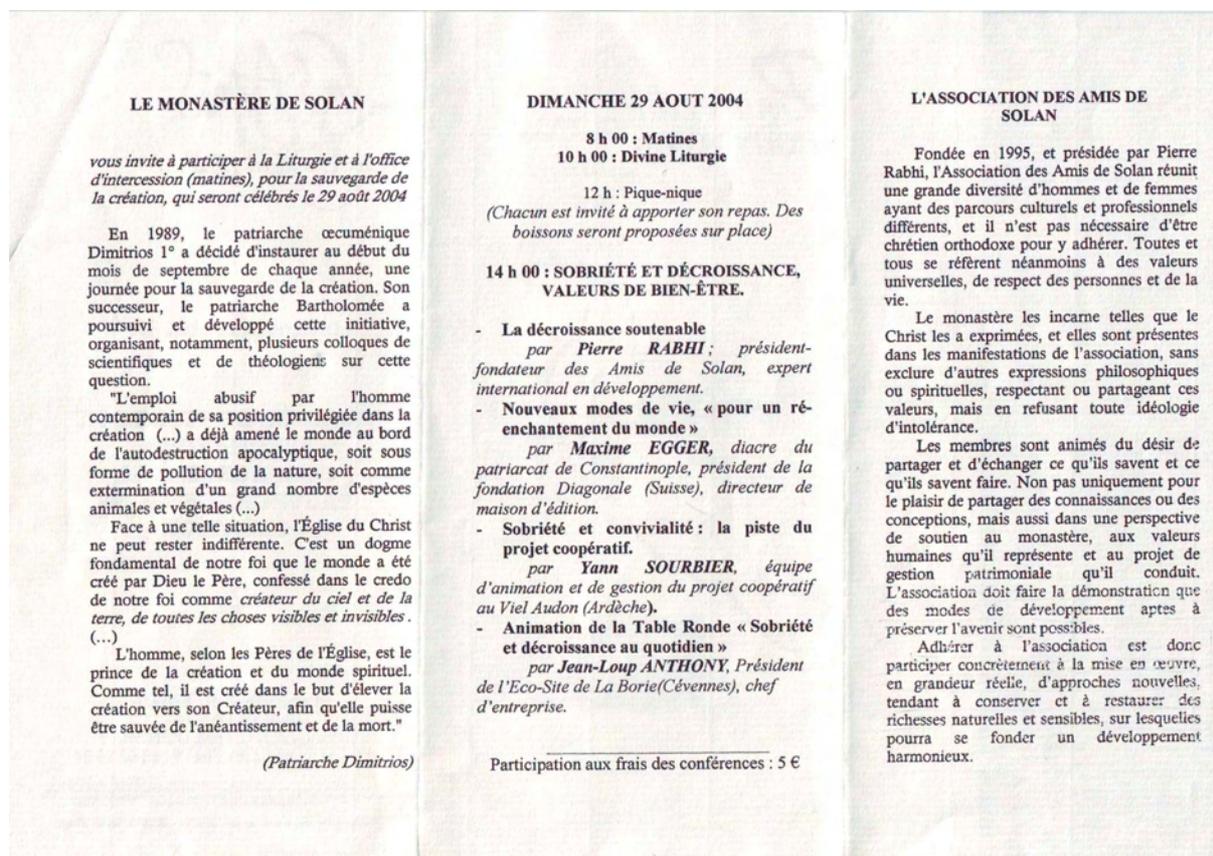
³⁵⁹ La communion est réservée aux membres de l'Eglise orthodoxe, alors que la distribution du pain béni est ouverte à tous, contrairement à l'usage grec.

domaine agricole. Les moniales cultivent leur domaine (maraîchage, vignes) selon différentes techniques issues de l'agriculture biologique : protection du sol, fertilisation naturelle, économie des ressources en eau. Elles ont aussi aménagé leur forêt en futaie aussi bien dans l'optique de protéger les ressources qu'elle offre pour l'activité agricole que dans la perspective de préserver sa biodiversité. L'higoumène profite de cette présentation du domaine de Solan pour introduire la thématique des conférences de l'après-midi : « Sobriété et décroissance, valeurs de bien être »³⁶⁰. Elle laisse la parole au premier intervenant, Pierre Rabhi, actuel président de l'association des amis de Solan et expert en développement. Celui-ci titre son intervention « la décroissance soutenable ». Il nous parle de la « dérive écologique », de ses conséquences sur l'avenir et des moyens d'y remédier. Il cède ensuite la parole à Maxime Egger, théologien et diacre rattaché au patriarcat de Constantinople qui nous parle des « Nouveaux modes de vie pour un réenchâtement du monde ». Il explore les justifications théologiques d'un autre rapport au monde et précise que « nous devons passer de l'image à la ressemblance de Dieu ». L'après-midi continue avec une intervention de Yann Sourbier : « Sobriété et convivialité, la piste du projet coopératif ». Yann Sourbier illustre les propos échangés par un exemple concret de gestion durable des ressources naturelles. Il nous parle du projet coopératif qu'il mène depuis plusieurs années autour de la réhabilitation d'un hameau en ruine (le « Viel Audon ») et montre concrètement les possibilités qu'offre une « gestion durable et raisonnée des ressources sur un territoire de garrigue ».

Les conférences de l'après-midi se terminent sur une table ronde animée par Jean-Loup Anthony (président de l'Eco-site de La Borie) : « sobriété et décroissance au quotidien ». Le débat entre les intervenants et les membres du public qui y prennent part insiste sur les pratiques concrètes à mettre en place pour un nouveau rapport à la nature qui ne soit pas fondé sur la « croissance illimitée ». La sobriété, valeur monastique par excellence, est présentée comme la seule posture possible pour sortir d'une exploitation à outrance des ressources naturelles et des problèmes écologiques qu'elle génère. Les intervenants prônent la voie du développement durable et condamnent ouvertement le capitalisme en insistant sur ses responsabilités dans la crise écologique que traverse le monde contemporain.

³⁶⁰ Voir illustration 52, ainsi que le fascicule de présentation de l'association gestionnaire du domaine « les amis de Solan » (annexes).

Illustration 51 : Prospectus de présentation de la journée pour la sauvegarde de la création



Avant de reprendre notre réflexion là où nous l'avons laissé à la fin de notre précédente partie, il convient de préciser le projet du monastère de Solan tel qu'il s'est constitué au cours des années. Fondé en 1992 pour être une dépendance féminine du monastère de *Simonos Petra*, le monastère de Solan oriente dès son implantation ses activités en vue d'une exploitation agricole du domaine composé de 40 hectares de bois et de 20 hectares de vigne. Dès la première année de leur implantation au « mas de Soulan »³⁶¹, les moniales récoltent leurs premiers fruits. Parallèlement se développent le maraîchage et la culture céréalière. Les premières vignes sont rapidement plantées. Les produits de leur récolte (fruits, légumes, jus de fruits, confitures, vin) sont vendus sur les marchés. Leur projet s'ébauche petit à petit et s'inscrit rapidement dans une volonté de préserver l'écosystème

³⁶¹ Soulan en patois local, mais le monastère a pris le nom de monastère de Solan (dédié à la Protection de la Mère de Dieu).

local. Nous pouvons lire dans une lettre aux amis³⁶² parue en 1993 : « Le domaine, nous préférons ce terme qui veut dire « terre du Seigneur » à celui d'exploitation agricole, car nous ne voulons pas « exploiter » la terre, mais bien vivre d'elle et surtout avec elle »³⁶³. La communauté entame dès l'année 1993 les procédures pour obtenir la mention biologique pour leurs produits. Les moniales justifient théologiquement leur activité agricole : « Nous sommes heureuses de cette vie près de la terre, source d'équilibre (physique et psychologique, sinon, pour l'instant, financier !), heureuses d'être confrontées de si près aux éléments, d'apprendre à composer avec eux, de dépendre aussi, humblement, d'une volonté plus grande que la nôtre. Car en effet, si le laboureur laboure son champ et le sème, ce n'est pas lui qui fait croître la semence. C'est dans la foi que nous semons, nous posons des actes de foi – la fondation de notre monastère n'en est pas le moindre – et nous attendons de Dieu qu'Il fasse fructifier nos humbles efforts et l'offrande de nos personnes. Et c'est dans un émerveillement toujours renouvelé et dans l'action de grâce que nous récoltons les dons surabondants de la miséricorde de Dieu qui a voulu, dans son amour, notre humble mais entière participation »³⁶⁴. Le travail agricole du domaine revêt ainsi pour les moniales un sens religieux. Il est envisagé comme un « acte de foi » : la récolte repose sur la miséricorde divine. Bien plus, les moniales lient leur travail quotidien à la première activité de l'homme : tout comme Adam et Eve, elles cultivent « le jardin de la Création ». Sans compter le travail de la vigne dont les significations bibliques sont largement mises en avant. Des extraits de textes des Pères de l'Eglise traitant des analogies bibliques entre la vigne et l'âme humaine sont publiés dans quelques numéros des lettres aux amis. Les rapprochements entre l'activité agricole et l'expérience spirituelle sont constants. Outre la justification théologique du travail de la terre, la vente des produits du monastère au marché revêt les attraits d'une démarche apostolique : « Quant aux clients, certains ont déjà trouvé, par cet intermédiaire, le chemin de la liturgie du dimanche »³⁶⁵.

Parallèlement à son activité agricole naissante, la communauté génère une réflexion autour de la pratique de l'agriculture. Si le propos théologique est mobilisé pour justifier l'orientation que les moniales souhaitent donner à leur domaine agricole, la réflexion déborde largement de la sphère religieuse. De ce fait, les moniales s'entourent d'experts pour la

³⁶² La *lettre aux amis* est une publication semestrielle destinée à tenir les fidèles informés de la vie des deux monastères fondés par le Père Placide. Voir annexes.

³⁶³ Extrait de la *lettre aux amis* de Pentecôte 1993, p.13.

³⁶⁴ Extrait de la *lettre aux amis* de Noël 1993, p.8.

³⁶⁵ Extrait de la *lettre aux amis* de Pentecôte 1995, p.11.

gestion de leur domaine : ingénieur agronome, agro-économiste, ingénieur chimiste en agro-alimentaire, ingénieur forestier, pédologue, hydrogéologue, biologiste, agriculteur, viticulteur, œnologue, semencier etc. fréquentent ponctuellement le monastère et conseillent la communauté. Un réseau d'entraide se forme autour de la communauté et se constitue en association « les amis de Solan » en 1994. Ouverte à tous, cette association, selon les mots de son président-fondateur, « doit faire la démonstration que des modes de développement aptes à préserver l'avenir sont possibles »³⁶⁶. Du côté des moniales, « le but de l'association est de promouvoir, autour de la mise en valeur du domaine, ses activités d'accueil, de pédagogie et d'information pour une meilleure gestion de la terre nourricière, des pratiques culturelles respectueuses de la santé des hommes et des rapports humains fondés sur l'échange et la solidarité »³⁶⁷. Le projet se précise avec la naissance de l'association : il s'agit de valoriser durablement les ressources du domaine mais aussi de générer une dynamique d'échange autour de ces pratiques, peut-être aussi pour « rayonner » en dehors du monastère. L'association s'emploie à faire du domaine agricole un lieu d'expérimentation de techniques issues de l'agriculture biologique en vue de cultiver ses ressources sans les épuiser : « adhérer à l'association est donc participer concrètement à la mise en œuvre, en grandeur réelle, d'approches nouvelles, tendant à conserver et à restaurer des richesses naturelles et sensibles, sur lesquelles pourra se fonder un développement harmonieux »³⁶⁸. En 1998, le monastère de Solan se constitue en SARL pour la vente de ses produits. L'association et le monastère organisent dès 1995 leur journée de prières et d'échanges consacrée à la sauvegarde de la création avec pour premier thème : « Agrobiologie et sécurité alimentaire des populations » (1995). Indépendamment de ces journées, d'autres conférences sont organisées (notamment sur la bioéthique en 2000, le monastère accueille aussi un colloque du WWF France en 2001).

Deux éléments retiennent notre attention dans cette situation. D'une part, l'ouverture de la communauté monastique aux problèmes d'actualité, notamment les problèmes écologiques et la mobilisation de différents réseaux d'acteurs pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse à ces problèmes. Donc une volonté de mener le projet dans la rencontre, l'échange, l'entraide avec des personnes « du monde ». Pour se faire, la communauté revendique des valeurs qui ne sont pas propres au christianisme mais se souhaitent « universelles ». D'autre part, le monastère se veut un lieu d'expérimentation des réponses

³⁶⁶ Extrait du fascicule de présentation de l'association, voir annexes.

³⁶⁷ Extrait de la *lettre aux amis* de Noël 1994, p.12.

³⁶⁸ Extrait du fascicule de présentation de l'association, voir annexes.

possibles face à cette crise écologique. Autrement dit, le projet de la communauté monastique de Solan repose sur un principe d'action sur le monde. Nous allons maintenant explorer ces deux idées.

Dans cette situation, nous assistons à une prise de position ouverte de la communauté monastique sur des questions d'actualité liées à la crise écologique. Les propos tenus lors de cette journée consacrée à la « sauvegarde de la création » condamnent le principe de « croissance illimitée » et plus largement le système économique qui la prône, à savoir le capitalisme. Une diversité d'acteurs se trouvent en présence dans cette situation : des religieux (clergé régulier et séculier aussi bien orthodoxe que catholique), des laïcs (des trois confessions chrétiennes), d'autres appartenances religieuses (notamment des acteurs se présentant comme bouddhistes), des non-croyants. Cette diversité se retrouve au niveau des intervenants : scientifiques, politiques, chefs d'entreprises, théologiens, animateurs de projet coopératif, etc. Qu'est-ce qui fédère ces acteurs ? Encore une fois ce n'est pas Dieu dont il n'est à aucun moment question dans cette situation, mais bien des « valeurs communes », indépendamment de toute appartenance religieuse. Les acteurs souscrivent aux mêmes valeurs, comme le précise le fascicule de présentation de l'association organisatrice de la journée pour la « sauvegarde de la création » : « L'association Les Amis de Solan réunit une grande diversité d'hommes et de femmes ayant des parcours culturels et professionnels différents, et il n'est pas nécessaire d'être chrétien orthodoxe pour y adhérer. Toutes et tous se réfèrent néanmoins à des valeurs universelles de respect des personnes et de la vie. Le monastère les incarne telles que le Christ les a exprimées, et elles sont présentes dans les manifestations de l'association, sans exclure d'autres expressions philosophiques ou spirituelles respectant ou partageant ces valeurs, mais en refusant toute idéologie d'intolérance »³⁶⁹. Nous avons donc une diversité d'acteurs mais une unité de « valeurs ».

Tout l'enjeu de cette situation consiste alors à élever les acteurs au-dessus de leurs appartenances « philosophiques ou spirituelles » pour « faire apparaître la pertinence des êtres en présence par rapport à un même principe général d'équivalence »³⁷⁰. Quel est ce « principe général d'équivalence » dont parlent Luc Boltanski et Laurent Thévenot ? Tout simplement ce qui fédère les acteurs. Dans cette situation à forte vocation œcuménique, les acteurs se

³⁶⁹ Extrait du fascicule de présentation de l'association Les Amis de Solan, voir annexes.

³⁷⁰ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1995) *op. cit.*, p.163.

rassemblent au nom de « valeurs universelles », c'est-à-dire de valeurs auxquelles l'universalité postulée confère une légitimité en même temps qu'elle laisse la possibilité de se regrouper. Ces « valeurs universelles » sont des valeurs « partagées » par tous au-delà des particularités de chacun. Elles établissent un socle commun sur lequel va pouvoir se constituer un accord. Les disparités spirituelles et philosophiques des acteurs en présence s'estompent face à la reconnaissance d'un « principe supérieur commun »³⁷¹ permettant de traiter un objet collectif (la crise écologique). Dans cette situation, il n'est donc plus question de religion mais d'éthique³⁷². Les acteurs se revendiquent d'une éthique non spécifiquement religieuse mais que le religieux peut toutefois illustrer (est-il besoin de le rappeler, le monastère « incarne » ces « valeurs universelles » « telles que le Christ les a exprimées »). Il est question dans cette situation de montrer que des engagements d'ordinaire distingués peuvent répondre à des exigences communes sur le plan éthique. De ce fait les modalités d'identification demeurent floues : « il n'est pas nécessaire d'être chrétien orthodoxe », « sans exclure d'autres expressions philosophiques ou spirituelles ». Par ailleurs, les valeurs dont le groupe se réclame restent, elles aussi, peu définies et désignent davantage une posture commune plutôt qu'un corpus de principes : « Toutes et tous se réfèrent néanmoins à des valeurs universelles de respect des personnes et de la vie ».

Malgré cette référence éthique, nous notons une forte présence de la théologie dans les interventions. Les programmes ménagent toujours une intervention théologique. Celle-ci suit systématiquement la première intervention, davantage politique, et précède les interventions relatives à une mise en œuvre des principes évoqués. Les acteurs ne définissent donc pas l'action en fonction du code théologique mais ils y recourent pour la justifier. Si l'entreprise ne revendique pas d'inscription religieuse, elle doit cependant être justifiable sur le plan religieux. Il s'agit de montrer que les valeurs universelles qui conduisent à l'exigence d'accord sont aussi des valeurs chrétiennes, ou par quelques pirouettes apostoliques que les valeurs chrétiennes sont universelles. Tout l'enjeu de cette situation consiste à affirmer une universalité sans qu'en souffrent les spécificités de la tradition monastique orthodoxe. Autrement dit, cette situation s'agence selon deux mouvements : d'une part, il s'agit de défendre un « principe supérieur commun » en précisant que les modalités d'action et les valeurs de référence ne sont pas spécifiquement chrétiennes-orthodoxes, d'autre part, il

³⁷¹ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1995) *op. cit.*, p.43.

³⁷² Sur les rapports entre religion et éthique, voir Max WEBER (1994) *op. cit.* et François-André ISAMBERT (1992) *De la Religion à l'Éthique*, Cerf.

s'avère nécessaire de « rassurer » ponctuellement les membres de l'Église orthodoxe sur la validité théologique des valeurs et des modalités d'action. Nous retrouvons ici la problématique de la clôture – qui est celle de l'ouverture du monastère sur le « monde » – telle que nous l'avons énoncé dans une précédente partie. Si la mise en œuvre du message orthodoxe implique une flexibilité nécessaire à ses prétentions universelles, demeure néanmoins le risque d'une rupture avec la tradition. Il y a là un double écueil à éviter : d'un côté la dissolution d'une tradition religieuse suite à une « trop grande » ouverture, de l'autre la marginalisation de ses acteurs induite par une crispation autour du registre traditionnel.

Le rassemblement des acteurs de cette situation se fait en vue d'une action sur le monde. L'idée est de rejoindre, au nom de valeurs universelles, d'autres contestations de l'ordre établi pour travailler, au travers d'actions ponctuelles, à la construction d'un « autre monde » (qui est celui de la « Jérusalem Céleste » pour les chrétiens). Dans cette perspective, le monastère de Solan est présenté comme « un laboratoire d'expérimentation des possibles les mieux ajustés à la réalité en matière de faire-valoir des ressources que la nature nous offre »³⁷³. L'expression « laboratoire d'expérimentation », usitée pour désigner le rôle du monastère dans le vaste projet de l'association, laisse à penser que les valeurs dont il est question lors de ces journées (notamment la sobriété pour la situation à laquelle nous avons assisté) sont opérantes au moins dans le cadre du domaine monastique en attendant de voir plus large. L'effet souhaité est bien le changement. Bien loin de se suffire à « fuir le monde », les préoccupations de cette communauté monastique font état d'une volonté de se placer en acteur du changement, au moins à un niveau local³⁷⁴. Force est de constater ici que l'action monastique ne se résume pas dans une fuite du monde et la stricte observance d'une tradition qui ne serait que la répétition d'un modèle établi depuis bien longtemps et qui ne souffrirait pas des préoccupations du siècle. L'action monastique concerne « le monde » puisque, comme nous le rapportons dans cette situation, elle s'enquiert des « possibles les mieux ajustés à la réalité » pour répondre à la crise écologique. Mais il est un autre type d'action dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent. La journée pour la sauvegarde de la création se compose de deux temps : un temps de prières et un temps d'échange. Les prières constituent

³⁷³ Extrait du fascicule de présentation de l'association Les Amis de Solan, voir annexes.

³⁷⁴ Dans notre chapitre I, nous avançons l'argument selon lequel la vie monastique ne peut être considérée comme utopique dans la mesure où les acteurs se pensent davantage dans une situation d'attente du Royaume de Dieu plutôt que de changement de ce monde. Cette situation pourrait donc sembler paradoxale si nous omettions d'ajouter que, bien que les modalités d'action tendent vers la préfiguration du Royaume de Dieu, celui-ci n'en demeure pas moins qu'une réalisation imparfaite et inachevée, à comprendre comme l'annonce, dans un genre de vie, de ce qui adviendra à la fin des temps.

aussi une modalité d'action sur le monde³⁷⁵. Nous le voyons ici, la « fuite au désert » prônée par le monachisme marque davantage un renoncement aux « valeurs du monde » qu'un renoncement au « monde » à proprement parler, une fermeture systématique sur la société actuelle.

L'action sur le monde se fait ici en fonction de « valeurs universelles de respect des personnes et de la vie » qui sont absentes de l'orientation actuelle, tournée vers la « croissance illimitée ». Cette absence va donner un sens au présent dans la mesure où elle est génératrice d'action sur le monde. C'est parce que ces valeurs sont perçues comme absentes des orientations actuelles concernant la gestion des ressources naturelles que l'action menée conjointement par le monastère et l'association revêt un sens. C'est à l'intérieur de cette dialectique de la présence-absence que l'action rejoint la notion de projet telle que la développe Jean-Pierre Boutinet : « [...] le présent psychologique est inséparable de l'absent auquel il est immanquablement associé et qui lui donne son sens ; absence pathologique obsédante qui perturbe et enchaîne le moment présent ; mais aussi absence vivifiante qui donne corps au présent ; de ce point de vue la figure du projet n'est-elle pas sur fond d'absence, parce qu'il n'est pas encore advenu, affirmation d'un présent chargé de promesses »³⁷⁶. Dans la situation que nous décrivons, le présent est assimilé à la destruction des ressources naturelles et représente une menace de pénurie. Avec la figure du projet, le futur devient promesse d'ordre et convertit l'attente en action. Autrement dit, le projet envisage une réalisation possible.

Henri Desroche distingue dans l'attente un double niveau : un « niveau d'aspiration » et un « niveau d'expectation » que l'auteur définit réciproquement comme d'une part l'« attente d'un idéal désirable et désiré tel que ce désir l'investit dans une volonté » et d'autre part l'« attente d'une réalisation possible telle qu'elle est circonscrite par des capacités »³⁷⁷. Autrement dit, l'attente dessine une tension entre d'un côté ce que l'acteur devrait faire, qui a toujours la marque du conditionnel et de l'autre côté ce qu'il peut faire. La question qui nous occupe ici et qui apparaît en filigrane de notre propos depuis plusieurs pages est celle des modalités d'action dans une tension entre d'une part un horizon d'attente

³⁷⁵ A ce sujet, les moines, loin de se détourner du monde, participent à sa « marche » dans leurs prières quotidiennes.

³⁷⁶ Jean-Pierre BOUTINET (1990) *Anthropologie du projet*, Presses Universitaires de France, p.62.

³⁷⁷ Henri DESROCHE (1973) *op. cit.*, p. 33.

(la « Jérusalem Céleste » pour les moines et les chrétiens en général) et d'autre part le *hic et nunc* (les possibilités offertes par le contexte). Dans la partie précédente nous montrions que l'action n'est pas systématiquement définie en fonction d'un horizon d'attente. Toutes les actions monastiques ne préfigurent pas la « Jérusalem Céleste ». Néanmoins, celle-ci peut être mobilisée pour pénétrer de sens l'action en train de se faire sans que celle-ci lui soit rattachée. L'horizon d'attente peut servir de référent tout autant que de justification à l'action en train de se faire, mais il n'en reste pas moins que l'action se construit dans un « entre-deux » permanent³⁷⁸ : elle n'est ni en parfaite concordance³⁷⁹, ni dans une totale discordance avec l'horizon d'attente.

Jean-Pierre Boutinet distingue plusieurs modes d'anticipation, parmi ceux-ci les « anticipations de type flou ou partiellement déterminées » auxquelles il lie la figure du projet : « L'intérêt offert par la figure du projet réside sans doute, au moins à notre connaissance, dans le fait qu'elle est la seule parmi toutes les figures anticipatrices à pouvoir être considérée comme anticipation opératoire de type partiellement déterminé. On pourrait le rapprocher de l'intention, mais celle-ci liée au registre mental demeure implicite [...]. Son caractère partiellement déterminé fait qu'il n'est jamais totalement réalisé, toujours à reprendre, cherchant indéfiniment à polariser l'action vers ce qu'elle n'est pas. Plus que le plan, l'objectif ou le but, le projet avec sa connotation de globalité est destiné à être intégré dans une histoire, contribuant autant à modaliser le passé qui est présent en lui qu'à esquisser l'avenir (Ladrière, 1984). C'est dire que tout projet à travers l'identification d'un futur souhaité et des moyens propres à le faire advenir se fixe un certain horizon temporel à l'intérieur duquel il évolue. Mais ce projet ne s'arrête pas à l'environnement dans son évolution prévisible. Il concerne d'abord l'acteur qui, présentement, se donne lui-même une

³⁷⁸ A ce sujet voir Albert PIETTE (2003) « Entre-deux » in *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, pp. 75-82.

³⁷⁹ Bien souvent le discours théologique identifie la vie monastique à la « vie à venir ». En ce sens, le monachisme consisterait à « faire figurer l'éternel dans le temporel » : « Négativement, le monachisme est celui qui refuse d'incarner des figures historiques de l'humanité de l'homme ; positivement, il est celui dont les gestes dévoilent une certaine emprise de l'*eschaton* sur le temps présent ». Mais le monachisme demeure inévitablement lié à sa pratique *hic et nunc*. En ce sens la vie monastique figure moins l'horizon d'attente qu'elle ne le préfigure. L'analogie entre le monastère et la Jérusalem Céleste (le moine et l'ange) conduit à l'équivoque lorsque les propos dont il est l'objet oublient que le monachisme est avant tout une expérience. A ce titre, un moine nous confiait, au détour d'une conversation, son désarroi lorsqu'il arrivait qu'un laïc s'adresse à lui en ces termes « vous qui êtes proche de Dieu, priez pour moi » et lui de nous préciser « nous ne sommes pas plus proche de Dieu qu'eux ». Jean-Yves Lacoste écrit à propos de cet amalgame récurrent (qu'il convient à tout prix d'éviter dans une ethnographie de la vie monastique si elle ne veut pas se changer en théologie de la « vie angélique ») : « Si le monachisme s'assigne pour but de vivre la vie même, il faut ainsi comprendre que la logique de son expérience ne vise le définitif qu'en étant perpétuellement aux prises avec les faiblesses, les tentations et les péchés qui constituent la trame du provisoire ». Les citations sont tirées de Jean-Yves LACOSTE (1998) *op. cit.*, pp. 750-755.

perspective pour le futur qu'il souhaite. Nous le définirons donc comme une anticipation opératoire, individuelle ou collective d'un futur désiré³⁸⁰. Le projet n'est « jamais totalement réalisé » parce qu'il n'est pas totalement réalisable *hic et nunc*. Il s'inscrit dans une dynamique du processus qui consiste en un perpétuel affinement. Autrement dit, la figure du projet dessine davantage une ligne de conduite qui consiste à « polariser l'action vers ce qu'elle n'est pas » qu'un objectif bien défini. Donc une tension. Voilà bien ce qui constitue à notre sens une caractéristique majeure des modalités d'action de l'expérience monastique. Dans le « monde » sans être du « monde », la vie monastique se détourne de la logique du « siècle » pour préfigurer l'ordre à venir. Toute l'attention est alors portée sur le témoignage d'un temps qui n'est pas pleinement advenu, qui ne le sera qu'au « retour du Christ » à la « fin des temps ». L'intention de faire advenir la « Jérusalem Céleste » contribue au rejet d'un monde régi par un ordre à évincer. Mais la quotidienneté monastique s'avère inévitablement emprunte de sa propre incapacité à manifester pleinement l'ordre absent. La « Jérusalem Céleste » ne s'y dévoile que sur fond d'absence. C'est de cette absence que naît le « projet monastique ».

II.3. Retour à une orthodoxie occidentale.

1^{er} novembre 1991, Mas de Soulan, matinée. En cette fin d'année 1991, les moines se réjouissent du succès de leur fondation monastique. Non seulement, ils viennent tout juste d'obtenir la reconnaissance légale mais en plus ils se rendent propriétaires d'une magnifique propriété aux confins de la Provence et du Languedoc pour l'implantation de la communauté féminine. Pour inaugurer leur installation dans le « Mas de Soulan », les moniales organisent une bénédiction des lieux et y convient la communauté de Saint-Antoine-le-Grand, les habitants de la région, les maires des communes les plus proches, des représentants catholiques, mais aussi des fidèles orthodoxes et quelques dignitaires de l'Eglise orthodoxe en France. Bien entendu nous n'avons pu assister à cette situation, malgré cela nous avons pris la liberté de l'ajouter à notre corpus de situation. Nous la rapportons ici telle qu'elle est décrite par une moniale et publiée dans la lettre aux amis de Noël 1991. Il va de soi qu'il ne faut pas négliger son aspect « travaillé » : il ne s'agit ici ni d'un extrait d'entretien enregistré sur le vif, ni de notes ethnographiques consignées « sur le terrain », mais d'un compte-rendu

³⁸⁰ Jean-Pierre BOUTINET (1990) *op. cit.*, p.77.

rédigé a posteriori par une moniale et destiné à informer les fidèles quant à la bénédiction de locaux nouvellement acquis par la communauté monastique à laquelle elle appartient. Bref, rien d' « objectif » pourraient rétorquer les tenants d'une scientificité attachés à la distance de l'observateur. Mais voilà, c'est justement cela qui nous intéresse ici : le sens que les acteurs donnent à leurs actes, et dans le cas de cette situation, le sens qu'une communauté monastique peut construire autour de son implantation. Des trois allocutions prononcées à cette occasion et intégralement publiées dans ce compte-rendu, nous ne rapportons que celle du Père Placide, fondateur des deux communautés qui nous intéressent dans ce travail.

« Depuis plusieurs mois déjà, les habitants de Bagnols-sur-Cèze, de Cavillargues et des environs voyaient aller et venir des moines et des moniales inconnus pour eux. Dans le Midi chaleureux et accueillant, les langues commençaient à aller leur train. Aussi sans attendre l'inauguration proprement dite du Monastère, pour laquelle nous vous avertirons dès qu'il sera possible de fixer une date, nous avons organisé une première rencontre avec les gens de la région. Le 1^{er} novembre, le soleil réchauffait l'ocre des vieilles pierres du Mas de Soulan. La cour du futur monastère était remplie au-delà de notre attente. Les villages environnants avaient répondu à notre invitation avec beaucoup de sympathie. Les maires des communes les plus proches, les délégués des paroisses catholiques voisines, la brigade de gendarmerie étaient présents. Les anciens propriétaires du Mas nous avaient aidés à préparer la réunion. Emus et cependant heureux de voir revivre leur vieille maison, ils étaient entourés de leurs parents, de leurs voisins, de leurs amis. Un groupe de la paroisse orthodoxe d'Avignon, qui le matin même avait célébré la fête de ses protecteurs Ss Côme et Damien, s'était joint à nous avec quelques fidèles de la Drôme et de Paris présentant ainsi à nos invités l'image de l'Eglise orthodoxe, où la vie monastique est étroitement liée à tout le peuple chrétien. A l'intérieur de la maison, deux grandes salles avaient été transformées, l'une en chapelle, l'autre en salle de réception. Sur les murs nus des panneaux photographiques retraçaient la vie et les activités des moniales. L'office de la Sanctification des eaux fut célébré par Mgr Stéphane de Nazianze, Mgr Paul de Trachia et le Père Placide dont nous publions les allocutions. Plus de deux cents cinquante personnes y assistèrent avec une grande attention. Après la bénédiction, les langues purent se délier davantage, les questions venir, et chacun d'exprimer sa bienveillance à l'égard de la communauté et sa joie devant les promesses de vie que portait l'implantation, dans la région, d'un nouveau

monastère. Allocutions prononcées à la bénédiction du mas de Soulan, le 1^{er} novembre 1991
[...], Révérend Père Placide :

- Mgr Stéphane, évêque de Nazianze, Mgr Paul, évêque de Trachia, Messieurs et Madame les Maires de la Région, Chers amis et bienfaiteurs... Je veux d'abord vous remercier d'être venus si nombreux et de manifester ainsi à la fois votre intérêt pour l'œuvre entreprise ici et votre amitié. L'événement que nous fêtons ensemble aujourd'hui me semble avoir une triple signification. Il constitue d'abord comme un achèvement, une consécration. Ce monastère que nous établissons va se trouver dans une propriété agricole où des générations de cultivateurs et de viticulteurs ont servi le Seigneur par leur travail, par ce travail de la vigne qui est tellement riche d'évocations bibliques : la vigne n'est-elle pas l'image de l'Eglise, et le vin ne nous fait-il pas songer à celui de nos Eucharisties, à celui du Royaume des Cieux ? C'est tout ce travail de générations de cultivateurs – des familles Maurice et Chabrol, de tous ceux qui les ont précédés, et qui sont représentés aujourd'hui parmi nous – c'est tout ce travail qui va se trouver comme consacré, puisque ce lieu va être maintenant un lieu voué à la louange divine, un lieu où tout sera consacré à la gloire de Dieu. Cet événement est aussi un ressourcement, un retour aux origines. Ces bâtiments, avant d'être une exploitation agricole profane, avaient appartenu à un monastère de la région, de cette région jadis si riche en monastères. Ils vont retrouver leur destination primitive. Mais ce ressourcement va plus loin : la région où nous sommes – les confins du Languedoc et de la Provence et de la vallée du Rhône – ont été de tout temps un lieu de rencontre entre la culture grecque et l'Occident. Dès le V^e et le IV^e siècles avant notre ère, des colonies grecques y étaient établies. Et c'est surtout à partir de ces régions que le christianisme s'est implanté dans les Gaules, dès l'époque des apôtres. Un christianisme qui, alors, était de tradition grecque et orientale. Notre Eglise orthodoxe se situe dans une continuité étroite avec ces premières générations chrétiennes. La présence d'un monastère orthodoxe dans cette région catholique rappelle nos origines communes, elle nous invite à regarder vers les racines de nos traditions, vers les origines chrétiennes de la France. Mais parler de ressourcement ou d'enracinement, ce n'est pas seulement inviter à se tourner vers le passé. Quand un chêne enfonce plus profondément ses racines dans le sol, ce n'est pas pour redevenir gland, c'est pour élever plus haut sa ramure. Ce monastère est un signe d'espérance. La présence de l'Eglise orthodoxe, si elle évoque l'Eglise des premiers siècles, l'Eglise des Pères et des grands conciles, nous invite aussi à

regarder vers l'avenir, vers l'Europe de demain qui se construit. Cette Europe, si elle veut être fidèle à ses origines et garder son identité, ne peut pas se limiter aux nations occidentales, traditionnellement catholiques ou protestantes. L'orthodoxie en est une composante essentielle. Déjà la Grèce est entrée dans la Communauté Européenne. L'effondrement du totalitarisme marxiste dans les pays de l'Est, dans la « Sainte Russie » surtout, qui connaît maintenant un « nouveau baptême », ouvre pour l'avenir des perspectives lourdes d'incertitudes, certes, mais plus encore riches d'espérance. Notre monastère voudrait apporter une modeste pierre à l'édification de cette Europe chrétienne nouvelle. En terminant, je voudrais surtout dire que ce nouveau monastère n'est pas seulement pour l'Eglise orthodoxe. Il voudrait être un centre de prière, de louange divine, de vie spirituelle et un lieu d'accueil fraternel pour toute la région. Ce sont toutes les contrées avoisinantes qui doivent bénéficier de l'intercession des moniales, qui, à chacun de leurs offices, prient pour « la paix du monde, l'union de tous, la clémence des saisons, le salut de ceux qui souffrent... ». Nous voudrions que ce monastère soit un signe de la présence de Dieu parmi les hommes, un signe de son amour pour chacun de nous ».

Comme le font remarquer Luc Boltanski et Laurent Thévenot, les actes qui alimentent le commerce des hommes sont en premier lieu des « actes justifiables », c'est-à-dire des actes susceptibles de « se soumettre à une épreuve de justification »³⁸¹ de la part de leurs auteurs. Or pour être justifiables les actes doivent répondre à un impératif d'ordre : « Comment une science de la société peut-elle espérer aboutir en ignorant délibérément une propriété fondamentale de son objet, et en négligeant que les gens sont confrontés à l'exigence d'avoir à répondre de leurs conduites, preuves à l'appui, auprès d'autres personnes avec qui elles agissent ? Il suffit d'être attentif, comme nous allons tâcher de l'être dans les pages qui suivent, aux justifications que développent les personnes, en paroles et en actes, pour voir qu'il n'en est rien et que le cours ordinaire de la vie réclame un travail presque incessant pour faire se tenir ou rattraper des situations qui échappent, en les mettant en ordre »³⁸². Justifier ses actes consiste à les ordonner, c'est-à-dire à construire une cohérence. Or c'est bien ce qui se passe dans cette situation.

³⁸¹ Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1995) *op. cit.*, p.54.

³⁸² Luc BOLTANSKI, Laurent THEVENOT (1995) *op. cit.*, p.54.

Dans le compte-rendu, tout comme dans l'allocution du Père Placide sur laquelle nous allons revenir plus longuement, toute l'attention est portée à montrer aux acteurs avec lesquels la communauté interagit (élus locaux, voisins, fidèles, religieux, coreligionnaires ou non) la cohérence de cette implantation monastique. Pour cela, le Père Placide met en avant deux arguments historiques : d'une part la présence grecque dans cette région dès le V^e siècle avant notre ère, d'autre part les premières vagues d'évangélisation des Gaules qui partirent de cette région. Ces deux arguments n'ont aucun lien entre-eux : les grecs présents dans cette région au V^e siècle avant notre ère n'étaient, par la force des choses, pas chrétiens. Néanmoins ces deux arguments sont mis en relation dans l'implantation actuelle : des grecs étaient *déjà* présents de par le passé en ces lieux, ce n'est donc pas un anachronisme qu'y soient fondées des dépendances athonites, et, plus important, les chrétiens qui ont évangélisé les Gaules étaient *aussi* établis en ces lieux. Autrement dit, ce lieu est en complète adéquation avec une implantation monastique orthodoxe puisqu'*il y a déjà eu* de par le passé, cette présence (sous les mêmes formes, ou d'autres).

Cette préoccupation de souligner une telle adéquation se retrouve en filigrane tout au long de la lecture des publications paroissiales du monastère (la *Lettre aux amis*). Ce document essentiel pour notre réflexion relate les quelques vingt dernières années d'existence des monastères fondés par le Père Placide. La thématique d'un « retour aux sources du christianisme occidental » y est récurrente, comme pour montrer que cette implantation n'est pas fortuite mais participe à l'œuvre divine de restauration d'un ordre originel en apportant une « modeste pierre à l'édification de cette Europe chrétienne nouvelle » qui n'est autre que la restauration de ses fondements orthodoxes. En ce lieu, la présence grecque remonte à l'antiquité et la présence chrétienne fût fondatrice d'un christianisme encore orthodoxe. Au travers de ce lieu, le Père Placide met en parallèle non seulement la présence grecque passée et actuelle (qui n'est pas une présence des grecs mais de « la tradition byzantine »), mais aussi et surtout l'œuvre d'évangélisation originelle et la vocation œcuménique actuelle de l'implantation de *metochia* du Mont Athos en France.

Le rappel de ces données historiques vise à montrer que le projet monastique de témoigner d'un christianisme orthodoxe en France est possible, en premier lieu parce qu'il a déjà été entrepris de par le passé, qui plus est dans la même région, voire dans les mêmes bâtiments. D'autres l'ont déjà fait, d'autres qui n'en sont d'ailleurs pas tout à fait puisqu'ils

étaient eux aussi « orthodoxes ». Autant de manières d'inviter ces moines et moniales orthodoxes français à continuer l'œuvre d'évangélisation débutée il y a plusieurs siècles par ceux dont ils ont fait leurs « ancêtres ». Et le retour aux origines est ici indissociable d'un retour « au centre » : la tradition grecque. Des grecs d'ailleurs déjà présents dès le V^e siècle avant notre ère... Une tradition originelle amenée de nouveau à se répandre en « Occident »³⁸³ pour aider celui-ci à retrouver le chemin de l'Eglise primitive.

Cette vision est partie prenante des conceptions orthodoxes de l'histoire chrétienne en Occident. Nous allons pour développer ce propos recourir à une autre situation ethnographique.

Dimanche 1^{er} mai 2005, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 4 heures. L'agrypnie pascale vient de se terminer. La communauté se retrouve dans le réfectoire du monastère pour les agapes qui clôturent les quarante jours du Carême de Pâques. Nous nous trouvons en compagnie de quelques fidèles orthodoxes qui échangent avec leurs amis catholiques conviés à l'office pascal. Ceux-ci, touchés par l'office, livrent leurs impressions et ajoutent ne pas avoir ressenti de décalage avec leur foi catholique. Ils précisent qu'au niveau de la forme bien des choses diffèrent entre catholique et orthodoxe mais « qu'au fond » ils vivent la même chose. Ils en viennent à envisager ces deux Eglises comme deux expressions différentes d'un même message et affirment : « finalement nous ne sommes pas si différents que ça ». Ce qui ne manque pas de déclencher de vives protestations de la part de leurs auditeurs orthodoxes qui s'empressent de rétorquer « mais si, vous vous êtes écartés de la tradition de l'Eglise, c'est complètement différent ».

Dans cette situation, les acteurs catholiques prétendaient une proximité que les acteurs orthodoxes leur déniaient. Quand il est question d'orthodoxie, il va sans dire qu'il est fait allusion à la spiritualité chrétienne d'Orient, par opposition à une spiritualité chrétienne d'Occident, avec le catholicisme puis le protestantisme. Cette opposition est une opposition de forme pour ces catholiques, à chacun sa manière de célébrer pourrions-nous dire, mais pour les orthodoxes présents dans cette discussion, cette opposition rend compte d'une

³⁸³ Le terme d'Occident est évidemment inapproprié puisque nous sommes finalement toujours à l'ouest de quelques pays. Ce terme fait uniquement référence à l'Europe occidentale, et par extension à l'Amérique du nord (issue de la « vieille Europe »). Ce terme est utilisé sur le terrain en opposition aux sociétés de spiritualité chrétienne orientale. C'est une déclinaison de l'opposition entre pays catholiques (et protestants) / pays orthodoxes.

séparation, d'une divergence sur le principe même de la foi chrétienne, selon l'idée que l'Eglise catholique se serait détournée d'une tradition de l'Eglise primitive conservée intacte dans l'orthodoxie. Cette distinction entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe s'extrapole en une opposition entre un Occident stigmatisé comme une société matérialiste dépourvue de spiritualité où le rationalisme a fait perdre toute recherche de Dieu et un Orient resté sensible à la tradition chrétienne et dont le terreau culturel favorise l'expérience³⁸⁴, d'où la nécessité de « s'inspirer » de la culture grecque pour vivre une expérience orthodoxe. Tout est présenté comme si les deux Eglises avaient évolué séparément, l'une en face de l'autre comme deux entités indépendantes, repliées sur elle-même, l'une ayant conservé « la tradition », l'autre s'en étant petit à petit éloignée³⁸⁵.

Un bref aperçu historique montre au contraire que le dialogue entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient a perduré après le schisme (si ce n'est de manière globale au moins à un niveau local) et que les deux Eglises se sont mutuellement influencées au cours de leur histoire. Nicolas Lossky donne de nombreux exemples sur ce sujet dans son article « orthodoxie moderne et contemporaine » publié dans le Dictionnaire critique de théologie³⁸⁶. Notons entre autre une tentative d'union à travers l'exemple de l'Eglise gréco-catholique ou « uniate » mais aussi les nombreuses relations que certains théologiens romains entretenirent avec leurs homologues orthodoxes, et les inspirations réciproques qui en découlèrent³⁸⁷.

Quoi qu'il en soit, la société occidentale est perçue comme une société à la dérive qui a tout à redécouvrir de l'orthodoxie. Ce que vont rendre possible les différentes vagues

³⁸⁴ Cette stigmatisation de l'Occident est récurrente sur notre terrain.

³⁸⁵ Olivier CLEMENT se situe dans la lignée de cette conception fixiste quand il écrit son ouvrage sur l'Eglise orthodoxe, publié aux Presses Universitaires de France. Il commence sa première partie en écrivant « Apostolique, l'Eglise orthodoxe se situe dans la continuité ininterrompue de l'Eglise primitive » (p.7) et précise un peu plus loin « Nous nous plaçons dans la problématique orthodoxe, que les chrétiens d'Occident devraient tenter de mieux comprendre » (note de bas de page 10, c'est nous qui soulignons). Olivier CLEMENT (1965) *op. cit.*

³⁸⁶ Nicolas LOSSKY (1998) « Orthodoxie moderne et contemporaine » in *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, pp. 837-841.

³⁸⁷ Au XIV^e siècle, de nombreux théologiens appartenant à la cour impériale de Constantinople manifestèrent leur intérêt pour la théologie latine (notamment Nicolas Cabasilas, Démétrius Cydonos et son frère Prochore). Les principales œuvres de saint Augustin et les *Sommes Théologiques* de saint Thomas d'Aquin sont traduites en grec. Après la chute de Constantinople, nombre de théologiens orthodoxes partent étudier dans les universités de l'Occident chrétien. Au XVI^e siècle, des échanges épistolaires eurent même lieu entre des théologiens luthériens de Tübingen (Jakob Andreae et Martin Crusius) et le patriarche de Constantinople (Jérémie II). Son successeur, Cyrille Loukaris (1572-1638) montrera sa sympathie pour les églises issues de la Réforme. Il fût d'ailleurs répudié par nombre de ses coreligionnaires pour cela, notamment Pierre Moghila (1597-1647) dont les écrits s'inspirent de la théologie latine. En Russie, l'enseignement théologique se fait en latin jusqu'au début du XX^e siècle. Puis au XX^e siècle, suite à la révolution bolchevique en Russie et à l'exode des grecs d'Asie Mineure, de nombreux émigrés orthodoxes s'installent en Europe occidentale. Nous le voyons les relations entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe sont loin d'être inexistantes.

d'immigration en provenance des pays traditionnellement orthodoxes en France : l'immigration russe dans un premier temps (conséquence de la révolution de 1917), puis l'immigration grecque (suite à l'exode des grecs d'Asie Mineure en 1922). Les vagues d'immigration vont s'intensifier avec la persécution communiste. Pierre Erny note qu'au contact des populations immigrées en France « l'idée a germé qu'il devait être possible de renouer avec la tradition ecclésiale anté-romaine et « l'orthodoxie profonde » de nos pays [...]. Propositions théoriques et essais concrets ont souvent tourné court. Mais l'idée en elle-même est devenue incontournable : celle qu'il est possible de retrouver l'ancien modèle de vie ecclésiale en s'inspirant certes de l'expérience des Eglises d'Orient, mais sans s'inféoder à elles et en redonnant vie à la tradition orthodoxe autochtone »³⁸⁸. Cette présence de l'orthodoxie en Europe occidentale va être perçue comme la potentialité d'une « renaissance » spirituelle. Une « renaissance » dans la mesure où cette présence de l'orthodoxie sur le sol français est envisagée comme la possibilité d'un retour à une orthodoxie pré-schismatique de l'Europe occidentale.

Nous passons ainsi d'une présence de l'orthodoxie en Occident au projet d'une orthodoxie occidentale qui ne concernerait plus exclusivement les populations immigrées. Au contact de l'orthodoxie, de nombreux français vont se tourner vers la spiritualité chrétienne orientale, délaissant leur appartenance catholique pour certains, entamant une démarche spirituelle dans la tradition orientale pour d'autres. Quoi qu'il en soit, cette présence de l'orthodoxie en France n'est pas comprise comme quelque chose de nouveau, une « naissance » à proprement parler mais bien plutôt comme un retour vers ses fondements orthodoxes qui ne seraient rien d'autre que l'expression locale d'une orthodoxie universelle dont la France aurait perdu le sens au cours de son évolution historique. La présence de saints français dans le programme iconographique de l'église du monastère Saint-Antoine-le-Grand illustre cette volonté d'unifier les Eglises chrétiennes en renouant avec une orthodoxie locale pré-schismatique³⁸⁹. Comme le précise Pierre Erny, cette tentative de renouer avec un passé orthodoxe de la France s'est notamment traduite sur un plan liturgique : quelle liturgie adopter pour la célébration ? Plusieurs possibilités ont été expérimentées : aménager la liturgie

³⁸⁸ Pierre ERNY (1993) « Premiers pas d'une orthodoxie d'Occident » in Nicole BELMONT et Françoise LAUTMAN (dir.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Editions du CTHS.

³⁸⁹ Voir illustration 53 : photographie de l'icône de saint Cassien le romain (saint de la transition entre le IV^e et le V^e siècle). Venu d'Égypte, il débarqua à Marseille et fonda deux monastères dont la règle de vie s'inspira du monachisme égyptien. Les moines font de nombreux rapprochements entre la vocation de ce saint d'évangéliser la France en apportant le témoignage du monachisme d'Égypte (comme le précise le texte qu'il tient dans la main) et leur implantation actuelle.

romaine, créer une nouvelle liturgie en puisant dans les rites existants, restaurer les anciennes liturgies des Gaules datant d'avant la période de romanisation, ou bien, comme l'ont fait les *metochia* de *Simonos Petra*, adopter la liturgie byzantine en la traduisant. Précisons ici que les autorités ecclésiastiques sont peu favorables à l'innovation rituelle et privilégient davantage la piste d'une traduction de la liturgie traditionnelle telle qu'elle fut composée par saint Jean Chrysostome ou saint Basile. L'innovation porte en elle-même la potentialité du schisme si elle n'est pas comprise comme l'expression locale d'une tradition qui s'émancipe des contraintes géographiques et historiques. Il ne peut y avoir innovation que s'il s'agit de répéter autrement les mêmes choses, par exemple répéter le rite grec mais en français.

Illustration 52 : Saint Cassien le romain. Détail des fresques de l'église Saint Silouane (monastère Saint-Antoine-le-Grand).

Nous pouvons lire sur le rouleau que tient saint Cassien : « Je ne crois pas que cette nouvelle fondation occidentale des Gaules puisse rien trouver de plus parfait que les institutions des monastères d'Égypte et de Palestine ».



L'émergence d'une orthodoxie en France liée aux vagues d'immigration mais qui n'y est plus confinée est, tout comme la lecture que donne le Père Placide de sa propre conversion, un « pèlerinage aux sources », le retour à une origine commune que constituerait l'Église primitive. Cette orthodoxie est moins occidentale que « d'expression occidentale »

pour reprendre les propres termes du Père Placide, comme pour rappeler qu'elle n'est que l'expression locale d'un message qui se veut universel, une manière occidentale de vivre les enseignements de l'Eglise des apôtres à retrouver dans les pratiques des premiers siècles. Mais comme le souligne Pierre Erny « l'Occident auquel on se réfère revêt alors un caractère fortement mythique : c'est celui de sainte Geneviève ou de sainte Radegonde, plus que l'Occident historique dans sa globalité »³⁹⁰. Force est de souligner le paradoxe d'une orthodoxie qualifiée « d'expression occidentale » alors même qu'elle oblitère toute l'histoire de cet Occident. Pour la plupart de ses acteurs, elle peut se dire occidentale dans la mesure où elle se réfère à certains saints occidentaux pré-schismatiques. Mais ses références, tant au niveau des pratiques liturgiques que de la spiritualité, sont en grande majorité russes ou grecques. Cette orthodoxie d'expression occidentale emprunte ses matériaux de construction aux pays traditionnellement orthodoxes, alors même qu'elle revendique l'exhumation de son « origine » enfouie sous les décombres du schisme. Pour se construire, cette orthodoxie d'expression occidentale se réfère à ses « racines » locales, c'est-à-dire à une « essence orthodoxe » de l'Occident puisée dans ses origines tout autant qu'importée. Bien loin d'une source unique, les registres d'identification s'avèrent multiples et nous amènent à considérer, comme nous le recommande Annamaria Rivera³⁹¹, plutôt que le caractère positif d'une culture d'origine, les passages d'un registre à un autre dans la construction du groupe.

Le thème de la continuité constitue pour les acteurs une clé de lecture de l'implantation des *metochia* de *Simonos Petra* en France. Celle-ci rétablit un lien avec l'Eglise primitive, autrefois présente en ces lieux, qu'est venu tourmenter le schisme du XI^e siècle. L'histoire s'interprète ici en terme de continuité ou de discontinuité. Nous entrevoyons en filigrane de ce propos le spectre de la tradition, homogène et permanente dans le temps. Une tradition originelle, perdue puis retrouvée. Une tradition à exhumer pour inscrire de nouveau les modalités d'action dans la continuité du passé. Lorsqu'il s'agit de replacer l'action dans l'histoire, nous nous retrouvons ballottés à l'intérieur d'une dichotomie tenace : la continuité et la discontinuité, la tradition et la modernité, l'ordre et l'événement. Entre, il y a l'action en train de se faire. Une oscillation permanente qu'il convient de ne pas conceptualiser en un système d'opposition statique. C'est à cela que nous invite Marshall Sahlins dans son travail sur l'« événement » du 20 janvier 1778 dans la baie de Waimea³⁹²:

³⁹⁰ Pierre ERNY (1993) *op.cit.* p.471.

³⁹¹ Annamaria RIVERA (1994) *op.cit.*, p.75.

³⁹² L'événement en question est l'arrivée du capitaine Cook et de son équipage sur l'île d'Hawaï.

« Les effets culturels sont tour à tour identifiés comme en continuité ou en discontinuité avec le passé, comme s'il s'agissait de termes d'une alternative dans la réalité phénoménale, distribués de manière complémentaire dans tout espace culturel. La distinction s'enracine profondément, à travers toute une série de catégories élémentaires qui organisent la sagesse ordinaire : le statique et le dynamique, l'être et le devenir, l'état et l'action, la situation et le processus, et – ne devrions-nous pas ajouter ? – le nom contre le verbe. A partir de là, il suffit d'un tout petit pas de logique pour confondre l'histoire et le changement, comme si la persistance d'une structure à travers le temps (songeons à la pensée sauvage) n'était pas elle aussi historique. Sur ce point, l'histoire hawaïenne n'est sûrement pas la seule à démontrer que la culture agit comme une *synthèse* de la stabilité et du changement, du passé et du présent, de la diachronie et de la synchronie. Tout changement pratique est aussi une reproduction culturelle. Prenons-en pour exemple la chefferie hawaïenne qui, en intégrant des identités et des moyens matériels étrangers, reproduit le statut cosmique du chef qui est celui d'un être céleste venu de Kahiki [...]. En définitive, plus c'est la même chose, plus ça change, puisque chaque reproduction des catégories est différente. Chaque reproduction de la culture est un changement, dans la mesure où les catégories qui organisent le monde à un moment donné acquièrent dans l'action un contenu empirique nouveau [...]. Je défends ici l'argument que ce dialogue symbolique de l'histoire – un dialogue entre les catégories reçues et les contextes perçus, entre la signification culturelle et la référence pratique – remet profondément en cause toute une série d'oppositions ossifiées qui nous servent d'habitude à comprendre l'histoire et l'ordre culturel. J'entends par là non seulement la stabilité et le changement, ou la structure et l'histoire, mais aussi le passé en ce qu'il s'oppose radicalement au présent, le système à l'événement, voire l'infrastructure à la superstructure »³⁹³. Marshall Sahlins fait voler en éclat les « oppositions ossifiées » qui nous permettent d'ordinaire de comprendre l'histoire en opérant, à travers l'exemple de l'arrivée du capitaine Cook sur l'archipel d'Hawaï, une synthèse de concepts tels que système et événement, structure et histoire.

Ce que montre Marshall Sahlins et que nous retrouvons dans cette situation, c'est qu'il n'y a justement pas, contrairement à l'expression, d'événement sans précédent. « L'événement que nous fêtons ensemble aujourd'hui me semble avoir une triple signification. Il constitue d'abord comme un achèvement, une consécration [...]. Cet événement est aussi un

³⁹³ Marshall SAHLINS (1989) *Des îles dans l'histoire*, Gallimard le Seuil, pp. 149-150.

ressourcement, un retour aux origines » déclare le Père Placide dans son allocution pour la bénédiction du monastère de Solan. L'événement ne survient que parce qu'il signifie quelque chose, et il ne signifie quelque chose qu'en fonction d'un système de représentation et d'une histoire. Ce qu'il signifie dans notre situation c'est le retour à un Occident « orthodoxe ». La fondation de monastères orthodoxes français est un événement moins parce qu'elle était de l'ordre de l'improbable que dans la mesure où elle est englobée dans la promesse d'un retour à l'unité de l'Église chrétienne. L'histoire est présente dans l'action en train de se faire en premier lieu parce que l'action mobilise l'histoire pour se justifier et asseoir son projet. L'action monastique se construit à travers l'identification à un horizon souhaité et les moyens de le concrétiser – dans la mesure du possible – *hic et nunc*, et la reconnaissance d'une histoire. Voilà pourquoi elle constitue un « projet » dans les deux directions que Jean-Pierre Boutinet donne à cette notion : « Plus que le plan, l'objectif ou le but, le projet avec sa connotation de globalité est destiné à être intégré dans une histoire, contribuant autant à modaliser le passé qui est présent en lui qu'à esquisser l'avenir »³⁹⁴. En se pensant une origine, les moines fondent leur « projet monastique ». Autrement dit, ils l'ancrent dans une histoire.

³⁹⁴ Jean-Pierre BOUTINET (1990) *op. cit.*, p. 77.

Chapitre IV : Moments de croyance.

Nous avons considéré, au fil de nos précédentes rencontres ethnographiques, tour à tour l'imaginaire à l'œuvre dans la vie monastique, ses interactions sociales, ses activités de tous les jours. Nous souhaitons maintenant revenir sur une notion centrale de notre recherche : l'expérience. Cette notion a d'abord été pour nous un outil méthodologique nous permettant de pallier à la tentation de construire du sens autour des actions que nous observions en mobilisant le sens théologique de ces actions. Elle va devenir dans ce chapitre l'objet de notre réflexion. Pour les acteurs que nous avons rencontrés, la vie monastique est une expérience de la tradition. Dans les chapitres précédents, nous avons envisagé la tradition en tant qu'expérience relationnelle en considérant l'engagement monastique comme l'inscription au sein d'une filiation spirituelle. Les relations sociales auxquelles nous assistions étaient alors décrites sur un mode généalogique. Mais ces relations ne mettent pas seulement en lien l'ensemble des acteurs présents en situation, ni même l'ensemble des acteurs passés et actuels. Pour les acteurs, ces relations sont autant de modalités de mise en présence de l'être divin. Ainsi, l'expérience de la tradition est avant tout une modalité particulière du croire. C'est à cette expérience du croire que nous allons nous intéresser en considérant quelques « moments de croyance ». Il s'agit de « moments » puisque les détails de ces interactions nous montrent que les acteurs ne vivent jamais pleinement leur engagement. L'approbation ne peut être totale dans la mesure où il s'infiltré toujours un manque. L'expérience du croire est tout autant implication que distance de la même manière que l'être divin est aussi bien présent qu'absent. Parce que la croyance ne s'énonce pas comme une évidence, l'expérience du croire peut alors reposer sur la confiance envers quelques autorités, à savoir une tradition.

I. Implication.

I.1. Le deuil de soi.

Dimanche 19 juin 2005, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 8 heures. Le monastère est désert : la plupart des moines sont encore dans leur cellule en raison de l'agrypnie de la

veille, les fidèles ne sont pas encore arrivés. En ce jour, le monastère fête la Pentecôte, c'est pour cela que les offices du matin (l'Orthros*) sont accolés aux vêpres de la veille. Dans la cuisine du monastère, le Père Cyrille prépare le café qui suivra la liturgie et sort quelques gâteaux préparés à l'occasion de la koura* (profession solennelle) d'un novice. Dans le réfectoire, le Père Damien plie son habit monastique. Il ne porte pas son rason et son scoufos mais est habillé en civil (une chemise blanche et un pantalon noir) et a les cheveux détachés³⁹⁵. Il s'apprête à prononcer les vœux monastiques perpétuels. Ses parents sont venus spécialement d'Allemagne pour l'occasion.

9h30, les moines et les fidèles gagnent l'église pour la liturgie. Il y a beaucoup de fidèles. La plupart ne savent pas qu'une profession solennelle va se greffer à l'office habituel. Alors que l'assemblée occupe la nef, le Père Damien s'installe au fond du narthex, assis sur un banc. La liturgie débute avec les prières habituelles. Le Père Placide, higoumène de la communauté, célèbre. Il est assisté de deux autres prêtres, les Pères Nectaire et Nicodème, ainsi que d'un diacre, le Père Jean. Nous assistons à la « petite entrée » : l'évangélique est amené en procession sur l'autel. Deux moines viennent chercher le Père Damien, qui n'a pas bougé du narthex. Celui-ci ôte ses chaussures et s'avance, accompagné des deux moines, au centre de la nef. Il fait trois métanies face au sanctuaire puis reste debout, encadré par les deux moines. Le chœur chante le tropaire du jour, puis les antiennes. Le Père Damien s'avance vers les portes saintes où l'attend son higoumène. Il se prosterne devant lui et demeure dans cette position. Le chœur chante les stichères puis le kondakion*. A la fin du chant, l'higoumène du monastère, situé sur le seuil du sanctuaire relève le postulant d'un geste de la main et s'adresse à lui en ces termes³⁹⁶ :

- *Que cherches-tu, frère, en te prosternant pour la seconde fois devant l'autel divin et cette sainte communauté ?*

Les deux interactants suivent tous deux leur réplique sur un petit livret.

- *Je désire mener la vie ascétique, révérend Père ;*

- *Souhaites-tu être jugé digne de l'habit angélique et prendre rang parmi le chœur des moines ?*

³⁹⁵ Le Père Damien est novice depuis deux ans au monastère. Il portait donc le rason et, tout comme les autres moines, la barbe et les cheveux longs, pour marquer son renoncement.

³⁹⁶ Nous ne retranscrivons ici qu'une partie des textes récités lors de la profession solennelle. Pour consulter l'intégralité des textes, se reporter aux annexes. Ces textes ont été traduits par le supérieur de la communauté.

- *Oui, avec l'aide de Dieu révérend Père ;*
- *Vraiment c'est une œuvre excellente et bienheureuse que tu as choisi, mais à condition de la mener jusqu'à son achèvement. Car ces choses excellentes s'acquièrent en prenant de la peine, et c'est au prix de nos efforts qu'elles réussissent. Est-ce de plein gré que tu t'approches du Seigneur ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu révérend Père ;*
- *N'est-ce pas par nécessité ou par contrainte ?*
- *Non, révérend Père ;*
- *Renonceras-tu au monde et à ce qui est dans le monde, selon le précepte du Seigneur ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père ;*
- *Demeureras-tu dans le monastère et dans l'ascèse jusqu'à ton dernier souffle ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père ;*
- *Observeras-tu jusqu'à la mort l'obéissance à l'égard de l'higoumène et de toute la fraternité dans le Christ ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père ;*
- *Supporteras-tu toutes les tribulations et les difficultés de la vie monastique pour le Royaume des cieux ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père ;*
- *Te garderas-tu dans la virginité, la chasteté et la piété ?*
- *Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.*

Illustration 53 : *Métanie* devant l'*higoumène*



L'higoumène lit une catéchèse précisant les modalités de l'engagement prononcé par le novice, énoncées en terme de renoncement : le moine renonce successivement au monde, à ses parents, à ses frères et sœurs, au mariage et aux enfants, à ses grands-parents, à ses proches, à ses compagnons, ses amis. Il renonce aussi aux « soucis », aux « possessions », aux « richesses », aux « plaisirs » perçus comme « vains et frivoles », à la « gloire » tout aussi « vaine », et bien plus encore, à sa propre vie. S'il est affaire de joie dans la voie choisie par le moine profès, celle-ci s'énonce en négation des joies éphémères de ce monde. Ainsi le moine s'apprête à se détourner « du bien-être, de l'insouciance de la vie, de ses délices, de ce que ce monde peut offrir d'agréable et de plaisant » pour au contraire se tourner vers les « combats spirituels, la parfaite chasteté de la chair, la purification de l'âme, la frugalité, la pauvreté, la bonne componction » mais encore « toutes les peines et toutes les souffrances inhérentes à une vie qui procure la joie selon Dieu ». L'higoumène dresse un tableau qui n'est guère encourageant et avertit le moine qu'il aura encore à souffrir de « la faim, la soif, le dénuement, les outrages, les moqueries, les opprobres, les persécutions, et toutes les autres afflictions qui caractérisent la vie selon Dieu ». Le moine écoute sans sourciller : il sait tout cela puisqu'il vit depuis deux ans déjà au monastère. Il connaît les

modalités de son engagement pour les avoir déjà expérimentées. Et devant ses souffrances à venir, le moine se rassure en vue de ce qu'il en obtiendra dans le Royaume à venir.

Illustration 54 : Dialogue entre le postulant et l'higoumène



La catéchèse met le futur moine profès en garde : « il serait pour toi très dangereux, maintenant que tu as promis de garder tout ce qui vient d'être dit, de négliger ensuite tes promesses, soit en retournant à ta vie précédente, soit en te séparant du monastère et des frères qui y mènent ensemble la vie ascétique, soit en y demeurant, mais en passant ta vie dans le mépris de tes engagements. Alors tu recevrais un châtiment plus sévère qu'avant au redoutable tribunal du Christ, qui ne se laisse pas tromper, d'autant que tu auras joui d'une grâce plus abondante à partir de maintenant ». Cette grâce de la profession solennelle, plusieurs moines en parlent, un brin nostalgique à l'égard de cette période jugée « plus facile ». Cette « grâce du débutant » estompe, selon les acteurs, toutes les difficultés de l'exercice monastique pendant quelques mois. La catéchèse continue, l'assemblée écoute l'énonciation de ce véritable programme monastique dans le plus grand silence. Il y a quelque chose à la fois d'émouvant et d'impressionnant dans cette situation. Les discussions sont comme suspendues. Les acteurs suivent avec la plus grande attention les propos

échangés entre ce moine qui prononce des vœux perpétuels³⁹⁷ et l'higoumène qui le reçoit dans sa communauté. Un prêtre prend discrètement des photos depuis les portes saintes. L'higoumène demande une nouvelle fois au postulant de reconnaître ses engagements en vue de ce qui vient d'être dit. Il adresse une prière réconfortante après toutes ces terrifiantes précisions. Il signe ensuite trois fois la tête du postulant. Celui-ci va maintenant recevoir le grand habit monastique. Son supérieur récite une nouvelle prière dans laquelle il demande à Dieu de fortifier les engagements de ce nouveau moine profès en énonçant les attributs monastiques que le moine s'apprête à recevoir : « Entoure ses reins de la puissance de la vérité [métaphore de la ceinture], fais-lui revêtir la cuirasse de ta justice et de ton allégresse [analave*], chausse ses pieds du zèle à propager l'Évangile de la paix [sandales]. Inspire-lui la sagesse de porter le bouclier de la foi [la croix en bois], afin de pouvoir éteindre tous les traits enflammés du Malin, et de recevoir le casque du salut [coucoulion] et le glaive de l'esprit [le chapelet], c'est-à-dire ta parole, en échange des ineffables gémissements de son cœur³⁹⁸ ».

Le diacre pose une paire de ciseaux sur l'évangélaire en vue de la tonsure monastique. De nouvelles prières sont récitées avant que l'higoumène tende la main vers l'évangélaire pour insister de nouveau sur la liberté du moine devant la profession de ses engagements monastiques.

- Vois, le Christ est ici présent de manière invisible. Considères que personne ne te force à prendre cet habit. Considères que c'est toi qui, de propos délibéré, désires le gage de ce grand habit angélique ;

- Oui, révérend Père, c'est de propos délibéré ;

- L'higoumène montre la paire de ciseaux qui va servir à la tonsure du postulant et l'invite à s'en saisir, puis à lui redonner comme pour montrer une nouvelle fois que c'est de lui-même que le moine se présente au monastère ;

- Prends les ciseaux et donnes-les moi ;

Le Père Damien prend la paire de ciseaux et la tend à son higoumène qui s'en saisit et la dépose de nouveau sur l'évangélaire, pour marquer sa réticence à tonsurer ce

³⁹⁷ Les vœux sont dits « perpétuels » bien que le moine puisse toujours retourner à une vie laïque, comme c'est arrivé à certains membres de la communauté.

³⁹⁸ Le moine utilise le chapelet pour réciter inlassablement la prière de Jésus, appelée aussi prière du cœur : « Kyrie Eleison », « Seigneur aie pitié ».

postulant³⁹⁹. La scène se reproduit trois fois de suite. Puis l'higoumène finit par accepter la paire de ciseaux :

- *Vois, c'est de la main du Christ que tu les reçois. Considères à qui tu te joins, de qui tu t'approches et à qui tu renonces. Béni soit Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, lui qui est béni dans les siècles des siècles ;*

- *Amin (chœur).*

L'higoumène saisit une mèche de cheveux de la tête du postulant et la coupe en forme de croix à l'aide de la paire de ciseaux⁴⁰⁰.

- *Notre frère Damien se fait tondre les cheveux de sa tête, au nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Disons pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

Illustration 55 : Tonsure monastique



³⁹⁹ Les moines nous ont rapporté que l'ancien higoumène de *Simonos Petra*, afin de marquer davantage sa réticence, jetait violemment la paire de ciseaux à terre.

⁴⁰⁰ Les mèches coupées initialement seront conservées, les autres seront brûlées.

L'higoumène va maintenant revêtir le Père Damien des différents attributs du moine profès. Le Père Nectaire prend de nombreuses photos. Le diacre tend d'abord à l'higoumène la tunique du moine⁴⁰¹, appelée andéri.*

- *Notre frère Damien reçoit la tunique de justice et d'allégresse du grand habit angélique, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons tous pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène trace un signe de croix sur la tunique puis la tend au moine profès qui baise sa tunique et la main droite du Père Placide. Le Père Damien revêt, avec l'aide des autres moines sa tunique. Le diacre tend alors l'analave et le polystavrion à l'higoumène.*

- *Notre frère Damien reçoit le grand Habit, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, en prenant sa croix sur ses épaules, et en suivant le Christ notre Maître. Disons pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène revêt le Père Damien de l'analave et du polystavrion. Il prend ensuite la ceinture que le diacre lui tend :

- *Notre frère Damien ceint ses reins de la force de la vérité, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons tous pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène ceint le Père Damien. Puis lui tend les sandales :

- *Notre frère Damien chausse les sandales pour annoncer l'Évangile de la Paix, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène tend ensuite le rason au moine profès :

- *Notre frère Damien reçoit le manteau de l'habit angélique, comme vêtement d'innocence et de pureté, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène prend le koukos et le coucoulion que lui tend le diacre :*

⁴⁰¹ Les différents attributs du moine profès sont conservés depuis la veille dans le sanctuaire, sous l'autel. Pendant l'orthros, célébré la veille en raison de l'agrypnie, le chœur chante le canon du grand habit (voir annexes).

- *Notre frère Damien reçoit le coucoulion de l'innocence comme casque de l'espérance du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour lui: Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

Le moine profès est coiffé du koukos et du coucoulion par les deux moines qui l'entourent. L'higoumène tend la mandyas :*

- *Notre frère Damien a reçu le grand et angélique Habit, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons tous pour lui : Kyrie eleison ;*

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

Illustration 56: Le postulant est revêtu de ses habits de moine profès



De nombreuses prières suivent la remise des attributs du moine profès. La liturgie reprend son cours normal. Le moine profès bouleverse les hiérarchies habituelles de l'ordre d'ancienneté pour la communion eucharistique et reçoit en premier les saints dons. A la suite de la communion, L'higoumène lui remet une croix en bois :

- *Le Seigneur a dit : « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ».*

Le moine profès reçoit la croix en la baisant, ainsi que la main de son higoumène.

- *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison (chœur).*

L'higoumène remet maintenant au moine le cierge avec le chapelet :

- Le Seigneur a dit : « Qu'ainsi brille votre lumière devant les hommes, afin qu'en voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est aux cieux ».

Le moine profès reçoit ses deux derniers attributs en baisant la main de son higoumène. Les autres moines viennent embrasser le nouveau moine. L'office se termine.

Illustration 57 : Motifs de l'analave

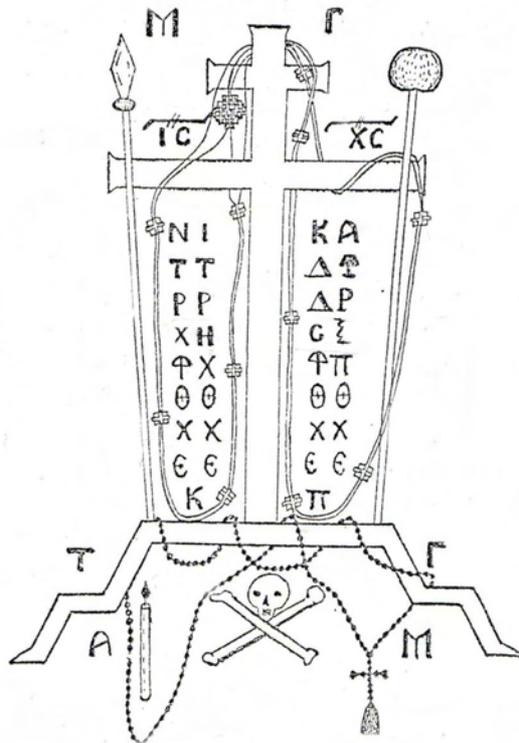


Illustration 58 : attributs vestimentaires du moine profès. Ce moine s'habille pour assister aux offices. Il porte l'*anderi*, l'*analave*, le *polystavrion*, la ceinture. Il est coiffé d'un *skoufos*.



Illustration 59 : Annonce des offices. Ce moine porte le *coucoulion* avec ses deux pans de tissus représentant les ailes angéliques et la *mandyas*.



Illustration 60 : Traduction de *l'analave*

Μαρτυρία ή Μιχαήλ Martyr ou Michel	M		Γ	Γολγοθά ή Γαβριήλ Golgotha ou Gabriel
Ιησούς	IC	XC		Χριστός
Jésus				Christ
NI-	NI	KA		KA
		Vain-queur		
Τετιμημένον Τρόπαιον	TT	ΔΦ		Δαιμόνων Φρικη
Vénérable trophée				Effroi des démons
Ρητοριχωτέρα Ρημάτων	PP	ΔΡ		Δαχρύωγ Ροή
Plus éloquent que les paroles				Le flot des larmes
Χριστός Ήγιασε	XH	ΣΞ		Σταυρού Ξύλον
Le Christ a sanctifié				le bois de la croix
Φώς Χριστού	ΦΧ	ΦΠ		Φαίνει Πάσι
La lumière du Christ				resplendit sur nous
Θεού Θέα	ΘΘ	ΘΘ		Θειον Θαύμα
La vision de Dieu				Prodige divin
Χριστός Χριστιανοίς	XX	XX		Χαρίζεται Χάριν
Le Christ aux chrétiens				accorde la grâce
Εωσφόρος Επεσεν	ΕΕ	ΕΕ		Ευρήκαμεν Έδεμ
Lucifer est tombé				Nous avons trouvé l'Eden
Κρανίου	Κ	Π		Παράδεισος
Du crâne				Paradis
Τόπος	Τ		Γ	Γεγονεν
Le lieu				est devenu
	A		M	
	ADAM			

Le candidat à la vie monastique passe par plusieurs étapes avant de se retrouver moine profès. Tout commence par un premier entretien avec le Père spirituel qui décide ou non d'une phase d'observation de plusieurs mois pendant laquelle le postulant vit avec les moines. Si cette période est probante, elle débouche sur deux ans de noviciat⁴⁰² : le moine prononce alors des vœux qui ne sont pas perpétuels. Il garde la possibilité de se retirer à tout moment du monastère en conservant ses biens. La profession solennelle est l'étape ultime de ce parcours : le moine professe à ce moment là des vœux qui le lient, sa vie durant, à une communauté monastique. Lorsqu'il prononce les vœux monastiques, le futur moine sait donc parfaitement ce qui l'attend, pour l'avoir expérimenté pendant plusieurs années. Durant ces étapes, ses

⁴⁰² La durée de cette période est variable, elle est laissée au bon jugement de l'higoumène de la communauté.

aptitudes et sa vocation sont soumises à rude épreuve. La plupart des postulants se présentent au monastère pour se mettre sous la direction spirituelle d'un *geronda*, c'est-à-dire un « ancien »⁴⁰³. Le choix du monastère se fait donc en premier lieu en fonction de l'*higoumène* qui y préside. Le futur moine fait le choix de vivre à ses côtés pour écouter quotidiennement ses enseignements et, bien plus encore, pour garder continuellement ce modèle de vie spirituelle sous les yeux, autrement dit pour s'éprouver selon le bon discernement de son Père spirituel. Car le futur moine se pose avant tout en « disciple » d'un ancien moine qui le suivra dans sa progression spirituelle. Nous ne reviendrons pas davantage sur la relation de l'ancien à son disciple, l'ayant largement explorée dans un précédent chapitre. Rappelons seulement certains aspects de cette relation pour mieux comprendre ce qui se passe dans cette situation de profession solennelle.

En reconnaissant un *geronda*, le futur moine s'inscrit dans une généalogie monastique. Mais ici, les règles de la généalogie sont inversées : ce sont les fils qui déterminent leurs Pères. Il en va de l'élection d'un Père spirituel ce que Gérard Lenclud dit de la tradition : c'est un « procès de reconnaissance en paternité »⁴⁰⁴. Le Père spirituel n'est plus seulement « celui qui précède », ce qui en fait une figure de la tradition, mais devient « celui qui précède un moine en particulier » et le moine se reconnaît à ce moment là comme son « fils spirituel ». Autrement dit, le moine s'inscrit dans la vie monastique comme un individu « engendré » : il s'en remet à d'autres que lui pour construire son rapport au croire. A la différence de ce qui semble ressortir des travaux récents en sociologie des religions concernant les modalités actuelles de l'engagement spirituel, notre acteur ne se construit pas comme un « individu-sujet » autonome dans son rapport au croire⁴⁰⁵, mais se reconnaît au contraire dans l'incapacité de construire seul son expérience de Dieu. Le recours dans la construction religieuse de soi est celui, au travers d'un ancien et de sa généalogie spirituelle, d'une tradition perçue comme d'autant plus pertinente qu'elle garantit une permanence historique. L'engagement monastique se fonde sur le choix initial de laisser reposer sa propre expérience de Dieu sur deux mille ans d'expérimentations monastiques à même de fournir au postulant des modalités pertinentes d'action. Si l'engagement monastique semble de prime abord à contre-courant des préoccupations d'une « modernité » telles que les sociologues les

⁴⁰³ En ce sens, le monachisme orthodoxe diffère du monachisme catholique où le choix se fait en fonction des affinités du postulant avec le genre de vie d'un ordre.

⁴⁰⁴ Gérard LENCLUD (1987) *op. cit.*, p.118.

⁴⁰⁵ Voir entre autre Danièle HERVIEU-LEGER (1999) *op. cit.*

définissent, c'est bien dans la mesure où il propose face à un « individu-sujet » autonome dans son expérience spirituelle, une didactique du deuil de soi : l'acteur doit s'effacer pour être à l'écoute de Dieu. Les moyens de cet effacement lui sont fournis par une tradition monastique.

C'est pourquoi, à la manière de Saint Antoine, toute vocation consentie suppose de se retirer au désert. Tout l'objectif de cet engagement est, selon les acteurs, de s'éloigner des tumultes du monde pour générer un silence intérieur en soi et y laisser parler Dieu. Par conséquent, toute la logique de l'engagement monastique consiste à refuser ce monde-ci, à s'en détacher d'une manière visible. C'est pourquoi les moines portent un habit noir à même de rappeler le deuil à l'origine de leur engagement. En atteste aussi l'usage d'un nom monastique attribué lors de la profession solennelle⁴⁰⁶ et l'abandon de l'usage du nom civil, hormis pour les documents administratifs. Les moines profès portent en fait un double deuil. D'une part le deuil du monde dans la mesure où, en revêtant cérémonieusement le grand habit monastique, le moine profès marque une rupture avec sa vie d'avant. D'autre part le deuil de son individualité parce que cet habit étant le même pour tous, le moine ne se démarque plus de son frère : sans aucune pratique distinctive externe, il se fond dans la communauté. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, les personnalités de s'exprimer sur un autre plan, notamment dans des manières de vivre différemment les mêmes choses. La vie monastique fournit le cadre communautaire dans l'intervalle duquel s'élaborent les variations individuelles. Quoiqu'il en soit, l'impression véhiculée est celle d'une grande homogénéité.

Toutes les pratiques monastiques reposent sur cette didactique du deuil de soi. Dans la pauvreté, le moine fait l'expérience d'une dépossession matérielle. Il n'a plus d'objet en sa propre possession, tout appartient à la communauté. Ce qui n'empêche pas certains moines de jouir personnellement de quelques objets, en les conservant dans leur cellule par exemple. Si la Règle et le discours théologique la justifiant ne laissent aucune place à la possession individuelle, il n'en reste pas moins qu'en pratique celle-ci est tolérée. Toutefois, si le moine possède bien certains objets, il ne dispose pas pour autant d'un droit d'exclusivité sur ces objets. De même, dans la vie commune, le moine s'efforce de renoncer à sa volonté propre

⁴⁰⁶ Ce nom est attribué au moine en concertation avec son higoumène. Ainsi, certains moines peuvent se voir attribuer un nom en fonction de leurs propres affinités avec le panthéon des saints, ou susceptible de rappeler quelques éléments de leur vie avant la profession solennelle. Par exemple un moine d'origine bretonne s'est vu attribué le nom d'un saint moine de la fin du V^e siècle qui prêcha le christianisme en Angleterre et en Bretagne.

pour la volonté de la communauté. Il s'attèle à agir non selon ses propres intérêts mais selon les intérêts collectifs. Bien souvent, la mise en pratique de cette modalité d'action s'accompagne d'une redistribution des tâches collectives selon les affinités de chacun. Ainsi chaque moine retrouve dans l'intérêt communautaire ses intérêts personnels, qui restent cependant toujours justifiés sur un plan collectif. De ce fait la vie commune s'organise sur la base de la réciprocité : un moine travaille non pour lui, mais pour son frère, tout en sachant que le gain de ce travail lui sera rendu sous d'autres formes par son frère. C'est « donnant-donnant », selon ce que chacun peut apporter à la communauté.

Le deuil de soi, qui commence par le deuil de son corps, s'expérimente encore dans les pratiques ascétiques, sur lesquelles nous reviendrons plus longuement dans la partie suivante. Mais il trouve son expression la plus prégnante dans le vœu d'obéissance. Obéir à son *higoumène*, c'est obéir à Dieu qui habite en lui. De ce fait le moine s'ouvre au divin et échappe à sa volonté propre. Il ne se situe plus dans une recherche de soi-même susceptible de souffrir des aléas de l'interprétation individuelle mais s'en remet à d'autres (toute une généalogie) pour progresser dans la quête d'un soi indissociable de sa relation à Dieu. La relation aux autres devient le support de cette divine relation. En s'inscrivant par le vœu d'obéissance dans le respect d'une tradition sensée remonter à l'Eglise primitive, le moine se prémunit contre les expérimentations jugées hasardeuses de Dieu. Force est de constater que, derrière ces pratiques du deuil de soi, le soi est encore là, mais il s'agit d'un soi modelé par d'autres : tout d'abord Dieu (au travers de ses différents intercesseurs comme les saints, mais aussi de ses médiateurs comme le Père spirituel), mais aussi une communauté d'expériences de Dieu (la tradition qui n'est rien d'autre qu'une lecture actuelle de ce que d'autres ont vécu avant dans leur relation au divin).

Bien que le futur moine connaisse parfaitement les modalités de son engagement, cette situation nous montre que les conséquences de sa proclamation sont néanmoins constamment rappelées. Bien plus, elles font l'objet de nombreuses tentatives de dissuasion de la part de l'*higoumène* et d'une insistance récurrente sur le libre-arbitre du postulant concernant son engagement. Encore, cette situation témoigne d'une certaine réticence de l'*higoumène* à tonsurer ce futur moine, ritualisée notamment à travers la séquence des ciseaux au cours de laquelle l'*higoumène* refuse à deux reprises de tonsurer le novice, et finit par accepter à la troisième tentative devant l'insistance de celui-ci. Autant de précautions pour rappeler, aussi

bien au moins qu'à l'assistance témoin, le caractère pleinement conscient et consenti de cet engagement. Le moine rentre de son propre choix au monastère, ce qui n'était autrefois pas toujours le cas (par exemple le moine pouvait être désigné par sa famille), mais ce qui semble aujourd'hui revêtir une importance toute particulière. Devons-nous y voir une influence des représentations de l'individu dans la « modernité » telle qu'elle est définie par les sociologues des religions ? Toujours est-il que les conversations que nous avons pu avoir avec les moines nous ont montré l'insistance toute particulière qu'ils témoignaient autour de cette liberté dans leur choix initial, comme pour montrer que, malgré tout, même dans l'obéissance, ils sont libres, en premier lieu parce qu'il s'agit d'une obéissance initialement choisie. Et ce choix personnel, conscient et consenti, est la condition d'une expérience de Dieu dans l'ascèse monastique.

C'est parce que c'est un engagement volontaire que la vie monastique peut porter ses fruits. Mais l'importance accordée à ce choix individuel ne dévoile pas pour autant un « individu-sujet » autonome dans la construction de son rapport au croire et recherchant « sa vérité » tel que l'envisage Danièle Hervieu-Léger⁴⁰⁷. Il s'agit bien au contraire de la reconnaissance d'une impossibilité de construire seul son expérience de Dieu, et de la nécessité de s'en remettre à d'autres pour sa progression spirituelle – altérité parfois radicale qui regroupera sous le terme générique de tradition un ensemble hétérogène d'expériences rapportées avec plus ou moins de fidélité⁴⁰⁸ et s'étalant sur plus de deux mille ans. Ainsi, l'individu-sujet autonome convoqué par la modernité laisse place, dans l'engagement monastique, à un acteur désireux d'inscrire son expérience personnelle de Dieu dans le cadre d'une communauté d'expériences constitutive d'une tradition monastique. Dans cette situation, l'acteur s'inscrit dans une généalogie spirituelle qui lui permet en premier lieu de se concevoir comme engendré. Faire référence à la génération dans la construction de soi, c'est avant tout faire référence à la parole qui fait autorité, qui est, à travers la bouche d'un Père spirituel, celle de la tradition. La tradition permet alors à l'acteur de penser son expérience individuelle de Dieu dans la continuité des expériences passées.

Cette liberté d'engagement qui pousse à l'inscription sur le registre filial d'une tradition pose la question de la vocation et de la conversion. Lorsque nous posons la question

⁴⁰⁷ Danièle HERVIEU-LEGER (1999) *op. cit.*

⁴⁰⁸ A ce sujet, voir Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*

de la vocation monastique aux acteurs que nous rencontrons, nous nous heurtons de prime abord à leur refus de parler d'une expérience de l'ordre du trop intime. D'une manière générale les moines restent toujours distants lorsqu'il s'agit de parler d'un soi d'avant la conversion, entendu comme un soi qui n'existe plus dans la renaissance monastique. Un moine ne peut parler de sa vie « d'avant » dans la mesure où tout l'enjeu de sa profession monastique est justement d'y renoncer, jusque dans son souvenir. Ce deuil de soi opéré depuis la profession monastique peut poser certaines difficultés ethnographiques, car il est de ce fait toujours délicat de questionner les moines sur leur propre passé dans le monde. Cette difficulté nous semble révélatrice de ce que suppose l'engagement monastique. Car s'il est, malgré tout, encore possible de parler des étapes successives qui ont conduit à la conversion, les moines restent cependant toujours muets sur la question de leur vocation.

La conversion dessine le parcours du moine dans l'orthodoxie, la vocation touche l'intimité de sa relation à Dieu. Depuis six ans que nous fréquentons la communauté monastique Saint-Antoine-le-Grand, les moines ne nous ont jamais parlé de leur expérience personnelle de Dieu. Bien sûr, il y a les doutes, les espoirs, les difficultés que les acteurs partagent, mais l'expérience personnelle de la présence (les moments de « grâce » pour reprendre un terme utilisé par les acteurs) reste d'une trop grande intimité pour être exposée à d'autres qu'au Père spirituel. Etymologiquement, le terme de conversion (lat. *convertere*) peut se traduire par « l'action de se tourner vers ». Quant au terme de vocation (lat. *vocatio*), il fait référence à « l'action d'appeler ». La vocation peut donc se comprendre dans le domaine religieux comme l'appel de Dieu touchant une personne afin qu'elle vienne à lui, dont la conversion serait la réponse. Evidemment l'un ne va pas sans l'autre : une vocation suppose une conversion. Toujours est-il que l'acteur peut parler de son parcours personnel dans la conversion, mais que, par pudeur, il taira sa relation à Dieu, en premier lieu parce que dans la question de la vocation le moine postule quelque part qu'il n'est pas le seul agissant. Mais pour ce qui est de la conversion, c'est bien lui, de son propre chef qui répond à l'appel de Dieu. Et les moines insistent nettement sur ce point lorsque se pose la question de l'engagement monastique : l'homme demeure libre de dire oui ou non à l'appel de Dieu. Selon les acteurs, ce point fonde leur liberté dans l'obéissance.

Qu'avons-nous finalement dans cette situation de profession solennelle ? Rien d'autre qu'un acte de liberté qui fonde une relation de subordination, la genèse d'une relation

autoritaire consentie qui va placer le moine en dehors de la logique du monde en le dépouillant de sa volonté propre pour l'inscrire dans la logique du monde à venir dont le monastère se veut une préfiguration. Bien entendu, cette situation ne va pas sans rappeler la notion de rite de passage telle qu'elle fût définie par Arnold Van Gennep. Celui-ci envisage comme rite de passage les rites « qui accompagnent tout changement de place, d'état, de situation sociale et d'âge »⁴⁰⁹. Cette notion nous permet d'apporter un éclairage nouveau à notre propos permettant d'envisager cette situation de profession solennelle comme un changement d'état pour l'acteur. Arnold Van Gennep dissocie trois stades dans les rites de passage: celui de séparation, celui d'attente ou de marge et celui d'agrégation⁴¹⁰. Dans la situation que nous rapportons, tout se passe comme si le candidat à la vie monastique sortait de la communauté à laquelle il appartenait dans le monde (ce qui est explicitement déclaré au cours de la profession solennelle : « le moine renonce au monde, à ses parents, à ses frères et sœurs, au mariage et aux enfants, à ses grands-parents, à ses proches, à ses compagnons, ses amis »), se trouvait durant la période du noviciat dans une phase transitoire (n'étant déjà plus dans le monde mais pas encore moine profès, gardant encore le privilège de ses biens et la possibilité de se retirer à tout moment de la vie monastique), pour se trouver finalement agrégé, au terme du rite de la profession solennelle, dans une communauté monastique (il n'est alors définitivement plus du monde).

Mais nous pouvons encore découper ce passage d'une autre manière, qui nous semble plus intéressante pour notre propos, toujours selon les séquences proposées par Van Gennep : le moine quitte bien le monde (stade de la séparation) mais pour s'inscrire dans une attente : celle du monde à venir (stade de la marge aussi appelé stade d'attente par Van Gennep). L'agrégation dans la communauté du monde à venir se dessine alors sur fond de projet : le moine entre au monastère pour y trouver son salut. La vie monastique ne constituerait alors rien d'autre que le seuil du Royaume à venir. Autrement dit, les moines se situeraient dans un entre-deux permanent : n'étant plus de ce monde, il ne serait pas encore du monde à venir.

Le stade de marge trouverait une épaisseur qui en ferait le lieu d'une transition durable. C'est ce stade qui retient particulièrement l'attention de Victor Turner⁴¹¹. Celui-ci énonce les attributs des personnes en situation liminaire comme suit : « Les entités liminaires

⁴⁰⁹ Arnold VAN GENNEP (1943) *Manuel du folklore français contemporain*, Ed. A. et J. Picard.

⁴¹⁰ Arnold VAN GENNEP (1943) *op. cit.*, Tome I, Vol. 1 « Du berceau à la tombe », Ed. A. et J. Picard.

⁴¹¹ Victor TURNER (1990) *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Presses Universitaires de France.

ne sont ni ici ni là ; elles sont dans l'entre deux, entre les positions assignées et ordonnées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial. En tant que telles, dans les nombreuses sociétés qui ritualisent les transitions sociales et culturelles, leurs attributs ambigus et indéterminés s'expriment par une riche variété de symboles. Ainsi, la liminarité est-elle fréquemment assimilée à la mort, au fait d'être dans les entrailles, à l'invisibilité, à l'obscurité, à la bi-sexualité, aux vastes étendues désertiques et à une éclipse du soleil ou de la lune. On peut représenter les personnes liminaires, telles que des néophytes dans les rites d'initiation ou de puberté, comme ne possédant rien. Elles peuvent être déguisées en monstres, ne porter qu'un bout de vêtement ou même aller nues pour manifester qu'en tant qu'êtres liminaires, elles n'ont pas de statut, pas de propriété, pas d'insignes, pas de vêtement séculier indiquant leur rang ou leur rôle, leur position dans un système de parenté – bref, rien qui puisse les distinguer de leurs compagnons néophytes ou candidats à l'initiation. Elles se comportent normalement de façon passive et humble ; il leur faut obéir aveuglément à leurs instructeurs et accepter sans se plaindre une punition arbitraire. C'est comme si elles étaient réduites ou rabaissées à une condition uniforme pour être refaçonnées à nouveau et dotées de pouvoirs supplémentaires qui les rendent capables de faire face à leur nouvelle position sociale »⁴¹². Cette description des attributs de la liminarité ne va pas sans rappeler les grands axes de l'expérience monastique que nous avons énoncés précédemment : deuil de soi, vœu de chasteté, fuite au désert, vœu de pauvreté et finalement vœu d'obéissance.

Au delà de ces attributs, ce qui retient l'attention de Victor Turner dans la liminarité, c'est le type de lien social qu'elle génère : « Nous sommes en présence, dans de pareils rites, d'un « moment dans le temps et hors du temps », dans et hors de la structure sociale séculière, qui révèle, bien que de manière fugace, une certaine reconnaissance (dans le symbole sinon toujours dans le langage) d'un lien social global qui a cessé d'être et qu'il faut en même temps, néanmoins, morceler en une multiplicité de liens structuraux »⁴¹³. Ce modèle relationnel issu de la liminarité constitue ce que Victor Turner appelle une *communitas*, c'est-à-dire « une communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et *relativement indifférenciée*, ou même une communion d'individus égaux qui se soumettent ensemble à l'autorité générale des aînés rituels »⁴¹⁴. La *communitas* comme communion d'acteurs

⁴¹² Victor TURNER (1990) *op. cit.*, p. 96.

⁴¹³ Victor TURNER (1990) *op. cit.*, p. 97.

⁴¹⁴ Victor TURNER (1990) *op. cit.*, p.97. C'est nous qui soulignons.

indifférenciés s'oppose pour lui à un système structuré où les relations sociales s'énoncent en fonction d'un classement hiérarchique.

Les liens entre la *communitas* et l'idéal monastique semblent étroits. Nous retrouvons dans l'une comme dans l'autre une même tentative d'homogénéisation des relations entre acteurs. D'ailleurs, Victor Turner ne trouve-t-il pas un exemple de *communitas* dans l'histoire de l'ordre franciscain de l'Eglise catholique, plus précisément dans la communauté constituée autour de saint François d'Assise ? Toujours est-il que la *communitas* puise sa marginalité de ce qu'elle suspend les dissociations qui ont d'ordinaire cours dans la structure sociale. Nous sommes bien, avec l'exemple de la communauté monastique, dans un ordre relationnel différent de celui qui régit les relations sociales dans le « monde ». Reste que la *communitas* définie par Turner, tout comme la communauté monastique, distingue les « individus égaux » de leurs « aînés spirituels ». En ce sens, elle se caractérise moins par une absence de structure que par la fondation d'un nouvel ordre hiérarchique basé sur la génération spirituelle. Dans la vie monastique, la distinction s'opère en premier lieu entre ceux qui engendrent (les Pères spirituels) et ceux qui sont engendrés (leurs disciples). Les moines entretiennent des rapports de subordination avec leur Père spirituel. A l'intérieur de la génération des engendrés, les rapports se caractérisent au contraire par la « fraternité », bien qu'il s'opère encore une légère distinction sur la base de la séniorité spirituelle distinguant dans ce même ensemble social les « aînés » dignes de respect des « cadets » qui apprennent ce qu'est un « bon moine » à leurs côtés.

I.2. Exercices monastiques.

Extraits d'un manuel de vie monastique : « Si le corps, en effet, n'acquiert pas de l'endurance, jour après jour, par les travaux, il s'affaiblit et il est sujet aux douleurs et aux maladies, jusqu'à tomber aux mains des disciples de Galénius (les médecins), et les démons accomplissent en lui toute leur volonté perverse. C'est pourquoi j'ai dit que, la première année, les exercices de jeûne, de veilles et de lectures doivent être faits avec ordre et modération. Par ces trois exercices, par lesquels s'acquièrent les vertus, le corps peut s'affaiblir et s'épuiser s'il n'y a pas été entraîné auparavant. Le jeûne, en effet, peut rendre malade l'estomac, le foi et la rate . Les veilles, fatiguer les jambes et les reins ; et les lectures

exagérées peuvent endommager une partie du cerveau et faire mal aux yeux. Quand un vase de terre a été modelé, si on ne le cuit pas au feu, tu y verses de l'eau : il se brise. Mais s'il a reçu à plein la chaleur du feu, tu peux y mettre tout ce que tu voudras, que ce soit du vin, de l'eau ou de l'huile, il ne se brisera pas [...]. De même aussi, pour tous ceux qui supportent les épreuves de la fournaise de la cellule et qui, à la suite des épreuves qui s'abattent sur eux ne désespèrent pas, leurs corps sont transformés de la corporéité à la pneumaticité ; et leurs visages sont illuminés de la lumière sainte qui luit dans leur cœur, comme celle qui apparut à Ananias et à ses bienheureux compagnons, pour que, par la vision de la lumière de gloire qui les éclairait, soit cachée de devant leurs yeux la lumière de feu de Babylone et qu'ils ne la voient plus »⁴¹⁵.

Extrait de la vie de saint Alexis d'Ugine : « Bientôt le médecin ordonne une opération, lors de laquelle le chirurgien constate un cancer incurable de l'estomac. Il se garde bien de divulguer ce diagnostic, de sorte que tous ignorent quel mal dévore le Père Alexis. On transfère le mourant dans une petite chambre du service commun, un peu à l'écart, afin de faciliter les visites, même tardives. Pour les derniers jours de sa vie, il jouit ainsi de meilleures conditions pour la prière et pour les conversations privées. V.A. est autorisé à prolonger ses visites vespérales et il entoure le mourant de toute sa filiale sollicitude. Assailli de vives douleurs, l'homme de Dieu fait preuve de courage et montre sa grande endurance : il reste en paix et ne laisse pas échapper la moindre plainte. Un soir, une religieuse infirmière vient arranger le lit du patient et lui administrer un remède. Elle prie V.A. de soulever le Père quelques instants, le temps de tirer les draps, et il aperçoit alors un tuyau en caoutchouc qui lui sort du ventre. V.A. tient le Père à bout de bras trois ou quatre minutes : il ne pèse rien. Quant au Père, il sourit. Pourtant son visage est marqué par la souffrance. Sans même le vouloir, V.A. se demande ce qu'augure cet étrange tuyau : est-ce un signe d'espoir ou annonce-t-il plutôt la fin ? Le Père suit son ami du regard et lui chuchote : « la fin ». Pour V.A., encore une preuve de la clairvoyance du saint... »⁴¹⁶.

Extrait d'un entretien réalisé le 20 juin 2005, avec l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand :

⁴¹⁵ Joseph HAZZAYA (1961) *op. cit.*, p.43 et 89.

⁴¹⁶ Extrait d'un fascicule édité par le monastère orthodoxe Notre-Dame de Toute-Protection suite à la canonisation du saint, pp.18-19.

- *Ce qui est important ce n'est pas la douleur qui fait partie de l'expérience humaine n'est-ce pas, mais c'est la manière de la porter et de la valoriser, d'en faire quelque chose, de ne pas la subir purement et simplement dans la révolte, mais de lui donner un sens...*

- *Il y a des moines qui parlaient de bénédiction pour des maladies comme le cancer, comment est-ce qu'on peut voir une bénédiction dans une maladie comme celle-là ?*

- *Et bien dans la mesure où, mais ça suppose une action personnelle n'est-ce pas, où on en fait le langage d'un détachement de son ego, de son moi, de son égoïsme, et l'incarnation d'un don de soi. Ce n'est pas un détachement du corps à proprement parler, mais un détachement d'une certaine condition du corps, c'est une utilisation du corps plutôt, c'est un moyen de donner un sens au corps, et à ce qui est corporel.*

Extrait d'un entretien réalisé le 7 mars 2004 avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand :

- *Si on est malade à ce moment là le jeûne est suspendu complètement, la maladie étant considérée comme une ascèse. Si on supporte la maladie dans l'action de grâce, si on supporte la maladie parce qu'on est élevé par cette maladie, alors on peut en retirer un profit spirituel qui est celui que l'on recherche par le jeûne, le jeûne ayant pour but un certain affaiblissement physique qui est très utile...*

Extraits du typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand⁴¹⁷ : « Le renoncement aux satisfactions et aux plaisirs sensibles est inséparablement un fruit du don de l'Esprit que nous avons reçu comme prémices du monde à venir, et un moyen pour nous de coopérer à ce don afin de nous l'approprier davantage et de le faire fructifier. Il nous permet ainsi de vivre et d'exprimer, dans tout notre être, corps et âme, le mystère de mort et de résurrection auquel nous avons été sacramentellement initiés par le baptême. Par ce renoncement, nous nous dépouillons déjà en partie de notre nature « animale », des « tuniques de peau » que nous avons reçues à la suite du péché, ou du moins en prévision de celui-ci, et nous recevons déjà les prémices du vêtement lumineux qui nous est destiné [...]. Le jeûne et l'abstinence

⁴¹⁷ *Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand, chapitre 11 : « L'ascèse monastique », p. 35, 36 et 38.*

auxquels le moine est appelé ne sont donc pas une simple modération dans le boire et le manger, qui nous ferait éviter tout excès, ni une simple observation de règles extérieures, encore que celles-ci soient nécessaires et doivent être gardées très fidèlement, dans l'esprit qui les a dictées ; le sens de l'abstinence doit encore nous pousser à retrancher très fermement, avec un généreux élan spirituel et la liberté d'âme que donne l'absence de toute recherche déguisée de soi-même, toutes nos « volontés propres » et toutes nos envies de chercher notre satisfaction en matière d'aliments [...]. Pour que l'ascèse porte ses fruits de spiritualisation, il faut évidemment qu'elle soit réglée, comme toutes les autres observances, par la discrétion. Lorsqu'il s'agira de dispositions concernant la communauté, ce sera au Père du monastère de déterminer la juste mesure. Celle-ci devra correspondre aux possibilités concrètes de l'ensemble des frères, de telle sorte qu'il reste une marge pour la générosité des forts, et que les plus faibles ne soient pas tentés de se décourager. Cette mesure commune dans l'ascèse devra cependant être assez rigoureuse, pour que les renoncements gardent leur sens et soient fructueux, au lieu de devenir de simples conventions. On devra admettre des exceptions, soit dans le sens d'une mitigation, soit dans celui d'un dépassement des exigences communes ».

Extrait d'un entretien réalisé le 22 février 2005 avec un moine du monastère Saint-Antoine-le-Grand :

- Au début de ma vie monastique, j'avais tellement faim que j'en mourrai, vraiment. Je mangeais comme tout le monde, à mon avis je ne mangeais pas moins que n'importe qui, et dix minutes après « ah, comment je vais supporter l'après-midi, j'ai faim, comment monter la pente là-bas »... Rien que monter le chemin, il fallait ramer vraiment, et encore l'après-midi était longue... Mais comment je vais travailler, j'ai extrêmement faim [...]. Je me souviens que je pensais très volontiers à la nourriture. Naturellement on trouvait du plaisir dans la nourriture, parce qu'on était affamé. C'était aberrant cet appétit que j'avais, mais après cela a disparu, vous voyez, actuellement on blague, mais sans avoir cette faim... En carême je rêvais carrément des nourritures que je ne pouvais pas manger, je pense que tout simplement il y avait des carences en protéine ou autre, et on rêvait de nourriture avec leurs protéines, c'était même pas des choses extraordinaires, simplement quelque chose qui manquait à l'organisme. Aujourd'hui c'est passé, je pense qu'il y a

*beaucoup de choses qui passent effectivement, avec le temps, ça passe et on s'habitue.
Bon on en blague encore...*

*Mercredi 3 novembre 2004, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, fin d'après-midi.
Nous sommes dans la cuisine avec le Père chargé de la préparation des repas. Nous
épluchons et grillons quelques châtaignes pour le repas du soir. Nous sommes rejoints par le
prêtre et quelques autres moines qui se préparent pour les vêpres. Ils investissent la cuisine et
se rassemblent autour de nous. Contemplant les châtaignes grillées, l'un d'eux, rapidement
rejoint par les autres, en saisit quelques-unes et les porte à sa bouche en déclarant : « Une
fois dans la bouche, il n'y a plus de tentation ».*

*Extrait d'un entretien réalisé le 7 mars 2004 avec un moine du monastère Saint-
Antoine-le-Grand :*

- *On est des hommes, on sait très bien que nous ne sommes que des
hommes, pas des anges, on porte l'habit angélique mais ce n'est que l'habit
angélique, sous l'habit il y a des hommes avec leurs faiblesses... C'est un hôpital,
c'est un hôpital le monastère.*

Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, l'engagement monastique suppose une fuite au désert. Le désert comme lieu de retrait privilégié d'une expérience ascétique propice à la prière n'est toutefois plus entendu dans un sens géographique mais dans une acception symbolique plus large. Le désert offrait aux premiers moines des garanties de solitude, de silence et fonctionnait comme un cadre favorable aux exercices ascétiques. Le moine fuyait son « siècle » et trouvait dans le désert un lieu « hors du monde » propice pour se défaire d'une volonté « naturellement » sensible aux plaisirs mondains. Là, pas de distractions, de sollicitations extérieures, de tentations et voilà le moine livré à lui-même dans l'épreuve de soi. Ses passions ne vont s'en trouver que plus exacerbées, comme en témoigne le récit fondateur des « tentations de saint Antoine »⁴¹⁸ qui annonce ce que des générations de moines vivront dans l'intimité de leur cellule. C'est bien en dehors du monde que commence le combat monastique avec le monde. Le désert se trouve alors identifié comme le lieu

⁴¹⁸ L'histoire d'Antoine est relatée par Athanase, évêque d'Alexandrie, dans sa *Vie d'Antoine* écrite en 356. Plusieurs traductions existent, notamment Saint Athanase, *Antoine le Grand Père des moines* (traduction de Benoît Lavaud o.p. et Adalbert de Vogüé o.s.b.), les Editions du Cerf, 1989.

privilegié de ce deuil de soi, à tel point qu'il va, en théologie monastique, se confondre avec un ensemble de pratiques ascétiques qui visent à « mourir au monde » (sous-entendu au désordre d'un monde déchu qui s'oppose à l'ordre originel voulu par Dieu). Le désert, espace ouvert par excellence, devient l'espace fermé de la clôture. Le désert géographique des premiers moines cède la place au désert intérieur éprouvé dans l'enceinte monastique. Ainsi, le désert monastique se trouve davantage lié à certaines modalités d'action sur soi plutôt qu'à un lieu déterminé. Le retrait géographique du monde n'est en fait que la condition extérieure d'un retranchement intérieur qui seul compte. L'« épreuve du désert » devient pour le moine le moyen de réaliser son salut.

Illustration 61 : Cellule monastique



Le moine s'emploie à vivre une *secula christi* et à faire l'expérience, « à la suite du Christ », de sa propre crucifixion. Dans les pratiques ascétiques, le moine participe, sur un mode mineur, aux souffrances du Christ sur la croix. Force est de constater que la logique de l'ascétisme s'énonce à partir de la situation du martyr. L'engagement monastique propose, en échos à la passion christique mais aussi aux premiers saints et à leurs douloureux témoignages des béatitudes, la voie d'un « martyr non sanglant ». Comme dans la situation du martyr, la mort (qui est dans la voie monastique une « mort au monde ») devient paradoxalement la condition d'une renaissance. Mais ce n'est pas tant la mort qui compte, que la durée des souffrances au terme de laquelle elle intervient. En témoigne toute une sainte littérature qui ne manque pas de laisser la part belle aux croustillants détails d'interminables agonies de martyrs. Leurs supplices, longuement détaillés dans les récits hagiographiques

présentés sous forme d'inventaire de quelques délectables manières d'agresser le corps⁴¹⁹, sont là pour rappeler aux moines la durée rédemptrice de la souffrance. Ainsi, la mort se transforme en épreuve dans laquelle le moine, tout comme le martyr, se trouve sanctifié. Tout l'objectif étant de « mourir au monde », nous pouvons dire que la vie monastique se présente en premier lieu comme une « longue agonie »⁴²⁰.

Illustration 62 : Un lit tout à fait monastique



Si la mort s'éprouve dans la durée, alors l'épreuve sanctifiante est celle de la douleur. L'arrachement de l'engagement monastique à l'existence de soi dans ce monde s'opère dans la douleur. La contrainte qu'elle exprime est « celle de vivre à côté de soi, écrit David Le Breton, sans pouvoir se rejoindre. La douleur est comme une version de la mort dans le vif du sujet, elle impose un deuil de soi. En cela, comme le souligne avec force Montaigne, elle est une expérience propice à éduquer l'homme à accepter sa condition précaire »⁴²¹. La douleur crée une rupture et instaure une dualité ramenée à l'intérieur même de soi. Elle est « un moment de l'existence où se scelle pour l'individu l'impression que son corps est autre que lui »⁴²². Autrement dit, elle induit un renoncement à soi en mettant à l'épreuve l'identité. C'est dans cette brèche instaurée par les pratiques ascétiques que s'énoncent pour le moine les modalités d'une expérience de Dieu. Et ce corps « autre que soi » éprouvé dans la douleur,

⁴¹⁹ A ce sujet, voir Jean-Pierre ALBERT (1992) « De quelques manières pieuses de se couper en morceaux » *in Terrain*, 18, pp.33-45.

⁴²⁰ Cette idée est empruntée à Jean-Pierre Albert. Jean-Pierre ALBERT (1997) *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, p.302.

⁴²¹ David LE BRETON (1995) *Anthropologie de la douleur*, Métailié, p. 37.

⁴²² David LE BRETON (1995) *op. cit.*, p.24.

c'est celui de ce monde, hérité du « péché originel ». Les pratiques ascétiques permettent alors aux moines de se dévêtir de la « tunique de peau » léguée par les « premiers parents »⁴²³.

Les représentations monastiques puisent largement dans le champ sémantique de la pathologie pour décrire le désordre de ce monde. La souffrance physique est une conséquence du désordre instauré par le péché originel qui, d'une part ramène l'homme dans le temps en l'inscrivant dans une finitude et, d'autre part, asservit son corps à la souffrance et aux « tentations » de ce monde. Comme le remarque David Le Breton « Dans la tradition biblique, la maladie et la douleur apparaissent après que Adam et Eve ont cédé à la séduction du serpent et mangé le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal. A l'origine le mal est inconnu, aucune rupture n'existe entre l'homme et le monde. La souffrance est étrangère à l'Eden. En brisant l'unité première l'homme connaît la fragilité de sa nouvelle forme d'existence »⁴²⁴. Cette « nouvelle forme d'existence » repose sur une expérience de la dualité introduite par la douleur. Le corps éprouvé dans l'ascèse est appréhendé par les acteurs que nous rencontrons comme un corps « malade ». Tout l'effort monastique (et plus largement chrétien) est de recouvrer sa santé originelle. Le monastère se présente alors comme un « hôpital pour les âmes », dont le supérieur serait le « médecin ». Tout le rôle joué par les pratiques ascétiques serait à ce moment là d' « épuiser le corps » selon les propos des acteurs, pour le détourner de ses penchants et contribuer à « ordonner » la vie du moine, c'est-à-dire l'amener à orienter sa vie selon l'ordre à venir (envisagé, rappelons-le, comme une restauration de l'ordre originel). A ce titre, la maladie physique est considérée en elle-même comme une ascèse et dispense le moine malade des observances ascétiques du reste de la communauté. Les pratiques ascétiques fonctionnent comme « des privations systématiques de quelque dimension de l'existence corporelle »⁴²⁵. La voie du salut passe par le refus des satisfactions du corps, d'abord dans ses expressions alimentaires et sexuelles, mais aussi dans son repos et ses mouvements.

Ces pratiques de la douleur soulèvent la question de la signification attribuée à la souffrance du corps. La douleur n'est créatrice que dans la mesure où elle se voit attribuer un sens. Elle n'est pas seulement sensation mais avant tout signification. C'est l'univers de

⁴²³ L'expression « tunique de peau » désigne, en théologie, le corps soumis, depuis le péché originel, aux différentes « tentations » de ce monde déchu.

⁴²⁴ David LE BRETON (1995) *op. cit.*, p.82.

⁴²⁵ Jean-Pierre ALBERT (1992) *op. cit.*, p.39.

représentations chrétiennes associées à la souffrance du corps qui va déterminer son usage spirituel. Comme nous venons de le voir, la conscience chrétienne l'envisage comme l'expression de l'imperfection associée au monde. La souffrance du corps est mise au premier plan des représentations chrétiennes du monde en tant qu'elle est l'expression d'un désordre actuel opposé à l'ordre originel voulu par Dieu. La signification de la douleur passe donc par la détermination religieuse de sa provenance et propose un corpus comportemental à suivre pour faire de l'épreuve physique de ce désordre la voie nécessaire d'un retour à l'ordre. Le sens de la douleur en fait une douleur acceptée, voire valorisée pour sa dimension expiatoire. Entendons-nous bien, ce n'est pas la douleur en elle-même qui est source de salut, mais bien le sens associé à son épreuve. Et dans cette attribution de sens, l'épreuve devient source de joie spirituelle.

La construction de sens autour de l'épreuve de la douleur opère un renversement dans l'appréhension de celle-ci. La douleur, comme les misères humaines, est envisagée comme une « bénédiction » qui place le moine sur la voie sanctifiante d'une participation aux souffrances du Christ. Les déconvenues de l'existence corporelle prennent l'allure de « bonheurs paradoxaux » selon le mot de Jean-Pierre Albert⁴²⁶ dans la mesure où ils participent d'un renversement des représentations habituelles associées au corps. La pesanteur charnelle éprouvée dans l'ascèse cède sa place à un état spiritualisé du corps, le corps malade s'achemine dans la douleur vers un corps transfiguré qui, dans sa forme la plus aboutie, ne doit plus rien aux exigences terrestres. La preuve de cet état spiritualisé du corps est apportée par une ascèse devenue délectable : « le jeûne, écrit Jean-Pierre Albert, devient une survie merveilleuse avec l'hostie pour seule nourriture. Les veilles imposées se changent en une privation définitive de sommeil – l'âme ne dort jamais, seule la matière peut la faire sombrer dans une lourde somnolence. Dense et opaque encore la matière qui étouffe les clartés de l'esprit – et nos mystiques décharnées resplendissent parfois d'une lumière surnaturelle. Lourde, enfin, l'enveloppe corporelle, et les voici qui planent à quelques pieds du sol. Le miracle vient toujours signifier le succès des pratiques ascétiques : la dématérialisation du corps, que l'âme déjà parvient à désert. C'est dans ce sens qu'il faut probablement interpréter le prodige très récurrent des bilocations ou visites en esprit d'un saint lieu. L'identité spirituelle de l'être s'affirme en dehors des gênes d'un ancrage corporel »⁴²⁷.

⁴²⁶ Jean-Pierre ALBERT (1997) *op. cit.*, p.65.

⁴²⁷ Jean-Pierre ALBERT (1992) *op. cit.*, p.40.

Ces caractéristiques d'un corps en « odeur de sainteté » sont récurrentes dans les nombreux récits de vie de saints qui accompagnent le moine dans ses propres épreuves. En effet, ces récits constituent les principales lectures des moines : vies de saints moines récents de l'Athos (comme saint Joseph l'hésychaste) ou encore d'autres saints qui présentent une proximité à la fois historique et géographique (comme saint Alexis d'Ugine, prêtre orthodoxe français récemment canonisé dont nous rapportons un extrait de sa « vie de saint » en tête de cette partie). Ils sont encore rapportés oralement comme autant de petites histoires rappelant l'efficacité des pratiques ascétiques au gré des conversations. Ces différents récits témoignent d'un état spiritualisé du corps comme terme des nombreuses privations d'une longue ascèse. Ils contribuent donc à construire du sens autour de la douleur. Ils rappellent aussi que d'autres y sont parvenus, en des temps et lieux précis, avant ceux qui s'engagent actuellement sur les éprouvants chemins de l'ascèse. Autant d'expériences dont les récits apportent les détails d'une longue et éprouvante pratique de l'ascèse, avec ses phases de désespoir et ses instants de grâce et dont l'énonciation fréquente permet aux moines d'identifier leur propre combat avec celui de tel ou tel saint « qui leur parle » dans les épreuves qu'ils traversent actuellement. Le moine n'est finalement pas si « seul »⁴²⁸ sur les chemins éprouvants de l'ascèse, en témoignent ces récits de ceux qui l'ont précédé et qui ont réussi à parvenir à cet état spiritualisé du corps que lui-même recherche. En ce sens, les expériences précédentes deviennent encourageantes aux vues des épreuves actuelles. Elles sont retenues et transmises dans la mesure où elles s'avèrent pertinentes pour surmonter les difficultés, les découragements, les doutes que traversent les moines hic et nunc. La tradition se construit ici comme communauté d'expériences : édifiée dans les épreuves actuelles, elle cherche dans le passé les récits à même de signifier les douleurs ascétiques à traverser présentement.

Ces récits nous le montrent, la douleur est indissociable de l'espérance de son soulagement. L'épreuve du quotidien monastique n'est surmontable qu'en mobilisant les récits de ses prédécesseurs qui rappellent l'issue heureuse d'une telle souffrance, ou encore en souvenir de ces quelques trop courts instants de « grâce » pendant lesquelles l'ascèse devenait source de joie amenée, chacun l'espère, à se renouveler. L'expérience ascétique se construit dans la tension entre d'une part les petits « restes » dont le moine dispose, à la fois l'exemple des autres et ses propres instants de grâce (comme ceux récurrents de la profession solennelle qui confirment la pertinence de l'engagement), et les « promesses » du soulagement à venir

⁴²⁸ Rappelons-ici que l'étymologie du terme de moine, *monos* (« seul ») est souvent associé à l'engagement solitaire que représente la vie monastique.

(l'état spiritualisé du corps). « Après les étapes souvent douloureuses du postulat et du noviciat, écrit Jean-Pierre Albert, viendront la prononciation des vœux, la prise de voile : moments assez forts pour laisser des traces dans les mémoires. Et puis plus rien, si l'on n'est une sainte. Il faudra lire en biais dans la biographie des autres – les saintes, les mystiques – le quotidien d'une existence en souffrance de Ciel. Pâles silhouettes à l'ombre des héroïnes. Beaucoup de douceur et de vertus, quelques relents d'aigreur et de sécheresse. Tout semble se jouer entre la répétition machinale des rites et quelques rares bouffées de mysticisme. La nonne ordinaire attend »⁴²⁹. Dans cette tension, l'épreuve est celle de la durée, le danger est celui de l'essoufflement⁴³⁰. C'est donc l'endurance du moine à persévérer dans la voie de son engagement qui est éprouvée en premier lieu dans les pratiques ascétiques. Ce « combat », pour reprendre une métaphore courante dans le vocabulaire monastique, se déroule dans l'intimité de la cellule. C'est là que le moine s'emploie à mener une lutte acharnée contre ses « passions ». Comme le montre la notion théologique *d'acédie*, qui n'est rien d'autre qu'un découragement pour les exercices spirituels, tout l'effort se concentre autour de la persévérance du moine à maintenir l'azimut de son engagement. Ce qui compte, c'est moins le succès dans la stricte observance des commandements que le combat en lui-même et la sincérité avec laquelle il est mené. La « chute » dans l'observance des commandements n'est rien si elle s'accompagne d'un amer souvenir témoignant de l'effort du moine à se « relever ». Le combat spirituel peut se résumer en ces termes rapportés par un moine : « tomber, se relever, tomber, se relever, sans jamais désespérer, jusqu'au bout ».

Tournée vers l'ordre à venir, la vie monastique demeure pourtant encore de ce monde. Elle se construit donc moins dans la planification que dans le tâtonnement, l'essai, la tentative, continuellement en quête de ce qui doit être, tout en considérant ce qui peut être « ici et maintenant » suivant les possibilités de chacun dans l'ascèse et sa tenue. Tout repose sur l'investissement du moine dans l'épreuve, moins sur ce qu'il est, que ce vers quoi il tend. Autrement dit, ce qui compte, c'est moins son observance rigoureuse des pratiques ascétiques que la sincérité de son abnégation vis-à-vis du monde. C'est alors qu'il se trouve face au terrible dilemme de mesurer continuellement son incapacité à se tenir toujours à la hauteur de ce qu'il souhaiterait être. Comme nous le rapporte ce moine : « On n'a pas intérêt à se tenir très haut spirituellement. Vous avez une montagne comme ça, quand on n'est pas bien

⁴²⁹ Jean-Pierre ALBERT (1997) *op. cit.*, pp.150-151.

⁴³⁰ Ce danger est désigné dans les traités monastiques sous le nom *d'acédie*.

aguerri, on n'a pas intérêt à monter jusqu'en haut, il faut vous arrêter là où vous pouvez encore tenir, tenir bon, il vaut mieux ne pas trop chercher les hauteurs ». L'expérience monastique demeure inévitablement soumise aux lois du désordre. Souvent présentée dans les écrits théologiques comme « la vie angélique », force est de constater que la vie monastique reste une expérience « humaine » de cette « vie angélique ». Si son expérience est parfois illuminée par un court instant de grâce, elle reste néanmoins durement éprouvée par des hommes qui s'emploient à combattre leurs « mauvais penchants » et les « tentations » qui naissent du « monde ».

Pour être mené, le combat monastique doit être à la mesure de chacun. Pour « tenir » la condition monastique, il faut prendre en compte ses propres limites humaines et non les rejeter systématiquement dans une volonté de vivre continuellement selon l'ordre à venir. Aux dires des moines, les novices les plus zélés – à savoir ceux qui pratiquent immédiatement une ascèse poussée (celle recommandée par la règle) – ne tiennent que peu de temps, et leur épreuve physique ne se solde que par leur sortie de la vie monastique. La trop stricte observance ne conduit qu'à l'épuisement. De ce fait, la justesse de l'acte monastique se définit moins en fonction d'un corpus de normes qu'en référence à son origine (divine ou maligne) que seul le *geronda* peut déterminer. C'est pourquoi, à l'intérieur d'un même monastère orthodoxe, la règle n'est pas la même pour tous, son observance étant définie par l'*higoumène* selon les capacités de chacun. Autrement dit, la règle ne consigne qu'un ensemble de principes applicables avec souplesse. A l'*higoumène* de diriger la communauté en déterminant une « juste mesure » selon chacun. Ce qui suppose presque autant d'exceptions que de moines, chacun devant mener un combat à sa mesure, selon ses propres capacités. Pour se faire, il existe des pratiques très concrètes – comme celle de faire circuler une assiette vide que chaque moine remplit de son excédent de nourriture⁴³¹, ou encore l'aménagement de collation les jours de jeûne – qui rendent l'ascèse accessible à chacun, à la mesure de ses propres possibilités, sans décourager les séjours des hôtes qui peuvent de ce fait manger selon leurs besoins.

⁴³¹ Ainsi chacun peut manger selon ses besoins et jeûner selon ses capacités. L'excédent de nourriture est conservé pour les prochains repas.

Illustration 63 : Aménagement d'une collation les jours de jeûne



Loin d'une scrupuleuse observance de l'abstinence, les pratiques ascétiques, dans leurs implications pragmatiques, autorisent quelques petites « transgressions ». Ainsi, quelques plats en cours de préparation mais néanmoins déjà alléchants pourront être goûtés parfois avec insistance par les moines sans pour autant que cet acte soit envisagé comme une entorse à l'« esprit » des pratiques ascétiques. A ce moment là, les moines ironiseront sur leur propre faiblesse vis-à-vis de la nourriture en relevant avec humour le sens déviant de leur geste : « une fois dans la bouche, il n'y a plus de tentation » précise l'un d'entre eux. L'ironie, en même temps qu'elle souligne l'écart, conforte les normes établies en matière d'ascèse : ce moine sait et affirme que c'est une transgression et c'est bien là ce qui compte. Devant les difficultés de l'ascèse, une petite transgression sitôt reconnue semble déjà pardonnée. En soulignant le caractère déviant de son geste, ce moine rappelle le comportement à respecter dans l'ascèse, en d'autres termes, il établit une norme en creux. Comme le souligne Katerina Seraïdari : « En règle générale, les plaisanteries définissent les libertés que les fidèles peuvent prendre sans être considérés comme des blasphémateurs, elles mettent donc en place des règles, tout en révélant leur souplesse. Le regard critique qu'elles portent sur la réalité sociale ne les empêche pas pour autant de contribuer à son exaltation »⁴³². Les pratiques ascétiques

⁴³² Katerina SERAIDARI (2003) « Le rire fait la règle. Politique, histoire et religion en Grèce » in *Gradhiva*, 33, pp.33-34.

sont indissociables de petites transgressions qui agissent pour rappeler à la fois la norme en vigueur dans telle situation et la difficulté de s'y tenir.

De la même façon, si les pratiques ascétiques encouragent un détachement des « douceurs terrestres », les moines n'hésitent cependant pas à signaler leur désapprobation en ayant recours à une petite boutade lorsque le cuisinier fait preuve dans ses plats d'une imagination encourageant largement le jeûne. Dans ce registre, une préparation fait date dans l'histoire culinaire du monastère et son souvenir revient aux esprits lorsque les plats n'emportent pas l'assentiment général : il s'agit de la polenta à la confiture. Son originalité incline au jeûne et à un nécessaire détachement alimentaire, pourtant sa condamnation fut unanime... Ces exemples montrent bien que les pratiques ascétiques sont tout autant affaire de rigueur que de flexibilité : s'y déploient des orientations rigoureuses et une souplesse dans leurs pratiques prenant en compte l'inévitable décalage entre l'endroit souhaitable de la règle et l'envers réalisable de son expérience. Un discret écart de temps en temps ne sera finalement pas perçu comme un manquement à la règle, dans la mesure où celui-ci ne s'installe pas dans une régularité. Cet écart, c'est aussi le moyen de ne pas « craquer » pour de bon. Plutôt que de les stigmatiser, les moines plaisantent et prennent souvent en dérision les incapacités de chacun à se tenir à la hauteur des « sommets » monastiques : untel plaisantera sur les stratégies développées par un moine pour ne pas trop travailler, un autre ironisera sur ses discrets penchants alimentaires. La trop stricte observance n'est pas systématiquement valorisée⁴³³ et si la règle est intransigeante, « l'esprit » prêté à la tradition, plus conciliant, concède quelques menus écarts.

Le décalage entre la règle telle qu'elle est formulée et son expérience quotidienne est inévitable. Il s'agit alors pour l'ethnologue de ne pas se comporter en inquisiteur, en soulignant des manquements à la règle, mais bien de considérer un processus de « négociation » incontournable dans l'expérience ascétique. La vie monastique orthodoxe ne se situe pas sur le plan de la stricte observance d'une règle qui figerait sa quotidienneté dans une autorité inflexible des commandements, mais bien dans l'expérimentation *hic et nunc* de cette règle, avec tout ce que cela suppose d'aménagements. Ces observations nous amènent à porter l'attention non sur la règle et les pratiques ascétiques qu'elle énonce mais sur le jeu

⁴³³ En parlant d'une moniale menant une ascèse très (trop ?) rigoureuse, un moine précisait : « elle n'était pas très rigolote ».

dont elle est l'objet. C'est dans la souplesse que la vie monastique orthodoxe se construit, en jouant de la flexibilité des commandements tout en distinguant les écarts tolérables des dispersions regrettables, en situant le point au-delà duquel les acteurs ne peuvent plus jouer de « l'élasticité » de la « tradition » sans risquer une rupture, sans se séparer d'une *orthodoxie*.

Si la mise en œuvre de la « tradition » implique une flexibilité de son cadre pour que celui-ci reste expérimentable, demeure néanmoins ce risque de rupture qui opérerait un glissement de l'adaptation à la compromission. L'adaptation suppose l'ajustement de l'ascèse monastique aux possibilités des acteurs. La compromission amène l'irruption d'une logique du monde, que le moine s'emploie initialement à « fuir », dans l'organisation de l'expérience monastique. Dans le premier cas, le monastère adapte ses pratiques. Cette démarche vise à éviter l'enfermement dans une trop stricte observance qui conduirait à une marginalisation de la communauté vis-à-vis des laïcs et peut-être aussi à sa dissolution devant l'incapacité de chacun à tenir l'ascèse. Dans le deuxième cas, la logique du « monde » façonne les pratiques ascétiques et contribue à leur redéfinition, le risque encouru étant la dissolution d'une « tradition d'ascèse » qui est celle du Mont Athos. Plutôt que de considérer uniquement ce que « dit » la tradition au travers des textes, il semble bien plus pertinent de considérer les « chemins de traverse » qui permettent aux moines de contourner la rigidité d'un itinéraire défini à la lumière des possibilités offertes, ces ajustements qui assouplissent les cadres de l'expérience monastique pour la rendre possible « ici et maintenant ».

II. Distance.

II.1. Jeux et enjeux d'une rencontre.

Dimanche 7 mars 2004, monastère Saint-Antoine-le-Grand, 9h30. L'office liturgique commence. C'est le deuxième dimanche du grand carême de Pâques. L'Eglise commémore aujourd'hui comme tous les dimanches l'événement de la résurrection, ainsi que la mémoire de saint Grégoire Palamas. La communauté est dans l'église depuis 6h30. Elle est rejointe à partir de 9h par les fidèles et certains hôtes qui arrivent au fur et à mesure de la progression des offices matinaux. Ainsi, le ballet des entrées ne cesse tout au long de la matinée jusqu'au moment de la Grande Entrée au cours de laquelle les « saints dons » sont apportés en

procession sur l'autel, en prévision de la communion eucharistique. Certains fidèles, au fait du « timing » liturgique, rejoignent l'assemblée à ce moment précis, évitant ainsi la longue préparation qui le précède. Dès leur entrée dans l'église, les fidèles s'empressent de saluer les icônes. D'abord les icônes du Christ et de la Vierge disposées dans le narthex, puis les icônes de la résurrection (la fête du jour), de saint Silouane (le patron de l'église) et de la Vierge déposées sur un pupitre devant le sanctuaire. Les jeunes enfants sont portés par leurs parents pour déposer un baiser sur les icônes. Les nouveaux arrivants se répartissent dans les stalles ou sur les bancs restés inoccupés. S'ils assistent à l'office dans la position assise, les fidèles se lèvent de temps à autre pour les prières importantes avant de se rasseoir. Certains d'entre eux restent debout, adossés contre un mur ou une stalle, en dehors des grands axes de passage, comme le recommande le canon 19 du premier concile œcuménique. Les femmes se répartissent dans la travée de gauche, les hommes investissent la travée de droite, mais cette répartition n'est pas toujours nette : il n'est pas rare que certains visiteurs viennent assister à l'office en simple curieux, ils ne connaissent alors rien des usages observés et imitent les fidèles pour adopter une posture de circonstance, mais la plupart du temps ils ne remarquent pas la dissociation entre les hommes et les femmes⁴³⁴. Les moines alternent les lectures et les chants dans le chœur de droite. Ils occupent un espace à l'écart des fidèles auquel certains « vieux amis » du monastère ou hôtes illustres de passage peuvent avoir accès lorsqu'ils sont invités par un moine à participer aux chants. A l'inverse de ces quelques privilégiés, les femmes ne peuvent participer directement au déroulement de l'office. Certaines, toutefois, préparent le pain pour les saints dons, mais sitôt pénétrées dans l'église, elles restent à l'écart de la communauté et chargent leurs enfants d'apporter les prosphores à l'ecclesiastico à leur place. Néanmoins, en surveillant les jeux des enfants de manière à ce que ceux-ci ne deviennent pas trop bruyants, en empêchant les nourrissons de pleurer, elles participent à l'observance d'un cadre propice à une bonne exécution du rituel. A l'inverse, les hommes ne participant pas au chœur ont un rôle « passif », non directement lié au bon déroulement de l'office.*

Hommes ou femmes, les regards convergent avec plus ou moins d'intensité vers le sanctuaire où toute l'action se concentre. Bien entendu, il en est qui sur le chemin se perdent de temps à autre à contempler les fresques des voûtes, ou à observer les chantres, d'autres

⁴³⁴ Au cours de nos premières observations, à l'affût d'observations significatives, nous faisons remarquer à notre informateur l'écrasante majorité de femmes autour de nous, et lui de nous préciser : « c'est normal, nous sommes dans l'espace qui leur est réservé ! ».

encore sont absorbés par les jeux des enfants. Quoi qu'il en soit, tous sont orientés de manière à pouvoir contempler le sanctuaire : c'est de là que sortira en temps voulu le don rédempteur de la communion après une mystérieuse alchimie pour laquelle chaque détail, exécuté ici et maintenant, compte. Tout se joue « là-bas ». Cet espace central est occupé par le Père Placide qui aujourd'hui concélébre avec un autre prêtre. Ils sont assistés de l'ecclesiastico qui tient aussi le rôle de typikaris, ainsi que de quelques enfants de chœur âgés de cinq à seize ans qui, s'ils ne peuvent séjourner dans le sanctuaire, en ont toutefois l'accès pour des questions logistiques. Les anges y sont aussi présents disent les acteurs. Il nous a même été rapporté que certains saints moines pouvaient les apercevoir seconder le prêtre dans la célébration.*

L'essentiel de l'office s'organise autour d'interactions entre l'assemblée représentée par le chœur de moines et de fidèles et le prêtre qui passe l'essentiel de son temps autour de l'autel. Toutefois, les actions et les prières du prêtre qui constituent l'axe central de la célébration liturgique ne sont pas toujours visibles, ni audibles par l'assemblée. En effet, le sanctuaire se trouve par moment caché aux regards de l'assemblée par l'iconostase, ce grand panneau de bois constitué des « portes saintes » et d'un rideau. Le mystère ne peut se dire, il ne fait que se suggérer par le retranchement, l'absence, l'invisible, le caché, le séparé... Les lectures et les chants alternent avec les dialogues entre le chœur et le prêtre. L'ecclesiastico, aisément distinguable à sa longue cape plissée, allume quelques bougies du polyeleos, ce grand lustre qui surplombe la nef. Le chœur est dirigé par le Père Arsène. Celui-ci donne par moment quelques conseils de chant à un jeune novice installé à ses côtés. Le Père Arsène répartit les chants selon les chantres présents. Il anticipe chaque chant en sortant au fur et à mesure les partitions rangées dans le pupitre. De temps à autre, un moine vient discrètement le questionner concernant la suite de l'office. Chacun s'affaire selon le rôle qui lui est imparti : les prêtres récitent l'office à l'aide d'un petit livret qui ne les quitte jamais, joignant aux paroles les actions de circonstance, les enfants de chœur les assistent en leur tendant le matériel liturgique dont ils ont besoin pour la continuation de l'office, l'ecclesiastico parcourt l'église de long en large pour allumer ou éteindre les différentes veilleuses disséminées çà et là et gérer sa petite armée d'enfants de chœur, les chantres alternent chants et lectures sous la direction du premier chantre, les mères veillent à ce que leurs enfants ne perturbent pas le cours de l'office tout en suivant son déroulement.

Une première procession se forme devant la prothèse pour la « petite entrée ». Le prêtre accompagné du Père Placide va déposer l'évangélaire sur l'autel en prélude à la liturgie de la parole. Après la lecture du prokimenon, le Père Placide lit un extrait de l'évangile, depuis le seuil du sanctuaire avant de commenter sa lecture. Il parle de la présence du Christ « dans nos cœurs » et énonce les conditions de cette présence. Il fait part ensuite de la joie que procure la présence de Dieu. Il rappelle que la vie chrétienne n'est pas une stricte observance de commandements extérieurs, mais avant tout une obéissance aux préceptes du Christ. Ce qu'il y a de pénible dans la vie chrétienne doit être transfiguré par ce vers quoi on tend. Il traite aussi du rôle de la prière dans la vie chrétienne. Si l'espérance demeure, les observances ne vont pas ternir cette joie. A la suite de l'homélie, les chants reprennent. Le prêtre encense à plusieurs reprises l'assemblée.

Les acteurs du rituel sont tout entier à leurs tâches réciproques, attentifs à « bien faire » l'office. Tout se passe comme si, de cette bonne effectuation du rituel, dépendait – en partie – son efficacité, même si les textes canoniques assurent du contraire. « Bien faire » l'office c'est pour les chantres bien chanter, mais aussi ne pas se tromper dans l'enchaînement complexe et variable des partitions, éviter tout silence d'hésitation entre les chants, ou encore ne pas oublier de répondre aux prières du prêtre ; c'est pour les officiants accomplir les bonnes actions au bon moment, réciter les bonnes prières en prenant soin d'opter pour une tonalité de circonstance, ne pas se tromper dans la commémoration des saints du jour, ne pas bégayer, ne rien oublier. Les acteurs s'attèlent à bien faire aussi parce qu'ils semblent aimer ce qu'ils font. L'office doit être « beau », à chacun de s'attacher avec rigueur à son rôle. Mais la rigueur n'est pas une crispation. Ceci est tout à fait sérieux mais si une erreur survenait, elle ne mettrait en aucun cas l'issue de l'office en danger. Quoi qu'il arrive, ce sera quand même le corps et le sang du Christ qui sortira tout à l'heure du sanctuaire. En témoigne les comportements latéraux des acteurs, loin d'être entièrement absorbés dans leurs rôles : qu'une connaissance passe à proximité et alors se noue une discrète conversation, interrompue de temps à autre par une métanie ou quelques signes de croix en écho aux prières du prêtre. Les enfants participent aussi à cette latéralité en jouant dans un coin de l'église qu'ils arpentent en toute liberté, en dehors des moments « forts » de l'office pour lesquels leur mère exerce davantage de contrôle. L'office s'achemine d'ailleurs vers un « temps fort », celui de la présence, marqué par l'acheminement des saints dons vers le sanctuaire. A partir de ce moment là, il nous est demandé de ne plus prendre de photos.

Une nouvelle procession se forme devant la prothèse: les enfants de chœur ouvrent le cortège portant bien haut un cierge, ils sont suivis du Père Placide et du prêtre qui portent la patène et le calice. La procession s'arrête au centre de la nef. Les prêtres se mettent face aux fidèles. Toute l'assemblée se prosterne. Il n'y a plus un bruit dans ses rangs. Puis ils vont déposer le calice et la patène sur l'autel en passant par l'iconostase. Le Père Placide récite de nombreuses prières en interaction avec le chœur⁴³⁵. Le sanctuaire demeure visible. Nous y voyons le Père Placide et le prêtre concélébrant s'affairer autour des saints dons. Au moment de la récitation du symbole de foi, ils agitent l'aër au-dessus des saints dons en signe de descente de l'Esprit-Saint. L'ecclesiastico ferme les portes et le rideau de l'iconostase, il éteint ensuite les bougies du lustre. Les moines, puis à leur suite les fidèles, se mettent au centre de la nef et vénèrent les icônes. Soudain, le son d'une clochette se fait entendre, les fidèles désertent le centre de la nef. Le Père Placide apparaît sur le seuil de l'iconostase pour distribuer la communion, d'abord aux moines (par ordre d'ancienneté) puis aux fidèles. Chacun est attentif à communier dans le recueillement en adoptant une posture corporelle de circonstance : la plupart ont les mains jointes ou les bras croisés sur la poitrine et s'approchent en silence du prêtre. Chacun vit ce moment pour lui-même. Il n'y a aucune discussion, les enfants sont maintenus autant que possible dans le calme. Les chants continuent. Après la communion, les fidèles vont s'asseoir pour la plupart dans le narthex. Ils semblent concentrés, non plus attentifs à ce qui se passe autour d'eux, ni même au déroulement de l'office, mais recentrés sur eux-mêmes, contenus. Quelques fidèles ferment même les yeux. D'autres sortent. Chacun adopte une attitude sérieuse, sobre, discrète. Pas d'effusion de joie. Ce « moment fort » de la liturgie a ramené le calme dans les rangs. L'office se termine sur la distribution de l'antidoron. Si les non-orthodoxes ne peuvent communier, ils ont néanmoins la possibilité de recevoir ce « pain béni » des mains du prêtre, contrairement à l'usage grec. Les fidèles se dispersent progressivement dans la cour, alors que les prières du congé sont encore récitées dans l'église.*

Dans cette situation, nous avons des laïcs (hommes et femmes) et des moines qui constituent une assemblée⁴³⁶. Chacun joue un rôle bien défini. Il y a d'abord les « laïcs-

⁴³⁵ En ce sens, l'espace du sanctuaire interagit avec la nef.

⁴³⁶ Le terme « église » vient du grec *ekklesia* qui signifie « assemblée ». L'église est considérée comme la représentation architecturale de l'Eglise, « corps » du Christ et assemblée des chrétiens. Les fresques de la nef représentent cette assemblée : nous pouvons y voir sur le mur de droite les saints et sur le mur de gauche les

spectateurs » qui occupent le narthex et la nef d'où ils assistent à l'office, les « laïcs-participants » qui chantent au chœur (uniquement les laïcs-hommes, « amis » du monastère ou chantres réputés de certaines paroisses orthodoxes) ou assistent les officiants (par exemple les enfants de chœur), ensuite les moines ou le clergé de passage (régulier ou séculier) qui occupent un espace séparé des fidèles⁴³⁷ et se divisent en deux groupes : les chantres et les officiants (*ecclesiastiko*, *typikaris*, diacre ou prêtre). Ces acteurs se réunissent pour se mettre en présence d'une autre catégorie d'acteurs avec lesquels ils interagissent et qui sont pourtant trop souvent négligés dans les descriptions ethnographiques : les êtres invisibles. Bien entendu nous voulons parler de Dieu qui constitue l'objet de ce rassemblement qui prend l'allure d'un rendez-vous avec l'être aimé. Nous voulons aussi parler de toutes les entités qui l'accompagnent et participent de sa nature : le Christ, la Vierge, ses anges, ses saints. Ils tiennent aussi une place importante dans les prières liturgiques et se confondent avec Dieu auprès duquel ils jouent, dans le discours des acteurs, le rôle d'intercesseur.

Dieu occupe une place à part entière dans l'office liturgique puisqu'il s'agit du lieu où il reçoit et où il donne, et se donne, « en public »⁴³⁸, par l'intermédiaire de ses nombreux médiateurs. Il nous semble donc important d'accorder un statut ethnographique à Dieu dans nos descriptions pour comprendre les interactions auxquelles nous assistons, lesquelles reposent sur une double relation : d'une part des hommes à Dieu et d'autre part de Dieu aux hommes. Il ne s'agit pas d'opter pour une posture essentialiste mais de considérer les interactions à l'œuvre pour les acteurs que nous rencontrons dans cette situation. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour l'instant, considérons cette situation sous l'angle de trois actions différentes à partir desquelles se définissent les interactions : l'appel des acteurs, les médiations, les réponses de Dieu. L'appel des acteurs regroupe toutes les prières, mais aussi les chants et les psalmodies adressés directement à Dieu. Il est principalement le fait du chœur qui représente l'assemblée des chrétiens. Les médiations sont assurées par les officiants : elles mettent en contact le sanctuaire (lieu de la présence) et la nef (lieu de

saintes de l'Eglise, aux pieds desquels les stalles contiennent les saints actuels ou à venir, matérialisant cette présence du corps du Christ.

⁴³⁷ Lors des *agrypnies* ou des fêtes importantes, il n'est pas rare que certains fidèles investissent en partie les stalles d'ordinaire réservées aux moines ou aux hôtes de passage membres du clergé orthodoxe (notamment les stalles situées dans la travée de gauche).

⁴³⁸ Rappelons ici l'origine étymologique du terme de « liturgie » qui proviendrait du grec *leitourgia*, composé de *leitōs* (« public ») et *ergon* (« œuvre ») et désignait à Athènes « un service public coûteux rendu en faveur du peuple par les classes les plus riches de la cité », Claude RIVIERE (1997) *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, p.81. Sur le don, voir Jean-Noël DUMONT (dir.) (2001) *Le don, Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Actes du colloque interdisciplinaire tenu à Lyon les 24-25 novembre 2001, Le Collège supérieur.

l'assemblée) – par extension Dieu et les hommes – par une série d'allers-retours du prêtre. A ce titre, l'intrigue de l'office tourne autour d'un dialogue continu entre le prêtre qui agit et le chœur qui fait échos à ses actes et ses prières par des chants. Les « réponses » de Dieu regroupent tous les « effets » induits par le dispositif rituel et qui rappellent continuellement sa présence.

Nous touchons là une caractéristique essentielle du dispositif rituel puisque, par définition, le rite contient d'abord un principe d'efficacité : « Les rites sont à considérer comme un ensemble de conduites et d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante d'êtres ou de puissances sacrées, avec lesquels l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet déterminé »⁴³⁹. Ainsi, la situation à laquelle nous assistons peut se lire comme une construction de la présence qui induit un ensemble d'effets attribués à Dieu. Mais cette efficacité du rituel, comme le rappelle la définition proposée par Mauss, s'envisage sous l'angle d'une compréhension en rupture avec le sens commun⁴⁴⁰ puisque « les gestes rituels, sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique. On ne conçoit pas que ce soit l'effet sensible des gestes qui soit le véritable effet. Celui-ci dépasse toujours celui-là et, normalement, il n'est pas du même ordre ; quand, par exemple, on fait pleuvoir, en agitant l'eau d'une source avec un bâton. C'est là le propre des rites qu'on peut appeler des actes traditionnels d'une efficacité sui generis »⁴⁴¹. D'où la tentation de rapprocher l'action rituelle et son efficacité sui generis des énoncés performatifs de John Langshaw Austin⁴⁴², comme cela a été fait à plusieurs reprises. En effet si « l'efficacité symbolique n'ayant rien de spécifique en tant que cause efficiente, garde néanmoins son

⁴³⁹ Claude RIVIERE (1997) *op. cit.*, p.81. Nous pouvons nous poser la question de la pertinence d'une telle définition en ce qui concerne les rites dits « profanes » qui, par absence de configuration mythique et de référence explicite à la transcendance se démarquent de la sphère religieuse. Quoi qu'il en soit, il est toujours question d'agir sur le monde comme le rappelle Pierre Smith : « Les procédures rituelles sont plus paradoxales que significatives car le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée, menée ainsi à « y croire », plutôt qu'à en analyser le sens », Pierre SMITH (1991) « Rite » in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, p. 630. Nous n'énumérerons pas dans ce travail la liste exhaustive des nombreuses théories anthropologiques sur le rite car une telle liste n'aurait comme effet que de noyer notre propos qui par ailleurs se situe sur un autre plan, non pas celui du rite mais celui des interactions (non seulement sociales mais aussi transcendantales) dans un contexte rituel.

⁴⁴⁰ Ce qui en fait un énoncé symbolique. A ce sujet, voir Dan SPERBER (1974) *Le symbolisme en général*, Hermann.

⁴⁴¹ Marcel MAUSS (2003) *op. cit.*, p. 12. C'est l'auteur qui souligne.

⁴⁴² John Langshaw AUSTIN (1962) *How to do things with words*, Oxford University Press, traduit de l'anglais par Gilles LANE (1970) *Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil.

originalité en tant qu'efficacité signifiée »⁴⁴³ alors à ce moment là l'action rituelle suscite une efficacité en la représentant. « L'efficacité signifiée », écrit François Isambert, c'est dès lors bien une efficacité, objet de signification, mais dans un cas où la signification fait elle-même partie d'un processus efficace »⁴⁴⁴. Ce qui nous intéresse dans le cas de la situation que nous rapportons, c'est l'écart rapidement comblé entre l'« efficacité signifiée » et l'« efficacité mécanique » dans le processus de construction de la présence. Bien que les actions de mise en présence de Dieu ne le rendent pas physiquement présent, il n'en demeure pas moins que Dieu est, pour les acteurs que nous rencontrons, « réellement » présent dans cette situation puisqu'il agit au travers de ses médiateurs, sur le plan d'une « efficacité signifiée ».

La présence divine devient à ce moment là « perceptible », non immédiatement au travers des données sensorielles mais en filigrane des « effets » que les acteurs lui prêtent : d'abord le simple fait d'être là tous ensemble (Dieu est présent parce que des acteurs se réunissent en son nom et lui adressent des prières), mais aussi ses discours (la lecture de l'Évangile), ses actes (la transsubstantiation), le sacrifice de sa chair et de son sang (l'Eucharistie). D'une part les acteurs assurent la présence de Dieu par un dispositif rituel précis, d'autre part Dieu est présent dans cette situation, capable d'agir autour de lui via ses médiateurs. Les « réponses » de Dieu regroupent donc l'ensemble des « effets » de sa présence, autrement dit ce que les acteurs font faire à Dieu et qui provient de Dieu lui-même. Nous le voyons par exemple dans la descente de l'Esprit-Saint sur les saints dons, pour laquelle les médiateurs agitent l'aër au-dessus du calice : à travers cet acte dont ses médiateurs se font le support, c'est Dieu qui agit pour changer les saints dons en corps et sang du Christ.

Situationnellement présente au travers d'un dispositif de construction collective de la présence, la présence divine devient ce que personne n'a fabriqué. Ce que remarque Bruno Latour pour le fait scientifique semble aussi s'appliquer au fait religieux : « Le faitiche⁴⁴⁵ peut donc se définir comme la sagesse de la passe, comme ce qui permet le passage de la fabrication à la réalité ; comme ce qui donne l'autonomie que nous ne possédons pas à des êtres qui ne l'ont pas non plus mais qui, de ce fait, nous la donne »⁴⁴⁶. La présence de Dieu

⁴⁴³ François-André ISAMBERT (1979) *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Les Éditions du Cerf, p. 87. C'est l'auteur qui souligne.

⁴⁴⁴ François-André ISAMBERT (1979) *op. cit.*, p.88.

⁴⁴⁵ L'écriture choisie par Bruno Latour rend compte de cette ambivalence entre à la fois ce qui est construit et ce que personne n'a fabriqué.

⁴⁴⁶ Bruno LATOUR (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthélabo, p. 67.

dans la situation que nous rapportons est aussi bien une présence construite socialement qu'une présence « autonome ». Ou plutôt une présence construite au fur et à mesure du rituel, maintenue par un dispositif précis dont elle finit, pour les acteurs, par s'affranchir. D'où le « temps fort » du rituel qui surgit à la fin de l'office et qui est envisagé par les acteurs comme une « présence réelle », ce qui suppose, à l'inverse, tout un temps préalable de présence « moins réelle ». Comme le fait remarquer Albert Piette, toute l'ambivalence du fait religieux réside alors dans cette oscillation constante entre la construction et l'autonomie de l'être divin⁴⁴⁷.

L'attention portée réciproquement à ces deux modes d'existence de l'être divin (le mode substantiviste et le mode constructiviste) distingue les préoccupations théologiques de l'objet sociologique. Pour s'assurer la légitimité scientifique de ses travaux, le sociologue ou l'anthropologue du religieux s'est pendant longtemps astreint, sous le regard de ses pairs, à n'accorder aucune consistance propre à la vision religieuse du monde qu'il s'attelait à étudier. Là se trouvait la condition *sine qua non* de la scientificité de son travail. Le point de vue théologique devenait, à ce moment là, l'obstacle épistémologique par excellence d'une appréhension scientifique du religieux. Ce qui a durablement alimenté les conflits épistémologiques en sociologie des religions jusque dans les années soixante-dix⁴⁴⁸, mais qui semble encore aujourd'hui demeurer en toile de fond des travaux en sociologie des religions. L'attention sociologique privilégie de surcroît la spécificité du lien social généré par les situations identifiées par le sociologue, suivant diverses modalités de définition, comme religieuses. Cette démarche peut être illustrée par les propos de Jean-Paul Willaime tenus lors du colloque de l'Association française de sociologie religieuse à Paris les trois et quatre février 1997 : « La deuxième chose que j'ai été amené à souligner paraîtra triviale à des sociologues, puisque c'est le fait que la religion est une activité sociale. Mais je le rappelle parce que cela m'a directement conduit à construire un mode d'approche centré sur l'affirmation : Il n'y a pas de religions sans maîtres en religion et la sociologie des religions est avant tout l'étude des effets sociaux de ce singulier rapport social (Willaime, 1995 a, 125). Façon de dire que le point de vue particulier avec lequel la sociologie aborde les phénomènes religieux est celui des rapports sociaux. Considérée sous cet angle, la question est de savoir si

⁴⁴⁷ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴⁸ Danièle HERVIEU-LEGER (1997) « De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche » in Yves LAMBERT, GUY MICHELAT, Albert PIETTE, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Actes du Colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris 3-4 février 1997, L'Harmattan, p. 22.

une religion se réfère ou non à des êtres surnaturels ou si elle doit être identifiée à partir de la mise en œuvre d'une transcendance m'apparaît d'un faible intérêt sociologique. La question proprement sociologique est plutôt de savoir comment se construisent des rapports sociaux spécifiques en relation avec un ou des porteurs de charismes »⁴⁴⁹.

Tandis que le discours théologique cadre l'analyse sur l'autonomie de l'être divin, l'envisageant de manière exclusivement ontologique, le discours sociologique tend à ne considérer que ses constructions sociales, éliminant de ce fait totalement Dieu. C'est notamment le parti-pris de l'approche constructiviste, tendance dominante de l'analyse sociologique actuelle du fait religieux, énoncée en ces termes par James A. Beckford : « The starting-point is the assertion that, whatever else religion is, it is a social phenomenon. Regardless of whether religious beliefs and experiences actually relate to supernatural, superempirical or noumenal realities, religion is expressed by means of human ideas, symbols, feelings, practices and organisations. These expressions are the products of social interactions, structures and processes and, in turn, they influence social life and cultural meanings to varying degrees. The social scientific study of religion, including social theory, aims to interpret and explain these products and processes »⁴⁵⁰. Selon cette approche, le religieux est le produit d'un processus de construction sociale par des acteurs en interaction. Ce qu'il est. Mais en même temps, dans les situations religieuses auxquelles nous assistons, tout se passe comme si cette construction sociale débouchait sur l'autonomisation des êtres avec lesquels l'acteur entre en interaction. A partir de ce moment là, le religieux ne résiderait-il pas justement dans le passage de l'une à l'autre de ces modalités d'interaction ?

Dieu pour la théologie, le social pour l'anthropologie : le risque encouru est alors de rater le fait religieux en tant que tel, dans la mesure où il se donne avant tout dans une interaction entre ces deux termes. Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier que la religion soit un phénomène social, mais, à y regarder de plus près, nous nous rendons compte que c'est un

⁴⁴⁹ Jean-Paul WILLAIME (1997) « La construction des liens socio-religieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme » in *Le religieux des sociologues, op. cit.*, p. 102. C'est l'auteur qui souligne. Jean-Paul Willaime se situe ici dans la lignée des conceptions weberiennes sur le charisme. Mais l'orientation de Willaime ne s'applique pas spécifiquement au religieux, c'est d'ailleurs ce que lui reproche Pierre Bréchon : « Même si Jean-Paul Willaime n'applique sa définition et sa typologie qu'à des groupes religieux institués, je ne vois pas ce qui empêche d'utiliser cette définition pour la plupart des partis politiques, qui s'appuient sur des porteurs de charismes et dont les fidèles se reconnaissent dans la filiation des maîtres (qu'il s'agisse pour la France de de Gaulle, de Jean Jaurès, de François Mitterrand ou de Jean Monnet) », Pierre BRÉCHON (1997) « Variations conclusives : de l'itinéraire à la pratique » in *Le religieux des sociologues, op. cit.*, p. 252.

⁴⁵⁰ James A. BECKFORD (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, p. 2.

phénomène social qui se tisse autour d'une rencontre présumée des acteurs avec l'être divin. Partant de cette constatation, pourquoi ne pas prendre en compte cette présence – tout à la fois construite situationnellement et autonome pour les acteurs – qui devient le support des interactions sociales ? Car c'est bien autour de cette rencontre qu'interagissent les acteurs que nous rencontrons. Pourtant, force est de constater à la suite d'Albert Piette, qu' « il y a comme une impossibilité méthodologique à penser ensemble les hommes et Dieu, à les respecter d'égale façon dans leurs caractéristiques, leurs actions et leurs effets [...]. C'est, à coup sûr, les meilleurs moyens de manquer les situations où coexistent les hommes et l'être divin, selon les dispositifs spécifiques, à travers leurs rôles respectifs »⁴⁵¹. C'est aussi la position d'Elisabeth Claverie dans son travail sur les apparitions de la Vierge dans le village bosniaque de Medjugorje : « On a choisi de considérer la Vierge comme un acteur à part entière dont on restitue fidèlement, sans censure préalable, les paroles, les actions et le statut dans le discours des pèlerins. On reconnaît ainsi sa présence et les différentes formes sous lesquelles elle se manifeste (comme tout ethnologue le ferait pour Shiva et Vishnou⁴⁵²) »⁴⁵³. Il est vrai qu'une discipline scientifique dont la perspective est d'analyser les interactions sociales à l'œuvre dans le champ du religieux s'épargne toutes les critiques en ne tenant compte que du social. Mais en même temps elle perd tout moyen de distinguer les spécificités de son objet. Le religieux s'énonce avant tout dans une rencontre, qui devient alors le support des modalités d'interagir en présence de l'être divin.

Si les acteurs accordent une existence en situation à l'être divin, alors l'ethnologue se doit de prendre en considération aussi bien les constructions sociales qui prévalent à sa présence que l'autonomie que les acteurs lui accordent et qui en fait un interactant à part entière. Ce que par ailleurs la démarche constructiviste supposerait si nous allions jusqu'au bout des implications méthodologiques de ses positions théoriques. En effet, James A. Beckford déclare à propos de la stérilité des efforts déployés en vue de proposer une définition scientifique du terme de religion : « A better strategy is to map the varieties of meaning attributed to religion in social settings, to discern the relative frequency of the prevailing meanings and to monitor changes over time. In this way, the twin dangers of

⁴⁵¹ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁵² ...mais ne le fait pas pour le Dieu chrétien ! Accorder un statut ethnographique au Dieu chrétien semble entrer dans une totale dissonance avec les sciences sociales françaises qui se sont construites en rupture avec le discours théologique. Le Dieu chrétien n'est pas suffisamment « autre » pour garantir l'objectivité du chercheur et semble de ce fait bénéficier d'un traitement particulier (à savoir celui d'un athéisme méthodologique radical) dans l'anthropologie des faits religieux.

⁴⁵³ Elisabeth CLAVERIE (1990) « La Vierge, le désordre, la critique » in *Terrain*, 14, mars 1990, p.64.

arbitrariness and narrow essentialism would be avoided. This strategy also offers the advantage of maintaining a close connection between everyday uses of the term 'religion' and the identification of religion as an object of social scientific study [...]. I am not prepared simply to nominate a meaning for 'religion'. On the contrary, I am advocating an approach that remains attentive to the uses that individual and collective actors make of the term »⁴⁵⁴. L'approche revendiquée par A. Beckford invite à considérer les usages que les acteurs font du terme de religion et à les envisager comme un matériau de travail, plutôt que de chercher à tout prix à proposer une définition scientifique du religieux qui ne parvient à emporter l'assentiment général. De la même façon, pourquoi ne serions-nous pas aussi attentifs aux usages que les acteurs font de la présence de Dieu, sans apporter aucune restriction à ces usages mais, bien au contraire, comme le suggère Albert Piette, en laissant être méthodologiquement l'être divin en situation ?

Que se passe-t-il si nous considérons Dieu comme interagissant de la situation liturgique que nous rapportons en tête de cette partie ? Nous nous heurtons de prime abord à l'impossibilité de circonscrire précisément son mode d'existence : selon le discours des acteurs, Dieu est partout présent et en tout, mais plus particulièrement dans le sanctuaire et à certains moments, laissant émerger ça et là quelques « pics » de présence ; il est « déjà là » dès le début de l'office et pourtant sa présence est souhaitée et appelée tout au long de la célébration, construite dirons-nous. Sa présence semble donc diffuse, néanmoins elle se stabilise dans certains objets (icônes, reliques, autel) et va jusqu'à se substantiver dans l'eucharistie, autonome ajouterons-nous. Son mode d'existence est par conséquent « essentiellement » ambivalent, fluide, en constante circulation et recomposition. Il en va de même pour ses modalités d'action, qui contribuent aussi à rendre sa présence ambiguë car, finalement, Dieu n'agit qu'au travers de ses médiateurs. C'est à travers eux que sa parole est proclamée, c'est aussi à travers eux que son corps et son sang sont donnés. Si nous reprenons l'exemple de *l'aër*, c'est au travers des gestes et des prières des officiants que l'Esprit-Saint descend. L'action relève bien des prêtres, mais son efficacité n'appartient qu'à Dieu, c'est en cela que l'action est attribuée à Dieu et non plus aux officiants. Le dispositif rituel de mise en présence s'oriente petit à petit vers une présence qui ne doit plus rien aux hommes.

⁴⁵⁴ James A. BECKFORD (2003) *op. cit.*, pp.20-21.

La présence de l'être divin devient donc, au fur et à mesure du déroulement de l'office, « réelle », c'est-à-dire, pour les acteurs, de plus en plus palpable jusqu'à devenir matérielle. Au début de l'office liturgique Dieu est déjà présent, mais en quelque sorte, il n'en montre rien. D'ailleurs la plupart des fidèles arrivent en cours d'office, témoignant par là-même d'une attention moindre envers ce qui s'y passe initialement. Nous observons de nombreux comportements latéraux : les jeux des enfants ne sont pas freinés par les adultes, les regards se perdent dans la contemplation des fresques, quelques discussions se font entendre, il y a beaucoup de déplacements. L'attention, loin d'être soutenue, est éparse et fluctuante. Puis Dieu devient de plus en plus présent : d'abord sa parole, puis sa chair et son sang. Parallèlement à l'intensification de la présence, le cadre du rituel se rigidifie progressivement : les acteurs semblent de moins en moins distraits, les jeux des enfants sont davantage contrôlés. Les acteurs s'appêtent à vivre quelque chose d'important. Au « temps fort » du rituel, les acteurs paraissent fortement absorbés dans la situation. Chacun semble se concentrer sur ce qui se passe, mesurer ses ressentis, ruminer quelques pensées pour vivre cette situation de présence en lui-même. Mais là encore, l'absorption n'est pas totale, la ferveur des acteurs pourrait être qualifiée de « tiède ». Voire plus : il y a quelque chose de presque habituel dans leur comportement. Est-ce à dire que la présence de Dieu relèverait de l'ordinaire ? Bien entendu les acteurs rétorqueront que cette présence est toujours un événement. Mais voilà, c'est un événement qui a lieu tous les jours, certes de manière plus forte tous les dimanches et de manière encore plus forte tous les ans pour les grandes fêtes du calendrier liturgique. Mais c'est un événement auquel les acteurs sont habitués, même si une gradation cyclique permet de réaffirmer à chaque fois son caractère événementiel. Bien plus il n'y a, en quelque sorte, aucune « surprise », rien d'inattendu : chacun connaît le dénouement du rituel car Dieu y est toujours présent dans les mêmes manières aux mêmes moments.

Les comportements des acteurs envers sa présence soulèvent un curieux paradoxe : les acteurs semblent y croire modérément, en s'en convaincant continuellement mais sans que leurs comportements laissent à penser qu'ils en sont pleinement convaincus. Ils ne vivent pas quelque chose d'exceptionnel. Bien plus, certains moines nous confient parfois leur ennui au cours des offices très longs. Il n'est pas rare que nous notions certains témoignages de fatigue, voire de lassitude, même s'ils s'en gardent. A l'inverse, quand les offices leur semblent courts, c'est parce qu'ils sont « beaux », non parce qu'ils ont particulièrement éprouvé la présence de l'être divin. Un bel office, ce sont de beaux chants, une collaboration

harmonieuse entre les officiants, un sermon pertinent, une qualité de recueillement, le sentiment d'une concordance entre ce qui est dit et ce qui est éprouvé intérieurement. Autant de modalités qui dépendent des acteurs eux-mêmes et non de Dieu. Quand les acteurs sont émus par les prières, ils sont émus par le dispositif de mise en présence de Dieu plus que par sa présence elle-même. Autrement dit, ils témoignent d'une capacité à s'émouvoir de la sincérité de leurs propres attentes envers la présence. La question que nous nous posons – à laquelle il nous semble néanmoins difficile d'apporter une réponse – est la suivante : les acteurs agiraient-ils de la même façon dans une situation de pleine présence ? Il y a fort à parier que non.

Un jour, alors que nous contemplions un reliquaire contenant un morceau de « la vraie croix » en compagnie d'un ami dominicain, celui-ci fit une remarque qu'il nous semble intéressant de rapporter ici : « je crois que, s'il s'agissait de la vraie croix, je serai capable de briser la vitre, de m'emparer du reliquaire et de partir avec en courant ». Est-ce à dire qu'il pensait que la relique en question était un faux ? Pas forcément, toujours est-il qu'il n'était pas non plus convaincu qu'il s'agissait là d'un authentique morceau de l'instrument de la Passion et de la Résurrection, objet central de la foi chrétienne. Autrement dit, s'il était pleinement convaincu de ce à quoi il croit, son comportement aurait été plus excessif. Bien entendu le commerce des fausses reliques au Moyen-Age est bien connu. Mais la distance dont il témoigne face à l'objet même de sa foi nous semble représentative de ce qu'il peut se passer dans la situation rituelle que nous rapportons. Il s'agit d'y croire sans en être convaincu.

Dans la situation liturgique que nous rapportons, les acteurs entrent en un lieu pour se mettre en présence de Dieu. Cette situation comporte pour les acteurs quelque chose de prodigieux : c'est tout de même d'une rencontre avec Dieu dont il s'agit ! Et pourtant rien dans les comportements que nous observons ne laisse penser que les acteurs se mettent réellement en présence de Dieu : n'ont-ils pas quelques appréhensions devant l'ampleur de cette rencontre ? Bien loin de l'exprimer, ils se dirigent machinalement vers les icônes pour les saluer en même temps qu'ils saluent d'autres acteurs, font des gestes approximatifs quand ils se signent, voire ne finissent pas toujours leurs *métanies* (par exemple ils ne vont pas jusqu'à toucher le sol en signe d'humilité mais se contentent de la moitié du parcours), ont des regards latéraux, semblent par moments plus attentifs aux menus intrigues qui

accompagnent le déroulement du rituel (quelques hésitations dans l'enchaînement des chants par exemple, une partition que les chantres ne retrouvent pas, etc.) qu'au sens des textes proclamés, pensent à autre chose, etc. Et s'ils témoignent d'une certaine concentration, c'est bien souvent parce qu'ils sont davantage préoccupés par le bon déroulement de l'office (et par ce que peuvent en penser les hôtes illustres qui y assistent) que par la présence de Dieu. Bien entendu certains observent un recueillement prononcé. Mais ce recueillement n'est pas permanent et alterne avec des moments plus ou moins longs de relâchement.

Les acteurs organisent une rencontre avec Dieu avec une nonchalance déconcertante. Tout laisse à penser qu'ils font « bien » davantage parce qu'ils aiment ce qu'ils font que parce qu'ils se placent devant Dieu et courent par conséquent le risque de son jugement, comme le rappelle une fresque de l'archange Gabriel représentée sur le fronton d'une des entrées de la nef⁴⁵⁵. Bref, nous n'observons rien dans ces comportements qui permettrait de conclure à une totale adhésion des acteurs envers l'idée d'une « réelle » présence de Dieu. Ils y croient, c'est tout. Ce qui ne va pas sans nous rappeler les mots de Paul Veyne pour qui les croyances sont « de grandes choses qui existent en elles-mêmes, que chacun s'efforce de rejoindre et que personne ne vit pleinement »⁴⁵⁶. Autrement dit « de grandes choses » qui se vivent « petitement », sur un mode mineur. Ces grandes choses sont admises sans que les acteurs puissent en reconstruire la démonstration. Il s'agit en quelque sorte de choses objectives qui demeurent à bonne distance de l'expérience de chaque jour. Lui même se souvient d'une anecdote qu'il rapporte en ces termes : « Je ne sais où j'ai lu, ou rêvé, l'histoire d'un jeune ethnographe, parti étudier une tribu qui croyait, disait-on, que le monde s'écroulerait si les prêtres laissaient s'éteindre le feu sacré ; il supposait que ces prêtres étaient aussi angoissés que s'ils retenaient le détonateur d'une bombe atomique. Admis à jeter un coup d'œil dans le temple du feu, il aperçut de paisibles ecclésiastiques qui s'acquittaient d'une tâche de routine. La réalité est rarement emphatique »⁴⁵⁷. Le rite contribue à l'équilibre du cosmos⁴⁵⁸. C'est donc une action lourde de responsabilité à laquelle s'attèlent ces acteurs. Et pourtant, le rite est effectué avec une décontraction déroutante. Les acteurs accomplissent les rites en conservant un certain détachement vis-à-vis de la signification attribuée à leurs gestes et

⁴⁵⁵ L'archange Gabriel tient un rouleau sur lequel nous pouvons lire : « D'une main agile je note les dispositions de ceux qui entrent en ce lieu ».

⁴⁵⁶ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p.20.

⁴⁵⁷ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p. 3.

⁴⁵⁸ A ce sujet, il nous fût rapporté que les prières des moines contribuent à maintenir le monde, qui sans un minimum de piété (le nombre des justes priants est fixé à trente) sombrerait dans le chaos.

paroles. Ils y croient, mais sans la gravité qui devrait logiquement accompagner ces actions lourdes de sens. Est-ce à dire que, pour les acteurs, le rite ne contribue « pas vraiment » à l'ordre du monde et que Dieu n'est pas non plus « réellement » présent dans ce rite ? Rien n'est moins sûr.

Force est de constater que nous sommes loin d'une adéquation totale entre le comportement des acteurs et les significations qu'ils attribuent à leurs actions rituelles. Bien plus, ces comportements semblent quelquefois jeter un discrédit sur les capacités des acteurs à « y croire » de par les nombreux paradoxes qu'ils soulèvent : comment est-ce possible par exemple de saluer une icône machinalement, un peu par habitude, sans terminer ses gestes, si l'acteur est convaincu d'une « réelle présence » de l'entité représentée ? Il n'y croit pas vraiment, serions-nous tentés de conclure, sinon il agirait avec une ferveur autrement convaincante. « La réalité d'une croyance, écrit Paul Veyne, ne se mesure, ni à sa non-contradiction, ni aux applications pratiques qu'on en fait : la foi qui n'agit pas est souvent une foi sincère. On peut croire à une survie des défunts dans le tombeau, tout en constatant de ses yeux qu'ils ne sont que poussière ; on peut croire qu'ils continuent à se nourrir, sans tirer les conséquences matérielles de cette croyance (on ne renouvelle pas la nourriture sur la tombe, mais on la dépose une seule fois, le jour des funérailles) »⁴⁵⁹.

La croyance s'émancipe de tout critère de validité. Elle ne s'encombre pas d'hypothèses empiriquement vérifiables. En ce sens elle fonctionne comme le discours symbolique tel que l'entend Dan Sperber : « L'économie de l'erreur ne diffère pas essentiellement de celle de l'inférence valide. L'une et l'autre tendent à rendre compte d'un maximum de données au moyen d'un minimum d'hypothèses, et restent soumises à la réfutation de l'expérience ; l'effort intellectuel, qu'il aboutisse ou qu'il échoue, est rationnellement proportionné à sa fin qui est de connaissance. Le discours symbolique, au contraire, ignore cette économie, il ne retient de l'expérience qu'un minimum de fragments pour établir un maximum d'hypothèses, sans souci de les mettre à l'épreuve : si sa fin est de connaissance, alors l'effort intellectuel accompli est disproportionné et mal appliqué »⁴⁶⁰. Ainsi, la croyance assume ses contradictions. La concordance entre ce qu'elle propose et les données de l'expérience lui est indifférente, en premier lieu parce qu'elle se situe sur un autre

⁴⁵⁹ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p. 18.

⁴⁶⁰ Dan SPERBER (1974) *op. cit.*, p. 16.

plan : « Enfin, nous parlions de la contradiction entre la réalité du cadavre et la croyance en la survie des morts qu'il faut nourrir en leur tombe : la contradiction peut être vécue sans difficulté, pour la simple raison que l'expérience du cadavre est une « expérience », tandis que la croyance en l'au-delà est une chose bien plus élaborée, à savoir un esprit objectif ; or, comme les esprits objectifs sont toujours à distance, on ne souscrit à ses croyances qu'à moitié, par devoir et, à l'occasion, en en plaisantant »⁴⁶¹. Croire à moitié c'est pratiquer sans certitude, admettre mollement une réalité qui échappe, parce qu'elle échappe. D'où les comportements latéraux, les relâchements, les prises de distance que nous observons en situation.

Si les acteurs de cette situation semblent interpréter leur rôle avec plus ou moins de conviction, avec plus ou moins de distance, c'est dans la mesure où Dieu n'y est pas « pleinement » présent. Malgré tout, les acteurs « croient » qu'il est présent. Loin d'être une certitude, le statut ambivalent de l'être divin devient la condition *sine qua non* de la foi⁴⁶². C'est parce que Dieu n'est ni pleinement présent ni totalement absent qu'il génère chez les acteurs que nous rencontrons l'élan d'une attente, malgré toute l'évidence des conclusions empiriques. Cette attente se vit « à moitié » justement dans la mesure où, pour les acteurs, la réalité se situe au-delà des conclusions empiriques. Le rituel devient, à ce moment là, l'acte de parier, malgré tout, sur la présence. Indissociable de la foi, le comportement paradoxal de l'acteur vis-à-vis de la présence se comprend face au statut ambivalent d'un Dieu partagé entre la construction sociale et l'autonomie. Dieu n'est dans cette situation ni totalement présent ni véritablement absent, l'acteur à son tour n'est ni entièrement absorbé ni définitivement distant. Les deux sont plus ou moins là, accordant du crédit à l'interaction mais sans se révéler terrifiés devant l'éventualité de rater cette rencontre. C'est une rencontre sans enjeux.

*Lundi 28 février 2005, chapelle du monastère Saint-Antoine-le-Grand, 6 heures.
Quelques moines célèbrent l'Orthros dans la petite chapelle dédiée à saint Antoine. Le Père*

⁴⁶¹ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p.22.

⁴⁶² Ce terme provient du latin *fides*, « confiance ». A ce titre, Paul Veyne souligne que la modalité de croyance la plus répandue est celle où l'acteur croit « sur la foi d'autrui ». Le croyant accorde du crédit à la parole d'autrui en qui il a confiance (du fait, par exemple qu'il ne trouve pas l'intérêt que pourrait avoir autrui à le tromper). Nous pouvons donc supposer que la foi en Dieu se construit à ce moment là autour de la confiance accordée à ce qu'énonce l'Eglise, au travers de ses représentants actuels, sur Dieu. Paul VEYNE (1983) « Répartition sociale du savoir et modalités de croyance » in *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Seuil, pp.39-51.

Côme et le Père Cyrille sont au chœur. Le Père Damien tient le rôle d'ecclesiastico. Ce matin, il n'y a pas de prêtre. Les moines ne célébreront donc pas la liturgie. Le Père Damien se charge d'encenser la chapelle à l'aide d'une petite cassolette d'argent, ornée de clochettes, le grand encensoir étant l'apanage du prêtre. Depuis le sanctuaire, il prépare les charbons ardents sur lesquels il dispose quelques grains d'encens, puis, après avoir encensé l'autel, il investit le reste de la chapelle. Une fumée épaisse se dégage de la cassolette. Le Père Damien encense en direction de quelques icônes situées de part et d'autre des portes saintes, puis c'est au tour des saints représentés sur les fresques. Il se dirige ensuite vers le chœur qui se charge de chanter les prières de l'office du matin. D'un geste généreux il enfume abondamment les deux chantres. Habitué à l'espace de l'église, il semble avoir un peu forcé la dose pour encenser la surface beaucoup plus restreinte de la chapelle.*

L'effet ne tarde pas : les voix des chantres, appliquées à réciter les psaumes des heures ordinaires, s'étranglent immédiatement. Imperturbable, le Père Damien continue l'encensement. Les chantres toussent de la manière la plus discrète possible, en se tournant légèrement en direction du mur. Après quelques raclements de gorge, ils essaient de reprendre leur chant, mais les voix n'y sont plus. Ils peinent à réciter quelques versets et les voix s'étranglent de nouveau. Rien à faire. Les deux chantres se regardent et éclatent de rire. Essayant de reprendre leur sérieux, ils s'attèlent de nouveau à la lecture des partitions. Mais l'esprit n'y est plus : au moindre déraillement de l'un, l'autre s'esclaffe de rire. Les moines ne témoignent d'aucune gêne, ni d'aucune exaspération devant ce léger désordre. Bien plus, ce petit dérapage est accueilli sur le mode de la dérision. Ils rient de bon cœur devant leur propre incapacité à tenir une solennité de circonstance. L'un d'eux ouvre une fenêtre pour remédier à cette fumée inhibitrice. Quelques regards complices sont échangés puis les chants reprennent progressivement, déclamés par des moines particulièrement souriants. Cet imprévu ne trouble nullement le cours ordinaire de l'office.

Un fou rire pendant l'office du matin : voilà une situation qui pourrait paraître incongrue dans le cadre d'une célébration monastique. Ce comportement semble inadéquat dans une telle situation. Pourquoi ? Tout simplement dans la mesure où il peut être jugé « décalé » par rapport à la solennité induite par le cadre rituel. Ce fou rire résulte d'un incident mineur (la surcharge des doses d'encens) mais qui va néanmoins provoquer une interruption des prières. Bien loin d'envisager cet incident comme une menace pour

l'équilibre rituel, les acteurs en rient. De quoi rient-ils ? De leur propre incapacité à conserver une solennité de circonstance pour tenir le cadre rituel. Cette situation rituelle nous montre que si chaque acteur s'attache avec attention à la fonction qui lui est impartie, cette attention n'est pas pour autant une crispation dans la mesure où l'incident est toujours décevant mais pas irréparable. Bien plus, l'incident peut être traité avec un certain détachement qui semble insérer les acteurs dans une autre approche du rituel.

La plupart du temps, le rite est associé à une logique d'ordre – que la littérature anthropologique a par ailleurs largement exploitée – dans la mesure où il y trouve en premier lieu sa racine étymologique puisque les mots « rite » et « ordre » ont la même origine indo-européenne védique *rta*, *arta*. « C'est là, écrit Emile Benvéniste, une des notions cardinales de l'univers juridique et aussi religieux et moral des Indo-Européens : c'est l' « Ordre » qui règle aussi bien l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années, que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux. Rien de ce qui touche à l'homme, au monde, n'échappe à l'empire de l' « Ordre ». C'est donc le fondement tant religieux que moral de toute société ; sans ce principe, tout retournerait au chaos »⁴⁶³. L'ordre devrait caractériser les relations instaurées entre Dieu et les hommes.

Le rite viserait à ce moment là à préserver l'ordre et, par extension, à prévenir aussi tout élément de désordre dans les relations des hommes entre eux. C'est pourquoi il se retrouverait jusque dans les interactions sociales à propos desquelles Erving Goffman n'hésite pas à employer le terme de rite pour qualifier toutes les stratégies mises en œuvre afin de conserver la « face » : « Lorsque ceux qui participent à une entreprise ou à une rencontre ne parviennent pas à prévenir un événement qui, par ce qu'il exprime, est incompatible avec les valeurs sociales défendues, et sur lequel il est difficile de fermer les yeux, le plus fréquent est qu'ils reconnaissent cet événement en tant qu'incident – en tant que danger qui mérite une attention directe et officielle – et s'efforcent d'en réparer les effets. A ce moment, un ou plusieurs participants se trouvent ouvertement en déséquilibre, en disgrâce, et il leur faut essayer de rétablir entre eux un état rituel satisfaisant. J'emploie le terme rituel parce qu'il s'agit ici d'actes dont le comportement symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que les autres en sont dignes.

⁴⁶³ Emile BENVENISTE (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Les éditions de Minuit, pp.100-101.

L'équilibre est une image adéquate, car la durée et l'intensité de l'effort de réparation s'ajustent exactement à la persistance et à la gravité du danger. La face est donc un objet sacré, et il s'ensuit que l'ordre expressif nécessaire à sa préservation est un ordre rituel »⁴⁶⁴. Si nous envisageons la relation entre les moines et Dieu comme un ensemble d'interactions, nous devrions pouvoir interpréter cette situation à la manière de Goffman, c'est-à-dire en terme d'équilibre.

Le rire sort bien entendu des cadres comportementaux qui constituent ordinairement la solennité des offices du matin. En ce sens, nous pouvons parler d'un incident, peut-être d'un désordre, dont il faut réduire le plus rapidement possible les effets pour le bon déroulement des prières. Mais voilà, tout dans le comportement des acteurs laisse présager une certaine distance vis-à-vis de la menace que pourrait constituer le rire pour l'équilibre rituel. Aucun geste de colère, pas de signe d'exaspération ni aucune gêne. Bien au contraire, face au trouble induit par l'encensement généreux de *l'ecclesiastico* et à l'incapacité de conduire la lecture des prières ordinaires, les acteurs traitent cet imprévu sur le mode de la dérision et semblent s'amuser de cette situation. Le cadrage des comportements issus de la situation rituelle se voile à un moment donné et laisse place à un autre contexte qui laisse envisager une certaine réserve des acteurs quant au contexte initial. Ce qui ne les empêche pas d'y croire. Le manquement aux normes rituelles n'est pas grave puisqu'il est traité sur le mode de la dérision. Pourquoi ? Ce n'est pas tout à fait comme si l'office mis en scène était la réalité, ce qui autorise, de fait, quelques « ratés ». Alors qu'ils affirment une présence réelle dans l'office, le comportement des acteurs laisse supposer une certaine distance vis-à-vis de l'énoncé rituel. Autrement dit, les acteurs font « comme si » Dieu était présent, sans risquer les conséquences qu'aurait sa présence réelle (physique).

Cet imprévu laisse entrevoir un deuxième niveau d'interprétation de l'action rituelle : ceci est un « jeu ». Les données du rituel sont recontextualisées sous un cadre ludique, tel que l'entend Gregory Bateson : « L'essence du jeu réside dans la dénégation partielle de la signification qu'aurait dans d'autres situations les actes du jeu »⁴⁶⁵. C'est bien ce qui semble se passer dans les deux situations d'offices que nous rapportons : ce qui est dit ou fait n'est

⁴⁶⁴ Erving GOFFMAN (1974) *op. cit.*, pp.20-21.

⁴⁶⁵ Gregory BATESON (1988) *La nature et la pensée*, Le Seuil, p. 133. Sur le double niveau de l'interprétation rituelle, voir aussi Albert PIETTE (1988) « Quand faire, ce n'est pas vraiment dire ou le jeu rituel » in *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4.

pas à prendre littéralement car, si les acteurs se mettent en présence de Dieu, il n'en reste pas moins que la mise en scène rituelle de la présence ne dénote pas tout à fait la même chose que la réelle présence pour laquelle elle vaut. Dieu n'est pas présent dans le rituel car l'acteur ne court pas le risque inhérent à sa présence mais il n'est pas non plus absent car l'acteur ne peut pas non plus se permettre de ne pas prendre au sérieux ce qui se passe. Ces comportements ambivalents brouillent les pistes de la présence et insèrent le rituel dans un univers paradoxal : « En même temps qu'il exprime au moins implicitement la fictionnalité de ce qu'il dit et de ce qu'il fait, écrit Albert Piette, le prêtre affirme aussi, et sans doute à la différence du jeu sportif, son extrême importance. Les gens ont leurs raisons d'accorder leur confiance au prêtre dont ils reconnaissent la compétence particulière, et la place déterminante qu'il occupe dans la tradition de l'Eglise, etc. Dans le rituel religieux, ce n'est pas un Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs ; c'est un homme crédible qui ne peut dissimuler la fictionnalité de ses gestes et paroles, tout en se donnant du mal pour montrer leur importance... Mais sans éviter l'autonégation implicite, le rituel incite ainsi à l'interrogation nécessairement sans réponse : est-ce du sérieux ? ou est-ce du spectacle ? est-ce la réalité ? la fiction ? La réussite du rituel se trouve sans doute dans l'oscillation infinie entre ces questions. Aux gens de jouer ou de ne pas jouer le jeu proposé »⁴⁶⁶. Le rituel apparaît comme intrinsèquement ambivalent, oscillant entre la réalité et la représentation. Le jeu des acteurs s'y découvre sur fond d'écart par rapport à une norme idéale du rituel.

A considérer ce registre de l'ambivalence, nous ne pouvons que convoquer de nouveau les travaux de Victor Turner sur la liminalité⁴⁶⁷. Comme nous l'avons vu précédemment, Victor Turner s'est intéressé à l'entre-deux, qu'il développe notamment à partir du schéma proposé par Arnold Van Gennep sur les rites de passage⁴⁶⁸. Il retient surtout de ce schéma son étape centrale, la marge, et toutes les ambivalences qu'elle génère dans les comportements des acteurs qu'il comprend comme une recombinaison de la hiérarchie des statuts et valeurs du quotidien. Sa vision de l'entre-deux déplace l'opposition ordre/désordre sur le plan d'une relation contrastée entre un régime dûment structuré, différencié et hiérarchisé des liens sociaux et la *communitas* marquée par la communion d'individus égaux.

⁴⁶⁶ Albert PIETTE (2005) « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain*, 29 – *Vivre le temps* (septembre 1997), [En ligne], mis en ligne le 30 août 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3261.html>. Consulté le 8 février 2007. p.6 sur 22.

⁴⁶⁷ Victor TURNER (1990) *op. cit.*

⁴⁶⁸ Arnold VAN GENNEP (1943) *op. cit.*

L'œuvre de Turner permet ainsi de distinguer les caractéristiques fondamentales de l'action rituelle dont la dimension ludique constitue l'axe central, comme le note Albert Piette : « Alors que le mode indicatif, celui de la relation pragmatique de cause à effet serait réservé au quotidien, c'est le mode subjonctif, du désir ou de la fantaisie, du comme si, du « peut » (ou « pourrait ») être qui caractérise l'espace-temps situé entre les deux de la liminalité. Même si ce subjonctif est aussi compatible avec la dimension sérieuse de la performance culturelle, le jeu en constitue un aspect prépondérant : libre recombinaison du quotidien, de sa hiérarchie, de ses valeurs ou statuts, éclatement de l'ordre linéaire du langage, construction de masques et costumes à partir d'éléments familiers, assemblés de nouvelle façon ⁴⁶⁹. Ainsi cette perspective non seulement instaure d'emblée une différence entre la vie quotidienne et le rituel comme jeu fonctionnant sur une logique différente, mais aussi permet d'entrevoir un rapport dialectique (et non plus d'affrontement et de rupture) entre le quotidien et l'espace-temps liminal, celui-ci consistant en un processus de transformation partielle de comportements, messages et relations issus de celui-là »⁴⁷⁰.

Toutefois, même si elle prend en compte les comportements liminaux et l'écart qu'ils instaurent vis à vis d'un principe d'ordre, force est de constater que la logique intervallaire revient à penser leur position en terme de dissociation et souscrit en dernière instance, tout comme la logique contradictoire, au registre de l'ordre et de ses écarts : « La logique dialectique, insistant tantôt sur ce qui unit deux termes contraires, tantôt sur ce qui les oppose, participe d'un même processus à finalité simple de rupture ou de fusion. Les contradictions qu'elle met en valeur n'excluent pas, comme on l'a vu avec l'ambivalence, la cohérence et l'unité des contraires. C'est la même idée d'un système comme « quelque chose d'univoque » qui reste présente dans la logique binaire opposant ordre à désordre, comme si l'ordre n'était pas dans le désordre et inversement⁴⁷¹ [...] »⁴⁷².

Les choses sont plus mêlées, donc moins dissociables. C'est pourquoi, Albert Piette substitue à la logique intervallaire la logique paradoxale, davantage attentive à saisir la spécificité contextuelle de la liminalité : « Selon cette perspective, les rapports ordre-désordre et vie quotidienne-jeu glissent vers une autre formule et l'espace-temps du rite prend une

⁴⁶⁹ Victor TURNER (1982) *From Ritual to Theatre*, PAJ Publications, pp. 84-86.

⁴⁷⁰ Albert PIETTE (1992) *op. cit.*

⁴⁷¹ A ce sujet voir Georges BALANDIER (1998) *op. cit.*

⁴⁷² Albert PIETTE (1992) *op. cit.*, p.176.

nouvelle dimension : il n'est plus contre ou à côté du quotidien ; le rite est à la fois jeu et non-jeu tout autant que quotidien et non quotidien »⁴⁷³. Le rituel superpose deux niveaux différents d'interprétation de l'action : sitôt qu'un premier message est énoncé sous la forme suivante « ceci est la réalité », il est immédiatement suivi d'un « méta-message » le disqualifiant. Ce méta-message regroupe le rire, mais aussi tous les comportements latéraux que nous rapportons dans notre situation liturgique et qui témoignent d'une certaine distance de l'acteur vis-à-vis du rituel : les regards de côté, les gestes inachevés, les petites discussions, toute sorte de distractions qui montrent que les acteurs ne sont pas dans une absorption totale dans leur rencontre avec l'être divin. Ils sont plus ou moins là parce que l'être divin est, lui aussi, plus ou moins là. Cette superposition de deux niveaux d'interprétation est à même d'éclairer le comportement ambivalent des acteurs vis-à-vis d'une présence à la fois autonome et construite de l'être divin, d'une présence réelle et d'une présence moins réelle, d'une rencontre extraordinaire vécue sur un mode mineur, d'un événement répété quotidiennement.

II.2. Toujours répéter et encore s'émouvoir.

Samedi 10 avril 2004⁴⁷⁴, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 22h. Quelques moines se reposent dans leur cellule en prévision de l'agrypnie pascale, d'autres s'affairent en cuisine pour terminer les derniers préparatifs des agapes qui suivront l'office et gérer l'armée de laïcs venue en renfort pour l'occasion. Nous sommes fourbus et pourtant il va encore falloir tenir toute la nuit. D'après les prévisions des moines, nous devrions terminer vers 5h du matin... Eux aussi sont épuisés : ils tiennent depuis une semaine le rythme soutenu de la semaine sainte (en moyenne dix heures d'office par jour) et depuis quarante jours le carême de pâques. A cela s'ajoute tout le travail occasionné par une arrivée massive de visiteurs et par l'importance que revêtent les célébrations pascales pour la communauté. Après une journée harassante partagée entre le nettoyage complet de l'église et du réfectoire (matériel liturgique compris) et la préparation des agapes et du repas pascal, nous nous apprêtons à rejoindre l'église pour le début de l'office. Celle-ci est décorée pour l'occasion de petits lumignons disposés sur les rebords extérieurs des fenêtres et de bouquets de fleurs déposés aux pieds des icônes. Les visiteurs sont très nombreux et il nous est difficile de trouver une

⁴⁷³ Albert PIETTE (1992) *op. cit.*, pp.176-177.

⁴⁷⁴ Si les monastères français suivent le calendrier grégorien pour plus de commodité, la date des célébrations pascales reste définie en fonction du calendrier julien.

place. Certains viennent de très loin, parfois même de l'étranger, pour assister à la veillée pascale orthodoxe dans un monastère. Tous sont très bien habillés : aussi bien les enfants que leurs aînés. Parmi eux nous saluons quelques visages familiers mais la plupart nous sont inconnus.

22h30 : à l'extérieur, le son du talendon* annonce le début de l'office. Le sanctuaire, ainsi que les deux chapelles adjacentes sont ouverts. Deux prêtres vont concélébrer, dont le supérieur de la communauté (le Père Placide), ainsi qu'un diacre. Des enfants de chœur nous distribuent des cierges. Les fidèles, trop nombreux, envahissent les espaces réservés habituellement aux moines. L'office débute avec les prières d'introduction habituelles puis, rapidement, l'église est plongée dans une obscurité totale : aucune lampe, aucune veilleuse, aucune bougie n'est allumée. Un silence tout relatif en rapport avec l'importance de l'assemblée tente de s'installer. Une faible lueur apparaît dans le sanctuaire. C'est à ce moment précis le seul point lumineux de toute l'église. Il s'agit d'un chandelier à trois branches que le Père Placide apporte au centre de la nef. Une procession se forme, composée d'abord des moines puis des fidèles. Le chœur entame les chants. Chacun va allumer son cierge au chandelier tenu par le Père Placide puis se place à sa suite. Une longue file d'attente se forme de part et d'autre du Père : d'un côté les acteurs attendent de recevoir cette lumière pascale, de l'autre ils patientent afin d'embrasser les nouveaux venus et leur souhaiter la bénédiction pascale. L'office devient une succession d'embrassade : « Christos anesti » déclarent les acteurs à l'interactant qu'ils souhaitent saluer, « alithos anesti »⁴⁷⁵ répond celui-ci. Les fidèles (y compris les femmes) embrassent les moines (une fois n'est pas coutume), tout comme ils s'embrassent chaleureusement entre eux sans aucune distinction, ils semblent connaître tout le monde.

Le centre de la nef, espace d'ordinaire réservé aux lectures et aux vénération, est saturé de monde. Beaucoup de discussions à vive voix émergent ça et là qui rendent les chants du chœur quasiment inaudibles. Cette situation ressemble fort à un nouvel an dans le monde sur les coups de minuit... Mais nous sommes en plein cœur d'un monastère orthodoxe. Les chantres quittent le chœur et rejoignent les officiants. A leur suite, une procession se forme de manière désordonnée. La mobilité est rendue difficile par le grand nombre de

⁴⁷⁵ « Le Christ est ressuscité », « en vérité, il est ressuscité ». A partir de la veillée pascale et jusqu'à la fête de l'ascension, les moines et les laïcs orthodoxes se saluent par ce cours dialogue.

visiteurs présents pour cette fête. D'autant plus que la procession s'effectue entièrement à l'intérieur de l'église en raison des mauvaises conditions météorologiques du moment⁴⁷⁶. Pour mimer la procession, le chœur et les officiants tournent dans le narthex, sous les regards des fidèles situés sous les travées. La nef est masquée par le rideau des portes royales. Après quelques lectures et encensements, l'assemblée (dans son ensemble et non plus uniquement le chœur se chargeant habituellement des prières de l'assemblée) chante le tropaire de pâques : « Le Christ est ressuscité des morts, par sa mort, il a terrassé la mort, et à ceux qui gisaient au tombeau, il a fait don de la vie ».

Le rideau masquant la nef est de nouveau ouvert : toutes les bougies, veilleuses, lampes ont été allumées et mises en mouvement. L'énorme lustre, entièrement allumé pour la seule fois de l'année, dessine de grands cercles au centre de la nef. Sa couronne d'anges agrmente la danse. Chaque acteur pénètre dans la nef en passant sous l'épithaphion* tenu par deux moines. Sitôt relevé, il prend en pleine tête (à condition que le diacre soit fin viseur, qualité à laquelle il s'attache avec zèle) une salve inattendue d'eau de rose. L'assemblée pénètre dans un monde lumineux où tout bouge. A peine l'office a-t-il repris son cours dans la nef, que nous sommes de nouveau surpris par les cris du prêtre dans le sanctuaire. Celui-ci investit précipitamment la nef en criant « Le Christ est ressuscité », « Le Christ est ressuscité », comme si le Christ venait effectivement de ressusciter « ici et maintenant », sous ses yeux, dans le sanctuaire, et que le prêtre, d'une joie effervescente, venait nous en informer (énoncé auquel personne n'accorde de crédit empirique mais auquel tout le monde adhère). Toute l'assemblée reprend en chœur « En vérité, il est ressuscité ».

⁴⁷⁶ En temps normal, la procession s'effectue à l'extérieur, autour de l'église. Les fidèles marchent à la suite du chœur et des officiants qui portent réciproquement le chandelier à trois branches, l'évangélaire et l'icône de la résurrection.

Illustration 64 : veillée pascale



La scène se reproduit plusieurs fois avec une spontanéité qui ne faiblit pas. Bien plus, le prêtre semble y aller à force de surenchère et annonce de plus en plus fort la bonne nouvelle, d'abord en français, puis en plusieurs langues, en arpentant l'église dans tous les sens avec un diacre arrosant copieusement l'assemblée d'eau de rose, dans un tir qui se veut moins précis que d'un balayage large et efficace faisant un maximum d'heureuses victimes (toutefois quand le diacre voit une connaissance, il s'empresse d'orienter son tir de manière à la saluer personnellement : « tiens Danielle! plaf »). Les enfants jouent entre eux. Devant tant de désordre, ils ne sont pas inquiétés par l'autorité maternelle. Ils courent dans tous les sens. Beaucoup de fidèles rient devant ces officiants qui prennent tellement à cœur leur rôle d'aspergeur, d'autres discutent avec des connaissances demeurées longtemps absentes du monastère – car la veillée pascale, c'est pour beaucoup l'occasion de revenir au monastère, un peu à la manière des retrouvailles familiales des fêtes de Noël. Nous ne nous ennuyons pas.

Cette situation témoigne, dans le comportement des acteurs, d'une marge de manœuvre inhabituelle. La solennité des offices cède la place à une situation qui s'apparente fortement à des retrouvailles festives. Celles-ci s'expriment en premier lieu dans l'anéantissement d'une distance : la démarcation spatiale entre les fidèles et la communauté

monastique tombe (les moines se retrouvent au milieu des fidèles). Bien plus, la proximité entre les acteurs est valorisée jusque dans ses expressions corporelles (ils s'embrassent sans aucune distinction entre eux). Les exigences habituelles pour un bon déroulement du rite (comme par exemple le contrôle des enfants) sont assouplies. Au niveau du comportement des acteurs, la solennité cède la place à la joie, le contrôle de soi à la spontanéité. Tout est fait pour affirmer le caractère événementiel de cette situation. Les détails du rite soulignent cet aspect puisque, par exemple, le lustre de la nef est allumé dans son intégralité pour la seule fois de l'année. Les acteurs commémorent la résurrection sur un mode événementiel. Pour cette commémoration, le registre de la fête semble plus à même de témoigner de la joie pascalle que les solennités habituelles. Mais il convient de ne pas opposer le sérieux du rituel à la spontanéité de la fête et d'opérer, malgré nous, une scission binaire à l'intérieur des situations d'offices religieux auxquelles nous assistons. Car il faut bien garder à l'esprit que, derrière cette étonnante spontanéité, le rite suit son cours, imperturbable, avec les cadres (ici tacites) qui sont les siens dans d'autres situations plus solennelles. Car, si l'acteur dispose pour cette veillée pascalle d'une marge de manœuvre *a priori* plus importante, il ne peut pas non plus faire ce qu'il veut. Son comportement doit répondre à une attente, qui est celle des acteurs avec lesquels il interagit. Autrement dit, il doit lui-même jouer sur le mode de l'événementiel pour contribuer à entretenir cette joie dans le rituel qui s'articule autour d'une ritualisation de la joie.

Si ce rituel festif laisse émerger une gamme exceptionnellement large de variations comportementales, il n'en reste pas moins que cette gamme reste soumise à quelques impératifs de l'interaction rituelle habituelle. Tout d'abord, le scénario reste le même : nous nous acheminons, quoi qu'il arrive, toujours vers le même dénouement, en passant par les mêmes étapes, mais cette fois-ci en soulignant sur le mode de la spontanéité, de l'émotion partagée, de la joie, l'aspect événementiel de l'action en cours. Ce rituel festif occupe en quelque sorte une position intermédiaire entre les situations à fortes contraintes que nous rencontrons ordinairement dans un contexte monastique et qui laissent peu de marge de manœuvre à l'acteur, et les situations avec peu de contraintes (comme les fêtes de fin d'année) avec lesquelles nous serions tentés de le rapprocher. Autrement dit, ce rituel a tout d'une fête, mais ce n'est pas une fête. Cela reste quelque chose de très sérieux, même si, pour une fois (et là encore, une fois n'est pas coutume), le rituel est interprété sur un mode festif.

Les comportements que nous observons dans cette situation s'éloignent de la trame idéale du rituel telle que nous l'avons appréhendé dans quelques situations préalables. En ce sens, ils se rapprocheraient d'un ensemble de comportements latéraux que nous avons désigné ailleurs sous le terme de « mode mineur » parce qu'ils témoigneraient d'une certaine distance vis-à-vis du rite en train de se faire. A cela près que, dans cette situation, les sourires, les conversations, les jeux des enfants, les gestes chaleureux ne sont plus des comportements latéraux, mais les comportements effectivement attendus des acteurs dans cette situation rituelle. Pour avoir lieu, l'interaction rituelle suppose à la fois l'identification d'un ensemble d'attentes minimales de la part des acteurs et la maîtrise d'un ensemble de comportements non attendus mais qui sont impossibles à éliminer. Ce savant jeu de dosage permet aux acteurs de « rester dans le « cadre », tout en n'y étant pas, sans pour autant en sortir »⁴⁷⁷. Car, à dire vrai, tout est une question de dosage pour rester dans l'intervalle convenable de l'observance rituelle, en y incluant dans le même mouvement des ensembles comportementaux qui n'en font pas partie. Sauf qu'ici, le comportement attendu des acteurs est justement celui qui habituellement fait l'objet d'un contrôle.

Selon les situations, les mêmes détails dans le comportement des acteurs constituent, ou non, ce que nous désignons à la suite d'Albert Piette comme du « mode mineur ». « S'impose ici une importante remarque, écrit Albert Piette : les détails particuliers ne constituent pas des paramètres qui en soi génèrent du mode mineur. Celui-ci est bel et bien une affaire interactionnelle supposant de la part de l'émetteur un trait comportemental ou cognitif intentionnel mais non stratégique, sans proposition aux autres d'un modèle de comportement partageable, et du côté du (des) récepteur(s) une opération de discrimination cognitive capable de distinguer le pertinent du détail laissé pour mineur et ainsi toléré [...]. Il faut bien dissocier le mode mineur de deux caractéristiques : il n'est pas un modèle d'engagement et il n'est pas constitutif d'ambivalence comportementale »⁴⁷⁸. Ici, le sourire, la spontanéité, les gestes affectifs ne sont pas des détails tolérés de l'interaction (contrairement aux autres situations rituelles auxquelles nous avons assisté) mais constituent des traits comportementaux intentionnels, partie prenante du contexte dans lequel s'effectue précisément ce rituel. Ces traits inhabituels constituent dans cette situation, et uniquement dans cette situation (ce qui donne toute son originalité à la veillée pascalle), un modèle de

⁴⁷⁷ Albert PIETTE (1996) *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Métailié, p.163.

⁴⁷⁸ Albert PIETTE (1996) *op. cit.*, pp.180-181.

comportement partageable avec les autres acteurs. En ce sens ils n'appartiennent plus au détail – à l'inverse des situations rituelles habituelles pour lesquelles ils conservent ce statut – mais entrent dans le mode de la généralité. En conséquence, ils ne représentent pas ici, contrairement au contexte rituel habituel, une conduite menaçante pour le cadre de l'interaction et risquant, par un ensemble d'actions non prévues, sa dissolution.

Ces traits n'expriment plus la distance vis-à-vis de l'énoncé rituel, mais au contraire une identification totale à l'événement en cours. Ce qui veut dire que les mêmes traits comportementaux qui, dans une situation ethnographique donnée (les offices quotidiens) peuvent être appréhendés sur le registre du détail et en ce sens constituer du mode mineur, sont susceptibles d'appartenir, dans une autre situation ethnographique (la veillée pascale), aux modalités comportementales attendues des acteurs pour répondre aux exigences de l'interaction telle qu'elle se construit situationnellement. C'est pourquoi, ces postures, certes décalées en regard de la trame habituelle du rituel, s'avèrent néanmoins immédiatement pertinentes (contrairement à ce que supposerait le mode mineur) dans la compréhension de la situation telle que les acteurs la vivent.

Sans cette joie et cette spontanéité, la résurrection ne s'appréhenderait pas par les acteurs comme un événement actuel, mais à la manière d'un souvenir à commémorer. Or cette situation nous montre tout le contraire. La résurrection n'est pas un souvenir digne de mémoire, elle semble, à en croire la joie des acteurs, « en train de se faire ». Les acteurs assistent à un événement, sans la tiédeur qui caractérise les comportements rituels que nous observons habituellement. Tout se passe comme si le Christ venait tout juste de ressusciter dans le sanctuaire, sous les yeux du prêtre. Cette spontanéité, cette effervescence de joie s'avèrent problématiques en regard de la clé de lecture du jeu que nous avons développée précédemment. Elle supposerait que les acteurs croient littéralement à ce qu'ils jouent, c'est-à-dire qu'ils accordent un crédit empirique à l'énoncé selon lequel le Christ est ressuscité (sous entendu ici et maintenant et non plus il y a plus de deux mille ans). Mais, une fois de plus, cet énoncé n'est pas directement appréhendé pour ce qu'il dit. Cet énoncé ne décrit pas ce qu'il dit pourtant décrire, à savoir la résurrection du Christ, mais plutôt la promesse qui est faite présentement aux acteurs. Les acteurs croient à l'actualité de la résurrection pour eux, qui n'est pas la résurrection *hic et nunc* de la chair du Christ. C'est sa propre résurrection que chaque acteur fête, qui vient après le long jeûne du carême de Pâques. Nous sommes moins

dans une logique de la preuve (le Christ ne vient pas « réellement » de ressusciter pour les acteurs) qu'une logique de l'épreuve (c'est à chaque acteur de ressusciter à sa suite).

Malgré ces traits comportementaux caractéristiques du mode mineur dans les situations préalablement rapportées et qui deviennent ici l'expression d'un mode majeur, force est de constater que nous nous situons toujours dans une logique paradoxale de l'énoncé religieux. Ces comportements latéraux qui n'en sont plus ne témoignent plus d'une prise de distance vis-à-vis de l'action rituelle mais d'un processus d'identification, non pas envers l'énoncé à proprement parler, mais envers ce que l'énoncé veut dire pour chaque acteur. Ceci est toujours un jeu : ce n'est pas réellement la résurrection du Christ puisque personne ne s'attend à le voir sortir du sanctuaire, mais c'est aussi une réalité dont chacun s'approprie les perspectives. Notre premier effort explicatif consistait à décrire le rituel, à la suite d'Albert Piette, dans un mouvement allant de la réalité au jeu saisi à travers les comportements latéraux laissant supposer que les acteurs n'accordaient pas un total crédit à ce qui se jouait sous leurs yeux parce qu'ils n'adoptaient pas une posture soulignant la gravité de la rencontre avec l'être divin. Il va maintenant du jeu à la réalité, mais une réalité qui n'est pas non plus saisie dans le sens littéral de ce qui est joué, car la résurrection mise en scène ce soir là est moins celle du Christ que celle potentielle de chaque acteur. C'est une manière pour les acteurs d'affirmer une fois de plus, dans une joie renouvelée : la voie que nous suivons est décidément bien la voie du salut. Nous sommes toujours dans une logique paradoxale qui déplace le sens de l'action rituelle sur un plan métaphorique : ce que dit cette situation, ce n'est pas que le Christ est ressuscité *hic et nunc* mais que cette réalité passée jouée présentement par les acteurs vaut toujours pour chacun.

Dans cette situation, nous nous éloignons de la solennité habituelle des offices pour orchestrer une fête au cours de laquelle les acteurs ne font ni plus ni moins que se retrouver ensemble, c'est-à-dire célébrer, dans la joie, ce qui les unit, à savoir une même attente qui semble ce soir comblée. Autrement dit, l'objet de la fête est en premier lieu d'affirmer un lien avant de commémorer l'événement passé de la résurrection. Plus précisément, c'est la résurrection en tant qu'elle constitue le liant d'un ensemble d'acteurs se retrouvant en elle qui fait l'objet d'une célébration. Ce soir, le groupe fête ce qui le lie et par là-même le définit en dehors des limites habituelles de la communauté monastique. En ce sens, cette situation convoque un réseau élargi d'acteurs à même de redéfinir le modèle communautaire non à

partir d'une proximité géographique (les fidèles qui vivent autour du monastère) ou d'une orientation de vie (la communauté monastique) comme à l'accoutumée, mais sur le plan d'un lien perçu comme bien plus essentiel, celui de l'Église comme assemblée de tous les chrétiens (passés, présents et futurs).

Nous passons ainsi d'un lien communautaire à un lien de communion. Ce lien de communion devient l'expression d'une parenté élargie : les acteurs se retrouvent en Christ car ils communient au même sang. De ce fait, la communauté locale témoigne d'un lien plus essentiel, celui d'une consanguinité spirituelle, à même de l'inscrire dans un réseau plus large d'acteurs. Marina Iossifides écrit à ce propos : « “Blood”, considered immutable and “natural” in this life, is said to be the strongest substance binding people together. In the convent these blood ties, though recognized, are subsumed by spiritual bonds that serve to unite not only the members of a particular monastic community or all Orthodox monastics, but all human beings with the Divine with God »⁴⁷⁹ Ce qui ne va pas sans nous faire penser au lien de la *communitas* précédemment évoqué. Victor Turner nous invite à distinguer le lien généré par la *communitas* de celui de la communauté à proprement parler : « Je préfère le terme latin « *communitas* » à « communauté », pour distinguer cette modalité de relation sociale d'une simple « aire de vie commune » »⁴⁸⁰. Ce lien se donne à voir notamment à travers la série d'embrassades, excluant seulement les officiants (prêtres et diacres), qui suit l'obtention pour chacun de la lumière pascale. A ce moment précis, les distances habituelles – et leurs modalités d'expression à travers une société fortement hiérarchisée – s'effacent (par exemple, les femmes peuvent embrasser les moines, ou encore les acteurs qui ne se connaissent pas témoignent d'une étonnante familiarité pour se saluer à la mode pascale), pour privilégier le lien entre les acteurs. Voilà bien tout ce qui fait l'originalité de cette situation : les relations inhabituelles qu'elle génère entre les acteurs, en premier lieu au travers d'une apparente absence de différenciation au niveau des comportements.

Le modèle relationnel de la *communitas* constitue pour Victor W. Turner une caractéristique de la période liminale des rites de passage pendant laquelle les distinctions ordinaires s'estompent. De là notre étonnement devant le caractère inhabituel de la célébration pascale. Pour Turner, il s'agit là d'un ordre relationnel différent de celui qui régit

⁴⁷⁹ Marina IOSSIFIDES (1991) *op. cit.*, p. 144.

⁴⁸⁰ Victor W. TURNER (1990) *op. cit.*, p.97.

habituellement la société. Mais cette *communitas* « consiste moins, comme le souligne Michael Houseman et Carlo Severi, en un type particulier d'interaction qu'en un modèle alternatif des relations humaines en général. Elle définit une sociabilité qui répond non pas, comme la vie de tous les jours, à des principes de structuration interne, mais, à l'image d'une société conçue comme « totalité homogène » (1969 :100) »⁴⁸¹. Autrement dit, la *communitas* met entre parenthèses les structures sociales habituelles pour redéfinir les modalités relationnelles sur le plan d'une communion d'acteurs indifférenciés. L'enjeu est alors de faire ressortir un lien humain essentiel – par delà les clivages sociaux et les positions de chaque acteur dans une hiérarchie spirituelle – qui fait communauté. Ainsi, la vie quotidienne reposerait sur des modalités relationnelles classificatoires alors que la *communitas*, qui se réalise de façon privilégiée dans le rituel, reposerait davantage sur des modalités relationnelles génératives (par exemple les officiants, perçus comme des ascendants sur le plan de la généalogie spirituelle⁴⁸², sont les seuls acteurs qui ne participent pas aux embrassades). De cette manière, pour Turner, la *communitas* permet de revitaliser la structure sociale, en réactualisant pour les acteurs certains aspects essentiels de ce qui leur permet de faire société (par exemple le désir d'une résurrection qui vaut pour chacun dans notre situation). Mais, comme le font remarquer M. Houseman et C. Severi, poser comme principe d'organisation propre à l'activité rituelle une absence d'organisation ne permet pas de dégager ses spécificités. En témoigne l'application par Turner lui-même de la notion de *communitas* à un large éventail de situations allant de saint François d'Assise à Bob Dylan.

Force est de constater, à la suite de Turner, que le rituel crée bien de nouvelles relations entre ses protagonistes. Est-ce à dire que ces nouvelles modalités relationnelles puissent s'appréhender systématiquement sur le plan d'une opposition entre la structure habituelle des relations sociales fondée sur une hiérarchisation des interactants et la contre-structure générée par la *communitas* ? Rien n'est moins sûr. Reste que le rituel génère bien une modification des comportements interactionnels que les acteurs observent au quotidien. C'est peut-être justement là que réside la forme spécifique de l'action rituelle. Voilà en tout cas ce que pense Michael Houseman et Carlo Severi dans leur analyse de la cérémonie du *Naven*, préalablement étudiée par Gregory Bateson⁴⁸³. En observant ces cérémonies, ces deux auteurs remarquent la mise en place d'un contexte relationnel particulier, à la fois très

⁴⁸¹ Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *op. cit.*, p.165.

⁴⁸² Voir chapitre II.

⁴⁸³ Gregory BATESON (1986) *La Cérémonie du Naven*, Paris, Librairie Générale française.

« ouvert » sur le plan des modalités comportementales des acteurs et à l'inverse très contraignant sur le plan de l'interaction à laquelle ils participent. Car en effet, si l'action du *Naven* semble reposer sur une transgression des règles interactionnelles quotidiennes, il n'en reste pas moins que l'acteur ne peut faire n'importe quoi sans risquer une disparition de la configuration *Naven*.

A l'inverse de l'ethos quotidien, l'action rituelle se trouverait gouvernée non par des règles normatives qui imposent un modèle de comportement à des activités préexistantes, mais par des règles constitutives qui créent de nouvelles formes de comportements régies par une mise entre guillemets des cadres ordinaires de l'action. Autrement dit, si le comportement de l'acteur est moins soumis aux cadres ordinaires de l'ethos, il n'en reste pas moins que pour rester dans la configuration *Naven*, s'impose une certaine forme d'interaction. Ce qui permet à M. Houseman et C. Severi de situer une définition du contexte rituel sur le plan de la constitution progressive d'un « réseau de relations modifiées »⁴⁸⁴ qu'ils envisagent comme un aspect particulier des conditions d'exercice du symbolisme rituel⁴⁸⁵. « Pour nous, écrivent-ils, la ritualisation ne détermine pas une typologie d'actes mais décrit une modalité particulière d'action. Celle-ci n'est définie ni par ses propriétés fonctionnelles, ni par une sémantique, ni par des caractéristiques de type syntaxique (par exemple répétition et morcellement), ni par des qualités relevant de considérations pragmatiques (performativité, procédés relatifs à la mise en scène, etc.), mais avant tout par la mise en place d'une certaine forme relationnelle »⁴⁸⁶ laquelle « condense » en elle une pluralité de relations mutuellement exclusives en dehors du contexte rituel⁴⁸⁷. Dans la situation que nous rapportons, nous sommes bien en présence d'une modification des modalités interactionnelles habituelles. Cette modification élargit les possibilités comportementales des acteurs tout en circonscrivant des modalités interactionnelles située rigoureusement dans la configuration d'une veillée pascal. Autrement dit, face à l'assouplissement des modalités comportementales, les modalités d'interaction auxquelles ces comportements participent se révèlent davantage contraignantes : l'acteur ne peut rester à l'écart mais doit se mêler à l'effervescence collective, embrasser ses semblables, rire, échanger avec d'autres, bref participer aux interactions selon

⁴⁸⁴ Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *op. cit.*, p. 205.

⁴⁸⁵ Ici M. Houseman et C. Severi se rapprochent des conceptions de Sperber sur l'activité symbolique, qui l'envisage indépendamment de toute fonction significative. La spécificité de l'activité symbolique réside pour lui dans les libertés qu'elle prend à l'égard des contraintes d'adéquation à la réalité qui caractérisent la conceptualisation.

⁴⁸⁶ Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *op. cit.*, p. 204.

⁴⁸⁷ Ces auteurs désignent cette association de modalités relationnelles sous le terme de « condensation rituelle ».

certaines modalités comportementales à même d'exprimer le lien privilégié qui l'unit à d'autres acteurs parfois inconnus qui, dans les situations ordinaires, peuvent rester ignorés.

Les travaux de Michael Houseman et Carlo Severi mériteraient de plus amples approfondissements, nous n'en donnons ici et dans un autre chapitre qu'un exposé parcellaire et incomplet. Mais l'essentiel de leurs intérêts pour notre propos nous semble dévoilé. Ainsi, nous considérons à leur suite que l'activité rituelle circonscrit moins une typologie d'actes qu'elle énonce une modalité d'action à partir de la mise en place d'un contexte relationnel spécifique. Dans la situation que nous rapportons, l'action rituelle en question consiste en une actualisation (et non une reproduction, encore moins une commémoration) de l'événement de la résurrection en tant qu'elle vaut pour chacun des protagonistes. Le contexte relationnel mis en scène repose sur l'affirmation d'une proximité très forte entre les protagonistes : un lien d'amour. L'amour n'est pas ici compris comme une disposition d'affectivité mais comme un dispositif d'interaction dans lequel se vit une attente avant tout collective. L'amour s'envisage alors comme une clé de lecture des relations d'interaction dans les situations de rencontre avec l'être divin. « Ainsi, écrit Albert Piette, les rencontres quotidiennes d'un homme et d'une femme mariés et celles des paroissiens entre eux et avec Dieu présentent, quant à ces dispositifs [d'interaction] et à ces modalités [d'interprétation des expériences vécues], des éléments analogues. Ce sont eux qui structurent implicitement ou explicitement, les rencontres qui, chaque jour, se répètent. Citons-en trois. D'abord l'importance à la fois du commencement, celui qui a été jadis à la base de la rencontre, et aussi de l'évocation de ce passé comme s'il s'agissait de le faire revenir et de rendre présent, par la mise en place selon différentes modalités de la mémoire, l'être aimé tel qu'il a été et qui peut-être n'est plus là. Ensuite, le maintien de la présumée étrangeté de l'autre qui semble toujours se dérober et exhiber des réactions, des attitudes, des comportements paraissant surgir pour la première fois. Enfin, la régularité des « scènes » comprenant, sur fond de malentendus toujours répétés et jamais bouclés, la mise à l'épreuve de l'autre et la réconciliation avec pardon et déclaration d'amour reprenant le premier aveu. Bref, un jeu, toujours à refaire, d'épreuves, de preuves et de déchiffrements »⁴⁸⁸.

Ce qui est célébré dans le cas de la situation que nous rapportons, c'est tout autant un lien privilégié entre les acteurs qui se retrouvent ici et maintenant, que l'évocation de

⁴⁸⁸ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.9.

l'événement à la base de ce lien. C'est encore le surgissement de ce passé qui permet aux acteurs de réaliser pour eux-mêmes le sens de cet événement, évocation d'un message déjà connu comme s'il n'avait encore jamais été entendu, car comme le rappelle Bruno Latour : « La vérité religieuse a ceci de particulier qu'elle ne peut jamais apparaître comme une nouveauté et qu'elle est pourtant mensongère si l'on n'a pas l'impression de l'entendre pour la première fois. Comprendre la bonne nouvelle que porte le messager, c'est s'apercevoir enfin que cette nouvelle est un renouvellement de tous les messagers portés depuis l'aube des temps »⁴⁸⁹. Les rencontres des acteurs entre eux et avec l'être divin prennent l'allure d'une déclaration toujours à refaire et en même temps toujours vécue comme une première déclaration.

Ainsi, tout office religieux se construit sur un mode événementiel, même s'il s'agit toujours d'un événement attendu par les acteurs. Toujours une première fois. Qu'il s'agisse de la liturgie quotidienne, de la liturgie du dimanche, de la liturgie pascale, c'est toujours la même déclaration qui prévaut à l'expérience sans cesse nouvelle (parce que renouvelée) de la mise en présence de l'être divin et de sa rencontre : le « je t'aime » d'une relation amoureuse. La rencontre liturgique s'énonce en tout point comme une rencontre amoureuse. Pour que l'énoncé « je t'aime » soit pertinent, « le « je » et le « toi », écrit Bruno Latour, doivent être remplis par des personnes réellement présentes. La phrase banale en elle-même n'est qu'un prétexte. Si je la prends au sérieux selon un autre régime – en science par exemple – et réponds « Tu me l'as déjà dit il y a six mois », c'est qu'il y a de l'eau dans le gaz. C'est littéralement que je n'aime pas, que je suis incapable de répéter la mise en présence des personnes de l'énonciation. C'est que je prends répétition dans le sens qu'elle a dans un autre régime, le retour ad nauseam du même. Si ce n'est pas toujours la première fois que je dis « Je t'aime », je n'aime pas. En amour, le « Je t'aime » se répète autant de fois que la relation entre deux énonciateurs s'établit comme une relation de celui-ci, et pas un autre, ici, et pas ailleurs, maintenant et pas hier ou demain »⁴⁹⁰. Chaque rencontre se vit par les acteurs comme l'actualisation d'une première déclaration reprenant toutes les déclarations déjà faites. Les rencontres auxquelles nous assistons se jouent sur le style répétitif d'une première fois dans la mesure où elles renouvellent l'émerveillement de l'aveu initial. Il ne s'agit plus seulement de commémorer un événement passé mais d'affirmer ce que vaut encore *hic et nunc* cet

⁴⁸⁹ Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*, p.89.

⁴⁹⁰ Bruno LATOUR (1988) *Enquête sur les régimes d'énonciation*, Miméo, Ecole des Mines, p. 20.

événement pour chacun. C'est une mise à jour de la foi : l'émerveillement vient de ce que cela veut toujours dire quelque chose.

L'amour devient une condition nécessaire de la mise en présence de l'être divin, de sa rencontre avec les acteurs, de la construction de l'événement de la résurrection lors de la veillée pascale. Les mêmes textes sont répétés chaque jour, mais ils doivent toujours être répétés avec la conviction amoureuse qui était celle des acteurs la première fois. Voilà peut-être tout le rôle joué par une tradition à même de définir l'intervalle au sein duquel s'élaborent ces variations si nécessaires à la transmission du message originel : témoigner d'un investissement toujours actuel (parce que sans cesse renouvelé) dans la relation avec l'être divin, emprunt de l'élan et de la sincérité d'une première déclaration. Tout l'enjeu d'un renouvellement de la mise en présence de l'être divin nous semble se résumer en ces termes : toujours répéter et pourtant encore s'émouvoir.

II.3. Y croire ou pas : mode mineur et expérience majeure.

Lundi 14 août 2006, Cuisine du monastère Saint-Antoine-le-Grand, 9 heures. Nous nous apprêtons à débiter la préparation du repas de midi. Avant toute chose, le Père Cyrille se dirige vers l'icône de la Vierge, disposée bien en évidence dans la cuisine, et allume une veilleuse suspendue devant l'icône. Quelque peu surpris par son initiative, nous nous informons des raisons qu'il prête à cet acte dans ce lieu qui nous semble peu propice au recueillement, et le Père de nous préciser : « Parce que je ne travaille pas dans l'atelier ». Il continue l'explication de cette préoccupation introductive à son activité de cuisinier en décrivant son geste à la fois comme une prière des hommes et une présence de la Vierge. La « tradition » nous confie-t-il rapporte nombre de récits miraculeux rappelant cette présence : des huiles prélevées sur les veilleuses qui se sont révélées « guérisseuses » de nombreux maux, ou encore des veilleuses qui se rechargeaient en huile sans intervention humaine. C'est aussi une prière suite à une de ses apparitions durant laquelle la Vierge confiait à ses témoins apprécier avoir le visage éclairé. Préparer le repas dans un monastère est aussi un acte liturgique. Cette activité et les préoccupations qu'elle révèle reflètent une présence « ordinaire », éprouvée au quotidien dans les occupations les plus banales de l'existence.

Illustration 65 : Icône de la vierge installée dans la cuisine du monastère
Saint-Antoine-le-Grand



Jeudi 24 mars 2006, hôtellerie du monastère Saint-Antoine-le-Grand, matinée. Nous pénétrons dans les appartements d'un évêque en retraite au monastère. Ses appartements se composent d'une cuisine dans laquelle il reçoit ses hôtes et d'une chambre qui lui sert aussi de bureau. Les murs de la cuisine sont tapissés d'icônes (le Christ, la Vierge, quelques saints), de « photographies-souvenirs » sur lesquelles cet évêque figure avec d'autres ecclésiastiques et de portraits d'hommes d'Eglise. Sont aussi entreposés dans cette pièce de réception différents éléments des attributs d'apparat d'un évêque : crosse, mitre, etc. Placé bien en évidence sous les icônes, un buffet en bois soutient un amalgame d'objets dévots parmi lesquels figurent quelques icônes, des fioles pharmaceutiques contenant des reliques (ossements de saints, coton imprégné d'huile provenant de la veilleuse située au-dessus des reliques miraculeuses de saint Ephrem conservées au monastère de Nea Makri en Grèce), des chapelets, des croix ornementées. Ces objets voisinent avec des boîtes de médicaments, quelques photos personnelles et des prospectus.

- *Et là, c'est votre autel ? demandons-nous ;*
- *Oh non pas vraiment, c'est là où je mets les choses ;*
- *Mais ce n'est pas là que vous récitez vos prières ?;*
- *Non je m'assois pour réciter mes prières parce que j'ai du mal à rester debout.*

Illustration 66 : Objets dévots



Et cet évêque de nous commenter quelques icônes déposées sur son buffet. Il nous parle plus longuement d'une petite icône très sombre figurant saint Métrophane qui lui rappelle de singuliers souvenirs :

- *Cette icône vient de Paris, je l'ai amené partout avec moi. Quand j'étais évêque à N., je l'avais déjà et puis je l'ai amené ici. Je l'ai mis dans la chapelle ici et puis un matin je me suis aperçu qu'elle était devenue complètement griffée, on peut voir encore un peu les griffes. Elle était complètement griffée, mais griffée d'une façon très curieuse, pas de l'extérieur, mais de l'intérieur en quelque sorte et nous l'avons amené ici. Elle ne s'est pas guérie elle-même des griffures parce qu'on voit encore les griffures si on lève l'icône comme ça, mais saint Métrophane lui-même s'est éclairci et puis bien évidemment en la nettoyant un peu et en mettant un peu de vernis dessus, l'icône est devenue aussi claire que si elle était faite d'hier. Mais c'est très mystérieux parce que c'est à l'intérieur les griffures, voyez-vous...*

- *Et qu'est-ce que ça peut être à votre avis, c'est une attaque diabolique⁴⁹¹ ?*

- *Je ne sais pas, on me dit que ça peut être une chose tout à fait naturelle à cause du vernis parce que c'est une icône assez ancienne. Dieu seul sait, pour moi c'est une manifestation de saint Métrophane lui-même dont je suis heureux, dont je suis très touché et je mets cette icône ici. A un moment donné il y a eu quelque chose qui était un tout petit peu transparent, comme de l'eau, qui est sortie...*

⁴⁹¹ Nous proposons cette explication sur les interprétations d'un autre moine.

- Du myron* ?
- Pas du myron mais quelque chose de liquide, derrière voyez encore jusqu'à aujourd'hui il y a des choses derrière qui sont un peu, des gouttelettes, je ne sais pas ce que c'est, c'est une sorte de résine.

Mercredi 4 mai 2005, Monastère de Nea Makri (Grèce), 21h30. L'agrypnie consacrée à saint Ephrem débute. Nous sommes venus tout spécialement d'Athènes pour y assister, en compagnie des Pères Barthélemy et Cyrille du monastère Saint-Antoine-le-Grand. Le monastère est bondé : des forains sont installés devant les portes pour vendre toutes sortes d'objets dévots (chapelets, icônes, cierges), des éclopés invitent les passants au don, des enfants jouent, des laïcs discutent, d'autres arrivent dans l'enceinte monastique en faisant des métanies. Nous ne voyons aucun religieux : ils sont, semble-t-il, déjà dans l'église pour les préparations liturgiques de dernière minute. Nous empruntons une large porte cochère sur laquelle nous pouvons voir une icône de saint Ephrem « le nouvel apparu » et pénétrons à notre tour dans l'enceinte monastique. Ce saint, auquel le monastère est dédié, s'est rendu très populaire en Grèce suite à ses nombreuses apparitions récentes dont le Père Cyrille me fait partiellement le récit. Les Pères Placide et Séraphin, fondateurs du monastère Saint-Antoine-le-Grand, ont eu eux aussi une petite histoire avec ce saint, me rapporte le Père Cyrille. Autrefois en visite au monastère de Nea Makri pour vénérer la dépouille de saint Ephrem, ils ont formulé le souhait d'emporter avec eux quelques reliques pour leurs fondations françaises. Ils ont essuyé le refus de l'higoumène du monastère. Peu de temps après, alors que les Pères étaient en entretien avec l'higoumène, une moniale vint trouver la supérieure pour lui annoncer que les reliques frappaient contre leur reliquaire. Cédant à la singulière insistance du saint, l'higoumène accepta finalement d'offrir quelques fragments de ses reliques aux Pères français.

Le Père Cyrille termine à peine son récit que nous voilà invités à suivre un laïc, semble-t-il habitué des lieux, qui nous introduit immédiatement aux meilleures places pour assister à l'agrypnie : dans le sanctuaire pour les moines, devant l'iconostase pour nous-mêmes, à proximité de la châsse où les pèlerins vénèrent les reliques de saint Ephrem. La foule est dense et nous sommes accolés les uns aux autres dans une chaleur étouffante. Le flot des fidèles ne désemplit pas pour les vénérationes qui dureront toute la nuit. Chacun dispose d'une dizaine de secondes pour voir le saint avant d'être invité à laisser sa place par un laïc

chargé de gérer le flot continu des pèlerins. Ils embrassent la châsse et frottent leur chapelet sur la surface vitrée qui laisse apparaître la dépouille du saint. Certains se frottent même le visage contre le reliquaire. Par moments quelques pèlerins éclatent en sanglot et s'effondrent devant les reliques. Après quelques heures d'office, assoiffés, nous sortons, non sans difficulté, de l'église. Il n'est plus question pour nous d'espérer entrer de nouveau tant les fidèles se pressent à l'entrée. Tant pis, nous assisterons à l'office depuis l'esplanade comme la majeure partie des pèlerins présents, écoutant la retransmission des prières par l'intermédiaire des hauts-parleurs disséminés un peu partout dans l'enceinte monastique.

Illustration 67 : Vénération d'une relique (Monastère Saint-Antoine-le-Grand)



Illustration 68 : Vénération d'une relique (Monastère Saint-Antoine-le-Grand)



Nous parcourons la cour principale et tombons sur une petite chapelle située non loin de l'entrée de l'église. Cette chapelle n'est pas accessible, mais une porte de verre permet de contempler l'intérieur, occupé par un arbre de quelques mètres de haut aux pieds duquel est installée une icône de saint Ephrem, le représentant pendu à ce même arbre par les pieds avec une branche incandescente en travers de la poitrine. Il s'agit donc de l'arbre du martyr sous lequel quelques moniales ont découvert les reliques du saint suite à une vision. De nombreux fidèles se recueillent devant. A peine nous nous éloignons de cette chapelle que nous entendons des cris stridents se mêler aux litanies liturgiques des hauts-parleurs. Ces cris sont émis à proximité de la petite chapelle. Nous n'en comprenons que le locuteur auquel s'adressent ces cris : Ephrem ! Ephrem ! Nous nous approchons de nouveau de la chapelle et découvrons une femme se contorsionnant à terre, geignant, s'esclaffant, vitupérant à l'encontre du saint d'une voix à la fois aiguë et gutturale. Des laïcs finissent par la relever. Elle se calme et marche comme si de rien n'était. D'ailleurs il n'y a que nous pour s'inquiéter de cette étonnante situation : les fidèles présents ne semblent pas prêter attention à son comportement. Nous croisons avec effroi son regard : son faciès semble boursoufflé, ce qui ne l'empêche pas d'arborer un sourire quelque peu surréaliste qui court de part et d'autre du visage, ses yeux brillent. Nous préférons nous éloigner. La liturgie continue, rythmée de temps à autre par d'autres cris et de nouvelles contorsions plus impressionnantes les unes que les autres (relativement contenues par un laïc encadrant cette personne) aux moments

forts du rituel : aspersion d'eau bénite⁴⁹² et bien entendu communion eucharistique. Quelque peu ébranlé par cette veillée nous rapportons les faits troublants auxquels nous avons assisté aux Pères. Eux aussi ont entendu ces cris qu'ils interprètent comme une possession diabolique. L'un d'eux fait remarquer : « quand on voit ça, on ne peut plus douter de l'existence de Dieu ».

Présence de la Vierge dans la cuisine du monastère, présence des saints dans les icônes et les reliques, preuve ultime de la présence de Dieu dans les manifestations de son absence. Il est question dans ces trois situations de la présence de Dieu ou de la brèche instaurée dans le cour ordinaire des choses par son absence et ses saisies démoniaques. Solliciter la présence en allumant une veilleuse devant une icône, recueillir quelques restes, toujours efficaces, de la présence dans des fioles en verre (reliques, coton imprégné de *myron*), garder sur soi une icône appréciée, voir dans l'absence une manifestation en négation de la présence c'est affirmer sans cesse, dans des pratiques quotidiennes, la présence. Finalement, les acteurs que nous rencontrons vivent avec Dieu, tout le temps, partout, dans leurs moindres faits et gestes. Parfois, au cours de quelques pics d'implication, ils vivent davantage cette présence et les larmes viennent. Dieu est encore plus là, dans ces reliques enfin vénérées, devant cet arbre qui rend tangible la réalité du martyr d'un saint. Avant de retourner au « train-train » quotidien d'une relation parfois très familière avec les entités divines⁴⁹³. Et c'est bien parce que les acteurs vivent en permanence avec Dieu qu'ils se sont habitués à sa présence. Cette présence accompagne leurs gestes de tous les jours : les activités du quotidien comme la cuisine, les objets familiers comme une boîte de médicaments déposée nonchalamment sur le coin du buffet, avec les reliques. Autrement dit cette présence extraordinaire se révèle à tel point quotidienne qu'elle en devient elle-même ordinaire.

Les situations auxquelles nous assistons s'énoncent sous la forme de rencontres majeures vécues sur un mode mineur. Une présence d'ailleurs tellement ordinaire que c'est

⁴⁹² Pour l'aspersion, le prêtre sort dans la cour principale et parcourt la foule des fidèles en agitant une poire contenant de l'eau de rose. Attiré par les cris, il s'oriente vers cette femme et l'asperge tout particulièrement, ce qui a pour effet de déclencher de nouvelles contorsions et ce que nous interprétons comme probablement une série d'insultes.

⁴⁹³ Ainsi, il n'est pas rare que certains acteurs se fâchent avec un saint : en le « boudant » (en refusant par exemple de saluer son icône ou d'allumer sa veilleuse, parfois même en retournant une icône face contre le mur) ou en lui adressant de vives remontrances. A l'inverse le saint peut lui-aussi boudier les acteurs. Au moment de la fondation du monastère Saint-Antoine-le-Grand, les Pères abandonnèrent les prières quotidiennes à saint Nectaire d'Egine. Lors de la réalisation des fresques de la chapelle, ils ne parvinrent à exécuter son icône : la peinture coulait systématiquement. Ils y virent une protestation du saint et reprirent leur dévotion quotidienne : saint Nectaire se laissa alors représenter.

alors l'absence qui revêt des atours événementiels affirmant de manière spectaculaire les preuves de la présence. Car l'absence est somme toute une réalité tangible de l'existence : voyez ce qui se passe lorsque Dieu n'agit pas, c'est la possession diabolique. Voilà bien une preuve en négation de son existence « par ailleurs », tellement discrète et quotidienne. « Il y eut un grand ouragan, si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les rochers, en avant de Yahvé, mais Yahvé n'était pas dans l'ouragan ; et après l'ouragan un tremblement de terre, mais Yahvé n'était pas dans le tremblement de terre ; et après le tremblement de terre un feu, mais Yahvé n'était pas dans le feu ; et après le feu, le bruit d'une brise légère » affirme le premier livre des Rois⁴⁹⁴. Cette légère brise de la présence passe inaperçue, mais chacun des acteurs que nous rencontrons sait pourtant qu'elle accompagne son quotidien. La présence s'étirole dans le cours ordinaire de la vie, sans jamais disparaître, jusqu'au jour où elle est de nouveau affirmée de manière spectaculaire dans un miracle... ou une possession qui agit comme une preuve de la présence via le détour des effets de l'absence. Ces pics rappellent de nouveau l'éclatante présence. Ce qui ne manque pas de soulever un paradoxe : si Dieu est partout présent et en tout temps, alors pourquoi s'émouvoir particulièrement devant certaines reliques, certaines manifestations? Tout simplement parce que les acteurs redécouvrent sans cesse cette présence. Et de redécouverte en redécouverte le constat de la présence n'en finit pas de recommencer. La présence est un éternel recommencement.

Les acteurs peuvent parfois même s'étonner des manifestations de la présence – alors même qu'ils la fondent comme postulat de leur engagement – à l'image des suspicions qui accompagnent la découverte de ce qui semble, à première vue, se présenter comme un miracle. Nous donnons ici la traduction d'un procès-verbal rédigé à la suite d'un miracle et inséré dans les actes du monastère de *Simonos Petra* : « Conseil Ordinaire n° 14, 28 novembre 1989. Le lundi 28 novembre 1989, l'assemblée des anciens s'est réunie pour son conseil ordinaire, sous la présidence de notre Très Révérend *Higoumène* l'Archimandrite Aimilianos. Ces jours-ci notre Saint Monastère célèbre et glorifie avec action de grâces la Toute Bénie Souveraine, louée par-dessus tout, Mère de Dieu, gardienne et nourrice de notre vie, pour l'extraordinaire miracle accompli dans la cave où se rangent les jarres d'huile. Voici comment cela s'est passé : La veille de la sainte fête de l'Entrée dans le Temple de la Mère de Dieu, le Hierodiacre Chariton, chargé de la réserve d'huile, se rendit à la cave pour nettoyer et mettre en état les jarres vides, afin de les remplir ensuite avec la nouvelle huile qui devait arriver. A

⁴⁹⁴ Autre traduction possible de la Bible de Jérusalem : le son d'un silence subtil (1 Rois, 19, 11-13).

son grand étonnement, dans la partie la plus retirée de la cave, au-dessous de la Litie, il trouva, contre toute attente, la première et la deuxième des trois jarres placées à droite pleines d'une huile transparente et parfumée. Il les avait pourtant trouvées vides un mois auparavant, quand il était venu inspecter la réserve afin de déterminer la quantité d'huile à commander pour l'année. C'est d'ailleurs par cette inspection qu'il avait commencé à exercer sa charge. Si le fait devait être attribué à quelque méprise ou à une confusion de celui qui avait la charge de la réserve, la troisième jarre de la série aurait dû être remplie elle aussi. Ayant vu la chose, bouleversé, le Père Chariton confia le prodige en premier lieu à l'*Higoumène*. Celui-ci fit connaître à toute la fraternité cet étonnant et merveilleux signe d'en haut, comme un témoignage des soins et de la prévoyance envers nous, dans notre humiliation, de notre très Sainte souveraine la Mère de Dieu, qui nous secourt dans la nécessité et exauce nos requêtes pour le salut »⁴⁹⁵.

Ce récit envisage dans un premier temps une possible méprise du moine chargé de la gestion des stocks d'huile avant d'avancer comme preuve du caractère miraculeux de ce remplissage inexplicable de deux jarres d'huile (pourtant entreposées dans l'espace réservé aux jarres vides), une troisième jarre restée vide, à même de jouer le rôle de second témoin. Autrement dit, l'issue miraculeuse de l'affaire ne repose pas uniquement sur les affirmations du moine témoin des faits mais avance des « preuves » à même de conforter l'aspect miraculeux pressenti devant l'inexplicable constat de cette situation. En nous faisant visiter le monastère de *Simonos Petra* et la cave où sont toujours entreposées les jarres d'huile, le *hieromoine* Macaire nous confia quelques détails supplémentaires ayant permis de conclure au miracle. Peu de jours avant la découverte du miracle, le Père Chariton fit visiter les caves à un ami du monastère qui photographia l'intérieur – vide – de ces énormes jarres servant à stocker les livraisons annuelles d'huile d'olive. Dans un premier temps, les moines accueillirent les conclusions de Père Chariton sur un mode dubitatif, attribuant ce miracle à quelque inattention du moine, présenté comme « rêveur ». Les photographies prises par ce laïc de passage vinrent appuyer sa conclusion. Les guérisons inexplicables sur le plan médical qui accompagnèrent l'absorption de cette huile largement distribuée à quelques personnes souffrant de graves maladies vinrent confirmer l'issue miraculeuse de l'affaire.

⁴⁹⁵ Traduction extraite de la *Lettre aux amis* de Pâque 1990, pp.16-17.

L'attitude première devant les faits en apparence inexplicables sur le plan rationnel reste, au fil des récits miraculeux que nous avons pu collecter, une attitude dubitative. Ces récits distinguent toujours deux temps dans la saisie de faits inexplicables : le premier temps est celui de la méfiance, le second temps est celui de la confiance. Le passage de l'un à l'autre s'opère démonstration faite du caractère inexplicable des faits sur le plan rationnel. Il marque le changement d'une posture dubitative en acte de foi, appréhendant cette fois-ci le fait sur le plan des croyances du groupe. Le miracle est alors accueilli comme événement alors qu'il ne fait ni plus ni moins que révéler une présence déjà affirmée au quotidien. Cette présence n'est pourtant pas affichée d'emblée comme cause explicative des faits qui sortent du cours ordinaire de la vie. Autrement dit, les acteurs s'étonnent eux-mêmes des choses auxquelles ils croient lorsque celles-ci se manifestent. Le miracle présente ceci d'inhabituel qu'il affirme avec force une présence habituellement admise. Une fois n'est pas coutume, un fait s'avère miraculeux lorsqu'il rejoint la croyance. C'est dire si la croyance ne marche que rarement de concert avec la réalité. Ce qui n'enlève rien à la sincérité avec laquelle elle est vécue, car finalement, la pertinence d'une croyance, comme le fait remarquer Paul Veyne, ne se mesure pas à l'aune de ses confrontations avec les données empiriques. « On se demandera s'il est psychologiquement possible de croire à la fois que le corps d'un défunt est décomposé et que ce corps continue à recevoir de la nourriture ; il faut répondre que c'est tout à fait possible »⁴⁹⁶. Le choc de la réalité n'altère nullement les croyances, dans la mesure où celles-ci se donnent à vivre sur le mode mineur de l'expérience. Les croyances sont de grandes choses, des « esprits objectifs »⁴⁹⁷ selon l'expression de Paul Veyne, vers lesquelles les acteurs tendent mais sans jamais les vivre pleinement, seulement par moments. Les acteurs y croient tout en gardant la possibilité empirique d'une mise à distance. Car si les croyances imprègnent le quotidien, elles n'en constituent pas pour autant une grille de lecture systématique.

Voilà une donnée de l'expérience que seule l'ethnographie peut atteindre, car cette « tiédeur » religieuse se donne davantage à voir qu'à dire. Le contenu (les croyances) compte moins que l'acte en lui-même (croire). Comme le fait remarquer Elisabeth Claverie : « Il nous semble utile, dans un premier temps, d'écarter le terme de « croyance » (et non celui de croire qui est une figure générale de cognitivité sans lien d'affinité particulier avec le religieux

⁴⁹⁶ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p.19.

⁴⁹⁷ Ce dont se réclame une croyance, comme nous l'avons montré précédemment.

(Wittgenstein, 1971). Ce choix permet d'effacer une distinction trop tranchée entre les diverses modalités de connaissance (rationnelle/émotive, savante/populaire, etc.) qui présente l'inconvénient de ne plus assigner au croyant la faculté de douter. Or, sur les lieux, nous avons pu constater que les pèlerins oscillent sans cesse d'un état où ils croient à un état de scepticisme en passant par un incessant travail de conception de l'objet lui-même »⁴⁹⁸. Nous sommes donc en présence d'un processus (le croire) qui suppose différents niveaux d'implication de la part des acteurs. Entre l'engagement et la distance, il y a l'« implication paradoxale »⁴⁹⁹ que suppose le croire : y croire sans trop y croire, en être fortement convaincu par moments puis de nouveau douter, agir sans trop de conviction, voire se « forcer » à y croire pour finir par s'en convaincre⁵⁰⁰, quoi qu'il en soit toujours continuer dans l'espoir d'atteindre quelques « preuves » à même de conforter l'engagement initial.

L'adage veut que toute croyance se nourrisse de ses vérifications. Mais précisément, produire des preuves au sein d'un système de croyance, c'est en premier lieu accorder les faits aux énoncés de ce système, autrement dit « choisir entre plusieurs formes de validation, et donc désigner les critères pertinents de la certitude »⁵⁰¹. Si, comme l'écrit François Laplantine, la preuve « consiste à partir à la recherche d'une explication claire et parfaite permettant d'établir des liaisons de causalité irréfutables entre l'événement et ce qui l'a provoqué » alors elle est inopérante en ce qui concerne les croyances, car personne ne peut se mettre en position de les authentifier sans sortir du registre du croire. Elisabeth Claverie note en ce qui concerne les attitudes des pèlerins face aux apparitions de la Vierge que « le recours à la preuve, de la part des pèlerins, peut sembler problématique, en ce sens qu'il est l'indice que le pèlerin change de monde et de référents. Mais ici, le problème est perturbé par le désordre introduit par le fait que la Vierge se montre : la foi, comme position de compréhension, se constitue dans et par la relation d'incertitude et celle-ci lui est essentielle »⁵⁰². Ce qui l'amène à conclure qu'en matière de croyance, l'authentification repose en premier lieu sur l'engagement énoncé par chacun : « La preuve de la Vierge, c'est

⁴⁹⁸ Elisabeth CLAVERIE (1990) *op. cit.*, p. 64.

⁴⁹⁹ Voir entre autre Albert PIETTE (1988) *op. cit.*

⁵⁰⁰ Un moine nous confiait qu'il lui était difficile au début de ses engagements religieux de vénérer des reliques, s'agenouiller, embrasser les icônes... Ces actes lui paraissaient alors dénués de sens, voire bien plus il se trouvait par moment « ridicule » en les accomplissant. Il conclut sur cet aspect intime de son parcours religieux en nous confiant qu'il faut, au début d'une implication religieuse, « faire comme si », c'est-à-dire répéter ces gestes « sans se poser de questions » pour après pouvoir les observer en toute connaissance de cause.

⁵⁰¹ Giordana CHARUTY (1990) « De la preuve à l'épreuve » in *Terrain*, 14, p.58.

⁵⁰² Elisabeth CLAVERIE (1990) *op. cit.*, p.66.

qu'on est là »⁵⁰³. La foi est d'abord foi en la réalité tangible d'une communauté de croyants (l'Eglise), un ensemble de relations tissées à un moment donné autour d'un objet commun. Elle est un acte de confiance adressé aussi bien à Dieu qu'aux autres acteurs et à ce qui est vécu comme une communauté d'expériences, ce que nous avons dans notre travail appelé une tradition.

⁵⁰³ Elisabeth CLAVERIE (1990) *op. cit.*, p.69.

Conclusion

Notre parcours ethnographique dans l'enceinte monastique touche à sa fin. Il est maintenant temps pour nous de revenir sur ses implications épistémologiques. Notre travail ne se revendique pas comme une ethnographie du monachisme mais une ethnographie dans un monachisme défini localement : les fondations françaises du monastère de *Simonos Petra* au Mont Athos. A partir de ce terrain, nous avons choisi de travailler sur la fondation d'un monachisme orthodoxe de « tradition » athonite en France. Le monachisme traité dans ce travail se définit en premier lieu par une localité puisqu'il a été question d'une « tradition » située géographiquement (le Mont Athos en Grèce). Mais cette localité se trouve paradoxalement déterritorialisée : les acteurs que nous avons rencontrés s'inscrivent bien dans la tradition monastique du Mont Athos... mais en dehors de l'Athos. Force est de constater que les traditions locales se trouvent moins liées à une localité qu'à un réseau d'acteurs à même de fabriquer un local déterritorialisé⁵⁰⁴. Dans un tel contexte, notre attention ne s'est pas focalisée sur les spécificités socio-culturelles de cette implantation monastique. Nous avons davantage cherché à comprendre ce que les acteurs que nous avons rencontrés vivaient en situation. Nous avons préféré l'ici et le maintenant de quelques situations rencontrées derrière la clôture plutôt que l'ailleurs de la tradition dont elles se voulaient le reflet. Notre réflexion s'est ainsi portée sur une communauté religieuse « en train de se faire » partagée entre un modèle de vie envisagé comme intemporel (« la Grande Tradition ») et ses possibilités concrètes d'action *hic et nunc*.

I. D'une anthropologie du religieux à une anthropologie de l'expérience religieuse.

« Traditionnellement », l'anthropologie et la sociologie abordent le religieux sous le couvert de l'existence conjointe de croyances et d'actes, admettant que les seconds seraient fondés sur les premiers pour former un système. Tout le travail de l'anthropologue ou du

⁵⁰⁴ Arjun APPADURAI (1996) *op. cit.*

sociologue consistant alors à en saisir la logique. Au gré des situations observées, nous nous sommes rendus compte qu'il était bien peu question de croyances dans l'enceinte monastique. Les préoccupations des acteurs se révèlent fort éloignées de celles des théologiens. A tel point qu'un ermite de l'Athos précisait à l'un de ces visiteurs : « Le théologien est une fleur sans parfum ». Ainsi l'érudition ne vaut que si elle est pratiquée. Ce sont davantage des manières de « bien faire la vie monastique » dont il est question derrière la clôture plutôt que d'un contenu de croyances, autrement dit de manières efficaces de faire l'expérience de Dieu, c'est-à-dire de tradition. Si l'ethnographie révèle que les acteurs sont en premier lieu davantage préoccupés par les modalités d'action qu'implique un univers de représentations que par le contenu de cet univers⁵⁰⁵, l'ethnologie reste surtout attentive aux représentations culturelles sous-jacentes aux pratiques et la sociologie aux relations sociales que celles-ci supposent. Cette orientation est largement admise pour toute forme de religieux « lointain » mais se trouve remise en question dès lors qu'il s'agit d'un religieux « proche »⁵⁰⁶. En s'intéressant aux représentations chrétiennes, l'ethnologue court le risque de se voir reprocher une approche trop théologique de son objet. Quoiqu'il en soit, en se focalisant sur un univers de représentation à l'œuvre dans des actes, l'ethnologie rate ce qui semble au centre des préoccupations des acteurs, davantage tournées vers ce que suppose, dans la vie de tous les jours, ce contenu de la foi. La question qui se trouvait soulevée à mesure que s'écoulaient les journées monastiques semble se résumer en ces termes : croyant cela que faire ? Autrement dit : quelles sont les modalités d'action dont disposent les acteurs pour vivre la *secula Christi* ? La réponse se trouve dans la tradition, encore faut-il pouvoir la lire.

L'ethnologie gagnerait, à notre sens, à mettre entre parenthèses son intérêt pour la « typicalité »⁵⁰⁷ des traits culturels observables sur le terrain au bénéfice de ce que les acteurs vivent « en situation ». Cela permettrait entre autre, tout comme le préconisait déjà Edmund Leach, de ne plus confondre le modèle théorique proposé par l'ethnologue pour comprendre la « logique » de la société qu'il étudie (modèle nécessairement construit en terme d'équilibre) et la réalité sociale elle-même, source de controverses⁵⁰⁸. Il s'agit de ne plus

⁵⁰⁵ En témoigne les distances prises par rapport aux croyances doctrinales. Danièle Hervieu-Léger rapporte par exemple qu'en 1990, 34% des catholiques français déclarant croire en un Dieu personnel disent aussi croire dans la réincarnation, Danièle HERVIEU-LEGER (1999) *op. cit.*, p. 46. Plusieurs fidèles baptisés au sein de l'Eglise orthodoxe rencontrés au monastère nous ont aussi confié croire en la réincarnation. Certains d'entre eux mêlent à leurs pratiques au sein de l'Eglise orthodoxe quelques savoirs New Age.

⁵⁰⁶ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*.

⁵⁰⁷ Albert PIETTE (2006) *op. cit.*

⁵⁰⁸ Edmund LEACH (1972) *op. cit.*, pp. 29-30.

attribuer aux acteurs que nous rencontrons une homogénéité dans leurs croyances et, de fait, une cohérence dans l'action qui ne sont, à y regarder de près, que l'attribut du modèle théorique proposé par l'ethnologue. Ce que l'ethnologue perd dans l'équilibre extraordinaire de son modèle théorique c'est à la fois un effet de réalité et un degré d'humanité accordé aux acteurs, non pleinement engagés dans l'action, ni tout à fait cohérents dans leurs discours à même de la justifier.

Les manières d'agir et de vivre l'action doivent être ramenées sur le devant de la scène anthropologique, davantage que le contenu de sens qui leur est directement assigné (par la théologie dans le cas de notre terrain). « Lorsque nous observons les actions en situation concrètes, nous constatons que ces contenus (la résurrection, la « présence réelle », ...) sont soumis à l'autoréflexion habituelle de l'activité religieuse, c'est-à-dire, à l'ironie, au scepticisme, au regret de l'incertitude des réponses, au double langage, à la mauvaise foi, ou encore à l'idée que ces contenus ne sont pas si importants. Bref, que le religieux est ailleurs... En tout cas, nous n'observons rien qui ressemble à de l'adhésion, à une quelconque spécificité mentale. Ce qui se laisse percevoir en premier lieu est bien une activité ordinaire visant à organiser le rapport des gens avec un être invisible. Mais, dans cette action, il n'y a pour l'ethnologue aucun élément qui fasse penser à une cognition ou à une émotion exceptionnelle »⁵⁰⁹. A quoi assiste l'ethnologue lorsqu'il observe l'activité religieuse ? A l'organisation d'une relation des acteurs avec des entités invisibles. Ces entités invisibles constituent pour beaucoup d'auteurs (J.R.Goody⁵¹⁰, M.Spiro⁵¹¹, E.T. Lawson et R. McCauley⁵¹²) le thème des activités reconnues comme religieuses : « what is definitive of religion is commitment to the existence of culturally postulated superhumans beings »⁵¹³. Autrement dit, l'anthropologie du religieux est avant tout une anthropologie de l'expérience de cette relation (qui s'organise à travers d'autres relations sociales), attentive à des pratiques concrètes de l'interaction faites de négociations, de tâtonnements, de doutes, etc. A mesure qu'elle s'en éloigne, elle court le risque de prendre « l'aboutissement pour un but ». Car comme l'écrit Paul Veyne : « nous prenons l'endroit où va de lui-même s'écraser un

⁵⁰⁹ Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.264.

⁵¹⁰ Jack GOODY (1961) « Religion and ritual : The definitional problem » in *British Journal of Sociology*, 12, pp. 142-164.

⁵¹¹ Melford E. SPIRO (1966) « Problems of definition and explanation » in M. BANTON (dir.), *Anthropological Approaches of the Study of Religion*, Tavistock (A.S.A. Monographs, 3).

⁵¹² Thomas LAWSON et Robert McCAULEY (1990) *Rethinking Religion : Connecting Culture and Cognition*, Cambridge University Press.

⁵¹³ Thomas LAWSON et Robert McCAULEY (1990) *op. cit.*, p.5.

projectile pour une cible intentionnellement visée. Au lieu de saisir le problème en son vrai centre, qui est la pratique, nous partons de l'extrémité, qui est l'objet, si bien que les pratiques successives ressemblent à des réactions à un même objet, « matériel » ou rationnel, qui serait donné d'abord »⁵¹⁴. Dans cette perspective, il n'y a pas de « religieux fait » que les ethnologues ou les sociologues s'efforceraient de définir, tout comme il n'y a pas de « science faite » mais seulement une « science en action »⁵¹⁵. Plutôt donc que de porter l'analyse sur les produits du religieux, il s'agit bien de considérer l'intérêt que présente un objet processuel comme le « religieux en train de se faire ».

La perspective qui a été la nôtre dans ce travail et dont nous nous sommes efforcés au fil de ces pages de faire ressortir l'intérêt épistémologique dans l'analyse des faits religieux est résolument constructiviste. Le religieux est de ce point de vue une construction sociale permanente opérée par des acteurs en interaction... donc en situation. Les situations dont il a été question au fil de ces pages sont celles que les acteurs vivent ordinairement dans l'enceinte monastique. Ce sont des situations fortement codifiées où il est question de règle, d'obéissance, de hiérarchie... Autant d'éléments considérés comme des « repères objectifs » par le moine, lui permettant de « mettre en œuvre » la « Grande Tradition » qui est la sienne aujourd'hui et qui était déjà celle des « Pères du désert ». C'est à cette construction de la tradition envisagée comme dispositif d'action et comme modalité d'interprétation de l'expérience monastique que nous nous sommes intéressés dans ce travail.

II. Le religieux : une boîte noire ?

Nous avons qualifié notre terrain monastique de « terrain à boîte noire ». L'expression « boîte noire » est empruntée à Bruno Latour dans *La science en action*. Latour l'utilise pour souligner l'aspect paradoxal des rapports entre le contexte de production de la science (avec ses controverses, ses incertitudes, ses tâtonnements, mais aussi ses prises de décision, tout ce qu'il nomme la « science en train de se faire ») et les postulats inébranlables qu'elle produit (« la science faite »). La « science en train de se faire » devient une « science faite » lorsque la boîte noire de son élaboration se referme pour ne plus laisser entrevoir son fonctionnement.

⁵¹⁴ Paul VEYNE (1979) *op. cit.*, p.219.

⁵¹⁵ Bruno LATOUR (1989) *op. cit.*.

Dorénavant, seul compte ce qu'elle produit : un énoncé devenu évident. Un monastère est un « terrain à boîte noire » car, comme nous l'avons montré, c'est un lieu « à part » qui joue sur le mode du retranchement, du caché, du séparé, de l'inatteignable, bref, sur le mode privilégié du mystère. Or le mystère présente ceci de commun avec une boîte noire qu'il préserve l'action dans la mesure où il ne la remet pas en doute. De la même façon que pour la science, le « religieux en train de se faire » (l'expérience religieuse) laisse place à un « religieux fait » indépendamment de tout contexte d'élaboration : hors du temps et de l'espace, ses productions deviennent une réalité. Ce point rejoint d'ailleurs la définition que Clifford Geertz donne de la religion qu'il envisage comme « un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel »⁵¹⁶. Autrement dit, le religieux que les acteurs construisent au fil de leurs interactions devient ce que personne n'a fait⁵¹⁷. Le religieux, construit par un dispositif précis de mise en présence d'entités invisibles dans l'interaction, finit par s'en affranchir. Il devient du « religieux fait », un religieux réifié que nombre de sociologues ou anthropologues se sont attelés à définir en considérant ses productions plutôt que sa propre production. A ce titre, il y a fort à parier que cette propension de la sociologie et de l'anthropologie à considérer un « religieux fait » en dehors de tout contexte de production, et qu'il conviendrait de définir, provienne de conceptions elles-mêmes religieuses, davantage attentives à ce qui sort de la boîte noire qu'à ce qui s'y passe.

Dans ce travail, nous nous sommes attelés à interroger la « boîte noire » monastique. Pour cela, nous avons franchi la clôture toujours plus en avant pour appréhender quelques situations très concrètes de l'expérience monastique. Dans le chapitre I, ces situations mettaient en scène l'imaginaire construit autour de ces lieux « à part ». Dans le chapitre II, ces situations inscrivaient les relations sociales auxquelles nous assistions sur le registre de la filiation. Dans le chapitre III, ces situations nous montraient ce qu'est l'ordinaire de la vie monastique. Dans le chapitre IV, ces situations s'articulaient autour de l'expérience du croire. Dans toutes ces situations, nous avons rencontré des hommes attachés à vivre autant que possible leur engagement, parfois dans une conviction forte, d'autres fois avec une certaine

⁵¹⁶ Clifford GEERTZ (1972) *op. cit.*, p.23.

⁵¹⁷ Bruno LATOUR (1996) *op. cit.*

lassitude, mais jamais dans une approbation totale et définitive. Les acteurs ne sont pas toujours pleinement engagés dans ce qu'ils font, même lorsqu'ils font la vie monastique. Ils accomplissent parfois les rites sans s'y intéresser, même si, dans leurs croyances, ces rites maintiennent le monde. « La réalité est rarement emphatique »⁵¹⁸ écrit Paul Veyne. Dans la vie de tous les jours, la croyance se révèle « tiède », même si les acteurs y consacrent leur vie.

Derrière la clôture monastique, nous n'avons pas rencontré d'acteurs exaltés ni rien observé d'extraordinaire dans leurs relations au divin. Dieu est un hôte discret à côté duquel vivent les moines. Cette présence devient familière et accompagne les gestes du quotidien. Ils sont à tel point habitués à ce voisinage qu'ils semblent parfois en oublier la présence à laquelle ils croient et réalisent des actions majeures sur un mode mineur. Dans l'ombre du sanctuaire, ce sont encore des hommes qui agissent et les objets qu'ils y manipulent n'ont pour eux rien de *mysterium, tremendum et fascinans*⁵¹⁹ ou en tout cas pas tout le temps. Les vêtements liturgiques sont dits « sacrés », mais quand il faut les amener au pressing, ce sont des vêtements ordinaires. L'espace du sanctuaire l'est tout autant, mais quand il s'agit d'y passer l'aspirateur c'est un espace comme un autre. Bien plus, les acteurs admis à y pénétrer s'acquittent le plus souvent de leur tâche avec une certaine routine. « C'est humain » diront-ils, concédant par là qu'ils se perçoivent eux-mêmes dans l'impossibilité d'aller jusqu'au bout de ce que supposeraient leurs croyances. Ce qui n'enlève rien à la sincérité avec laquelle les acteurs agissent. Ces gestes du quotidien, lourds de signification, s'accomplissent avec une certaine légèreté. C'est aussi ce qui les rend soutenables, car les acteurs pourraient-ils vivre sous le régime constant du sacré ? Rien n'est moins sûr. C'est pour cela que nous avons envisagé la « boîte noire » comme ressource méthodologique pour focaliser notre attention sur l'expérience des acteurs que nous avons rencontrés plutôt que sur des actes ou discours posés préalablement comme religieux. Si nous osions la métaphore, nous pourrions comparer notre expérience ethnographique dans la boîte noire monastique à l'épluchage d'un oignon. Au fur et à mesure de nos chapitres, nous avons enlevé ses pelures, chaque pelure révélant toujours d'autres pelures à explorer dans les chapitres suivants. Nous voilà à la conclusion de notre longue séance d'épluchage pour constater qu'il n'y a pas de noyau dur inatteignable, seulement quelques pelures qui renfermaient, à la manière d'un écrin, encore d'autres pelures. Nous en sommes arrivés à considérer des activités humaines qui n'ont rien en propre de

⁵¹⁸ Paul VEYNE (1988) *op. cit.*, p.3.

⁵¹⁹ Rudolph OTTO (1949) *op. cit.*.

religieux. S'il est question de religieux dans ces situations, c'est au fur et à mesure de l'activité en train de se faire et de l'investissement de l'acteur, indépendamment de toute réification du religieux.

Et pourtant, « le religieux en train de se faire » se présente sur notre terrain comme un « religieux fait », émancipé de tout contexte d'élaboration. Ce « religieux fait » est reconnu par tous et en tout temps : c'est de la tradition. Une « Grande Tradition » à même de justifier tous les actes. Sur notre terrain, la pertinence de chaque action se mesure à l'aune de sa « traditionalité », un peu comme, dans le champ scientifique, elle pourrait se revendiquer d'une scientificité. La tradition est la production religieuse de la boîte noire monastique. Elle agit comme la « science faite » : une fois la boîte noire refermée et avec elle tous les débats sur la pertinence de l'énoncé proposé, elle est appelée à fonctionner comme une réalité, parée d'une autorité indiscutable. Mais qu'avons-nous vu de la tradition dans l'enceinte monastique ? Des lectures, des homélies, des actes d'obéissance, des gestes de respect, des pratiques liturgiques, finalement un corpus de manières d'interagir fortement ritualisées. La tradition cède sa place à quelques situations traditionnelles⁵²⁰ établissant un ensemble de relations particulières entre les acteurs⁵²¹, fondées sur une autorité « héritée » du passé, à même d'envisager les pratiques actuelles dans une permanence historique.

Ces situations traditionnelles deviennent des situations de « re-présentation » : « ça s'est toujours fait » diront les acteurs. Ainsi re-présenter c'est présenter de nouveau, rendre encore présent et surtout actuel, de ce fait toujours présenter les énoncés de manière à ce qu'ils restent significatifs de l'action dans le contexte actuel. « La répétition, écrit Albert Piette, c'est répéter sans redire la même chose, dans un contexte spatial ou temporel chaque fois différent. Bref, continuer, mettre en présence un absent, aimer, discuter, se demander si l'on fait bien. Sans doute, ce sont là des formes d'action que nous pouvons rencontrer dans d'autres activités »⁵²². Cette modalité d'action est non spécifiquement religieuse, mais s'exprime de manière privilégiée dans les activités religieuses. Pourquoi ? Dans la mesure où le religieux se revendique d'une assise historique pour s'affirmer ontologiquement. Si la répétition se lit comme une forme d'action privilégiée du religieux c'est dans la mesure où

⁵²⁰ Tout comme il ne semble y avoir de religieux que dans des situations religieuses.

⁵²¹ Tout comme les pratiques rituelles, selon l'analyse de M. Houseman et C. Severi. Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI (1994) *op. cit.*

⁵²² Albert PIETTE (1999) *op. cit.*, p.262.

elle énonce un rapport à l'histoire. La référence au passé devient gage d'invariabilité, donc d'autorité sur le présent. L'histoire est mobilisée comme source de légitimation de l'action, que celle-ci soit religieuse ou non, établie dans le temps ou même récente⁵²³. En ce sens, nous pouvons dire que le religieux en appelle à un « genre énonciatif »⁵²⁴ particulier de l'action : la tradition. Henri Hatzfeld parvient à la même conclusion lorsqu'il écrit : « la religion se présente toujours comme un discours traditionnel »⁵²⁵. Pour cet auteur, les liens entre le religieux et le traditionnel tiennent aux conditions de la construction de sens qui supposent toujours la reprise d'un sens déjà donné. Cette reprise n'est pas pour autant synonyme d'une conservation à l'identique. La tradition est inséparable de ses maîtres d'œuvre, ses « virtuoses » pour reprendre un terme weberien qui, à partir d'une lecture de leurs propres expériences, contribuent à l'actualisation des possibles contenus dans le message transmis.

III. Religieux, tradition et interaction.

La tradition n'a pas été envisagée dans ce travail comme une clé de lecture des situations observées derrière la clôture monastique. Au contraire, notre effort ethnographique a cherché à revenir à des situations concrètes en les considérant comme une entrée privilégiée pour comprendre ce qui se joue dans les interactions. Ce qui s'y joue, c'est justement de la tradition : l'*orthodoxie* d'une expérience de Dieu. Ce que nous voyons de la tradition dans les situations ordinaires de l'expérience monastique, c'est un constant questionnement sur les manières de « bien faire » la vie monastique. Bien entendu, il y a le *typicon* qui rappelle les normes du vivre-ensemble monastique. Il y a surtout le *geronda*, sur lequel repose, pour chaque moine qui lui fait vœu d'obéissance, les modalités d'action.

L'obéissance au *geronda* n'induit pas le même rapport à l'autorité que l'observance du *typicon*. Bateson montre dans *Naven* que les règles implicites de l'ethos se trouvent explicitées lors de transgressions. Ces règles reposent sur un processus de différenciation entre les bonnes et les mauvaises manières d'accomplir l'action. Elles peuvent être qualifiées de normatives. Mais nous l'avons vu, les voies de la progression monastique reposent

⁵²³ Eric HOBBSAWM, Terence RANGER (1983) *op. cit.*

⁵²⁴ Pascal BOYER (1984) *op. cit.*

⁵²⁵ Henri HATZFELD (1993) *Les Racines de la religion, tradition, rituel, valeurs*, Seuil, p.13.

davantage sur l'acquisition d'une manière d'être plus que de manières de faire. John Searle opère une différence significative pour notre propos entre règles normatives et règles constitutives⁵²⁶. Les premières « imposent des règles à une activité préexistante » alors que les secondes « créent de nouvelles formes de comportement ». Il prend comme exemple les règles du football ou des échecs qui « ne font pas qu'imposer des règles à ces jeux » mais « créent la possibilité même de jouer de tels jeux »⁵²⁷. La première conséquence de cette distinction concerne la transgression des règles : la transgression d'une règle normative implique une reformulation explicite de la règle alors que la transgression d'une règle constitutive entraîne une disparition du jeu⁵²⁸. Le jeu dont il est question dans la vie monastique est un jeu social qui fait intervenir deux catégories d'interactants : ceux qui engendrent et ceux qui sont engendrés. Sa règle repose sur une relation de subordination des seconds aux premiers. Si le moine ne respecte pas cette règle, il ne peut jouer ce jeu. Dans la vie monastique que nous avons observée, l'exercice de l'autorité repose davantage sur une règle constitutive que sur une règle normative d'autant plus si nous nous rappelons que le *typicon* est rarement écrit et, lorsque c'est le cas, souvent lié aux enseignements d'un ancien. Il prend alors l'allure d'un mixte d'expériences passées éclairé par l'expérience singulière de son rédacteur. Ce n'est pas tant la règle qui fait autorité que l'ancien⁵²⁹ et, à travers lui, l'« esprit de la tradition ».

La dissociation entre règles normatives et règles constitutives semble encore davantage significative dans le cas de l'érémitisme où la règle n'est plus liée à la nécessité d'organiser la vie en communauté. Contrairement au cénobite, l'ermite n'est plus astreint à un rythme imposé mais se trouve libre de définir, au jour le jour, son propre rythme⁵³⁰. Il est étonnant de constater avec l'érémitisme que l'excellence de la voie monastique repose sur un affranchissement vis-à-vis de la règle. Cet affranchissement ne doit pas être compris comme une absence de règle, mais comme l'intériorisation de ses principes, reflet de l'« esprit »

⁵²⁶ John SEARLE (1969) *Speech acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.

⁵²⁷ John SEARLE (1969) *op. cit.*, pp.33-34, traduction de Michael HOUSEMAN et Carlo SEVERI (1994) *op. cit.*, pp.196-197.

⁵²⁸ Les grandes règles monastiques, comme la règle de saint Benoît, distinguent les écarts et prévoient bien souvent la liste des sanctions relatives à ces écarts. Dans le monachisme que nous avons observé, les sanctions sont définies par le *geronda* en fonction des capacités de chaque moine. De ce fait la sanction peut aussi être reconnue comme une promotion : sa sévérité témoigne des possibilités spirituelles du moine.

⁵²⁹ Un moine nous rapportait dans l'un de nos entretiens qu'il est plus important d'obéir à son ancien que d'observer les préceptes de la règle, même si les directives de celui-ci sont contraires à la règle.

⁵³⁰ Les *gerondes* vivent parfois, même dans les monastères cénobitiques, selon un mode érémitique. Ainsi, lorsque un journaliste demandait au père Placide son emploi du temps quotidien, celui-ci lui répondit : « lorsque j'ai faim, je mange, lorsque je suis fatigué, je dors, lorsque j'ai envie de prier, je prie ». Cette réponse paraîtrait insolente de la part d'un novice mais est considérée comme un gage de sagesse venant d'un *geronda*.

prêté à la tradition. Alors le moine devient à son tour un *geronda*, reconnu par d'autres comme faisant partie de la « tradition vivante » selon les propos des acteurs. Dans ce travail, notre propos s'est construit sur l'observation détaillée de situations rencontrées dans un monachisme cénobitique laissant de côté la vie érémitique. De ce fait, l'exercice de l'autorité est fortement lié à la nécessité de réguler la vie communautaire. La réflexion que nous proposons sur la notion de tradition dans l'expérience religieuse gagnerait à être approfondie sous l'angle de la question de l'autorité dans un contexte érémitique. Le Mont Athos offre là encore des possibilités ethnographiques appréciables. Le « désert » du sud de la presqu'île est laissé aux ermites qui y reçoivent quelques disciples. Ces petits regroupements de moines autour d'un ancien forment ce que les moines athonites appellent des *skites*. Offrant un contexte interactionnel limité et un assouplissement des cadres du vivre-ensemble, une ethnographie de ces *skites* nous permettrait d'explorer plus en avant la relation ancien/disciple que nous avons ramenée au centre de notre réflexion sur la notion de tradition et dont nous souhaitons maintenant montrer les apports.

Les situations que nous avons décrites font apparaître un paradoxe : nous avons d'un côté l'autorité de la tradition et de l'autre côté les hésitations des acteurs quant aux « bonnes manières » d'être moine. Ce paradoxe est dépassé si nous considérons, à la suite de Bruno Latour, toute transmission comme une traduction⁵³¹. Les « bonnes manières » de faire la vie monastique finissant par s'imposer s'appuient sur l'autorité des expériences passées et la lecture actuelle que peut en donner l'ancien. En ce sens la tradition « stocke » des expériences⁵³². Parler de la tradition c'est parler de ce que d'autres ont vécu ou dit de leur expérience de Dieu et de ce que cela veut de nouveau dire pour l'engagement actuel. Recourir à la tradition c'est reconnaître une compétence dans la longue expérience des anciens (le discernement) et donc une autorité pour poser *hic et nunc* les modalités d'action d'une expérience du croire. Dans les deux cas, la tradition n'est pas indépendante des acteurs qui la font, bien qu'elle soit posée par eux-mêmes comme un objet réifié, sorti d'une boîte noire.

L'expérience religieuse est avant tout une expérience de la présence de Dieu qui se fait au travers de l'expérience des autres. Ce monde que l'acteur voit n'est possible que parce que d'autres l'ont vu avant lui. C'est pourquoi les tentatives de définition anthropologique du

⁵³¹ Bruno LATOUR (1990) *op. cit.*

⁵³² Georges BALANDIER (1988) *op. cit.*, p.36.

religieux en regard de la notion de tradition sont nombreuses. Danièle Hervieu-Léger propose ainsi de désigner comme religieuse « cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition »⁵³³. Cette modalité peut tout aussi bien se retrouver dans d'autres activités, notamment politiques. Danièle Hervieu-Léger répond en précisant : « Il y aurait en effet un malentendu considérable à déduire de ce qui vient d'être exposé qu'il faut englober, dans le concept de religion, tout ce qui, dans la société, a trait au processus de transmission orale. La « définition » que nous proposons d'employer est beaucoup plus précise, pour autant qu'on en tient fermement et ensemble les trois éléments : l'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire, c'est-à-dire à une tradition »⁵³⁴. La tradition servirait en quelque sorte de « point d'appui » à l'expérience du croire et serait posée en face de l'action qu'elle contribuerait de ce fait à légitimer, notamment en soulignant sa continuité avec le passé. Mais le religieux dont il est ici question est un « religieux fait » à même de définir l'action comme religieuse en elle-même. Ainsi le religieux désignerait dans l'expérience du croire ce qui est reconnu par tous et en tout temps : de la tradition. La question posée au sens de l'action implique toujours la même réponse, d'ailleurs récurrente sur notre terrain : « c'est la tradition ». Cette identification du religieux à la tradition pose une question méthodologique : l'ethnographie doit-elle se satisfaire, pour appréhender l'expérience religieuse, de ce qu'en disent les acteurs, autrement dit, dans le cadre de ces terrains à fortes contraintes, d'une exégèse des énoncés traditionnels ? Le risque est de tomber dans un discours théologique qui est celui du « religieux fait ». La solution, encore une fois, est de revenir à ces situations concrètes où le religieux « se fait ». Dans ces situations, ce sont avant tout des relations qui sont « en train de se faire » : relation des acteurs présents entre eux, relation des acteurs avec leurs prédécesseurs, relation des acteurs avec les entités divines. Les préoccupations sont alors, une fois de plus, de bien re-présenter les absents et ce qu'ils ont à dire aux présents.

Force est de constater qu'avec la notion d'orthodoxie, le thème de la transmission se trouve étroitement lié avec le fondement de l'autorité de l'Eglise. Autrement dit, l'orthodoxie du message transmis repose sur l'autorité de ses médiateurs « en l'Eglise ». Comme l'écrit Wittgenstein : « Lorsque quelqu'un dit qu'il *sait* quelque chose, cela doit être quelque chose que, selon l'opinion générale, il est *en position* de savoir »⁵³⁵. Sur notre terrain, cette position

⁵³³ Danièle HERVIEU-LEGER (1993) *La Religion pour Mémoire*, Cerf, p. 121.

⁵³⁴ Danièle HERVIEU-LEGER (1993) *op. cit.*, p. 142.

⁵³⁵ Ludwig WITTGENSTEIN (2006) *De la certitude*, Gallimard, p. 156. C'est l'auteur qui souligne.

de savoir est assurée par la filiation. La « parole de l'ancien », située dans une lignée spirituelle et capable de discernement, constitue la première source d'autorité pour définir l'orthopraxie propre à chacun de ses fils spirituels. En ce sens, cette relation sociale est « traditionnelle », dans le sens où Max Weber parle de domination traditionnelle : « lorsque sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions [Ordnungen] transmises par le temps (« existant depuis toujours ») et des pouvoirs du chef »⁵³⁶. Les relations sociales auxquelles nous avons assisté se construisent sur la base d'une dissociation des générations spirituelles. La tradition se construit alors comme un dispositif d'interactions basé sur la filiation spirituelle. Elle désigne un ensemble de relations sociales de transmission en lien avec un porteur de charisme⁵³⁷. Elle se révèle sur le terrain comme une forme particulière d'action saisissable à travers la mise en place de nouvelles modalités relationnelles définies par une généalogie spirituelle. Autrement dit, la tradition apparaît comme une mise en circulation des donations de Dieu et des manières de bien représenter une donation originelle⁵³⁸ à l'intérieur d'une relation d'amour filial entre un ancien et ses disciples. Ce qui est traditionnel dans l'enceinte monastique, ce n'est pas un ensemble d'usages, d'actions ou même une règle écrite, c'est avant tout cette relation, que nous envisageons de travailler plus en avant dans une prochaine recherche sur les *skites* athonites.

Ce travail pose de nouvelles questions dans une actualité brûlante du réveil des fondamentalismes religieux. Puisqu'il y est question de tradition, il y est question de l'autorité de certains sur d'autres qui, sous-couvert d'un retour à la force originelle d'un message, justifient un ensemble d'actions à même de se situer en contrepoint d'une « modernité » envisagée sous l'angle d'un éloignement de l'ordre divin. Dans ses expressions les plus radicales, l'effort consiste alors à reconquérir cette modernité⁵³⁹, en ayant parfois recours à la force⁵⁴⁰. Islamistes, ultra-orthodoxes juifs, fondamentalistes protestants, intégristes catholiques ou orthodoxes ont en commun de refuser toute adaptation face au monde actuel, comprise comme une compromission, en s'attachant à sauvegarder l'intégralité d'une tradition (ou de la lecture qu'ils en proposent). La transmission n'est alors plus affaire de

⁵³⁶ Max WEBER (1995) *Economie et société*, tome I, *op. cit.*, p. 301.

⁵³⁷ Jean-Paul WILLAIME (2003) *op. cit.*

⁵³⁸ La liturgie, par exemple, agit à la fois comme une commémoration du sacrifice du Christ sur la croix et comme une nouvelle donation à travers la communion. La re-présentation d'une donation originelle est encore une donation.

⁵³⁹ Gilles KEPEL (1991) *op. cit.*

⁵⁴⁰ Ce qui n'est pas le cas de la vie monastique qui, bien qu'elle se construit en négation de l'ordre de ce monde, s'emploie essentiellement à le fuir et non à le combattre.

traduction mais s'envisage comme la reproduction d'un ensemble de pratiques et de normes à conserver tel quel. Ces mouvances instaurent un régime de l'historicité étroite : le présent n'est recevable que s'il appartient au passé, ou plutôt à l'image de ce que ses détenteurs s'en font. La tradition s'enferme dans un trajet qui ne va plus que du passé au présent. De ce fait, elle s'efface pour laisser place au traditionalisme : l'« esprit » prêté à la tradition et la souplesse qu'il permettait dans l'action disparaît derrière une crispation autour du registre identitaire des pratiques « héritées » du passé. Les acteurs de la tradition n'ayant plus à définir son usage orthodoxe se concentrent alors exclusivement sur ses déviances. Il n'y est finalement moins question d'orthodoxie que d'hétérodoxie.

Les situations que nous avons rencontrées dans l'enclos monastique font voler en éclat cette dichotomie fortement valorisée par les fondamentalismes entre tradition et modernité ainsi que le caractère achevé d'une tradition qu'il ne resterait qu'à reproduire. Dans ces situations, la tradition n'est pas « faite » une fois pour toute et sauvegardée par quelques détenteurs de son autorité attentifs à son observance dans le présent, mais « se fait » continuellement, avant tout au sein d'une relation de confiance entre un disciple et son ancien. Dans cette relation, les acteurs posent toujours les mêmes questions à leurs aînés : en quoi croit-on ? Sachant cela que faire ? La tradition « se fait » tout autant dans un acte de mémoire que dans l'horizon que celui-ci dessine. C'est en ce sens que la tradition fournit aussi bien un dispositif d'interprétation que ses modalités d'action à l'expérience monastique. Car lorsque les acteurs parlent de tradition, ils parlent des expériences qui *restent* et de toutes les *promesses* qu'elles portent. Nécessairement en mouvement, le religieux se présente moins comme un « produit fini » susceptible de se classer topographiquement dans ou en dehors d'une « modernité », qu'un religieux « en train de se faire », en constant déplacement. La vie monastique se veut l'expression de l'aspect supposé transitoire de ce monde. Ce qui la caractérise, c'est l'élan qui la conduit vers sa propre réalisation, ce reste qui réactualise indéfiniment la promesse. Tournée vers la perspective des biens à venir, la vie monastique demeure cependant d'ici et de maintenant. Car n'oublions pas qu'elle est avant tout expérience de ce reste et de sa promesse : ce qui polarise son attention en même temps lui échappe et ne pourra jamais totalement s'inscrire dans sa quotidienneté, d'où cette temporalité de l'attente qui dévoile un religieux « inachevé » parce qu'en devenir.

Lexique

Abba : Littéralement « père ». D'origine araméenne, ce mot est utilisé dans l'ancien testament pour désigner Dieu le Père.

Acédie : Cet état de l'âme correspond au treizième degré de l'échelle sainte de Jean Climaque qui la décrit comme « un relâchement d'esprit, une langueur de l'âme, un dégoût des exercices de la vie religieuse, une certaine aversion pour la sainte profession qu'on a embrassée, une louangeuse imprudente des choses du siècle, et une calomniatrice insolente de la Bonté et de la Clémence de Dieu; elle rend l'âme froide et glacée dans la chant des divins cantiques, faible et languissante dans la prière, diligente et infatigable dans les travaux et dans les exercices extérieurs, feinte et dissimulée dans l'obéissance ». *L'acédie* peut se définir comme un découragement spirituel.

Aër : Littéralement « air », voile liturgique qui recouvre la patène et le calice.

Agrypnie : Littéralement « sans dormir », ce terme désigne les veillées organisées lors des fêtes religieuses.

Analave : large étole ornée de la croix et des instruments de la passion sur laquelle est brodé un texte (illustrations 56 et 57). Cet attribut du moine profès s'identifie au scapulaire.

Andéri : Élément de l'habit monastique (tunique, illustration 58).

Antidoron : Littéralement « à la place du pain », désigne les morceaux de pain qui restent des *prospores** (« offrande », il s'agit d'un pain levé destiné à la célébration eucharistique constitué de deux parties symbolisant les deux natures du Christ et marqué d'une croix et de l'inscription ISXS NIKA, « Jésus Christ vainqueur ») après que le prêtre en eut prélevé une partie pour la communion. Ces morceaux sont donc bénis mais non consacrés. Ils sont distribués aux moines et aux fidèles après la communion.

Antiennes : appelés aussi antiphones (du grec *antiphona* « refrain »), versets bibliques accompagnant comme un refrain le chant d'un psaume.

Apophtegmes : Courtes paraboles tirées de ces visites aux anciens. Il y est bien souvent question de manières d'être moine dans des situations originales où la référence à la règle n'est plus suffisante.

Archimandrite : Titre honorifique décerné au supérieur d'un monastère dans l'orthodoxie grecque.

Arhondariki : hôtellerie d'un monastère.

Arsanas : Port (littéralement « arsenal ») d'un monastère, ou d'un ensemble de *skites**.

Athonite ou **hagiorite** : provenant du Mont Athos.

Avaton : Ce terme (littéralement : « où on ne peut poser le pied ») désigne l'interdiction pour les femmes de pénétrer sur l'Athos. Cet interdit est encore en vigueur aujourd'hui. L'accès est fortement réglementé pour les hommes qui doivent se munir d'un *Diamonitirion** délivré par la Sainte Communauté de l'Athos pour pénétrer sur la presqu'île.

Catéchumène : Laïc se préparant à recevoir le baptême.

Cassolette : Encensoir à main.

Catholicon : du grec *katholicos* « universel », église principale d'un monastère.

Chrysobulle : Ordonnance impériale scellée d'une bulle d'or.

Coucoulion : (« cuculle » en français) voile disposé sur le *koukos** lors des offices et des repas canoniques. Il se compose de deux grands pans de tissu qui descendent le long du dos et représentent les ailes angéliques (illustration 59). Les moines non profès disposent seulement du *koukos**.

Diaconicon : Salle de l'église (du grec *diaconie* « service ») où les officiants revêtent leurs attributs sacerdotaux (l'équivalent de la sacristie dans une église catholique, illustration 10).

Diaconima : Chaque moine a un *diaconima*, ce terme désigne le « service » qu'il rend à l'Eglise. Il s'agit du travail qui lui est assigné par l'*higoumène** du monastère, normalement amené à changer chaque année.

Diamonitirion : Autorisation (littéralement : « permis de séjour ») délivrée par la Sainte Communauté permettant de pénétrer sur l'Athos (illustrations 6 et 7).

Ecclesiastico : Moine chargé du service de l'autel.

Epitaphion : du grec *epi*, « au-dessus » et *taphos*, « tombeau ». Ce terme désigne une étoffe brodée, icône de la mise au tombeau du Christ et des lamentations de la Mère de Dieu, saint Jean, Joseph d'Arimathie et Nicodème. Elle est utilisée comme prolongement de l'autel

dans la nef* de l'église (symbolisant lui-même le tombeau du Christ) pour les offices du Vendredi et du Samedi saint.

Evangélaire : Livre utilisé au cours des offices liturgiques contenant les Evangiles. L'Evangélaire est placée en permanence au milieu de l'autel, sauf pendant la « petite entrée » (pendant laquelle le prêtre sort en tenant l'évangélaire du sanctuaire* en passant par la prothèse* pour la déposer solennellement sur l'autel en passant par les portes saintes) et la lecture de l'Evangile.

Geronda ou **geronta** (pluriel : **gerontes**): Littéralement « ancien », moine reconnu pour son charisme spirituel.

Hierodiacre : Moine assurant la charge de diacre dans un monastère.

Hieromoine : Moine assurant la charge de prêtre dans un monastère.

Higoumène : Supérieur d'une communauté monastique.

Iconostase : Panneau de bois masquant le sanctuaire (illustration 11).

Kellion (pluriel : *kellia*) : Ermitage (littéralement « cellule ») où vit un Père spirituel seul ou entouré d'un petit groupe de moine.

Koukos : Toque rigide portée lors des offices et des repas canoniques. Elle se distingue du *skoufos* qui est une toque en tissu souple portée tout au long de la journée (illustration 58).

Koura : Littéralement « tonsure », office de la profession monastique.

Kyrie Eleison : Littéralement « Seigneur ait pitié », prière fondamentale de la spiritualité chrétienne.

Mandyas : (mante en français) cape plissée portée pour les offices et les repas canoniques. Il s'agit d'un autre signe distinctif des moines profès (illustration 59).

Métanie : (du grec *metanoïa*, « repentir, pénitence, conversion ») désigne deux postures corporelles : une inclination profonde du buste accompagnée d'un geste de la main droite qui touche la terre (dite « petite métanie ») ou une prosternation jusqu'à terre (dite

« grande *métanie* », illustrations 67 et 68). Les *métanies* sont généralement accompagnées de signes de croix.

Metochion (pluriel : *metochia*) : Dépendance monastique (du grec *meta echo* : « qui participe à »).

Myron : Huile odorante dont la provenance est inexpliquée. Cette huile se retrouve sur certaines icônes dites « miraculeuses », ou émane de reliques de saints.

Myrophores : Les femmes « porteuses de parfum » au tombeau du Christ.

Narthex : Première salle d'une église orthodoxe (illustration 10).

Orthros : Littéralement « aurore », office du matin.

Polyeleos : Grand lustre symbolisant la voûte céleste, installé sous la coupole. Ce lustre est allumé et mis en mouvement lors des offices festifs.

Polystavrion : Élément de l'habit monastique composé de fines cordelettes tressées (illustration 58) et porté par-dessus l'*analave**.

Prokimenon : Littéralement « ce qui est placé avant », désigne des versets de psaumes chantés en alternance avec le chœur avant une lecture biblique.

Prosphores : voir *Antidoron**.

Protépistate : Le *protépistate* préside la « Sainte Epistasie », groupe de quatre membres mandatés pour une année et responsable du pouvoir exécutif sur l'Athos.

Prothèse : Salle de l'église (illustration 10) dans laquelle sont préparés les saints dons avant d'être amenés en procession sur l'autel (grande entrée), appelée aussi *proscomédie* (du grec *pros* « à l'avance » et *komeo* « préparer un repas »).

Rasson ou *rason* : Manteau à larges manches. Un moine qui n'est pas profès est appelé *rasophore*, littéralement « porteur de *rasson* ».

Sanctuaire : Salle où officie le prêtre lors de la liturgie (illustration 10).

Scoufos ou *skoufos* : voir *Koukos*.

Seïmenides : Fonctionnaires de police dépendant du gouverneur de l'Athos.

Skite : Village monastique athonite où chaque moine possède une maison où il vit en ermite et retrouve le reste de la communauté le dimanche à l'église.

Staretz : L' « ancien », l'équivalent du *geronda** en Russie.

Stavropégiaque : « fondé sur la croix ». Il s'agit d'un monastère ne relevant pas de la juridiction de l'évêque local mais directement du Patriarcat. Il est ainsi nommé parce qu'une croix (*stavros*) est déposée dans les fondations.

Synaxe : Réunion de communauté (francisation du terme grec *sunodos* « réunion »), pendant laquelle l'*higoumène** dispense ses enseignements spirituels aux moines. Il peut aussi y être question des aspects plus pratiques de la vie en communauté. La synaxe s'apparente au chapitre dans le monachisme occidental.

Synodecon : Salle réservée aux réunions de la communauté. Elle correspond à la salle du chapitre dans le monachisme catholique.

Talendon ou *simandre* : Pièce de bois sur laquelle un moine tape rythmiquement avec un marteau pour annoncer les offices (illustration 59). Le terme *talendon* fait référence au rythme observé « *to talendon* » (« nous avons trouvé le talent »). Cette pièce de bois est appelée à l'Athos « *chiros simandron* » : *simandre* à mains. L'écrivain Virgil Gheorghiu propose une origine possible de la *simandre* : « Pendant l'occupation turque, qui a duré cinq siècles, les chrétiens, eussent-ils même acheté des cloches, n'auraient pas eu le droit de s'en servir. Le son des cloches étaient strictement défendu en tout pays chrétien. Pour appeler les fidèles à la Divine Liturgie, nos prêtres de campagne et les moines dans les monastères ont installé des cloches de bois, les *simandres* » (GHEORGHIU Virgil (1965) *De la 25^e heure à l'heure éternelle*, Plon, p.51). Les envahisseurs turcs se sont aussi emparés des cloches métalliques pour les fondre et en faire des armes, la *simandre* remplaçait à ce moment-là les cloches.

Tropaire : Prière spécifique à un événement chrétien ou à un saint (par exemple le *tropaire* de Pâques ou encore le *tropaire* de saint Nectaire).

Typicon (pluriel : *typica*) : Règle (littéralement « modèle », annexe 6).

Typikaris : Moine responsable de l'organisation des offices.

Index des noms d'auteurs

A

AIMILIANOS · 208, 394, 395
ALBERA Dionigi · 1, 190, 382
ALBERT Jean-Pierre · 86, 298, 299, 300, 302, 388
APPADURAI Arjun · 75, 353, 382
AUSTIN John Langshaw · 312, 382

B

BABADZAN Alain · 200, 395
BALANDIER Georges · 30, 35, 327, 362, 382, 395
BARTHES Roland · 112, 204, 205, 208, 382, 383
BATESON Gregory · 325, 337, 360, 383
BECKFORD James · 315, 316, 317, 388, 389
BENEDICT Ruth · 174
BENJAMIN Walter · 55, 383
BENSA Alban · 383
BENVENISTE Emile · 324, 383
BERGSON Henri · 106, 383
BERTRAND Michèle · 389, 391
BLOCH Ernst · 383, 389
BOLTANSKI Luc · 11, 110, 187, 219, 225, 256, 257, 264, 383
BONNEFOY Yves · 56, 57, 383
BONNIOL Jean-Luc · 163, 170, 201, 395
BOURDIEU Pierre · 55, 173, 246, 383, 389
BOUTINET Jean-Pierre · 259, 260, 261, 272, 383
BOUTRY Philippe · 395
BOYER Alain · 77, 79, 80, 81, 82, 389
BOYER Pascal · 159, 160, 161, 170, 172, 177, 199, 360, 389, 395

C

CHAMPION Françoise · 13, 56, 185, 388, 389, 391, 399
CHARUTY Giordana · 351, 389
CLAVERIE Elisabeth · 1, 98, 99, 316, 350, 351, 352, 389
CLEMENT Olivier · 3, 14, 47, 197, 267, 397
CLERO Jean-Pierre · 11, 384

D

DELUMEAU Jean · 49, 50, 390
DERRIDA Jacques · 101, 384
DESEILLE Placide · 60, 62, 63, 65, 210, 397, 398
DESHAYES Patrick · 1, 98, 384
DESROCHE Henri · 47, 259, 390
DETIENNE Marcel · 162, 216, 396, 398
DEVEREUX Georges · 94, 100, 384
DIMITRIJEVIC Dejan · 163, 200, 395, 396, 397
DORY Daniel · 129, 394
DOSTOIEVSKI Fédor · 73, 139, 400
DUMONT Jean-Noël · 311, 384
DURKHEIM Emile · 111, 216, 246, 390

E

ELIADE Mircea · 216, 390
ERNY Pierre · 268, 270, 398
EVDOKIMOV Michel · 47, 398

F

FOUCAULT Michel · 85, 86, 87, 247, 384, 387

G

GAUCHET Marcel · 13, 390
GEERTZ Clifford · 11, 12, 357, 385, 390
GOFFMAN Erving · 84, 85, 87, 92, 106,
151, 218, 324, 325, 385
GOODY Jack · 355, 390, 396
GY Pierre-Marie · 217, 240

H

HATZFELD Henri · 360, 391
HAZZAYA Joseph · 87, 204, 205, 293
HERAULT Laurence · 198, 391
HERVIEU-LEGER Danièle · 13, 128, 135,
186, 285, 288, 314, 354, 363, 389, 391,
392, 396, 399
HOBSBAWM Eric · 200, 360, 396
HOUSEMAN Michaël · 162, 163, 337,
338, 339, 359, 361, 385
HOVANESSIAN Martine · 185, 392
HUBERT Henri · 386

I

IOSSIFIDES Marina · 138, 141, 142, 336,
398
ISAMBERT François-André · 257, 313,
385, 392

K

KAZANTZAKI Nikos · 186, 400
KEPEL Gilles · 13, 364, 392
KOKOSALAKIS Nikos · 186, 399
KOTSI Filareti · 18, 32, 33, 34, 399

L

LACARRIERE Jacques · 34, 35, 400
LACOSTE Jean-Yves · 29, 35, 47, 216,
217, 260, 395, 399
LAPLANTINE François · 1, 3, 48, 59,
111, 246, 248, 250, 351, 385, 392
LATOUR Bruno · 29, 102, 103, 106, 107,
108, 199, 200, 288, 313, 340, 356, 357,
362, 385, 386, 396
LAWSON Thomas · 355, 392
LE BRETON David · 37, 298, 299, 386

LEACH Edmund · 111, 354, 386
LENCLUD Gérard · 38, 122, 161, 162,
173, 178, 209, 285, 396
LOSSKY Nicolas · 267, 399
LOSSKY Vladimir · 47, 395
LOWY Michaël · 74, 392

M

MAC CAULEY Robert · 355, 392
MANNHEIM Karl · 49, 386
MARION Jean-Luc · 128, 384, 388
MARY André · 13, 200, 390, 393, 396
MAUSS Marcel · 122, 216, 246, 312, 386,
394
MORE Thomas · 48, 386, 392
MUNIER Roger · 57

N

NANCY Jean-Luc · 12, 386

O

OTTO Rudolph · 216, 246, 358, 393

P

PALEOLOGUE André · 21, 22, 399, 403
PIETTE Albert · 1, 3, 29, 45, 46, 60, 95,
99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 113, 121, 144, 158, 160, 175,
177, 216, 217, 239, 246, 247, 248, 260,
314, 316, 317, 325, 326, 327, 328, 333,
335, 339, 351, 354, 355, 359, 386, 387,
393, 394, 396
POUILLON Jean · 38, 122, 169, 170, 197,
198, 201, 208, 209, 397

R

RANGER Terence · 200, 360, 396
RICOEUR Paul · 48, 160, 387
RIVERA Annamaria · 72, 188, 190, 270,
387
RIVIERE Claude · 49, 311, 312, 393
ROUSSELET Kathy · 185, 388, 399

S

SAHLINS Marshall · 270, 271, 387
SEARLE John · 361, 387
SEGUY Jean · 50, 393, 394
SER Aidari Katerina · 186, 304, 399, 400
SEVERI Carlo · 162, 163, 337, 338, 339,
359, 361, 385
SMITH Pierre · 312
SPERBER Dan · 312, 321, 338, 387
SPIRO Melford · 11, 355, 390, 394

T

TAROT Camille · 135, 136, 243
THEVENOT Laurent · 11, 187, 219, 225,
256, 257, 264, 383
THUAL François · 394, 400
TURNER Victor · 11, 290, 291, 292, 326,
327, 336, 337, 387, 390

V

VAN GENNEP Arnold · 290, 326, 387
VERDIER Raymond · 129, 394
VEYNE Paul · 11, 247, 320, 321, 322,
350, 355, 356, 358, 387, 394
VINCENT Jeanne-Françoise · 129, 394
VOGUE Adalbert de · 296

W

WEBER Max · 56, 74, 106, 127, 144, 145,
146, 257, 364, 387, 392
WILLAIME Jean-Paul · 122, 127, 128,
135, 136, 152, 153, 162, 243, 314, 315,
364, 394
WITTGENSTEIN Ludwig · 351, 363, 388

Index des noms de lieu et des mots clés

A

absence · 5, 29, 39, 46, 48, 54, 58, 59, 81, 91, 97, 118, 146, 171, 207, 212, 215, 234, 237, 242, 246, 249, 259, 261, 292, 295, 308, 312, 336, 337, 347, 348, 361
acédie · 10, 302, 366
action · 12, 15, 17, 35, 38, 49, 77, 92, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 113, 114, 122, 127, 136, 141, 142, 153, 162, 163, 169, 170, 174, 176, 195, 196, 197, 202, 206, 208, 242, 247, 248, 249, 250, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 270, 272, 285, 287, 289, 294, 297, 307, 312, 317, 320, 325, 327, 328, 332, 333, 335, 337, 338, 339, 348, 353, 354, 355, 356, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 385, 386
aër · 310, 313, 317
Aghion Oros · 9
agrypnie · 147, 150, 247, 266, 273, 280, 328, 344
analave · 8, 278, 280, 282, 283, 284, 369
ancien · 5, 7, 53, 61, 73, 75, 85, 115, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 146, 164, 165, 166, 169, 172, 182, 183, 195, 200, 201, 207, 208, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 233, 234, 240, 262, 268, 279, 285, 348, 361, 362, 364, 365, 366, 368, 370, 398, 512, 513, 514, 515
ancienneté · 7, 116, 117, 118, 119, 120, 167, 222, 223, 225, 226, 227, 233, 234, 281, 310
andéri · 280
antidoron · 211, 310
apocalypse · 28, 40, 49, 194, 195
apophtegme · 6, 140, 141, 172, 173, 205, 512
apparition · 50, 55, 132, 145, 200
archimandrite · 66
arhondariki · 83, 367

ascèse · 24, 55, 85, 109, 136, 137, 143, 144, 145, 166, 171, 173, 176, 204, 234, 244, 247, 249, 275, 288, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306
Athos · 5, 6, 7, 9, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 48, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 90, 93, 96, 111, 116, 120, 126, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 140, 164, 167, 171, 179, 182, 187, 191, 192, 196, 197, 198, 209, 221, 265, 301, 306, 353, 354, 362, 367, 369, 370, 397, 399, 401, 403
autorité · 13, 15, 24, 55, 78, 79, 81, 83, 85, 86, 90, 105, 114, 115, 119, 138, 141, 142, 143, 144, 146, 149, 151, 152, 153, 162, 168, 196, 206, 225, 226, 228, 239, 288, 291, 305, 331, 359, 360, 362, 363, 364, 365
avaton · 18, 20, 34
avènement · 10, 28, 47, 50

B

bénédictio · 8, 61, 88, 90, 96, 117, 141, 154, 163, 212, 221, 222, 233, 234, 235, 237, 240, 241, 261, 262, 272, 294, 300, 329
boîte noire · 5, 17, 102, 103, 104, 106, 113, 356, 357, 358, 359, 362

C

carême · 205, 295, 306, 328, 334
catéchumène · 82, 83, 96, 97
catholique (Eglise) · 14, 63, 65, 66, 78, 133, 148, 183, 185, 267, 292
cellule · 31, 50, 87, 91, 92, 117, 138, 144, 165, 166, 171, 203, 211, 215, 226, 273, 286, 293, 296, 302, 328, 368, 514

chapelet · 278, 282, 345
charisme · 28, 144, 145, 152, 153, 162,
172, 239, 243, 315, 364, 368, 394
chasteté · 29, 275, 276, 291
Chilandari · 33, 401
chiliasme · 49
chœur · 148, 154, 155, 182, 214, 274, 279,
280, 281, 307, 308, 310, 311, 323, 329,
330, 369
Christ · 10, 27, 29, 39, 40, 41, 43, 44, 45,
46, 47, 49, 52, 54, 60, 65, 83, 103, 123,
134, 138, 139, 147, 154, 155, 157, 158,
159, 161, 176, 177, 183, 193, 203, 214,
218, 221, 222, 228, 234, 236, 237, 239,
240, 241, 243, 256, 257, 261, 275, 277,
278, 279, 280, 297, 300, 307, 309, 310,
311, 313, 329, 330, 334, 335, 336, 342,
364, 366, 367, 369, 402
clôture · 5, 9, 11, 14, 15, 17, 21, 24, 30, 32,
33, 34, 36, 37, 48, 54, 67, 88, 89, 90, 91,
93, 97, 106, 107, 109, 113, 174, 187,
190, 196, 197, 202, 211, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 241, 245, 250, 258, 297,
353, 354, 357, 358, 360
communauté · 12, 13, 25, 27, 40, 50, 54,
58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73,
74, 82, 85, 87, 89, 90, 94, 96, 108, 115,
116, 118, 119, 123, 127, 129, 130, 133,
134, 139, 143, 144, 145, 149, 151, 155,
162, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 184,
196, 197, 199, 205, 206, 207, 209, 213,
214, 215, 217, 218, 220, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 233, 234, 239, 240, 241,
242, 243, 244, 251, 254, 255, 256, 258,
261, 262, 265, 266, 274, 278, 284, 286,
287, 289, 290, 291, 292, 295, 299, 301,
303, 306, 328, 329, 331, 335, 336, 337,
352, 353, 361, 368, 370, 382, 386, 403
communitas · 291, 292, 326, 336, 337
complies (office des) · 120, 203
congrégation · 73, 77, 79, 80, 81
contrôle · 87, 88, 90, 93, 126, 309, 332,
333
conversion · 24, 45, 61, 62, 63, 65, 66, 67,
73, 75, 83, 96, 150, 269, 288, 289, 368
corps · 42, 44, 45, 46, 82, 83, 85, 86, 87,
88, 103, 144, 166, 193, 240, 243, 259,
287, 292, 294, 298, 299, 300, 301, 302,
309, 310, 313, 317, 350, 388, 389, 403
coucoulion · 29, 154, 278, 280, 281, 283

croissance · 5, 13, 15, 49, 81, 100, 273, 312,
321, 322, 350, 351, 358, 391

D

désert · 6, 24, 28, 30, 36, 47, 62, 65, 69, 73,
126, 129, 136, 139, 140, 152, 205, 210,
219, 244, 247, 248, 259, 273, 286, 291,
296, 356, 362, 395, 398, 512
désordre · 28, 30, 49, 88, 103, 189, 246,
297, 299, 300, 303, 316, 323, 324, 325,
326, 327, 331, 351, 389, 395
deuil · 5, 68, 100, 273, 286, 287, 289, 291,
297, 298, 387
diable · 10, 28, 205, 387
diaconicon · 43, 44, 218, 367
diaconima · 215, 367
diamonitirion · 7, 25, 26, 27, 82, 367
diaspora · 73, 185, 187, 194, 220, 392
Dieu · 9, 13, 15, 28, 29, 32, 39, 40, 42, 43,
46, 47, 48, 49, 56, 58, 59, 60, 67, 71, 81,
85, 87, 90, 92, 99, 100, 109, 121, 128,
131, 132, 140, 144, 145, 147, 156, 158,
159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168,
170, 175, 177, 182, 184, 188, 202, 203,
205, 210, 216, 225, 226, 228, 234, 236,
239, 240, 241, 242, 243, 249, 250, 252,
253, 254, 256, 258, 260, 263, 267, 275,
276, 278, 279, 285, 286, 287, 288, 289,
293, 297, 298, 300, 309, 311, 312, 313,
315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 324,
325, 326, 339, 343, 347, 348, 352, 354,
358, 360, 362, 364, 366, 367, 390, 391,
392, 394, 395, 512, 513, 514
Dionysiou · 21, 27, 401
disciple · 65, 121, 122, 126, 156, 160, 225,
285, 362, 365, 514
discipline · 85, 87, 88, 89, 98, 142, 316
Dochiarion · 20, 401
dogme · 53, 54, 243
don · 87, 122, 128, 131, 132, 135, 145,
146, 157, 240, 242, 294, 308, 311, 330,
344, 394, 512
douleur · 294, 298, 299, 300, 301, 386

E

ecclesiastico · 154, 307, 308, 310, 323, 325
Egée (mer) · 9

Eglise · 9, 12, 13, 14, 21, 24, 30, 35, 37, 39, 40, 41, 44, 47, 53, 54, 60, 61, 63, 65, 66, 74, 78, 79, 81, 82, 103, 104, 126, 133, 147, 148, 150, 176, 177, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 195, 196, 207, 214, 220, 228, 243, 251, 254, 258, 261, 262, 263, 266, 267, 269, 270, 272, 287, 292, 306, 310, 322, 326, 336, 342, 352, 354, 363, 367, 395, 397, 398, 399, 402
église · 6, 7, 10, 15, 20, 29, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 54, 55, 56, 59, 88, 116, 135, 148, 156, 157, 158, 162, 165, 167, 170, 179, 181, 182, 193, 194, 195, 211, 217, 244, 245, 247, 249, 250, 268, 269, 274, 306, 308, 309, 310, 323, 328, 329, 330, 331, 344, 345, 346, 367, 368, 369, 370, 398, 404, 512
énoncé · 5, 29, 102, 103, 104, 111, 159, 160, 161, 163, 169, 170, 177, 258, 291, 312, 325, 328, 330, 334, 335, 340, 351, 357, 359, 363
épreuve · 9, 92, 93, 244, 249, 250, 264, 285, 296, 298, 300, 301, 302, 303, 321, 335, 339, 351, 389, 513
ermitage · 7, 33, 64, 132, 133, 137, 138, 227
ermite · 10, 24, 33, 71, 131, 354, 361, 370
Esphigmenou · 20, 24
Esphigménou · 20, 401
Esprit-Saint · 144, 153, 157, 176, 210, 310, 313, 317
eucharistie · 44, 217, 240, 242, 243, 317
événement · 10, 47, 263, 270, 271, 306, 318, 324, 328, 334, 335, 339, 340, 341, 350, 351, 370
exégèse · 45, 105, 161, 183, 195, 196, 201, 363
exercice · 12, 15, 17, 52, 56, 57, 77, 86, 87, 89, 98, 100, 108, 224, 244, 248, 277, 338, 361, 362
expérience · 5, 10, 11, 13, 14, 15, 29, 32, 33, 36, 46, 47, 48, 49, 56, 60, 61, 74, 76, 84, 89, 92, 93, 94, 97, 98, 100, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 122, 127, 129, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 151, 153, 155, 160, 163, 165, 166, 169, 170, 172, 174, 176, 182, 183, 197, 198, 202, 206, 210, 215, 220, 225, 242, 244, 245, 247, 249, 250, 254, 260, 261,

267, 268, 273, 285, 286, 288, 289, 291, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 303, 305, 306, 320, 321, 340, 341, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 365, 384, 385, 387, 388, 393

F

filiation · 5, 122, 123, 126, 128, 129, 131, 135, 152, 153, 169, 228, 239, 240, 242, 243, 247, 273, 315, 357, 364
foi · 10, 14, 27, 45, 46, 58, 59, 60, 61, 77, 93, 96, 97, 103, 109, 134, 136, 150, 243, 254, 266, 267, 278, 292, 310, 319, 321, 322, 341, 350, 351, 354, 355
fondation · 7, 18, 21, 23, 30, 61, 66, 68, 69, 72, 74, 79, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 176, 203, 219, 228, 251, 254, 261, 269, 272, 292, 347, 353

G

généalogie · 15, 119, 122, 123, 124, 126, 136, 225, 226, 227, 240, 242, 285, 287, 288, 337, 364
geronda · 7, 10, 31, 54, 73, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 126, 127, 128, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 184, 195, 197, 198, 201, 209, 212, 214, 216, 225, 226, 227, 233, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 285, 303, 360, 361, 362, 370, 512
Grande Lavra · 18, 20, 35
Gregoriou · 21

H

habit · 29, 66, 85, 227, 244, 274, 278, 280, 286, 296, 366, 369
haut-lieu · 57
hésychaste · 35, 137, 301
hieromoine · 213, 223, 227, 233, 234, 242, 349
higoumène · 7, 8, 24, 53, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 89, 96, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 134, 141, 142, 143, 146, 152, 163, 164, 165, 166,

167, 168, 179, 181, 183, 194, 197, 207,
208, 214, 218, 219, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 228, 231, 232, 233, 237, 240,
241, 242, 251, 274, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287,
293, 303, 344, 348, 367, 368, 370
homélie · 10, 154, 155, 156, 157, 158, 161,
162, 163, 165, 166, 167, 168, 171, 212,
216, 249, 309
humiliation · 85, 349
humilité · 137, 221, 222, 319, 513

I

icône · 20, 24, 25, 29, 32, 34, 39, 42, 44,
46, 50, 52, 53, 55, 56, 83, 93, 94, 123,
132, 134, 138, 144, 164, 186, 192, 236,
240, 241, 243, 268, 307, 310, 317, 319,
321, 323, 328, 330, 341, 342, 343, 344,
346, 347, 351, 367, 369, 386, 400
iconographie · 191, 193, 194
iconostase · 7, 43, 44, 59, 193, 194, 308,
310, 344, 368
institution totale · 83
interaction · 5, 12, 33, 52, 53, 101, 110,
114, 117, 119, 121, 127, 149, 150, 151,
158, 167, 168, 202, 215, 220, 221, 222,
235, 241, 310, 315, 322, 332, 333, 334,
337, 338, 339, 355, 357, 360, 385
Iviron · 9, 10, 20, 22, 32, 82, 91, 221, 401

J

Jérusalem Céleste · 29, 47, 109, 217, 249,
250, 258, 260, 261
jeu · 11, 100, 141, 152, 160, 162, 178, 189,
208, 210, 305, 325, 327, 333, 334, 335,
339, 361, 386
jeûne · 8, 86, 91, 109, 140, 181, 205, 234,
292, 294, 295, 300, 303, 304, 305, 334,
513

K

Karakalou · 20, 91
Karoulia · 34, 136
Karyès · 20, 23, 164, 403
kellion · 67, 136, 368, 402
Kerrassia · 91, 136, 138

kondakion · 274
Konstamonitou · 20, 401
koukos · 29, 280, 281, 367
koura · 274
Koutloumousiou · 20, 401

L

laïc · 14, 30, 31, 53, 63, 64, 67, 71, 72, 73,
113, 139, 140, 147, 158, 159, 162, 164,
214, 215, 216, 217, 219, 220, 224, 231,
240, 242, 256, 260, 306, 310, 328, 329,
344, 346, 349, 512
lectio divina · 215
liturgie · 44, 63, 138, 147, 153, 181, 203,
211, 214, 249, 251, 254, 268, 274, 281,
309, 310, 311, 323, 340, 346, 364, 369,
402

M

maladie · 80, 294, 299
malin · 143
mandyas · 281, 283
médiation · 128, 144, 145, 153, 226, 242,
315, 394
messianisme · 48, 49, 385
messie · 49
métanie · 117, 118, 137, 187, 205, 211,
222, 274, 309, 319, 344, 368, 515
métanies · 117, 118, 187, 205, 222, 274,
319, 344, 369
Météores · 62, 65, 166, 167, 171
metochion · 61, 66, 67, 73, 74, 91, 114,
123, 133, 187, 209, 265, 269, 270, 369
millénarisme · 49
miracle · 9, 86, 109, 133, 144, 200, 225,
300, 348, 349, 350
mode mineur · 5, 109, 158, 297, 320, 328,
333, 334, 335, 341, 347, 350, 358, 386,
393
moine · 8, 9, 10, 14, 15, 17, 18, 20, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 82, 83,
84, 85, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 108,
110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 131,
133, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143,

144, 146, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 192, 196, 197, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 259, 260, 261, 262, 266, 268, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 318, 320, 322, 323, 325, 328, 329, 330, 332, 336, 343, 344, 349, 351, 356, 358, 360, 361, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 391, 395, 402, 512, 513
monastère de la Transfiguration · 63, 66, 67, 123, 133, 134, 135, 175, 181, 183
monde · 9, 11, 12, 13, 14, 17, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 56, 57, 58, 63, 65, 66, 68, 84, 85, 87, 92, 93, 95, 99, 102, 106, 110, 129, 135, 139, 165, 171, 172, 187, 189, 196, 197, 202, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 243, 245, 252, 255, 258, 259, 261, 264, 271, 275, 276, 286, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 306, 312, 314, 320, 324, 329, 330, 351, 358, 362, 364, 365, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 398, 399
moniale · 6, 66, 67, 79, 209, 252, 253, 254, 261, 262, 264, 266, 305, 344, 346, 491
mort · 21, 39, 40, 60, 275, 291, 294, 297, 298, 330, 384
myron · 24, 131, 344, 347

N

narthex · 39, 40, 41, 42, 43, 46, 154, 211, 274, 307, 310, 311, 330, 369
Nea Makri · 91, 342, 344
nef · 7, 41, 42, 43, 46, 47, 52, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 274, 308, 310, 311, 320, 329, 330, 332, 368
novice · 62, 64, 66, 67, 68, 69, 164, 203, 204, 226, 227, 274, 276, 287, 303, 308, 361

noviciat · 36, 68, 205, 284, 290, 302

O

obéissance · 81, 85, 141, 153, 206, 226, 227, 275, 287, 288, 289, 291, 309, 356, 359, 360, 366, 512
observance · 54, 64, 85, 91, 109, 143, 159, 168, 171, 172, 173, 202, 205, 209, 211, 217, 250, 258, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 333, 360, 365
office · 29, 44, 59, 95, 109, 120, 150, 157, 180, 203, 214, 217, 223, 224, 234, 250, 251, 262, 266, 274, 282, 306, 308, 309, 310, 311, 314, 317, 318, 320, 323, 325, 328, 329, 330, 340, 345, 368, 369
ordre · 7, 13, 23, 28, 29, 34, 35, 46, 47, 48, 63, 85, 87, 92, 110, 116, 117, 118, 119, 150, 164, 167, 187, 197, 223, 225, 226, 233, 246, 258, 259, 261, 264, 265, 270, 272, 281, 285, 289, 292, 297, 299, 300, 302, 303, 310, 312, 321, 324, 326, 327, 336, 357, 364, 386, 401
orthodoxe (Eglise) · 14, 21, 30, 54, 60, 65, 66, 147, 150, 183, 185, 188, 207, 220, 251, 258, 261, 262, 263, 267, 354, 397, 399
orthodoxie · 5, 6, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 73, 96, 105, 134, 138, 140, 146, 148, 150, 152, 174, 179, 180, 186, 187, 189, 194, 198, 216, 219, 227, 243, 261, 264, 266, 267, 268, 269, 289, 306, 360, 363, 365, 366, 397, 398, 399, 400
orthros (office de l') · 274, 280, 322, 369
Ouranopolis · 7, 23, 24, 25

P

Panteleimon · 21, 192
Pantokratoros · 21, 401
Pâques · 20, 91, 95, 148, 218, 223, 266, 306, 328, 330, 334, 370
parenté · 29, 122, 142, 291, 336
parole · 5, 17, 52, 73, 90, 114, 116, 127, 129, 136, 139, 140, 144, 147, 151, 153, 155, 157, 158, 162, 167, 168, 178, 183, 235, 252, 278, 288, 309, 317, 318, 322, 364, 512, 513
patriarcat · 21, 252

patriarche · 21, 24, 61, 80, 148, 251, 267, 402
pauvreté · 160, 251, 276, 286, 291
péché · 7, 28, 39, 40, 50, 294, 299
Philothéou · 20, 64, 91, 401
polyeleos · 214, 308
polystavrion · 280, 283
Portaitissa · 7, 20, 22
possession · 48, 129, 166, 173, 286, 347, 348, 385
présence · 14, 29, 31, 32, 46, 47, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 72, 82, 83, 88, 89, 90, 96, 97, 100, 109, 111, 113, 115, 116, 118, 121, 127, 134, 137, 146, 149, 158, 159, 160, 162, 167, 168, 175, 188, 189, 191, 201, 215, 217, 218, 221, 224, 226, 233, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 248, 250, 256, 257, 259, 263, 265, 268, 273, 289, 291, 309, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 328, 338, 340, 341, 347, 348, 350, 351, 355, 357, 358, 359, 362, 389
présence-absence · 46, 100, 259
prière · 10, 15, 32, 34, 35, 56, 58, 65, 91, 109, 117, 144, 145, 147, 150, 154, 158, 165, 167, 175, 176, 187, 200, 205, 210, 211, 212, 215, 220, 221, 222, 224, 233, 234, 236, 237, 239, 241, 251, 255, 258, 259, 264, 274, 278, 281, 293, 296, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 317, 319, 320, 323, 325, 329, 330, 341, 342, 345, 347, 366, 368, 389, 391, 398, 512, 515
profession solennelle · 274, 277, 284, 286, 289, 301
projet · 10, 63, 79, 96, 129, 131, 133, 146, 148, 210, 216, 251, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 265, 268, 272, 290, 383
prokimenon · 154, 309
prosphores · 307, 366
prothèse · 43, 44, 218, 309, 310, 368, 369
psaume · 35, 147, 196, 366

R

rason · 137, 227, 274, 280, 369
Reconnaissance légale · 77, 79, 80, 81, 261
réfectoire · 7, 8, 64, 91, 117, 124, 146, 206, 211, 212, 213, 214, 217, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 242, 244, 266, 274, 328

règle · 5, 18, 23, 73, 79, 81, 87, 89, 95, 109, 143, 168, 172, 175, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 224, 250, 268, 285, 286, 295, 303, 304, 305, 324, 338, 356, 360, 361, 364, 366, 370, 383, 399
reliques · 8, 24, 52, 59, 83, 131, 140, 317, 319, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 369
retranchement · 9, 58, 129, 151, 206, 297, 308, 357, 514
rite · 63, 64, 73, 81, 162, 191, 227, 233, 250, 269, 290, 312, 320, 324, 327, 332, 333, 390, 391
rituel · 89, 108, 112, 117, 162, 186, 290, 307, 309, 312, 313, 314, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 347, 360, 386, 387, 389, 391

S

Saint-Antoine-le-Grand (monastère) · 3, 6, 7, 10, 29, 39, 40, 43, 50, 51, 53, 55, 57, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 79, 80, 81, 87, 88, 90, 93, 94, 96, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 126, 130, 131, 132, 141, 142, 143, 146, 149, 153, 163, 165, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 192, 193, 194, 198, 203, 207, 209, 210, 211, 218, 220, 221, 223, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 242, 244, 246, 261, 266, 268, 269, 273, 289, 293, 294, 295, 296, 306, 322, 328, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 397, 398, 404, 407, 408, 410, 413
Sainte Assemblée · 24, 164
Sainte Epistasie · 24, 369
salut · 10, 32, 56, 86, 117, 132, 135, 139, 140, 146, 159, 264, 278, 281, 290, 297, 299, 300, 335, 349
sanctuaire · 9, 36, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 52, 59, 88, 94, 103, 154, 155, 158, 246, 247, 274, 280, 307, 308, 309, 310, 311, 317, 323, 329, 330, 334, 335, 344, 358, 368, 389
schisme · 21, 65, 74, 185, 267, 269, 270
scoufos · 227, 274
secula Christi · 85, 354
seïmenides · 23, 34

sermon · 156, 319
siècle · 9, 18, 20, 21, 23, 28, 29, 35, 36, 48,
63, 74, 86, 92, 131, 134, 136, 172, 174,
180, 181, 186, 196, 204, 205, 207, 248,
250, 258, 261, 265, 266, 267, 268, 270,
286, 296, 366
silence · 32, 37, 52, 53, 67, 91, 92, 109,
120, 137, 146, 147, 148, 156, 169, 203,
212, 218, 244, 277, 286, 296, 309, 310,
329, 348, 386, 400, 512, 514
simandre · 370
Simonos Petra · 3, 7, 18, 20, 24, 25, 60, 61,
62, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 77, 79, 81, 82,
83, 90, 94, 96, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 131,
132, 133, 134, 136, 152, 163, 164, 165,
166, 171, 179, 181, 182, 187, 191, 192,
207, 208, 209, 226, 227, 232, 240, 253,
269, 270, 279, 348, 349, 353, 401
skite · 91, 136
Solan (monastère de) · 3, 6, 10, 67, 70, 71,
80, 90, 114, 251, 252, 253, 255, 256,
258, 272, 474
staretz · 73, 139
Stavronikita · 21, 60, 64, 91, 401
stichères · 274
synaxe · 96, 116, 146, 163, 164, 167, 168,
170, 171, 172, 212, 215, 370
synodecon · 114, 116, 117, 123, 220

T

talendon · 329, 370
temps · 9, 10, 17, 20, 25, 29, 32, 34, 35, 37,
38, 39, 40, 44, 45, 47, 49, 50, 53, 55, 57,
58, 63, 66, 67, 71, 73, 85, 87, 89, 92, 93,
100, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 113,
114, 121, 134, 139, 140, 146, 153, 160,
162, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174,
184, 187, 188, 193, 196, 202, 203, 204,
205, 213, 217, 225, 227, 234, 235, 237,
246, 247, 249, 251, 257, 258, 260, 261,
263, 268, 270, 291, 293, 296, 299, 301,
303, 304, 305, 307, 308, 309, 314, 315,
316, 318, 319, 324, 326, 327, 330, 340,
344, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 357,
358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 387,
388, 391
tonsure · 81, 278, 368

tradition · 1, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 17, 21, 24, 30, 34, 35, 36, 38, 44, 47,
53, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 73, 74,
76, 79, 81, 87, 104, 105, 106, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 121, 122, 126,
127, 128, 139, 141, 146, 147, 150, 151,
153, 160, 161, 162, 163, 168, 169, 170,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202, 208, 209,
210, 215, 216, 218, 220, 227, 242, 243,
246, 247, 250, 257, 258, 263, 265, 266,
267, 268, 270, 273, 285, 287, 288, 299,
301, 305, 306, 314, 326, 341, 352, 353,
354, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 364,
365, 388, 389, 391, 392, 395, 396, 397,
399
tropaire · 134, 274, 330, 370
typica · 18, 207, 370
typicon · 6, 60, 61, 73, 74, 141, 142, 143,
203, 207, 208, 209, 210, 218, 294, 360,
370, 413
typikaris · 308, 311

U

Ugine · 187, 293, 301
utopie · 5, 39, 48, 49, 314, 383, 384, 385,
386, 387, 390, 393, 396

V

Vatican II (concile) · 14
Vatopédi · 20, 71, 401
vénération · 83, 243
Vêpres (office des) · 224, 274, 296
Vierge · 7, 24, 32, 52, 98, 99, 132, 147,
186, 190, 193, 194, 307, 311, 316, 341,
342, 347, 351, 382, 389, 399
vocation · 28, 58, 84, 86, 129, 158, 186,
256, 265, 268, 285, 286, 288, 289

X

Xenophontos · 20
Xeropotamou · 20, 68, 70

Bibliographie

Ouvrages et articles d'anthropologie générale, sociologie, philosophie, histoire

ABÉLÈS Marc (2002) « Le terrain et le sous-terrain » in GHASARIAN Christian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles problématiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, pp.35-43.

AGAMBEN Giorgio (1990) *La communauté qui vient*, Seuil.

ALBERA Dionigi, TOZY Mohamed (2005) *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguités*, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme.

ALBERA Dionigi (2005) « La Vierge et l'Islam, Mélanges de civilisations en Méditerranée » in *Le Débat*, 137, Gallimard, pp. 134-144.

APPADURAI Arjun (1996) *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, (2001 pour la traduction française) *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot.

AUSTIN John Langshaw (1962) *How to do things with words*, Oxford University Press, (1970 pour la traduction française) *Quand dire, c'est faire*, Seuil.

BACHELARD Gaston (1970) *Le droit de rêver*, Presses Universitaires de France.

BALANDIER Georges (1971) *Sens et puissance*, Presses Universitaires de France.

BALANDIER Georges (1985) *Anthropo-logiques*, Librairie générale française.

BARTHES Roland (1977) *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil.

BARTHES Roland (2002) *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil.

BATAILLE Georges (1977) *La part maudite*, Editions de Minuit.

BATESON Gregory (1986) *La Cérémonie du Naven*, Paris, Librairie Générale française.

BATESON Gregory (1988) *La nature et la pensée*, Seuil.

BENJAMIN Walter (2000) « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) » in *Œuvres III*, Gallimard, pp.269-316.

BENSA Alban (1996) « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in REVEL Jacques (dir.) *Jeux d'échelle*, Gallimard, Seuil, pp.37-70.

BENVENISTE Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Les éditions de Minuit.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1986) *La construction sociale de la réalité*, Méridiens-Klincksieck.

BERGSON Henri (1941) *Le rire*, Presses Universitaires de France.

BLOCH Ernst (1964) *L'esprit de l'utopie*, Gallimard.

BLOCH Ernst (1991) *Le principe espérance*, Gallimard.

BOLTANSKI Luc, THEVENOT Laurent (1991) *De la justification: les économies de la grandeur*, Gallimard.

BONNEFOY Yves (1990) « Existe-t-il des « hauts lieux » ? » in *Hauts lieux, une quête de racines, de sacré, de symboles, Autrement*, série mutations, 115, pp.14-19.

BOURDIEU Pierre (1980) *Le Sens pratique*, éditions de Minuit.

BOURDIEU Pierre (1992) « Le marché des biens symboliques » in *Les règles de l'art*, Seuil, pp.201-245.

BOURDIEU Pierre (1994) « L'économie des biens symboliques » in *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, pp.175-213.

BOUTINET Jean-Pierre (1992) *Anthropologie du projet*, Presses Universitaires de France.

BRECHON Pierre (2000) *Les valeurs de français, évolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin.

- BROWN Peter (1984) *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Cerf.
- BROWN Peter (1985) *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Seuil.
- CASTORIADIS Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Seuil.
- CIORAN (1960) *Histoire et utopie*, Gallimard.
- CLERO Jean-Pierre (2004) « Les fictions de l'expérience » in TAZI Nadia (dir.), *Les mots du monde : l'expérience*, La Découverte, pp.13-35.
- COULON Alain (1987) *L'ethnométhodologie*, Presses Universitaires de France.
- CREPU Michel, FIGUIER Richard (éd.) (1990) *Hauts-lieux : une quête de racines, de sacré, de symboles*, Autrement, série mutations, 115.
- DELEUZE Gilles (1969) *Logique du sens*, éditions de Minuit.
- DERRIDA Jacques (1993) *Sauf le nom*, Galilée.
- DESHAYES Patrick (2000) *Les mots, les images et leurs maladies chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*, Editions Loris Talmart.
- DE SMEDT Marc (1986) « L'esprit des lieux » in *L'esprit des hauts lieux*, Aubin, 65, pp.1-3.
- DEVEREUX Georges (2000) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier.
- DUMONT Jean-Noël, MARION Jean-Luc (2001) *Le Don*, Edition de l'Emmanuel, Le Collège Supérieur.
- DUMONT Jean Noël, SERRES Michel (2003) *Transmettre. Quel est le prix de nos ruptures*. Edition de l'Emmanuel, le Collège Supérieur.
- DUVEAU Georges (1962) *Sociologie de l'utopie*, Presses Universitaires de France.
- ELIAS Norbert (1993) *Engagement et distanciation*, Fayard.
- FAVRET-SAADA Jeanne (1977) *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.
- FISCHER Gustave Nicolas (1992) *La dynamique du social : violence, pouvoir, changement*, Dunod.
- FOUCAULT Michel (2003) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Gallimard-Seuil.

GEERTZ Clifford (1986) *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Presses Universitaires de France.

GOFFMAN Erving (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, Editions de Minuit, 2 vol.

GOFFMAN Erving (1974) *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving (1984) *Asiles*, Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving (1987) *Façons de parler*, Paris, Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving (1991) *Les Cadres de l'expérience*, Editions de Minuit.

HOUSEMAN Michaël, SEVERI Carlo (1994) *Naven ou le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

ISAMBERT François-André (1979) *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf.

KOSELLECK Reinhart (1997) *L'expérience de l'histoire*, Gallimard - Le Seuil.

LAPLANTINE François (1974) *Les trois voies de l'imaginaire : le messianisme, la possession et l'utopie*, éditions universitaires.

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis (2001) *Métissages, d'Arcimboldo à Zombi*, Pauvert.

LAPLANTINE François (2003) *De tout petits liens*, Mille et une nuits.

LAPLANTINE François (2005) *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Téraèdre.

LAPLANTINE François (2007) « Penser en images » in *Arrêt sur images, Photographie et anthropologie, Ethnologie Française, XXXVII, 1*, pp.47-56.

LAPOUGE Gilles (1978) *Utopie et civilisation*, Flammarion.

LATOUR Bruno (1988) *Enquête sur les régimes d'énonciation*, Miméo, Ecole des Mines.

LATOUR Bruno (1989) *La science en action*, La Découverte.

LATOUR Bruno (1991) *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte.

LATOUR Bruno (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthélabo

- LATOUR Bruno (2002) « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques » in *ethnographiques.org* [en ligne] n°6 (novembre 2002).
- LEACH Edmund (1972) *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero.
- LE BRETON David (1995) *Anthropologie de la douleur*, Métailié
- LE BRETON David (1997) *Du silence*, Métailié.
- LEVI-STRAUSS Claude (1955) *Tristes Tropiques*, Plon.
- LÉVI-STRAUSS Claude (2002) « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France.
- MANNHEIM Karl (1956) *Idéologie et utopie*, La Découverte.
- MAUSS Marcel, HUBERT Henri (2002) « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, pp.3-138.
- MONDZAIN Marie-José (1996) *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil.
- MORE Thomas (2006) *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, Flammarion.
- NANCY Jean-Luc (1990) *La communauté affrontée*, Galilée.
- NANCY Jean-Luc (1999) *La communauté désœuvrée*, Galilée.
- OUELLET Pierre, HAREL Simon, LUPIEN Jocelyne, NOUSS Alexis (2002) *Identités narratives, mémoire et perception*, Presses Universitaires de Lyon.
- PIETTE Albert (1988) « Quand faire, ce n'est pas vraiment dire ou le jeu rituel » in *revue de l'Institut de sociologie* (ULB), 3-4, pp.229-238.
- PIETTE Albert (1992) *Le mode mineur de la réalité*, Peeters.
- PIETTE Albert (1992) « La photographie comme mode de connaissance anthropologique » in *Terrain*, 18, pp.129-136.
- PIETTE Albert (1992) « Les rituels: du principe d'ordre à la logique paradoxale » in *Cahiers internationaux de sociologie*, XCII, pp.163-179.
- PIETTE Albert (1996) *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Métailié.

- PIETTE Albert (1997) « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains » in *Terrain*, 29 – Vivre le temps [En ligne], mis en ligne le 30 août 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3261.html>.
- PIETTE Albert (2005) *Le temps du deuil*, Editions de l'Atelier.
- PIETTE Albert (2006) *Petit traité d'anthropologie*, Socrate.
- POIZAT Michel (1991) *La Voix du diable. La jouissance lyrique sacrée*, éditions métailié.
- RICOEUR Paul (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil.
- RICOEUR Paul (1997) *L'idéologie et l'utopie*, Seuil.
- RIVERA Annamaria, GALISSOT René, KILANI Mondher (1994) *L'imbroglia ethnique*, Payot.
- SAHLINS Marshall (1989) *Des îles dans l'histoire*, Gallimard Le seuil.
- SEARLE John (1969) *Speech acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.
- SEGALEN Martine (1998) *Rites et rituels contemporains*, Nathan Université.
- SPERBER Dan (1974) *Le symbolisme en général*, Hermann.
- TAZI Nadia (dir.) (2004) *Les mots du monde : l'expérience*, La découverte.
- TURNER Victor (1990) *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Presses Universitaires de France.
- VAN GENNEP Arnold (1943) *Manuel du folklore français contemporain*, Ed. A. et J. Picard.
- VEYNE Paul (1979) *Comment on écrit l'histoire (suivi de Foucault révolutionnaire l'Histoire)*, Seuil.
- VEYNE Paul (1988) « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs » in *Diogène*, 143, pp.3-22.
- WEBER Max (1964) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.
- WEBER Max (1971) *Economie et société* (tome 1), Plon.
- WEBER Max (1971) *Economie et société* (tome 2), Plon.

WITTGENSTEIN Ludwig (1971) « Leçons sur la croyance religieuse » in *Leçons et conversations*, Gallimard.

WITTGENSTEIN Ludwig (1982) *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, L'Age d'Homme.

WITTGENSTEIN Ludwig (2006) *De la certitude*, Gallimard.

ZAIKI Laïdi (2000) *Le sacre du présent*, Flammarion.

Ouvrages et articles d'anthropologie et de sociologie du religieux

ALBERT Jean-Pierre (1992) « Le corps défait. De quelques manières pieuses de couper en morceaux », in *Terrain*, n°18, pp.33-45.

ALBERT Jean-Pierre (1997) *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Aubier.

ANSART Pierre (1970) *Sociologie de Saint-Simon*, Presses Universitaires de France.

AUBREE Marion (1987) *Entre traditions et modernité: les religions, les temps modernes*.

BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte et MESSNER Francis (1994) « Statuts juridiques des minorités religieuses en France » in *The Legal Status of Religious Minorities in the Countries of the European Union*, Sakkoulas Publications, Thessaloniki/Giuffré Editorie, pp.115-152.

BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (2001) *La globalisation du religieux*, L'Harmattan.

BASTIDE Roger (1948) *Problèmes de la vie mystique*, Presses Universitaires de France.

BASTIDE Roger (1997) *Éléments de sociologie religieuse*, Stock.

BATAILLE Georges (1943) *L'expérience intérieure*, Gallimard.

BATAILLE Georges (1999) *Théorie de la religion*, Gallimard.

- BECKFORD James A. (1985) "The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion" in *Sociological Analysis*, vol. 46, 4, pp.347-354.
- BECKFORD James A. (2003) *Social theory and religion*, Cambridge University Press.
- BERGER Peter (1979) *La religion dans la conscience moderne*, Centurion.
- BERGER Peter (dir.) (2001) *Le réenchantement du monde*, Bayard.
- BERTRAND Michèle (1993) « La prière : rituel, pragmatique et présence du corps » in BELMONT Nicole et LAUTMAN Françoise (dir.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, pp.221-228.
- BLOCH Maurice (1974) « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme form of Traditional Authority » in *Archives européennes de sociologie*, 15, pp.55-81.
- BOURDIEU Pierre (1971) « Genèse et structure du champ religieux » in *Revue française de sociologie* XII, 3, pp.295-334.
- BOYER Alain (1993) *Le droit des religions en France*, Presses Universitaires de France.
- BOYER Pascal (1997) *La Religion comme phénomène naturel*, Bayard.
- CAILLOIS Roger (1950) *L'homme et le sacré*, Folio essais.
- CERTEAU Michel de et DOMENACH Jean-Marie (1974) *Un christianisme éclaté*, Seuil.
- CERTEAU Michel de (1981) « une pratique sociale de la différence : croire » in *Faire croire*, Ecole française de Rome, pp.363-383.
- CERTEAU Michel de (1987) *La faiblesse de croire*, Seuil.
- CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle (1990) *De l'émotion en religion, nouveaux et tradition*, Centurion.
- CHARUTY Giordana (1990) « De la preuve à l'épreuve » in *Terrain*, 14, pp.47-59.
- CHEYRONNAUD Jacques (1993) « Du sanctuaire et de la profération vocale vive » in BELMONT Nicole et LAUTMAN Françoise (dir.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Editions Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, pp.313-324.
- CLAVERIE Elisabeth (1990) « La Vierge, le désordre, la critique », in *Terrain*, 14, pp.60-75.

CLAVERIE Elisabeth (2003) *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*, Gallimard.

CREPU Michel, TILLIETTE Bruno (1985) « La scène catholique » in *Autrement*, 75.

DEBRAY Régis (2002) *Des machines et des âmes. Trois conférences à la bibliothèque nationale de France*, Descartes.

DELUMEAU Jean (1995) *1000 ans de bonheur, une histoire du paradis*, Tome II, Fayard.

DESROCHE Henri (1968) *Sociologies religieuses*, Presses Universitaires de France.

DESROCHE Henri (1969) *Dieu d'homme : dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'aire chrétienne*, Mouton.

DESROCHE Henri (1969) *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, Seuil.

DESROCHE Henri (1972) *Les Dieux rêvés : théisme et athéisme en utopie*, Desclée.

DESROCHE Henri (1972) *L'homme et ses religions : sciences humaines et expériences religieuses*, Cerf.

DESROCHE Henri (1973) *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy.

DIBIE Pascal (1993) *La Tribu sacrée. Ethnologie des prêtres*, Grasset.

DOUGLAS Mary (2001) *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, La découverte.

DURKHEIM Emile (1998) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France.

ELIADE Mircea (1965) *Le sacré et le profane*, Gallimard.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan (1974 pour la traduction française) *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Presses Universitaires de France.

GAUCHET Marcel (1985) *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Gallimard.

GEERTZ Clifford (1992) « La religion comme système culturel » in BRADBURY Robert, GEERTZ Clifford, SPIRO Melford E., TURNER Victor W., WINTER Edward H. (dir.) *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard.

GEORGIEVA Ivanichka (2001) « Le feu et la croix : un rite en l'honneur de saint Constantin » in *Ethnologie Française*, XXXI, 2, pp.251-260.

- GOODY Jack R. (1961) « Religion and ritual : The definitional problem » in *British Journal of Sociology*, 12, pp. 142-164.
- GRUAU Maurice (1999) *L'homme rituel, Anthropologie du rituel catholique français*, Métailié.
- HATZFELD Henri (1993) *Les Racines de la religion, tradition, rituel, valeurs*, Seuil.
- HEADLEY Stephen C. (1993) « Un monde avec Dieu. Essai de théolinguistique orthodoxe » in BERTRAND Michèle (dir.) *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, Cerf, pp.197-213.
- HERAN François (1986) « Le rite et la croyance » in *Revue française de sociologie*, XXVII, pp.231-263.
- HERAULT Laurence (1996) *La grande communion. Transformation et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- HERAULT Laurence (1996) « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques » in *Gradhiva*, 19, pp.39-48.
- HERROU Adeline (2001) *La vie entre soi : les moines Taoïstes aujourd'hui en Chine : étude ethnologique des réseaux monastiques Quanzhen au Shaanxi*, Doctorat de l'Université de Paris X-Nanterre, laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative.
- HERROU Adeline (2005) *La vie entre soi : les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, société d'ethnologie.
- HERVIEU Bruno et LEGER Danièle (1983) *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Le Centurion.
- HERVIEU-LEGER Danièle avec la collaboration de CHAMPION Françoise (1986) *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf.
- HERVIEU-LEGER Danièle (1999) *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Flammarion.
- HERVIEU-LEGER Danièle (2001) *Sociologies et religion*, Presses Universitaires de France.

- HERVIEU-LEGER Danièle (2003) *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard.
- HOVANESSIAN Martine (2004) « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne » in *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, pp.125-134.
- ISAMBERT François-André (1976) « La sécularisation interne du christianisme », in *Revue française de sociologie*, XVII, pp. 573-589.
- ISAMBERT François-André (1992) *De la Religion à l'Éthique*, Cerf.
- JIOULTSIS Basil (1975) « Religious brotherhoods : A sociological view » in *Social Compass*, XXII, 1, pp.67-83.
- KEPEL Gilles (1991) *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Seuil.
- LADRIERE Paul (1990) « Le christianisme et la théorie weberienne de la modernité » in DUCRET Roland, HERVIEU-LEGER Danièle, LADRIERE Paul (dir.) *Christianisme et modernité*, Centre Thomas More, Cerf, pp.37-73.
- LAPLANTINE François (2003) « Penser anthropologiquement la religion » in *Anthropologie et sociétés*, volume 27, 1, pp. 11-34.
- LAWSON E. Thomas , MAC CAULEY Robert N. (1990) *Rethinking religion: Connecting Cognition and Culture*, Thomas Lawson.
- LEMIEUX Raymond (1991) « La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique » in DESPLAND Michel (dir.) *La Tradition française en sciences religieuses*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, pp.145-176.
- LENOIR Frédéric (1988) *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Fayard.
- LENOIR Frédéric (2003) *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Plon.
- LOWY Michaël (2004) « Le concept d'affinité élective chez Max Weber » in *Archives de sciences sociales des religions*, 127, Max Weber, la religion et la construction du social [En ligne], mis en ligne le 2 septembre 2007, URL : <http://assr.revues.org/document1055.html>.

MARY André (1997) « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens » in JONCHERAY Jean (dir.) *Approches scientifiques des faits religieux*, Beauchesnes, pp.29-87.

MESLIN Michel (1973) *Pour une science des religions*, Seuil.

MESLIN Michel (1988) *L'expérience humaine du divin, fondements d'une anthropologie religieuse*, Cerf.

OTTO Rudolph (1949 pour la traduction française) *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot.

PIETTE Albert (1990) « La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain » in RIVIERE Claude, PIETTE Albert (dir.) *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, L'Harmattan, pp.203-241.

PIETTE Albert (1993) « Implication paradoxale, mode mineur et religiosité séculière » in *Archives de sciences sociales des religions*, 81, pp.63-78.

PIETTE Albert (1993) « La religiosité dans les rituels collectifs contemporains » in BELMONT Nicole et LAUTMAN Françoise (dir.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Edition du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, pp.307-312.

PIETTE Albert (1994) « Les religiosités séculières: une hybridité exemplaire pour l'anthropologie du religieux » in *Social Compass*, 41 (4), pp. 571-584.

PIETTE Albert (1996) « Les hommes et leurs croyances » in VOYE Liliane (dir.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux*, De Boeck, pp. 271-285.

PIETTE Albert (1997) « Hybridité, circulation, transmission. Réflexions autour des religiosités séculières » in *Recherches sociologiques*, 3, pp.113-122.

PIETTE Albert (1999) *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, métailié

PIETTE Albert (2003) *Le fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, éditions Economica.

REMOND René (2000) *Le christianisme en accusation*, Desclée de Brower.

RIVIERE Claude (1997) *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin.

SEGUY Jean (1971) *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie* Annales ESC.

SEGUY Jean (1986) « Rationalisation, modernité et avenir de la religion » in *Archives des Sciences sociales des religions*, 61-1, pp.127-138.

SPIRO Melford (1966) « Problems of definition and explanation » in BANTON Michael (dir.), *Anthropological Approaches of the Study of Religion*, Tavistock (A.S.A. Monographs, 3), pp.85-126.

THUAL François (2004) *Géopolitique des religions. Le Dieu fragmenté*, Ellipses.

VEYNE Paul (1996) « L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion » in *Enquête*, 3, pp. 241-272.

VINCENT Gilbert et WILLAIME Jean -Paul (1993) *Religions et transformations de l'Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg.

VINCENT Jeanne-Françoise, DORY Daniel, VERDIER Raymond (1995) *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan.

WILLAIME Jean-Paul (1995) *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France.

WILLAIME Jean-Paul (1997) « La construction des liens socio-religieux: essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme » in LAMBERT Yves, MICHELLAT Guy, PIETTE Albert (dir.) *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Actes du Colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris 3-4 février 1997, L'Harmattan, pp.97-108.

WILLAIME Jean-Paul (2003) « La religion : un lien social articulé au don » in *Qu'est-ce que le religieux ?* Revue du MAUSS, 22, pp.247-267.

Ouvrages et articles de théologie

Archimandrite AIMILIANOS (1998) *Le Sceau véritable, Catéchèses et conférences*, tome I, Editions Ormylia.

Archimandrite AIMILIANOS (2000) *Sous les ailes de la Colombe, Catéchèses et conférences*, tome II, Editions Ormylia.

Archimandrite AIMILIANOS (2002) *Exultons pour le Seigneur, Catéchèses et conférences*, tome III, Editions Ormylia.

AUGUSTIN (1994) *La Cité de Dieu*, livres XI à XVII, Seuil.

BOURREUX Christophe (2003) *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Cerf.

DAVY Marie-Madeleine (1983) *Le désert intérieur*, Albin Michel.

LACOSTE Jean-Yves (sous la direction de) (2002) *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France.

LOSSKY Vladimir (1944) *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier.

MINET Paula (1985) *Vocabulaire théologique orthodoxe*, Cerf.

PACOME, AUGUSTIN, BENOIT, FRANCOIS D'ASSISE (1982) *Règles des moines*, Seuil.

Ouvrages et articles liés au thème de la tradition et de la transmission

BABADZAN Alain (2004) « L' « invention des traditions » et l'ethnologie : bilan critique » in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.) *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp.313-326.

BALANDIER Georges (1998) *Le désordre. Eloge du mouvement*, Fayard.

BONNIOL Jean-Luc (2004) « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes » in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.) *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 149-162.

BOUTRY Philippe (1995) « Tradition et écriture. Une construction théologique » in *Enquête*, 2, pp.39-57.

BOYER Pascal (1984) « La tradition comme genre énonciatif », in *Poétique*, 58, pp.55-72.

BOYER Pascal (1986) « Tradition et vérité » in *L'Homme*, 97-98, pp.309-331.

CANDAU Joël (2004) « « Invention » et intention de la tradition : un point de vue naturaliste » in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.) *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp.289-304.

DIMITRIJEVIC Dejan (2004) « « Inventer » une mémoire pour construire une identité : l'origine bogomile de la nation « bochniaque » » in *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp.55-72.

GOODY Jack (1977) « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre » in *L'Homme*, XVII, 1, pp.29-52.

HERVIEU-LEGER Danièle (1993) *La religion pour mémoire*, Cerf.

HERVIEU-LEGER Danièle (1996) « Pour une sociologie de la transmission religieuse. Esquisse d'une perspective théorique et méthodologique » in VOYE Liliane (dir.) *Figures des dieux*, De Boeck, pp.133-146.

HERVIEU-LEGER Danièle (1997) « De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche » in LAMBERT Yves, MICHELAT Guy, PIETTE Albert (dir.) *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Actes du Colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris 3-4 février 1997, L'Harmattan, pp. 21-31.

HOBBSAWM Eric, RANGER Terence(1983) *The invention of Tradition*. Cambridge University Press.

HOBBSAWM Eric (1995) « Inventing traditions », traduit de l'anglais par André Mary, Karim Fghoul et Jean Boutier, in *Enquête*, 2, pp.171-189.

LATOUR Bruno (1990) « Quand les anges deviennent de bien mauvais messager » in *Terrain*, 14, pp.76-91.

LENCLUD Gérard (1987) « La tradition n'est plus ce qu'elle était » in *Terrain*, 9, pp.110-123.

LENCLUD Gérard (1994) « Qu'est-ce que la tradition ? » in DETIENNE Marcel (dir.) *Transcrire les mythologies*, Albin Michel, pp.25-44.

MARY André (1995) « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel » in *Enquête*, 2, pp.121-142.

PIZZORNI Florence (2004) « L'anthropologue comme « révélateur » des traditions : chercheur ou inventeur ? » in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.) *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp.305-312.

POUILLON Jean (1975) « Tradition : transmission ou reconstruction » in *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, pp.155-173.

POUILLON Jean (1977) « Plus ça change, plus c'est la même chose » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, pp.203-211.

POUILLON Jean (1991) « Tradition » in BONTE Pierre, IZARD Michel (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, pp.710-712.

TALL Emmanuelle Kadya (2002) « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia » in *Cahiers d'Etudes africaines*, 167, XLII-3, pp.441-461.

Ouvrages et articles sur l'orthodoxie, le monachisme, la Grèce, le Mont Athos

CLEMENT Olivier (1965) *L'Eglise orthodoxe*, Presses Universitaires de France.

DECARREAU Jean (1982) *Byzance ou l'autre Rome*, éditions du Cerf.

DESEILLE Placide (1995) *Divergences et convergences entre la Tradition orthodoxe et la Tradition occidentale*, monastère Saint-Antoine-le-Grand.

DESEILLE Placide (1995) *Etre chrétien orthodoxe aujourd'hui*, monastère Saint-Antoine-le-Grand.

DESEILLE Placide (1995) *L'Eglise orthodoxe et l'occident*, monastère Saint-Antoine-le-Grand.

DESEILLE Placide (1995) *La spiritualité catholique romaine et la tradition orthodoxe*, monastère Saint-Antoine-le-Grand.

- DESEILLE Placide (1996) *Etapas d'un pèlerinage*, Edition du monastère Saint-Antoine-le-Grand.
- DESEILLE Placide (1999) *L'évangile au désert*, Cerf.
- DESEILLE Placide (2004) *Corps, âme, esprit par un orthodoxe*, Le mercure dauphinois.
- DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre (1979) *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard.
- DUBISCH Jill (1991) « Gender, Kinship and Religion : "Reconstructing" the Anthropology of Greece » in LOIZOS Peter and PAPATAXIARCHIS Euthymios (dir.) *Gender and kinship in modern Greece*, Princeton University Press, pp.29-46.
- DUCELLIER Alain (1997) *Byzance et le monde orthodoxe*, Armand Colin.
- DUCELLIER Alain (1997) *Le drame de Byzance : idéal et échec d'une société chrétienne*, Hachette.
- ERNY Pierre (1993) « Premier pas d'une orthodoxie d'Occident » in BELMONT Nicole et LAUTMAN Françoise (dir.) *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, pp.463-471.
- EVDOKIMOV Michel (1985) *La prière de l'église d'Orient*, Desclée de Brouwer.
- EVDOKIMOV Michel (2000) *Les chrétiens orthodoxes*, Flammarion.
- GUY Jean-Claude (1976) *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, Seuil.
- IOSSIFIDES Marina (1991) « Metaphors of kinship among Greek nuns » in LOIZOS Peter and PAPATAXIARCHIS Euthymios (dir.) *Gender and kinship in modern Greece*, Princeton University Press, pp.135-155.
- IOSSIFIDES Marina (1992) « Wine : life's blood and spiritual essence in a Greek Orthodox convent » in GEFOU-MADIANOU Dimitra (dir.) *Alcohol, gender and culture I*, Routledge.
- IVANOFF-TRINADTZATY Germain (1991) *L'Eglise russe face à l'Occident*, Editions de l'œil.
- IVANOFF-TRINADTZATY Germain (1997) *Regards sur l'orthodoxie. Mélanges offerts à Jacques Goudet*, L'âge d'homme.

KOKOSALAKIS Nikos (1996) « Orthodoxie grecque, modernité et politique » in DAVIE Grace et HERVIEU-LEGER Danièle (dir.) *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, pp.131-151.

KONIDARIS Jean (1991) « Les monastères dans l'Eglise Orthodoxe en Grèce » in *Archives de sciences sociales des religions*, 75, pp.11-22.

KOTSI Filareti (2003) *La communication enchantée. Une anthropologie réflexive du tourisme religieux autour du Mont Athos (Grèce)*, thèse de doctorat non publiée, Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon.

LACOSTE Jean-Yves (1998) « Monachisme » in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, pp.750-755.

LARCHET Jean-Claude (1991) *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, éditions de l'Ancre.

LARCHET Jean-Claude (2001) *Saint Silouane de l'Athos*, Cerf.

LOSSKY Nicolas (1987) « L'Eglise orthodoxe » in CLEVENOT Michel (dir.) *L'état des religions dans le monde*, La Découverte.

LOSSKY Nicolas (1998) « Orthodoxie moderne et contemporaine » in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, pp. 837-841.

MEYENDORFF Jean (1959) *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil.

MEYENDORFF Jean (1960) *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil.

MEYENDORFF Jean (1964) *Orthodoxie et Catholicité*, Seuil.

PALEOLOGUE André (1997) *Le Mont Athos. Merveille du christianisme byzantin*, Gallimard.

ROUSSELET Kathy (2001) « Globalisation et territoire religieux en Russie » in BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dir.) *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, pp.183-194.

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

SERAIDARI Katerina (2003) « Le rire fait la règle. Politique, histoire et religion en Grèce » in *Gradhiva*, 33, pp.33-41.

SERAIDARI Katerina (2005) *Le culte des icônes en Grèce*, Presses Universitaires du Mirail.

THUAL François (1993) *Géopolitique de l'orthodoxie*, Dunod, Paris.

TIMIADIS Emilianos (1981) *Le monachisme orthodoxe : hier, demain*, Buchet-Chastel.

Littérature et récits de voyage

DOSTOIEVSKI Fédor (2002) *Les Frères Karamazov*, traduction d'Elisabeth Guertik, Le Livre de Poche.

GHEORGHIU Virgil (1965) *De la 25^e heure à l'heure éternelle*, Plon.

KAZANTZAKI Nikos (1961) *Lettre au Gréco*, Plon.

KAZANTZAKI Nikos (1981) *Alexis Zorba*, Plon.

LACARRIERE Jacques (1996) *L'été grec*, Poche.

Filmographie

Le grand silence (Allemagne, 2005), Durée : 162 min, réalisation : Philip Gröning, Diaphana Films.

Annexes

Annexe 1 : Charte du Mont Athos (extraits)

Article premier

La Sainte-Montagne de l'Athos se compose de vingt monastères, monastères souverains, impériaux, patriarcaux et *stavropégiaques**, qui, selon la coutume immémoriale se rangent dans l'ordre hiérarchique suivant :

- Le saint monastère de la Grande Laure (Lavra),
- Le saint monastère de Vatopédi,
- Le saint monastère d'Iviron,
- Le saint monastère de Chiliandariou (Chilandari),
- Le saint monastère de Dionysiou,
- Le saint monastère de Koutloumousiou,
- Le saint monastère de Pantokratoros (Pantokrator),
- Le saint monastère de Xéropotamou,
- Le saint monastère de Zographou,
- Le saint monastère de Dochiariou,
- Le saint monastère de Karakallou,
- Le saint monastère de Philothéou,
- Le saint monastère de Simonos Petra,
- Le saint monastère d'Haghiou Pavlou (Saint-Paul),
- Le saint monastère de Stavronikita,
- Le saint monastère de Xénophontos,
- Le saint monastère de Grigoriou,
- Le saint monastère d'Esphigménou,
- Le saint monastère du Rossikon (Saint-Pantéléimon),
- Le saint monastère de Konstamonitou (Kastamonitou).

Tous les autres établissements, *skites*, *kellia* et *hisychastria* constituent des dépendances de chacun des vingt monastères souverains.

Article 2

A l'exception des vingt monastères souverains mentionnés plus haut, il est interdit à tous, et d'une façon absolue, d'exercer un droit de propriété quelconque sur la Sainte-Montagne.

Article 3

L'augmentation ou la diminution du nombre des monastères souverains n'est permise sous aucun prétexte [...].

Article 4

Aucun établissement de la Sainte-Montagne ne peut d'aucune manière être détourné de sa destination primitive et être affecté à des usages séculiers.

Article 5

Tous les monastères de la Sainte-Montagne, en tant que monastères patriarcaux et *stavropégiaques*, sont soumis à la juridiction spirituelle de la Grande Eglise du Christ, Orientale Orthodoxe. A la liturgie et aux offices, aucune commémoration de hiérarque ne sera permise, sauf celle du patriarche œcuménique. A aucun hétérodoxe ou schismatique ne sera concédé le droit de résidence sur la Sainte-Montagne.

Article 6

Tous les moines habitant la Sainte-Montagne, de quelque nationalité qu'ils soient, sont considérés comme ayant acquis la qualité de sujet hellénique.

Article 7

Sur la Sainte-Montagne, la justice est rendue par les autorités des monastères et de la Sainte-Communauté, sauf pour les cas relevant du droit pénal [...].

Article 8

Le représentant de l'Etat grec sur la Sainte-Montagne fait exécuter par ses subordonnés les décisions qu'ont prises les monastères et la Sainte-Communauté.

Article 9

Les monastères sont autonomes et se gouvernent eux-mêmes. Ils se gouvernent conformément à leur règlement intérieur qu'ils ont accepté par leurs votes et qu'a approuvé la Sainte-Communauté [...].

Article 10

Toute décision de la Sainte-Communauté prise légitimement [...] doit être reçue avec respect et est obligatoire pour tous les monastères [...].

Article 11

La Sainte-Communauté de la Sainte-Montagne, dont les droits sont définis par les dispositions spéciales de la présente Charte constitutionnelle, se compose des vingt représentants des monastères, un par monastère. Elle siège à Karyès et constitue un corps permanent [...].

Article 12

Conformément aux coutumes anciennes, la Sainte-Montagne jouit de privilèges particuliers et d'immunités [...].

Article 13

L'administration des biens des monastères est confiée à la vigilance de la communauté qui réside dans chaque monastère.

In André PALEOLOGUE (1997) *Le Mont Athos, merveille du christianisme byzantin*, Gallimard, pp.142-144.

Annexe 2 : Fascicule de visite de l'église Saint Silouane, monastère Saint-Antoine-le-Grand.

L'ÉGLISE DU MONASTÈRE SAINT-ANTOINE-LE-GRAND

Le monastère orthodoxe Saint-Antoine-le-Grand est une dépendance du monastère de Simonos Petra, au Mont Athos (Grèce). Il a été fondé en 1978.

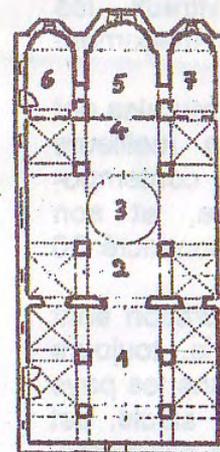
La construction de son église a été commencée dix ans plus tard, par une entreprise locale de maçonnerie, sous la direction des moines du monastère, qui en ont conçu eux-mêmes les plans et en ont réalisé les vitraux, les boiseries et tout l'aménagement intérieur.

Les 600 m² de peintures murales ont été réalisés par l'un des meilleurs peintres d'icônes russes contemporains, Yaroslav Dobrynine, et son épouse Galina, qui y ont consacré 30 mois de travail.

L'église et toute sa décoration sont de style byzantin. Ce style, toujours utilisé traditionnellement dans les pays orthodoxes depuis le 6^{ème} siècle, est très proche du style roman occidental. Les églises romanes étaient d'ordinaire, elles aussi, entièrement décorées de fresques, dont il ne reste malheureusement aujourd'hui que de rares vestiges.

La conception architecturale d'une église byzantine est symbolique. Alors que les églises occidentales ont habituellement un clocher en forme de flèche, qui évoque l'effort de l'homme pour s'élever vers le Ciel, la partie centrale d'une église byzantine est couverte d'une coupole, qui symbolise la descente du Ciel sur la terre, de Dieu vers les hommes, mû par son amour miséricordieux.

Plan de l'église



1. *Narthex*
2. *Nef*
3. *Coupole*
4. *Iconotase*
5. *Autel*
6. *Prothèse*
7. *Diaconicon*

Le plan de l'église se divise en trois parties principales : 1) le vestibule d'entrée ou *Narthex*, où se tiennent en particulier ceux qui se préparent au

baptême (les « catéchumènes »), et où ont lieu les baptêmes ; 2) la *Nef*, où se tiennent les chœurs et l'assemblée des fidèles ; sa partie centrale est couverte par la *Coupoles*, et 3) le *Sanctuaire*, lui-même partagé en trois : a) au centre, l'*Autel*, où se tient le prêtre qui célèbre, b) à droite, le *Diaconicon*, où se tiennent habituellement les servants et où le prêtre revêt les vêtements sacerdotaux, et c) à gauche, la *Prothèse* (terme grec qui signifie « offrande »), où le prêtre prépare le pain et le vin pour la sainte Eucharistie.

Entre la *Nef* et le *Sanctuaire*, se trouve une cloison chargée d'icônes et percée de portes. Cette cloison, appelée *Iconostase* ou *Templon*, symbolise la transcendance de Dieu : il est, en lui-même, séparé, inaccessible à l'homme ; mais, sur la porte centrale, est représentée la scène de l'Annonciation, de l'annonce à la vierge Marie de l'Incarnation du Fils de Dieu. Par cette Incarnation, Dieu se fait accessible à l'homme, et celui-ci, dans le Christ, a accès auprès de Dieu.

Les peintures murales

Le Narthex : Les fresques du mur sud du Narthex représentent la création du

monde et de l'homme, et la chute des premiers parents de l'humanité, Adam et Eve.

Les peintures des voûtes évoquent les visions de l'Apôtre Jean, rapportées dans le livre biblique de l'*Apocalypse*. Ce livre est essentiellement un message d'espérance : il décrit symboliquement toutes les calamités qui ont jalonné et jalonneront encore à l'avenir l'histoire de l'humanité, mais il annonce en même temps que l'impiété, l'injustice, la violence et l'oppression n'auront qu'un temps, et que déjà la victoire du Royaume de Dieu est secrètement présente ici-bas, dans la mesure où le Christ ressuscité répand dans le cœur des hommes qui y consentent son Esprit d'amour, de pardon et de paix, et les fait ainsi participer à la « Liturgie céleste » qui rassemble autour du trône de Dieu les anges et les saints.

Sur le mur du fond du Narthex est représenté le Jugement dernier, terme de l'histoire terrestre, et le Fleuve de Vie, jailli du trône divin, qui irriguera la création transfigurée et la Cité définitive de l'humanité rachetée et réconciliée par le Christ Sauveur.

Au-dessus de la large porte donnant accès du Narthex à la *Nef* de l'église

est représentée la *Déisis*, scène où l'on voit la Vierge Marie, Mère de Dieu, et saint Jean-Baptiste, les plus grands d'entre les saints, intercéder pour les hommes auprès du Christ, accompagnés de saint Antoine et de saint Silouane, les deux patrons de l'église du monastère.

La Nef : Dès que l'on pénètre dans la Nef, on découvre, en levant les yeux, le Christ Pantocrator, c'est-à-dire Tout-Puissant et Maître de toutes choses, peint en buste sur le fond de la coupole, et entouré d'anges et de prophètes de l'Ancien Testament. Sur les pendentifs de la coupole sont représentés les quatre Évangélistes, Matthieu, Marc, Luc et Jean, annonciateurs du Salut des hommes.

Sur les voûtes de la Nef et sur les parties hautes des murs figurent les principaux épisodes de la vie du Christ et de sa très sainte Mère : Annonciation, Visitation, Nativité, Baptême... jusqu'à la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte.

Sur la partie inférieure des murs, de nombreux saints et saintes sont figurés, au dessus des stalles où prend place l'assistance. Cela signifie que, au cours des célébrations liturgiques, le

ciel et la terre se rejoignent, les saints, invisiblement présents, se mêlent aux hommes pour chanter les louanges du Créateur.

Au fond de la Nef, au-dessus de la porte du Narthex, la Dormition (Assomption) de la Mère de Dieu annonce la résurrection, à la fin des temps, de tous les membres de l'Église, dont elle est la figure,

Le Sanctuaire : Sur la conque de l'abside est représentée la vierge Marie, Mère de Dieu. C'est grâce à son consentement à la parole de l'ange que le Salut des hommes a pu s'accomplir, et c'est en elle qu'il a, en premier et en plénitude, porté tous ses fruits. Sans cesse, elle intercède pour tous les hommes.

La communion des apôtres, de la main du Christ, représentée sur le mur de l'abside, manifeste qu'il est le célébrant invisible de chaque Liturgie. Les icônes des saints évêques qui, dans les premiers siècles de l'Église, composèrent les textes liturgiques encore en usage aujourd'hui, entourent l'autel, exprimant ainsi l'unité du sacrifice liturgique à travers le temps et l'espace.

Annexe 3 : Informations sur le monastère Saint-Antoine-le-Grand



MONASTÈRE SAINT ANTOINE LE GRAND

St. Laurent-en-Royans

Nom du monastère :	Monastère SAINT ANTOINE le GRAND
Année d'érection canonique :	1978
Nom du Supérieur :	Père Archimandrite Placide
Adresse du monastère :	Font-de-Laval, 26190 St. Laurent-en-Royans
Nombre de moines :	9
Clergé :	3 prêtres
Juridiction :	Métokion de l'Athos (Patriarcat de Constantinople)
Langue liturgique :	Français et grec
Calendrier utilisé :	Grégorien révisé
Fête patronale :	St. Antoine (17 janvier)
Activités :	Accueil, service de catéchèse, publications
Possibilité hôtelière :	8 chambres (au village)
Téléphone :	04 75 47 72 02
Fax :	04 75 47 53 68

11

Source : *Petit guide des monastères orthodoxes de France*, monastère de Cantauque, 2005.

Annexe 4 : Statuts du monastère Saint-Antoine-le-Grand approuvés par le ministère de l'intérieur.

STATUTS APPROUVÉS PAR LE MINISTRE DE L'INTÉRIEUR

Article 1. La Congrégation monastique Saint Simon le Myroblite a pour objet la pratique de la vie religieuse, selon la règle de vie monastique établie sur les traditions de l'Église Orthodoxe et les usages du Monastère de Simonos Petra au Mont Athos.

Article 2. Le siège de la Congrégation est fixé au Monastère Saint-Antoine-le-Grand, FONT-DE-LAVAL, 26190 SAINT-LAURENT-EN-ROYANS.

Article 3. Les principales activités de la congrégation sont :

a) les services liturgiques auxquels peuvent participer toutes les personnes qui le souhaitent ;

b) l'accueil des personnes ayant besoin d'aide moral, et particulièrement des étudiants et étudiantes d'origine grecque séjournant en France ;

c) des activités culturelles ayant pour objet de faire connaître par des publications, des conférences et des rencontres diverses le patrimoine culturel et religieux de la Grèce et des pays traditionnellement orthodoxes ;

d) les activités artisanales et agricoles nécessaires pour assurer la subsistance matérielle des membres de la congrégation.

Article 4. La congrégation, qui comporte des monastère masculin et féminin, est gouvernée par un supérieur élu à vie, à la majorité des voix, par l'assemblée générale.

Le supérieur veille aux besoins spirituels et temporels de la congrégation et à ceux de chacun de ses membres. Il assure l'administration de la congrégation dans son ensemble.

Il représente la congrégation dans tous les actes de la vie ecclésiastique et civile. Il ouvre et fait fonctionner au nom de la congrégation les comptes courants bancaires et postaux, en donnant tout pouvoir aux mandataires de son choix.

Article 5. L'assemblée générale est composée de l'ensemble des moines et des moniales profès résidant dans les maisons de la congrégation. Elle désigne, chaque année, deux des membres du conseil et délibère sur les questions mises à l'ordre du jour.

Elle statue sur les actes que le conseil ne peut faire sans son approbation, à savoir : les baux de plus de neuf ans, hypothèques, aliénations, échanges et acquisitions d'immeubles, emprunts, transactions, marchés d'un montant supérieur à cent mille francs.

Les délibérations sont prises à la majorité des voix des membres présents, la voix du supérieur étant prépondérante en cas de partage. Elles sont consignées dans des procès-verbaux transcrits dans un registre et signés par le supérieur et le trésorier.

Article 6. Le conseil de la congrégation est composé, en plus du supérieur, de deux membres désignés par lui et de deux membres désignés par l'assemblée générale. Le conseil répartit entre ses membres les fonctions de trésorier et de secrétaire. Les décisions sont prises à la majorité des voix, celle du supérieur étant prépondérante en cas de partage.

Le conseil administre la congrégation, sous la seule exception des attributions qui sont expressément réservées par les présents statuts à l'assemblée générale.

Il peut déléguer une partie de ses pouvoirs à l'un de ses membres et donner mandat, pour un acte déterminé, à toute personne de son choix, même prise en dehors de la congrégation.

Article 7. Les membres de la congrégation jouissent de tous leurs droits civils.

Article 8. La congrégation est soumise pour le spirituel au Patriarche Œcuménique de Constantinople et à son Exarque pour la France, et pour le temporel aux autorités civiles compétentes.

Article 9. La congrégation accomplit librement tous les actes de la vie civile, sauf pour elle à obtenir l'autorisation administrative dans les cas où elle est requise.

Article 10. La congrégation subvient à l'entretien de tous ses membres, tant en santé qu'en maladie. Elle est libérée de toute obligation à l'égard de ceux qui en sortent de leur plein gré ou qui en sont exclus.

Article 11. La congrégation vit des ressources provenant du travail de ses membres, des diverses prestations sociales dont ils peuvent être bénéficiaires, des revenus des biens et valeurs qu'elle pourrait posséder, des dons et legs qui lui seraient octroyés et, en général, de toutes autres ressources non interdites par la loi.

Article 12. Les dépenses comportent la subsistance et l'entretien des membres de la congrégation dont elle a la charge, leur formation, leur couverture sociale, les frais d'acquisition et d'entretien des biens communs et le partage de solidarité avec les plus démunis.

Les sommes en caisse qui ne seraient pas nécessaires pour couvrir les dépenses courantes de fonctionnement de la congrégation, seront employées en valeurs de placement dans un compte ouvert au nom de la congrégation.

Article 13. En cas de dissolution volontaire, statutaire ou prononcée en justice ou par décret, le Supérieur et le Conseil décident de la dévolution des biens à une autre communauté autorisée ou légalement reconnue poursuivant le même but, ou à une Association reconnue d'utilité publique ou à une Association culturelle de leur choix.

Annexe 5 : Règlement interne du monastère Saint-Antoine-le-Grand

1. Les membres de la communauté du Métochion Saint-Antoine-le-Grand professent la foi de l'Église orthodoxe telle qu'elle a été définie par les sept conciles œcuméniques et enseignée par les saints Pères de l'Église.

2. Le Monastère Saint-Antoine-le-Grand est un métochion, c'est-à-dire une dépendance, du Saint Monastère de Simonos Petra au Mont Athos. Les moines y mènent une vie cénobitique, selon l'esprit et la pratique de Simonos Petra. Le métochion est placé sous l'autorité de l'higoumène de Simonos Petra, tout en étant dirigé par son propre higoumène. Le Saint Monastère de Simonos Petra exerce sa surveillance sur la vie du métochion.

3. Le métochion dépend canoniquement du Patriarcat œcuménique et exerce son activité dans le cadre de la Métropole Grec-Orthodoxe de France et avec la bénédiction de Son Éminence le Métropolitain.

4. Du point de vue de la loi française, le métochion a reçu la reconnaissance légale sous le nom de "Congrégation monastique orthodoxe Saint Simon le Myroblite", qui constitue sa raison sociale. Il possède des statuts propres, approuvés par le Ministère de l'Intérieur, qui le régissent au for civil.

5. Le métochion suit le typicon et les usages du Saint Monastère de Simonos Petra, adaptés à ses besoins propres. La langue usuelle du métochion est le français, et les offices sont célébrés ordinairement en cette langue. Les Frères sont cependant encouragés à apprendre le grec ; les prêtres du métochion doivent être capables de célébrer en grec, et la communauté d'assurer le chant de la Liturgie en cette langue.

6. L'higoumène du métochion est élu à vie par les membres profès de la communauté, par vote secret, à la majorité absolue des voix au premier tour, ou à la majorité relative au second tour. Son élection doit être confirmée par l'higoumène et le conseil des Anciens du Saint Monastère de Simonos Petra.

7. Le conseil des Anciens du métochion est composé de quatre membres, en plus de l'higoumène. Deux de ces membres sont désignés par l'higoumène, et deux par les membres profès de la communauté du métochion. La nomination des membres du Conseil doit être communiquée à l'higoumène et au conseil des Anciens de Simonos Petra et être approuvée par eux. Pour toutes les affaires et décisions importantes, l'higoumène devra consulter le conseil des Anciens du métochion et se ranger à l'avis de la majorité des membres, sa propre voix étant prépondérante en cas de partage des voix, et compte tenu de la législation française sur les Associations et Congrégations.

8. L'higoumène et le conseil des Anciens du métochion devront demander l'autorisation du Saint Monastère de Simonos Petra pour les professions monastiques et les ordinations. Il convient que les Frères qui se préparent à recevoir la tonsure monastique ou à être ordonnés fassent au préalable un séjour de quelques semaines à Simonos Petra.

9. Les Frères se confessent normalement à l'higoumène du métochion et lui manifestent leurs pensées, pour recevoir ses conseils salutaires, selon l'enseignement des Saints Pères. Par exception, et avec la bénédiction de l'higoumène, un autre hiéromoine pourrait recevoir les confessions. La fixation du rythme de la réception de la Sainte Communion sera toujours déterminée pour chacun par l'higoumène du métochion.

10. Au début de chaque année, et lorsqu'il en est besoin, l'higoumène du métouchion, après avis du conseil des Anciens du métouchion, distribue entre les Frères les principaux services et emplois de la communauté.

11. Les divers services et emplois du métouchion s'exercent sous l'autorité de l'higoumène et du conseil des Anciens du métouchion. Les responsables de ces services devront demander la bénédiction de l'higoumène pour toutes les décisions et initiatives qui ne relèvent pas de la gestion ordinaire de leur emploi.

12. La correspondance des Frères et les visites de leurs familles se feront toujours avec la bénédiction et sous le contrôle de l'higoumène du métouchion.

13. Les visites du métouchion et de son église par les laïcs, ainsi que tout ce que requiert le service pastoral des fidèles orthodoxes établis dans le voisinage du monastère, devront être organisés de telle sorte que cela ne porte pas atteinte à la vie spirituelle de la communauté et au calme des lieux.

14. Du fait de sa situation dans un pays non-orthodoxe, on pourra, par exception, célébrer des baptêmes ou des mariages au métouchion, ou y recevoir des non-orthodoxes dans l'Église en respectant les normes des saints Canons.

15. Pour l'office divin, on suivra l'ordonnance des offices du Saint Monastère de Simonos Petra, adapté aux besoins et aux possibilités du métouchion. Les modifications importantes qui devraient éventuellement être apportées à cette ordonnance devraient être soumises à l'accord de l'higoumène du Saint Monastère de Simonos Petra.

16. À partir de leur tonsure monastique, les Frères sont liés pour la vie devant Dieu à l'observation fidèle de leurs engagements. Selon les enseignements des Saints Pères et la tradition de la Sainte Montagne, aucune autorité ecclésiastique ne peut les en dispenser valablement.

17. Les novices sont tenus d'observer la règle du métouchion comme les moines, aussi longtemps qu'ils y restent. S'ils viennent à quitter le métouchion avant leur profession monastique, ils ne peuvent exiger aucune rétribution pour le travail qu'ils y ont accompli. Il en est de même pour un moine qui quitterait volontairement le monastère ou qui en serait renvoyé.

18. Les novices qui n'ont pas reçu la tonsure monastique gardent la propriété de leurs biens, mais ils ne peuvent ni en user ni les administrer sans la bénédiction de l'higoumène. Lors de leur profession monastique, ils doivent se dépouiller de toute propriété personnelle.

19. Si un moine profès décidait de quitter le monastère, ou s'il était renvoyé pour une faute particulièrement grave, après des efforts dispensés avec discernement et charité pour l'amener à résipiscence, l'higoumène et le conseil des Anciens du métouchion pourrait lui remettre un certificat de radiation des registres de la communauté.

Si un moine, objet d'une décision de renvoi, estimait être victime d'une injustice, il pourrait faire appel à l'higoumène ou au conseil des Anciens du Saint Monastère de Simonos Petra, qui rendra une décision définitive.

20. À la fin de chaque année, l'higoumène du métouchion adressera à l'higoumène et au conseil des Anciens du Saint Monastère de Simonos Petra un rapport financier et un

rapport moral, où seront mentionnés les principaux événements de l'année et les changements survenus au registre du métochion.

21. Le métochion de Saint-Antoine-le-Grand et le Monastère de Solan forment une même famille spirituelle, car ils ont la même origine et le même fondateur. L'autonomie des deux monastères doit être cependant pleinement sauvegardée, conformément aux saints canons. Entre les moines et les moniales des deux communautés devra toujours régner un grand esprit de charité qui se traduira notamment, selon les besoins, par une aide fraternelle.

L'higoumène du métochion Saint-Antoine-le-Grand veillera à ce qu'un moine prêtre de la communauté remplisse auprès du monastère de Solan les fonctions d'aumônier, à moins que le Saint Monastère de Simonos Petra n'en dispose autrement.

L'higoumène et le conseil des Anciens du Saint Monastère de Simonos Petra pourront désigner, comme économiste du Monastère de Solan, soit l'higoumène du métochion Saint-Antoine-le-Grand, soit un autre moine de leur choix, en accord avec l'higoumène et le conseil des Anciennes de Solan.

Annexe 6 : *Typicon* du monastère Saint-Antoine-le-Grand

TABLE	
PROLOGUE	
Prologue	1
1. Le monastère	3
2. L'higoumène du monastère et le conseil des frères	4
3. La réception des frères.....	7
4. Le progrès dans l'amour du Christ et la prière	10
5. Le culte divin.....	16
6. L'humilité.....	22
7. Le discernement des esprits et la manifestation des pensées	24
8. Le retranchement de la volonté propre et l'obéissance	28
9. La pauvreté évangélique.....	31
10. Le silence.....	33
11. L'ascèse monastique	35
12. Le travail.....	39
13. La vie en cellule et la solitude intérieure	42
14. La vie commune.....	46
15. La vie solitaire	49
16. La correction des fautes.....	51
17. Les relations avec le monastère de Solan	53
Épilogue.....	54

PROLOGUE

Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous. Amen.

La fin de notre vie monastique est, selon l'expression de saint Cassien, "une persévérance sans interruption dans la prière, et un effort pour obtenir, autant que la faiblesse humaine le permet, une immobile tranquillité et une pureté perpétuelle de l'esprit¹."

Les traits distinctifs de notre vocation sont donc la recherche de la prière continuelle du cœur, et le zèle pour l'ascèse, le recueillement, la solitude et le silence qui la favorisent.

Nous veillerons toujours à unir à cette orientation contemplative une grande charité envers le prochain, un esprit de service fraternel, de miséricorde, de compassion et de paix. Nous nous appliquerons à pratiquer le conseil de saint Isaac le Syrien : "Partage le bonheur des heureux, les pleurs des affligés [...]. Sois ami de tous les hommes [...]. Participe aux douleurs de chacun, mais demeure corporellement loin de tous²."

Dans notre recherche de Dieu, nous nous mettons à l'école des Pères de l'Église et des maîtres spirituels du monachisme, et très spécialement de la tradition spirituelle de la Sainte Montagne de l'Athos.

Nous nous inspirons d'ailleurs en cela de l'exemple de saint Cassien, des premiers moines de Provence et de saint Benoît, qui ont introduit ou fait revivre en Occident des formes de vie monastique et une doctrine spirituelle identiques ou très semblables à celles de l'Orient chrétien.

Nous devons attacher une grande importance à cette insertion vitale dans la tradition, car la vie monastique ne peut s'apprendre simplement dans les livres ; elle est affaire de vie et d'expérience, et on ne peut y entrer que sous la conduite d'un père spirituel, formé lui-même dans de semblables conditions, au sein d'un milieu monastique concret.

Le monastère Saint-Antoine-le-Grand est une dépendance (*métochion*) du saint monastère de Simonos Petra au Mont Athos. Ce statut lui a été conféré en 1978 par l'Archimandrite Aimilianos et par le conseil des anciens de Simonos Petra, avec la bénédiction de Son

Éminence Mgr. Mélétiós, métropolite grec-orthodoxe de France, d'heureuse mémoire.

Notre monastère est ainsi greffé sur le tronc du monachisme athonite. C'est là une inappréciable bénédiction, pour laquelle nous ne cessons de rendre grâce au Seigneur. Nous garderons précieusement ce lien de dépendance et de communion spirituelle avec notre "Maison Mère" : nous mentionnerons toujours le nom de l'Higoumène de Simonos Petra, après celui du Patriarche œcuménique, dans nos offices liturgiques.

La présente "Règle de vie" (*typicon*) est formée principalement de textes recueillis à travers l'ensemble de la tradition monastique et choisis en fonction de l'esprit et des nécessités propres de notre monastère ; à l'exemple de saint Nicodème l'Hagiorite, nous avons fait quelques emprunts à la tradition spirituelle de l'Occident chrétien, où nous sommes appelés à vivre, en veillant soigneusement à ce que ces textes soient en pleine consonnance avec la doctrine orthodoxe.

Cette règle ne constitue ni un traité exhaustif de spiritualité monastique, ni un code complet d'observances ; mais elle cerne de façon assez précise l'orientation de notre vie. Nous y trouverons la réponse à la question que nous devons souvent nous poser, à l'exemple de nos Pères : "Pourquoi es-tu venu³ ?" Au postulant qui se présentera, nous pourrons dire : "Voici la loi sous laquelle tu veux militer. Si tu peux l'observer, entre ; mais si tu ne le peux pas, tu es libre de partir⁴."

Cette loi, en effet, n'est rien d'autre que la voie royale par laquelle le moine devient entièrement libre d'être mû par l'Esprit de Dieu. Et si nous mettons ces directives en pratique, avec l'aide des prières de la Toute-Sainte Mère de Dieu et de nos saints Pères les moines d'Orient et d'Occident, "c'est aux plus hauts sommets de vertu et de contemplation que nous parviendrons. Amen⁵."

1. LE MONASTÈRE

“C'est la solitude qui fait le moine”, a dit un Ancien ; “l'expérience le montre, la solitude est très amie de l'amour divin. Celui en effet qui veut s'adonner à loisir à l'amour des choses célestes, fuit la foule, évite le bruit, et, avec Marie, répugne au ministère trop empressé de Marthe, sachant que plus profonde sera la retraite, plus sûrement il pourra écouter à son tour le Christ.”

C'est pourquoi le monastère sera établi dans un lieu solitaire et écarté. Il comprendra une église, les locaux conventuels indispensables, et des cellules pour les frères. Ces constructions devront toujours être simples et pauvres : “Pour la durée de notre pèlerinage à travers le siècle, écrivait un autre ancien, pour le temps de notre milice sur la terre, construisons-nous, non des demeures permanentes, mais des tentes de passage. Nous sommes appelés, en effet, à devoir vite quitter ce monde pour émigrer vers la patrie, vers notre cité, vers la demeure de notre éternité. Nous sommes en un camp ; nous militons sur la terre d'autrui⁷.”

Les cellules seront assignées à chacun des frères par l'higoumène du monastère, et il ne leur sera pas permis d'en changer ou de les transformer sans son assentiment, car il faut qu'ils deviennent libres à l'égard de tout conditionnement terrestre.

Mais il ne suffit pas d'habiter en des lieux solitaires pour jouir du bienfait de la séparation du monde : il faut encore éviter de multiplier les sorties sans nécessité, de prolonger inutilement des entretiens avec des séculiers, d'introduire ces derniers trop facilement dans le monastère, de laisser s'insinuer dans le monastère quelque chose du rythme de vie du monde : empressement excessif au travail, et tout ce qui peut apporter un élément de fièvre, de trouble ou d'inquiétude dans l'atmosphère de la communauté. Nous devons aussi aimer l'obscurité et faire notre possible pour que l'on parle peu de nous dans le monde.

Les hôtes seront reçus “comme le Christ⁸” et leur passage parmi nous sera considéré comme “un jour de Pâques⁹” ; mais, en raison du caractère propre de notre vie, nous ne pourrons accorder l'hospitalité qu'à un nombre restreint à la fois. Ils devront se conformer aux usages du monastère, et surtout en respecter le silence. Ils ne se promèneront pas dans l'espace réservé aux frères ; ils n'iront pas les visiter dans leurs cellules, et ils ne pourront avoir de conversation prolongée avec eux sans l'autorisation de l'higoumène du monastère. Dans nos rapports avec les gens de l'extérieur, selon le conseil des Pères, nos égards iront toujours de préférence “non à ceux qui ont leur consolation ici-bas, mais aux pauvres privés de pain et de repos¹⁰.”

2. L'HIGOUMÈNE DU MONASTÈRE ET LE CONSEIL DES FRÈRES

L'higoumène du monastère est élu, par vote secret, à la majorité des voix, par les membres titulaires de la communauté. Son élection doit être confirmée par l'higoumène et le conseil des anciens du saint monastère de Simonos Petra.

Il tient dans le monastère la place du Christ¹¹, aussi les frères doivent-ils l'aimer d'une charité humble et sincère¹², et rien ne doit se faire sans son assentiment¹³.

L'higoumène "doit toujours se rappeler ce qu'il est, et se souvenir du nom qu'il porte ; qu'il sache que le Seigneur exigera davantage du serviteur à qui il a confié davantage. Qu'il sache aussi combien est difficile et ardue la tâche qu'il a prise sur ses épaules : conduire les âmes et adapter son service à leurs diverses dispositions. Tel en effet aura besoin d'encouragements affectueux, tel autre de réprimandes, un troisième d'exhortations persuasives. Selon les dispositions et l'intelligence de chacun, il doit se conformer et s'adapter si parfaitement à tous que, loin de souffrir aucune perte dans le troupeau à lui confié, il ait à se réjouir de la prospérité d'un troupeau fidèle. Surtout, qu'il ne se laisse pas entraîner à se soucier principalement des choses temporelles, terrestres et caduques ; bien au contraire, qu'il songe toujours que c'est des âmes qu'il a assumé la conduite, et que c'est des âmes qu'il rendra compte¹⁴."

Sa fonction est en effet un véritable "service de l'Esprit". Il n'a pas à imposer aux autres ses propres préférences, à leur demander d'être parfaits de la façon dont il rêve pour eux. Ce serait encore "gouverner à la manière des païens" (cf. Luc 22, 25-27) et introduire l'esprit de domination, si contraire à l'Évangile, dans le domaine spirituel. L'higoumène doit être à l'écoute de l'Esprit dans ses fils, les aider à en discerner les inspirations authentiques et à les suivre. Il doit aussi savoir s'adapter avec respect à leurs faiblesses, attendre le moment de Dieu, ne demander à chacun que ce qu'il peut donner, sans pactiser avec les fautes et sans cesser de promouvoir avec tact le progrès de tous. À cet égard, son exemple et sa prière pour ses fils auront encore plus d'importance que ses instructions et ses exhortations.

Il est conforme à la conception chrétienne de l'autorité que l'higoumène du monastère associe la communauté à sa recherche de la volonté de Dieu, car l'Esprit Saint agit en chacun des frères, les éclaire et les conduit à n'avoir qu'un seul cœur et un seul sentiment, s'ils sont dociles à ses inspirations ; mais c'est à l'higoumène qu'appartient le discernement ultime et la décision. C'est pourquoi, "chaque fois qu'on

devra traiter quelque affaire importante, l'higoumène convoquera toute la communauté et dira lui-même de quoi il s'agit. Et après avoir écouté l'avis des frères, il examinera la chose à part soi, et il fera ce qu'il jugera le plus utile. Nous disons que tous doivent être appelés, parce que souvent le Seigneur inspire à un jeune le meilleur parti. Mais que les frères donnent leur avis avec toute la soumission qu'inspire l'humilité, et ne se permettent pas de défendre âprement leur manière de voir. Bien plutôt, la décision dépendra de l'higoumène, et tous se rangeront avec obéissance à ce qu'il aura jugé salutaire.

“Cependant s'il convient que les disciples obéissent au maître, il convient également, que celui-ci dispose toutes choses avec, sagesse et équité.

“Mais pour les affaires de moindre importance l'higoumène prendra seulement conseil des anciens, selon qu'il est écrit : “ Fais tout avec conseil et ensuite, tu n'auras rien à te reprocher¹⁵” (Eccli 32, 24).

Nos statuts ont précisé ces dispositions de la façon suivante :

“L'assemblée générale est composée de l'ensemble des moines profès [...]. Elle désigne, chaque année, deux membres du conseil et délibère sur les questions mises à l'ordre du jour.

“Elle statue sur les actes que le conseil ne peut faire sans son approbation, à savoir : les baux de plus de neuf ans, hypothèques, aliénations, échanges et acquisitions d'immeubles, emprunts, transactions, marchés d'un montant supérieur à cent mille francs.

“Les délibérations sont prises à la majorité des voix des membres présents, la voix du supérieur étant prépondérante en cas de partage. Elles sont consignées dans des procès-verbaux transcrits dans un registre et signés par le supérieur et le trésorier.

“Le conseil de la congrégation est composé, en plus du supérieur, de deux membres désignés par lui et de deux membres désignés par l'assemblée générale. Le conseil répartit entre ses membres les fonctions de trésorier et de secrétaire. Les décisions sont prises à la majorité des voix, celle du supérieur étant prépondérante en cas de partage.

“Le conseil administre la congrégation, sous la seule exception des attributions qui sont expressément réservées par les présents statuts à l'assemblée générale.

“Il peut déléguer une partie de ses pouvoirs à l'un de ses membres et donner mandat, pour un acte déterminé, à toute personne de son choix, même prise en dehors de la congrégation.”

À la fin de chaque année, l'higoumène du monastère adressera à l'higoumène et au conseil des anciens du saint monastère de Simonos

Petra un rapport financier et un rapport moral, où seront mentionnés les principaux événements de l'année et les changements survenus au registre du métouchion. Ce n'est pas là une simple formalité, mais l'expression d'une relation toute filiale avec l'higoumène de Simonos Petra, et d'une profonde communion fraternelle avec la communauté.

On ne se hâtera donc pas de le recevoir, ni avant de l'accueillir dans la communauté. On attendra un temps suffisant pour apprécier déjà le novice.

S'il persiste dans sa décision d'appartenir, ou si cherche vraiment le Seigneur et n'aspire qu'à se laisser conduire dans les voies de Dieu en se livrant sans réserve, l'entrée lui sera accordée. L'higoumène du monastère se chargera lui-même de sa formation, à moins qu'il ne préfère confier à un ancien expérimenté.

Avant de commencer la formation, le novice se familiarisera peu à peu avec les enseignements des grands-maîtres de la vie monastique ; il approfondira sa connaissance de l'Écriture Sainte et de la doctrine traditionnelle. Cependant, le principal objectif de sa formation monastique sera moins de lui faire acquiescer une information durable sur les choses spirituelles, que de lui apprendre à vaincre ses volontés, à manifester à son Père spirituel les pensées mauvaises qui s'approchent de son cœur, et à supporter en toute patience les humiliations. On l'initiera à la prière liturgique et privée, mais on le mettra en garde contre l'illusion de croire parvenu à une authentique prière contemplative sans la grâce et une totale abnégation et un très profond renoncement à la volonté propre. On lui apprendra avant tout à connaître et à aimer Notre Seigneur Jésus-Christ, et à le servir en se faisant à son exemple le disciple de tous.

Il ne suffit pas en effet que le novice acquiesce des notions intellectuelles et adopte un certain nombre de comportements ; il faut surtout l'amener à découvrir au fond de son cœur un sens vivant des réalités monastiques, une affinité tendant vers l'esprit et les éléments spirituels de notre genre de vie, affinité inscrite en lui par l'Esprit Saint depuis d'unifier peu à peu toute sa vie. L'éveil et le développement de l'âme interne de la vie monastique seront le meilleur gérant d'une action authentique et d'une fidélité sans faille pour l'avenir.

Les postulants qui désirent être admis comme novices dans la communauté de Petra en font la demande écrite à l'higoumène du monastère, qui la soumettra à l'approbation du conseil des anciens.

Après un entretien, dont la durée pourra varier selon les cas, mais qui ne durera pas moins de trois jours, le conseil des anciens décide, sur

3. LA RÉCEPTION DES FRÈRES

“Quand un nouveau venu demande à entrer dans la vie monastique, on ne lui accordera pas une entrée facile ; mais, comme le dit l'Apôtre : “Éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu” (1 Jn 4, 1)¹⁶.” On ne se hâtera donc pas de le recevoir, et, avant de l'accueillir dans la communauté, on le fera attendre un temps suffisant pour apprécier déjà la qualité de sa vocation.

S'il persiste dans sa demande, et s'il apparaît qu'il cherche vraiment le Seigneur et n'aspire qu'à se laisser conduire dans les voies de Dieu en se livrant sans réserve, l'entrée lui sera accordée. L'higoumène du monastère se chargera lui-même de sa formation, à moins qu'il ne préfère le confier à un ancien expérimenté.

Au cours des années de probation, le novice se familiarisera peu à peu avec les enseignements des grands maîtres de la vie monastique ; il approfondira sa connaissance de l'Écriture Sainte et de la doctrine chrétienne. Cependant, le principal objectif de sa formation monastique sera moins de lui faire acquérir une information étendue sur les choses spirituelles, que de lui apprendre à vaincre ses volontés, à manifester à son Père spirituel les pensées mauvaises qui s'approchent de son cœur, et à supporter en toute patience les humiliations. On l'initiera à la prière liturgique et privée, mais on le mettra en garde contre l'illusion de pouvoir parvenir à une authentique prière contemplative sans la fonder sur une entière abnégation et un très profond renoncement à la volonté propre. On lui apprendra avant tout à connaître et à aimer Notre-Seigneur Jésus-Christ, et à le suivre en se faisant à son exemple le serviteur de tous.

Il ne suffit pas en effet que le novice acquière des notions intellectuelles et adopte un certain nombre de comportements : il faut surtout l'amener à découvrir au fond de son cœur un sens vivant des réalités monastiques, une affinité foncière avec l'esprit et les éléments constitutifs de notre genre de vie, affinité suscitée en lui par l'Esprit-Saint et capable d'unifier peu à peu toute sa vie. L'éveil et le développement de ce sens intime de la vie monastique seront le meilleur garant d'une vocation authentique et d'une fidélité sans faille pour l'avenir.

Les postulants qui désirent être admis comme novices dans la communauté devront en faire la demande écrite à l'higoumène du monastère, qui la soumettra à l'approbation du conseil des anciens.

Après un noviciat, dont la durée pourra varier selon les cas, mais qui sera ordinairement de trois ans, le conseil des anciens décide, sur

proposition de l'higoumène, l'admission du novice à la tonsure monastique et son inscription comme membre titulaire sur le registre des membres de la communauté.

À partir de leur tonsure, les moines sont liés pour la vie devant Dieu à l'observation fidèle de leurs engagements monastiques.

Si un moine décidait de quitter le monastère, ou s'il en était renvoyé pour une faute particulièrement grave, après des efforts dispensés avec discernement et charité pour l'amener à résipiscence, l'higoumène et le conseil des anciens pourraient lui remettre un certificat de radiation des registres de la communauté.

Si un moine, objet d'une décision de renvoi, estimait être victime d'une injustice, il pourrait faire appel à l'higoumène et au conseil des anciens du saint monastère de Simonos Petra, qui rendra une décision définitive.

Les novices gardent la propriété de leurs biens, mais ils ne peuvent les administrer ni en disposer sans en référer à l'higoumène du monastère. Ce qu'ils peuvent acquérir comme fruit de leur travail pendant leur séjour au monastère reste acquis à celui-ci, même s'ils viennent à le quitter. Il en est de même des dons qui pourraient être faits au monastère par leur famille.

Les novices sont tenus d'observer la règle du monastère comme les profès aussi longtemps qu'ils y restent.

Le rang des frères dans la communauté sera déterminé par leur ancienneté ; l'higoumène pourra cependant faire des dérogations à cette règle dans des cas particuliers et pour des motifs sérieux¹⁷. "Que les jeunes honorent les anciens et que les anciens aiment les jeunes ; que le respect se sente jusque dans la manière de se nommer entre soi¹⁸."

On pourra accueillir dans le monastère des moines venant d'une autre communauté, pourvu que leur situation canonique soit régulière. De même, on pourra accueillir pour des stages plus ou moins longs des laïcs qui désirent participer à la vie de la communauté, sans s'y fixer définitivement : "s'il se contentent de la coutume du lieu telle qu'ils la trouvent, et ne troublent pas le monastère par leurs exigences, mais se contentent simplement de ce qu'ils trouvent¹⁹", on les accueillera, selon les possibilités de la communauté. Pendant la durée de leur séjour, ils devront observer la règle et les usages du monastère et seront soumis à l'autorité de l'higoumène.

Le moine est tenu à la stabilité dans la communauté : "Celui qui s'est une fois engagé et comme incorporé dans la société spirituelle des frères, ne peut plus en aucune façon s'en séparer ou s'en retrancher [...]. De même que les membres du corps, qui sont unis entre eux par le lien de la

nature, ne peuvent être séparés du corps, ou, s'ils en sont retranchés, meurent, ainsi l'ascète qui adhère à la fraternité et lui est uni par la liaison du Saint-Esprit, laquelle est beaucoup plus forte et plus étroite que celle de la nature, ne peut plus se séparer de ceux auxquels il est uni ; celui qui le fait est mort quant à l'âme et privé de la grâce du Saint-Esprit pour avoir violé l'alliance qu'il avait conclue avec lui²⁰.”

La stabilité toutefois n'est pas un absolu ; elle s'oppose à tout départ motivé, par la volonté propre, l'inconstance, le manque de générosité dans le support des épreuves de la vie fraternelle ; mais elle n'interdit pas des changements justifiés par une raison supérieure, et notamment le passage à une vie plus stricte, s'il répond à un appel dûment reconnu de l'Esprit-Saint. Nous verrons plus loin dans quelles conditions les frères peuvent accéder un jour à une vie plus solitaire. D'autres cas peuvent se présenter, dont la conscience du moine et l'higoumène du monastère restent juges. Cependant, si un frère ayant fait profession dans le monastère venait à le quitter, pour quelque raison que ce soit, nous continuerions à le considérer comme un membre de notre famille monastique, même en l'absence de tout lien juridique.

“Si l'higoumène du monastère veut faire ordonner un prêtre ou un diacre pour son monastère, il choisira parmi les siens quelqu'un qui soit digne des fonctions sacrées. Mais le moine qui a reçu les ordres doit se mettre en garde contre l'élévation de l'orgueil. Il ne doit rien oser faire sans en avoir été chargé par l'higoumène du monastère, sachant qu'il est tenu encore beaucoup plus qu'auparavant à la discipline de la règle. Que son sacerdoce ne soit pas pour lui une occasion d'oublier l'obéissance à la règle et sa discipline, mais qu'il progresse de plus en plus en Dieu²¹.”

4. LE PROGRÈS DANS L'AMOUR DU CHRIST ET LA PRIÈRE

Le moine ne doit absolument rien préférer à l'amour du Christ²², et, dans sa vie, l'activité la plus importante est la prière²³. Sa Règle fondamentale est de toujours progresser dans l'un et l'autre.

Cependant, l'amour de Dieu et la prière ne sont pas des choses que l'on puisse apprendre d'un maître humain, ni acquérir par nos seuls efforts, bien que la conduite d'un père spirituel et la coopération de notre liberté à l'œuvre de la grâce soient requises. C'est l'Esprit-Saint qui nous les enseigne, à l'intime de notre cœur.

En effet, dans nos cœurs d'hommes, créés à l'image de Dieu et régénérés par la grâce des sacrements, l'Esprit-Saint a inscrit un désir de Dieu et des choses de Dieu, un sens intime des réalités spirituelles, et par là même, un sens aigu de notre faiblesse de créature et de notre misère de pécheur, auxquels nous devons simplement consentir et adhérer. La prière chrétienne, en son essence, n'est pas autre chose que la prise de conscience, dans la foi, et la ratification par notre liberté, de cette motion intime de l'Esprit qui crie en nous : "Abba ! Père !" (Rom 8, 15 et 26).

Mais il existe aussi en nous d'autres attrait, qui sont une suite du péché. Et ces désirs égoïstes, perversion de notre tendance originelle vers Dieu, sont plus immédiatement perceptibles à notre conscience que ceux de l'Esprit.

Les moyens les plus conformes à l'économie de notre salut pour réveiller ces derniers dans nos cœurs et les faire prévaloir sur les tendances du vieil homme, sont, d'une part, l'invocation incessante du Nom du Seigneur Jésus — "car il n'y a pas sous le ciel d'autre Nom donné aux hommes, par lequel nous puissions être sauvés" (Actes 4, 12) — et d'autre part la considération de l'amour dont Dieu nous a aimés dans le Christ, ainsi que l'écrit saint Syméon le Nouveau Théologien : "Dieu a envoyé son Fils dans le monde, afin que tout homme qui croit en lui, au lieu de périr, possède la vie éternelle (Jn 3, 16). Celui qui croit cela au fond du cœur [...], comment ne l'aimera-t-il donc pas de toute son âme et de toute sa pensée ? Et surtout lorsqu'il réfléchira aux mystères de son incarnation, et plus encore aux souffrances qu'a supportées, à cause de lui, l'Impassible par nature²⁴."

L'amour du Christ qui se développera ainsi en nous consiste essentiellement en une ferme résolution d'accomplir les commandements du Seigneur, lesquels se résument dans celui de l'humble amour et du service du prochain : "Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements" (Jn 14, 15).

Ce qui importe donc le plus pour nous, tant que notre cœur n'est pas profondément purifié, c'est d'une part d'acquérir au moyen de notre intelligence éclairée par la foi et en scrutant le Saint Évangile, de fermes convictions sur l'amour que Dieu nous porte et sur ce qu'il exige de nous en retour ; c'est, d'autre part, de nous contraindre à agir en conformité avec ces convictions, par un effort généreux jailli du plus profond de notre être et soutenu efficacement par la grâce, sans que nous ayons de celle-ci une conscience expérimentale.

C'est pour quoi, en cette phase de la vie spirituelle, notre *lectio divina* devra consister, non à parcourir de nombreux livres pour acquérir de multiples notions sur les choses de Dieu et être capable à l'occasion de faire preuve d'une large érudition en la matière, mais à nous arrêter sur un petit nombre de textes essentiels de la Sainte Écriture et des auteurs ascétiques, à les peser et à les ruminer, à nous familiariser avec eux par une longue fréquentation, jusqu'à ce que nous ayons vraiment réalisé leur signification pour nous et fait passer dans notre vie les exigences divines qu'ils nous transmettent.

Dans la prière, nous devons surtout nous appliquer à prononcer calmement les paroles que nous adressons à Dieu, en croyant d'une foi ferme que nous parlons à quelqu'un, et en concentrant notre attention, par un effort de volonté, sur les mots eux-mêmes. Cela devra se faire avec une grande sobriété spirituelle : non seulement nous devons refuser d'arrêter notre attention sur les préoccupations et les images étrangères qui surviendraient, mais nous devons écarter même les considérations élevées qui nous viendraient à ce moment à l'esprit sur Dieu et les choses de Dieu, car elles nous détourneraient "par la droite", selon l'expression des Pères, de notre conversation avec Dieu²⁵. Et surtout, nous devons éviter absolument de chercher à tirer de notre cœur des émotions pieuses, ou des sensations "mystiques" quelconques. Notre prière doit consister à parler à Dieu dans la foi comme à une personne vivante et aimante, et avec une acceptation sans réserve de sa volonté. Le reste dépend de lui seul.

Parfois cependant, le Seigneur daignera rendre son amour sensible à notre cœur : mais, parce que notre sensibilité n'est pas encore assez purifiée, cette ferveur sera encore un amour "selon la chair", où peut subsister beaucoup de recherche subtile et inconsciente de nous-mêmes. Nous formons alors des rêves généreux de sainteté où l'amour-propre trouve à se satisfaire, mais nous prêtons moins d'attention aux exigences concrètes et très humbles du moment présent, et nous risquons d'être sévères dans nos jugements sur le prochain. Il importe alors de ne pas nous abandonner sans discernement à nos mouvements intérieurs et aux attraits — même forts et persistants — que nous ressentons, mais de nous en remettre, avec une âme entièrement détachée et disponible, au conseil

d'un Père spirituel, sans nous imaginer connaître mieux que lui ce qui nous est utile.

Nous devons ainsi faire continuellement violence, sans raideur ni crispation, non seulement à nos mauvais instincts, mais encore à certaines de nos tendances spontanées les plus légitimes, lesquelles pourraient cependant entraver plus ou moins notre don total au Christ. Il n'est pas de vie monastique vraie sans cette grande énergie dans le combat et cette violence évangélique (cf. Mt 11, 12) : "Un ancien a dit : se faire violence en tout, telle est la voie de Dieu et le travail du moine²⁶", et saint Jean Climacque décrit la vie au moine : "Une violence continuelle faite à la nature²⁷."

Tant que l'amour de Dieu ne sera pas parfait en nous, la pensée de la mort et du jugement nous seront très utiles pour nous maintenir en état de conversion et stimuler notre énergie : "Un ancien a dit : l'homme qui a continuellement la mort devant les yeux vainc la peur de l'effort²⁸." Et "les Pères ont dit qu'un homme acquiert la crainte de Dieu en se souvenant de la mort et des châtements, en examinant chaque soir comment il a passé la journée et chaque matin comment il a passé la nuit, en se gardant de la *parrhésia*, et en s'attachant à un homme craignant Dieu²⁹."

Tel doit être le régime de notre vie spirituelle tant que notre cœur n'est pas encore vraiment purifié. Vouloir faire l'économie de cette phase active et de ces exigences serait construire tout notre édifice sur de l'imaginaire et de l'irréel. Il s'agit moins là, d'ailleurs, d'une étape provisoire devant être définitivement dépassée un jour, que d'un aspect fondamental de la vie spirituelle, auquel nous devons revenir simplement, lorsque le besoin s'en fera sentir. Cet effort de notre volonté, par lequel nous nous livrons tout entier à Dieu, sans faire aucunement l'expérience de la grâce qui, cependant, nous aide secrètement, est la seule chose qui dépende de nous. Le goût et l'expérience de la divine présence sont un pur don de Dieu, que nous ne saurions provoquer artificiellement. Néanmoins, quand l'âme accomplit tout ce qui dépend d'elle, il est impossible que Dieu ne fasse de son côté ce qu'il faut pour se communiquer à elle. Si nous pratiquons généreusement les commandements du Seigneur dans l'humble détail de la vie commune, il nous fera peu à peu découvrir en nous, dans une zone de notre être plus profonde que l'affectivité sensible, un attrait spontané, constant et fort, vers la charité, le don de soi, l'humilité, l'obéissance et toutes les vertus chrétiennes. Nous nous sentirons comme attirés à nous y reposer et à nous y complaire, et nous découvrirons comme d'instinct la manière de les pratiquer dans les circonstances concrètes de notre vie, sans qu'il soit besoin de multiplier les considérations, les raisonnements et les efforts de volonté. La crainte du châtement cédera la place à la crainte filiale de

l'homme qui, "ayant goûté la douceur d'être avec Dieu, redoute de la perdre³⁰."

Nous accéderons ainsi à un amour du Christ beaucoup plus authentique et profond. Dans les débuts, nous l'aimions, dans nos moments de ferveur sentie, un peu comme un adolescent s'enthousiasme pour un héros séduisant, réel ou imaginaire ; et quand la sécheresse venait, nous l'aimions "par devoir". Maintenant, ce que nous aimons et goûtons en lui, c'est ce qu'il est véritablement en sa réalité divino-humaine : car ces instincts divins, ces vertus toutes pénétrées de charité dans lesquelles nous nous complaisons au plus intime de nous-mêmes, ne sont rien d'autre que la vie divine du Christ présent en nous, et comme les traits lumineux de son visage, révélés en notre cœur par l'Esprit-Saint.

Plus le renoncement à toute volonté propre et l'abnégation entière de notre "moi" deviendront pour nous comme une attitude spontanée, plus nous éprouverons en notre cœur une paix intime et profonde, qui subsistera malgré les tentations et les aridités. Notre volonté sera alors véritablement "mêlée" à celle de Dieu, selon l'expression des Pères : "L'Esprit-Saint pénètre la volonté de l'homme, l'élevant des choses terrestres vers les choses d'en haut, et la transforme en lui donnant mode et qualité divins. Adhérent à Dieu, indissolublement agglutinée à lui, la volonté de l'homme ne fait plus qu'un esprit avec lui : celui qui adhère au Seigneur devient un esprit avec lui (1 Co 6, 17)³¹." Et saint Grégoire Palamas nous dit : "Ainsi, le don déifiant de l'Esprit est une mystérieuse lumière et transforme en lumière ceux qui reçoivent sa richesse... Ainsi Paul, selon le divin Maxime (le Confesseur), ne vivait plus d'une vie créée, mais d'une vie éternelle qui appartenait à Celui qui était venu habiter en lui³²."

Dans la prière, nous nous sentirons alors attirés, même dans la sécheresse et l'impuissance, à exercer notre foi d'une façon très simple, silencieuse et paisible, mais réelle, à la tenir éveillée en un regard pénétrant sur la réalité perçue ou soupçonnée, dans une formule brève et ramassée (prière de Jésus ou autre) que l'on redit sans cesse parce qu'à chaque fois elle nous rend Dieu présent et vivant ; ou encore en une simple attitude de paix sous l'action de Dieu, ou en une attente patiente d'un Dieu qui s'est caché et nous a réduit à l'impuissance pour que nous le trouvions plus profondément. "On prie dans l'âme et l'intelligence, écrit un auteur de l'école de saint Isaac le Syrien, quand tous les sens et les facultés du corps sont calmés. On ne prie point avec la bouche, on ne psalmodie point avec la langue. Qui connaît cela ? Celui-là comprend bien ce que je dis, qui est arrivé à ce saint état et y a offert des sacrifices de prière au Dieu vivant³³."

Mais en même temps qu'il nous établit dans cette paix et ce silence intérieurs, qui comportent d'ailleurs des aspects et des degrés très divers,

L'Esprit-Saint nous rend plus manifeste notre misère et éveille en notre cœur un regret profond et un désaveu sans réserve de notre péché. Ce regret et le recours au pardon divin qu'il implique deviennent en nous une disposition constante, une attitude foncière, malgré les fluctuations inévitables de notre sensibilité superficielle : "Plus l'homme s'approche de Dieu, plus il se voit pécheur ; en effet, le Prophète Isaïe, en voyant Dieu, se déclare misérable et impur³⁴." Et comme le disait un autre ancien : "Si le cœur reçoit une flèche, il n'est plus de remède qui puisse le guérir ; de même, si Dieu le blesse de componction, la souffrance n'en sort plus, et il reste avec sa blessure jusqu'à la mort. Et en quelque lieu qu'il aille, un tel homme a toujours pour compagne inséparable, au-dedans de lui, la componction³⁵." Pourtant, cette componction est "une petite lampe allumée : si tu ne la protège pas soigneusement, elle s'éteint tout à coup et disparaît. L'excès de nourriture l'éteint, le sommeil prolongé l'étouffe, la médisance la fait disparaître, et de même le bavardage ; en un mot tout ce qui favorise la chair". C'est pourquoi "il faut que celui qui aime Dieu et veut garder la componction, fasse en toutes ses actions la part du Christ", en y mêlant un peu de souffrance et de mortification³⁶.

C'est ainsi que nous accéderons à la véritable prière continue. Celle-ci n'est pas faite simplement de la répétition fréquente d'actes explicites (encore que cette pratique soit une excellente méthode pour y parvenir) : elle consiste en une attitude constante et spontanée du cœur qui, touché de componction, ne recherche et ne goûte plus à travers toute chose que la saveur de Dieu. Le désir de Dieu que l'Esprit a inscrit en notre cœur et auquel nous adhérons entièrement inspire toute notre activité, comme spontanément et naturellement. Saint Isaac le Syrien enseigne que "lorsque l'Esprit établit sa demeure dans un homme celui-ci ne peut plus s'arrêter de prier, car l'Esprit ne cesse pas de prier en lui. Qu'il dorme, qu'il veille, la prière ne se sépare pas de son âme... Les mouvements de l'esprit purifié sont des voix muettes qui chantent dans le secret cette psalmodie à l'Invisible³⁷."

Et si tel est son bon plaisir, le Seigneur pourra nous faire expérimenter, de bien des manières, dans la *lectio divina*, durant l'Office divin, pendant la prière secrète ou le travail, ses visites toutes gratuites, et d'ailleurs toujours fugitives ici-bas : "Il arrive, dit saint Isaac de Ninive, que les paroles prennent une suavité singulière dans la bouche, et que l'on répète interminablement le même mot sans qu'un sentiment de satiété vous fasse aller plus loin [...]"³⁸. Et saint Cassien : "Souvent, c'est par une joie ineffable et par des transports que se révèle la présence salutaire de la componction, tellement que, l'immensité même de la joie la rendant intolérable, elle éclate en de grands cris [...]. Parfois, au contraire, toute l'âme descend et se tient cachée en des abîmes de silence ; la soudaineté de

la lumière la saisit et lui ôte la parole ; tous ses sens demeurent retirés au fond d'elle-même ou complètement suspendus ; et c'est par des gémissements inénarrables (Rom 8, 26) qu'elle épanche devant Dieu ses désirs. Quelquefois enfin, elle étouffe à ce point de componction et de douleur, que les larmes seules sont capables de la soulager³⁹.” “Une autre fois, dit saint Macaire d'Égypte, ceux-là gémissent et se lamentent, pour ainsi dire, au sujet du genre humain, implorant Dieu pour Adam tout entier. S'ils sont ainsi en deuil et en larmes, c'est qu'ils brûlent de l'amour de l'Esprit (Rom 15, 30) pour l'humanité. Puis de nouveau l'Esprit produit en eux une telle allégresse et un tel élan de charité qu'ils voudraient, si c'était possible, enfermer dans leur cœur tous les hommes sans distinction de bons et de mauvais. Parfois encore, l'Esprit-Saint leur inspire une telle humilité par rapport aux autres hommes, qu'ils se tiennent pour les tout derniers et les plus insignifiants. Après cela, l'Esprit les fait de nouveau vivre dans une joie ineffable⁴⁰.”

Mais il faut “avant tout ne pas vouloir goûter aux choses divines plus qu'il ne convient de goûter ; goûter sobrement et dans la mesure de la foi donnée par Dieu (cf. Rom 12, 3) ; ne pas livrer ses trésors à la publicité des hommes ; les cacher dans sa cellule, les serrer dans sa conscience, afin de porter toujours, telle une inscription, au front de sa conscience comme au fronton de sa cellule, cette sentence : Mon secret est à moi, mon secret est à moi (Isaïe 24, 16)⁴¹.”

5. LE CULTE DIVIN

Les Apophtegmes rapportent que l'higoumène d'un monastère palestinien qui dépendait de saint Épiphané dit à celui-ci : “Grâce à tes prières, nous n'avons pas négligé la règle : nous avons récité soigneusement Tierce, Sexte et None”. Mais l'évêque le blâma en disant : “Je vois bien, il y a des heures où vous ne priez pas ; le vrai moine, lui, doit prier sans interruption, ou du moins psalmodier dans son cœur”. Et un autre ancien disait : “Si le moine ne prie que lorsqu'il se tient debout pour la prière, il ne prie jamais⁴².”

La prière du moine, en effet, doit tendre à devenir continuelle. Les moments que nous consacrons à la prière, liturgique ou privée, à l'église ou en cellule, ne sont pas une fin en soi : ils doivent nous conduire à faire de toutes nos occupations, lectures, travail, repas, allées et venues, une prière ininterrompue. Considérer que les moments de prière sont le lieu, sinon exclusif, du moins privilégié, de la présence à Dieu, de la rencontre, du colloque divin, serait méconnaître la nature de la prière contemplative dans le climat spirituel de la vie monastique. Cette prière est commerce d'amour avec Dieu, et cette réalité n'est pas seulement le but propre de tel ou tel exercice de la journée monastique, mais bien la fin unique et constante de toute l'attention de l'âme en quête de Dieu, à travers toutes les occupations de la journée. Le Seigneur ne demande pas qu'on ne soit attentif à lui qu'à une heure déterminée du jour, mais bien tout au long du jour, sans interruption⁴³.

Mais pour atteindre à cet état de prière continuelle, il est indispensable de consacrer exclusivement à la prière certains moments particuliers. Et parmi les différentes formes que peut prendre cet exercice de la prière, l'Office divin et la Liturgie sont de loin supérieurs aux autres. En effet, le culte de l'Église est la source première et nécessaire de l'esprit authentiquement chrétien, “la mesure et la règle de toute prière⁴⁴.”

Les célébrations liturgiques ne nous fournissent pas seulement des thèmes de méditation et des formules de prière : à travers ces signes que sont l'assemblée, les textes, les rites et les choses saintes, nous entrons objectivement en contact avec le Christ et les divers aspects de son mystère, en sorte que l'œuvre de la Rédemption et de la divinisation s'accomplit en nous, et que, devenus un seul corps et un seul esprit dans le Christ, nous offrons à la très sainte Trinité la vraie glorification qui lui est due. Et cela se vérifie, toutes proportions gardées, non seulement lors de la liturgie eucharistique ou dans les moments plus solennels de l'année

liturgique, mais aussi dans la célébration quotidienne des Heures de l'Office divin et dans les bénédictions et les prières de l'Euchologe.

Les grands fondateurs du cénobitisme ont toujours eu devant les yeux l'image de l'Église primitive de Jérusalem décrite à la fin du chapitre IV des Actes des apôtres. Or c'est par l'audition de la Parole de Dieu dans la liturgie, par la communion sacramentelle au corps et au sang du Christ, par la prière commune et unanime, que la communauté monastique devient l'unique Corps du Christ, où tous sont membres les uns des autres, unis dans une charité mutuelle indéfectible, et participent mystiquement à la liturgie céleste.

Mais, si nous voulons obtenir cette pleine efficacité, il est nécessaire que nous abordions la liturgie avec les dispositions d'une âme droite, que nous harmonisons notre âme avec notre voix, et que nous coopérons à la grâce d'en haut pour ne pas recevoir celle-ci en vain.

Il importe donc de garder un juste équilibre entre l'aspect objectif du mystère du culte, fondement de toute l'œuvre de notre sanctification, et sa fructification en nous, grâce à la coopération de notre liberté. Il faut se garder d'un faux spiritualisme qui ne tiendrait pas assez compte des conséquences de l'Incarnation rédemptrice dans ce domaine : le Verbe de Dieu, en assumant notre nature corporelle, en se faisant baptiser dans les eaux du Jourdain, en répandant son sang sur la montagne du Calvaire, a sanctifié toute créature. C'est pourquoi la beauté du culte divin est beaucoup plus qu'un moyen d'exciter la dévotion d'esprits trop engagés encore dans le sensible pour percevoir la splendeur divine dans le seul miroir de leur cœur. Les réalités visibles, transfigurées et comme libérées de leur pesanteur terrestre par leur assumption liturgique, sont des signes chargés d'une présence divine, des "mystères" dans lesquels l'homme intérieurement illuminé par l'Esprit-Saint rencontre Dieu. Le culte chrétien est ainsi un commencement de la transfiguration eschatologique de la création, une anticipation des cieux nouveaux et de la nouvelle terre annoncés par l'Apocalypse.

Mais cela exige que la célébration du culte porte la marque d'une réelle sobriété spirituelle ; elle doit viser seulement à exprimer objectivement le mystère chrétien et à transfigurer tout sentiment humain, et non à nous émouvoir en recourant à des procédés qui relèvent du monde non-transfiguré : musique instrumentale ; mélodies ou arts plastiques d'inspiration individuelle et subjective ; déclamation des textes où le sentiment religieux individuel des lecteurs ou du célébrant viendrait s'interposer entre les participants et la réalité objective proposée par l'Église ; formules de prière trop marquées par l'expression de nécessités particulières et immédiates et de besoins individuels.

D'autre part, lorsque son cœur est très profondément purifié et illuminé par la grâce divine, le moine peut être amené à transcender, dans une mesure toujours très relative ici-bas, l'ordre des signes et des mystères du culte, pour accéder à une expérience de Dieu plus intime et plus immédiate, qui pourra rejaillir en quelque façon sur son corps lui-même. C'est pourquoi la vie liturgique des frères autorisés à mener une vie solitaire peut échapper partiellement aux règles communes.

Par sa nature même, la prière liturgique est le bien commun de l'Église : elle ne peut donc être modifiée ou réformée en vertu d'initiatives venant d'un individu ou d'une communauté particulière. Il est bon d'ailleurs d'avoir à renoncer jusque dans la prière à sa volonté propre et à ses goûts : "Telle est la nature de Dieu que [...] si nous le prions d'après nos vues personnelles, il est inutile de lui parler⁴⁵", a écrit un auteur ancien. Et, comme le remarquait un historien de la liturgie, "une fidélité absolue aux textes et aux prescriptions de la liturgie de l'Église est le plus sûr garant du maintien en nous de l'esprit des Pères. Dans la mesure où l'on s'éloigne du canon de la prière de l'Église, on risque de rompre l'équilibre entre des valeurs chrétiennes qu'on jugera antinomiques et que la grande tradition n'avait aucune peine à accorder⁴⁶."

La prière traditionnelle de l'Église porte, assurément, la marque, et parfois les cicatrices, des siècles. Mais sa richesse compense largement ses déficiences : "Elle filtre toute tendance subjective, émotionnelle et passagère ; pleine d'une émotion saine et d'une vie affective puissante, elle offre sa forme achevée, rendue parfaite par de longs siècles et par toutes les générations qui ont prié avec les mêmes paroles. Comme les murs d'un temple portent les empreintes de toutes les prières, offrandes, intercessions, de même les prières liturgiques, à travers les millénaires, portent la respiration d'innombrables vies humaines. Nous y entendons la voix de saint Jean Chrysostome, de saint Basile et de tant d'autres encore qui ont prié les mêmes prières, y ont laissé la trace indélébile de leur esprit. Elles nous aident à retrouver leur flamme, à nous associer à leur prière⁴⁷."

L'Office divin et les rites liturgiques doivent donc être pour nous, non seulement l'accomplissement d'un devoir — ce qu'ils sont aussi, d'ailleurs — mais surtout le lieu d'une rencontre personnelle avec le Christ et d'une participation à son mystère, que nous ferons ensuite rayonner sur toute notre vie. Le caractère vocal de la prière liturgique ne doit pas l'empêcher de devenir profondément contemplative ; d'ailleurs, la tradition patristique et monastique, très consciente de l'unité de l'homme, qui est inséparablement corps et âme, n'opposait pas prière mentale et prière vocale d'une façon aussi rigoureuse que certaines spiritualités plus récentes. Un maître spirituel syrien faisait remarquer

que "si l'homme ne peut subsister en ce monde ni dans le monde futur, sans l'âme et le corps, alors on ne peut dire : Nous avons une louange intérieure, sans la psalmodie sensible⁴⁸."

Un Ancien, se faisant l'écho de toute la tradition monastique, a remarquablement exprimé cette spiritualité contemplative de l'Office divin : "Puisque vous célébrez vos louanges mêlés aux chantres célestes, en tant que concitoyens des saints et familiers de Dieu, psalmodiez avec sagesse. La nourriture se savoure dans la bouche, de même le psaume dans le cœur. Seulement, que l'âme fidèle et prudente ne néglige pas de le broyer sous les dents de son intelligence, car si elle venait à l'avaler d'une bouchée, sans le mâcher, elle priverait son palais d'une saveur exquise, plus douce que le miel et que le rayon de miel. Comme le miel dans la cire, l'expérience de la douceur de Dieu est cachée dans la lettre. Assurément, la lettre tue si vous l'avalez sans le condiment de l'esprit ; mais si, avec l'Apôtre, vous psalmodiez avec l'esprit, si vous psalmodiez avec intelligence, alors vous saurez par vous-même la vérité de cette parole de Jésus : "Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie" (Jn 6, 64), et aussi ce qui est écrit au livre de la Sagesse : "Mon esprit est plus doux que le miel" (Eccli 24, 27) Ainsi votre âme se délectera dans l'abondance, ainsi votre holocauste se fera savoureux⁴⁹."

Ailleurs, le même Ancien donne ces conseils : "Si saint Benoît, notre Père, a donné le nom d'*œuvre de Dieu* à l'office de louange que nous célébrons chaque jour dans l'oratoire comme un tribut solennel payé à Dieu, il voulait bien marquer par là quelle attention nous devons mettre à cet acte. Je vous engage, bien-aimés, à participer toujours à l'office divin d'un cœur pur et attentif. Vous devez y apporter autant de présence active que de respect. N'approchez pas le Seigneur paresseusement, en somnolant, en baillant, en ménageant vos voix, en n'articulant que la moitié des mots... Que vos accents soient virils comme vos sentiments, ainsi qu'il convient quand on chante les textes inspirés par le Saint-Esprit. Ne pensez à rien d'autre qu'au sens des paroles que vous chantez. Il ne suffit pas d'éviter les pensées vaines et futiles ; à cette heure-là et dans ce lieu, écarter également les préoccupations auxquelles doivent nécessairement s'adonner, pour le bien commun, les frères chargés d'un emploi. Je vous conseillerai même de détourner votre esprit, à ce moment, de ce qu'un instant avant, assis dans votre cellule, vous avez pu lire... Ce sont des pensées salutaires, mais il n'est pas salutaire de les tourner dans sa tête tandis qu'on psalmodie. Le Saint-Esprit, à ces heures-là, n'aime pas qu'on lui offre autre chose que ce qu'on lui doit, en négligeant ce qu'on lui doit⁵⁰."

Cette dernière recommandation rejoint un conseil souvent formulé par les auteurs spirituels à propos de la prière liturgique ou privée : "La méditation est une activité de la pensée, tandis que la prière est le rejet de

toute pensée. Selon l'enseignement des Pères d'Orient, même les pensées pieuses et les considérations théologiques les plus élevées, si elles adviennent pendant la prière, doivent être considérées comme une tentation et retranchées ; car, disent les Pères, il est stupide de réfléchir sur Dieu, et d'oublier que l'on est en sa présence. Tous les guides spirituels de l'Orthodoxie nous mettent en garde contre la tendance à remplacer la rencontre avec Dieu par des pensées sur Dieu⁵¹.”

Lorsque nous aurons à célébrer des Heures de l'Office en cellule, il conviendra de les chanter posément et avec attention, comme il est tout à fait loisible à celui qui est seul. Si la grâce nous invite à nous attarder sur quelque verset, on suivra ce conseil : “Quand tu auras commencé un psaume, ne recherche pas avec empressement le grand nombre des psaumes, mais la saveur spirituelle qui y est cachée [...] puisqu'il a été dit par nos saints Pères : Mieux vaut un verset dans la proximité (de Dieu) que mille éloignés⁵².”

Même dans le cas de cette récitation solitaire, l'emploi des textes de l'Église nous rappellera le caractère communautaire de toute prière chrétienne : “Dans la sainte Église, en effet, la multiplicité des personnes a été fondue en une seule réalité par le feu du Saint-Esprit. La séparation et la division d'ordre purement matériel et physique ne sauraient entamer le sacrement de cette intime unité [...]. Dans l'office divin, tout ce qu'un membre quelconque de l'Église offre avec respect est en même temps présenté par l'universalité des fidèles, moyennant la foi et la dévotion qui les unissent à lui [...]. Il est donc normal que toute célébration de l'office divin accomplie individuellement par un fidèle apparaisse comme posée unanimement par toute l'Église dans son unité de foi et d'amour [...]. Si donc, tous, nous formons un seul corps du Christ, nous aurons beau nous éloigner physiquement les uns des autres, spirituellement nous ne pouvons pas être séparés, nous qui demeurons en lui. Lorsque je prononce, seul, les paroles formées par l'Église dans l'Office divin, je témoigne de mon union avec Elle, et de ma présence en elle par la présence de l'Esprit : étant un de ses membres, il est juste que j'accomplisse mon devoir communautaire [...]. Les frères qui vivent dans la solitude récitent donc ces textes, afin de se rappeler qu'ils restent dans la communion de l'Église ; et les paroles qu'ils prononcent apaisent leur inquiétude d'être séparés de la communauté des fidèles, en leur attestant à eux-mêmes que les autres fidèles sont spirituellement présents auprès d'eux⁵³.”

Enfin, le fait que la liturgie et l'office donnent son orientation essentielle à notre prière ne doit jamais nous conduire à minimiser l'importance des exercices spirituels plus intimes et solitaires : en effet, “le culte liturgique et la prière privée se conditionnent réciproquement, se supposent, s'interpénètrent. Il y a toujours à la fois tension et équilibre entre la prière publique et la prière privée, entre l'action commune de

l'Église et la sanctification intérieure du chrétien. Toute réduction ou dévaluation de l'un de ces domaines par rapport à l'autre conduit inévitablement à un appauvrissement et à une destruction de la communion de l'homme avec Dieu et avec son prochain [...]. Si donc l'homme a besoin de la communion des hommes pour entrer en communion avec Dieu, si la prière publique est une exigence découlant de la nature même de l'Église, l'homme n'en ressent pas moins le besoin irrésistible de s'isoler pour prier, de dialoguer avec Jésus dans une relation unique, de personne à personne, de réserver à Dieu seul le secret de son cœur⁵⁴."

6. L'HUMILITÉ

“Avant toute chose, a dit l'abbé Isaïe, nous avons besoin de l'humilité⁵⁵” ; en effet, ajoutait-il, “je ne vois dans toutes les Écritures rien que Dieu réclame de l'homme, sinon que tu t'humilies devant ton prochain en tout, et que tu retranches ta volonté en tout, et de demander à Dieu en tout temps son aide, car la nature de l'homme est pauvre et changeante⁵⁶.” “Sans cesse disait il encore, le moine doit vérifier, par l'action même, le mot : Tu es petit, et le serviteur de tout homme (cf. Mc 9, 35 et 10, 44)⁵⁷.”

Selon l'abbé Poemen, “l'homme doit respirer continuellement l'humilité et la crainte de Dieu, comme le souffle qu'il aspire et rejette par ses narines⁵⁸.”

L'humilité doit être en effet comme l'âme de toutes les observances de la vie monastique. Celles-ci ne sont en quelque sorte que des moyens de pratiquer, d'exprimer et d'enraciner dans tout notre être spirituel et corporel le renoncement à notre suffisance, à l'affirmation et à l'exaltation de notre “moi”, à notre soif d'honneur et de considération, afin que ce ne soit plus nous-mêmes qui vivions, mais le Christ en nous (cf. Gal 2, 20). Comme l'a dit un Ancien, “l'humilité est le vêtement du Christ Notre-Seigneur. Sans elle, tout le labeur du moine est vain, alors même qu'il serait rempli d'œuvres excellentes. Toutes les œuvres vertueuses ne sont point vertueuses sans l'humilité, car c'est elle qui fait vertueuses les œuvres vertueuses [...]. Dans l'humilité, même sans bonnes œuvres, se trouve toute la vertu. C'est le sel de toute l'œuvre de vie ; sans sel, le goût de toute chose est fade et insipide⁵⁹.”

Les Apophtegmes racontent qu'un frère interrogea ainsi l'abbé Sisoès : “Je constate que le souvenir de Dieu ne me quitte pas”. L'ancien lui dit : “Ce n'est pas une grande chose que ta pensée soit avec Dieu ; mais c'en est une grande, si tu te vois toi-même inférieur à toute créature⁶⁰.”

Deux recommandations reviennent fréquemment, sous diverses formes, dans les Apophtegmes des Pères : d'une part, “se ranger soi-même au nombre des pécheurs, se mettre au dessous de tous les autres, en ne prêtant pas attention aux péchés d'autrui, mais en étant toujours attentifs aux siens⁶¹.” D'autre part, “supporter patiemment le mépris, les injures et les torts, car c'est là une grande chose, qui surpasse toutes les vertus⁶².” ; par là, en effet, nous devenons “un imitateur de la souffrance du Seigneur⁶³.”

Ne soyons donc aucunement surpris ni décontenancés si Dieu permet que dans le monastère, des frères semblent nous témoigner peu d'égards,

nous adressent des paroles blessantes ou usent de mauvais procédés envers nous. Abstenons-nous entièrement de les juger, et efforçons-nous “de garder l’âme paisible, d’embrasser la patience, de tenir bon sans nous laisser et sans reculer⁶⁴.” C’est là avoir une âme de pauvre, l’esprit d’enfance, ainsi que nous le prescrit l’Évangile. Et “celui que les hommes n’auront jamais honoré, sera glorifié là-haut⁶⁵.”

Pour parvenir à une telle humilité, nous enseigne saint Cassien, la voie normale est celle d’une obéissance absolue, telle que la pratique celui qui “s’estime non seulement mort à ce monde, mais même insensé et fou, accomplissant sans discuter tout ce qui lui sera commandé par les anciens, le considérant comme sacré et venant de Dieu.

“Lorsque nous serons affermis dans cette disposition, poursuit-il, il s’en suivra certainement un état d’humilité stable et paisible. Nous jugeant inférieurs à tout le monde, nous souffrirons avec une grande patience tous les traitements des hommes, quelque injustes, affligeants et pénibles qu’ils soient, estimant qu’ils nous viennent d’hommes qui nous sont supérieurs. Ces maux, nous les supporterons non seulement sans difficulté, mais ils nous paraîtront même légers et sans importance si nous gardons constamment présent à l’esprit le souvenir de la passion de Notre Seigneur et des souffrances de tous les saints, considérant que l’on nous fait d’autant moins injure que nous sommes plus éloignés de leur mérite et de leur façon de vivre, et pensant que sous peu nous quitterons ce siècle, et, cette vie se terminant bientôt, partagerons prochainement leur sort⁶⁶.”

De cette humilité parfaite, et de la voie qui y conduit, saint Dorothée nous dit : “De la pratique des commandements naît une disposition d’humilité, qui ne peut être expliquée par des paroles [...]. On ne peut la saisir par un raisonnement, si l’âme par ses œuvres n’a pas mérité de l’apprendre [...]. Nous connaissons la voie de l’humilité, mais l’humilité elle-même est divine et incompréhensible⁶⁷.”

7. LE DISCERNEMENT DES ESPRITS ET LA MANIFESTATION DES PENSÉES AU PÈRE SPIRITUEL

La vie du moine comprend une multitude d'activités et de comportements corporels et spirituels : jeûne et pratiques ascétiques, travail, solitude et silence, *lectio divina* et prière, etc. La pratique détaillée de ces diverses observances et la façon dont le moine doit agir dans les circonstances concrètes de sa vie, ne peuvent être codifiées une fois pour toutes, sans égard à la variété des situations. Une marge assez grande est ainsi laissée aux applications personnelles des grands principes objectifs de la vie spirituelle. La mesure à garder dépendra, pour chacun, de la grâce qu'il a reçue ; elle sera nécessairement variable : parfois, certains seront réellement appelés par l'Esprit à commettre ce qui, au regard de la raison naturelle, constitue de véritables excès d'austérité, comme nous le montre la vie de certains saints ; inversement, les exigences divines à l'égard des faibles, de certaines âmes en difficulté, sont parfois d'une surprenante condescendance.

Ces exigences divines se manifestent souvent à nous sous la forme d'inspirations intérieures, d'impulsions et d'attraits intimes, dans le secret de la conscience. Le fait de procéder ainsi d'un élan jailli du cœur, plutôt que d'une soumission passive à un règlement extérieur, confèrera à notre agir sa qualité spirituelle et sa valeur d'engagement personnel. La Loi nouvelle ne consiste pas en un code extérieur de préceptes, mais dans la motion intime de l'Esprit.

Cependant, il faut ajouter aussitôt que toutes les inspirations ou "pensées" qui se lèvent en nous, même si leur apparence est bonne, ne viennent pas nécessairement de Dieu. Satan est habile à se transformer en ange de lumière (cf. 2 Cor 11, 14), et le secret de nos motivations profondes nous échappe très souvent. Un zèle ardent pour le jeûne, la solitude ou la prière prolongée, ou à l'inverse un souci en apparence légitime de ménager notre santé, ou encore la sollicitude pour les intérêts spirituels et matériels du prochain, peuvent procéder, sans que nous en ayons clairement conscience, d'un égoïsme foncier qui, pour mieux se satisfaire, se pare du masque de la vertu. Les joies éprouvées dans la prière peuvent elles-mêmes nous égarer : "Examine soigneusement la suavité que tu ressens dans ton âme, de peur qu'elle ne soit frauduleuse, préparée par de cruels médecins, ou plutôt par des traîtres⁶⁸."

Nous devons donc pratiquer une extrême vigilance afin de ne pas nous laisser surprendre : "Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde (1 Jn 4, 1)."

C'est ce discernement — ou discrétion — qui, selon saint Cassien, “apprend au moine à marcher toujours par la voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, ni à gauche vers le relâchement et le vice, et sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse tiédeur de l'esprit⁶⁹.” La discrétion est ainsi, selon saint Antoine, “la mère, la gardienne et la modératrice de toutes les vertus”. “Si le moine ne met pas tous ses soins à obtenir la discrétion, et ne se rend pas capable de discerner sûrement les esprits qui franchissent les portes de son âme, par une suite fatale, tel un homme qui s'en va errant parmi la nuit profonde au sein des plus épaisses ténèbres, il sera la victime désignée des pièges et des précipices, et, même dans les sentiers unis et droits, il achoppera plus d'une fois⁷⁰.”

Les Pères ont souvent énuméré les critères du discernement des esprits ; saint Barsanuphe se fait l'écho de toute la tradition quand il écrit : “Toute pensée, en laquelle ne prédomine pas le calme de l'humilité, n'est pas selon Dieu, mais c'est manifestement une soi-disant bonne inspiration venant des esprits mauvais. Car Notre Seigneur vient avec calme, mais tout ce qui est de l'ennemi s'accompagne de trouble et d'agitation. Et même s'ils paraissent revêtus de peaux de brebis, sache que, au dedans, ils ne sont que des loups rapaces (cf. Mt 7, 15). Ils se reconnaissent à leur trouble, car il est dit : “À leur fruit vous les reconnaîtrez” (Mt 7, 16). Que Dieu nous donne d'être clairvoyants pour ne pas nous laisser égarer⁷¹...”

La simple connaissance de ces critères ne suffit cependant pas pour permettre à chacun de reconnaître avec une pleine sécurité l'origine des pensées et des inspirations qui naissent dans son cœur, pas plus que la connaissance théorique d'une technique quelconque ne permet d'exercer avec aisance le métier correspondant. Le véritable discernement des esprits procède d'un instinct, d'un tact spirituel très affiné qui est un don gratuit de Dieu, et qui n'est normalement accordé qu'à ceux dont le cœur est très profondément purifié. Tant qu'il subsiste en nous une complicité avec nos passions, celles-ci peuvent fausser subtilement le jeu de notre discernement.

C'est pourquoi seuls les hommes qui ont pleinement maîtrisé leurs passions, à qui l'Esprit-Saint a accordé le don d'une paix intime et profonde, et qui sont donc, de ce point de vue, aptes à la vie solitaire, peuvent sans présomption exercer le discernement à l'égard de leurs propres pensées, au moins dans les cas ordinaires. Celui qui n'a pas encore obtenu cette pureté de cœur n'a qu'un recours : la manifestation de ses pensées à son Père spirituel et une entière soumission au discernement de celui-ci : “La vraie discrétion, dit saint Cassien, ne s'acquiert qu'au prix d'une véritable humilité. De celle-ci la première preuve sera de

laisser aux anciens le jugement de toutes ses actions et de ses pensées mêmes, tellement que l'on ne se fie pour rien à son sens propre, mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions, et que l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce qu'il faut regarder comme mauvais [...]. En effet, une mauvaise pensée produite au jour perd aussitôt son venin. Avant même que le Père spirituel ait rendu son arrêt, le serpent redoutable, que cet aveu a, pour ainsi dire, arraché de son antre souterrain et ténébreux pour le jeter à la lumière et donner sa honte en spectacle, s'empresse de battre en retraite ; et ses suggestions pernicieuses n'ont sur nous d'empire qu'autant qu'elles demeurent cachées au fond du cœur⁷².”

Les Pères enseignent en effet que se confier en soi-même et se croire capable de discerner, mieux qu'autrui, ce qui nous convient, est le plus fondamental de tous les obstacles dans la vie spirituelle : “Pour ma part, dit saint Dorothée, je ne connais aucune chute de moine qui n'ait été causée par la confiance en soi. Certains disent : l'homme tombe à cause de ceci, à cause de cela. Mais moi, je le répète, je ne connais pas de chute qui soit arrivée pour une autre raison que celle-là. Vois-tu quelqu'un tomber ? Sache qu'il s'est dirigé lui-même. Rien n'est plus grave que de se diriger soi-même, rien n'est plus fatal⁷³.”

Si nous recourons au conseil de notre Père spirituel avec un cœur vraiment humble et confiant et dans un total détachement de notre sens propre, Dieu ne permettra certainement pas que nous nous égarions en suivant ses avis, malgré ses inévitables déficiences humaines. Inversement, si nous consultons notre Père spirituel avec un secret attachement à nos idées et avec le désir inavoué de les voir approuvées, il ne pourra que se tenir sur la réserve, ou, pour respecter notre liberté et notre cheminement personnel, nous donner une réponse proportionnée à ce que nous pouvons accepter, mais qui ne nous apportera ni joie ni sécurité : “Que doit faire, enseigne saint Dorothée, celui qui n'a personne à qui demander conseil ? En fait, si quelqu'un cherche vraiment de tout son cœur la volonté divine, Dieu ne l'abandonnera jamais mais le guidera en tout selon sa volonté. Oui, réellement, si quelqu'un dirige son cœur vers la volonté divine, Dieu éclairera plutôt un petit enfant pour la lui faire connaître. Si quelqu'un au contraire ne cherche pas sincèrement la volonté de Dieu et va consulter un prophète, Dieu mettra dans le cœur du prophète une réponse conforme à la perversité de son cœur à lui, selon la parole de l'Écriture : “Si un prophète parle et s'égare, c'est moi, le Seigneur, qui l'ai égaré (Ez 14, 9)”. C'est pourquoi nous devons, de toutes nos forces, nous diriger selon la volonté de Dieu et ne pas faire confiance à notre propre cœur.

“Si une chose est bonne et que nous entendions un saint dire qu'elle est bonne, nous devons la tenir pour telle, sans croire pour cela que nous

la faisons bien et comme elle doit être faite. Nous devons la faire de notre mieux, puis en référer de nouveau pour savoir si nous l'avons bien faite. Après quoi, il ne faut pas encore être sans inquiétude, mais attendre le jugement de Dieu, comme ce saint abbé Agathon à qui l'on demandait : "Père, tu crains toi aussi ?" et qui répondit : "J'ai fait du moins ce que j'ai pu, mais je ne sais si mes œuvres ont plu à Dieu. Car autre est le jugement de Dieu, autre celui des hommes."

"Que Dieu nous protège contre le danger de nous diriger nous-mêmes et qu'il nous accorde de tenir ferme la voie de nos Pères⁷⁴!"

8. LE RETRANCHEMENT DE LA VOLONTÉ PROPRE ET L'OBÉISSANCE

Selon saint Dorothée de Gaza, "rien n'est aussi profitable à l'homme que de retrancher sa volonté propre. En vérité, par ce moyen, on progresse pour ainsi dire au-delà de toute vertu. C'est comme le voyageur qui, en chemin, trouve un raccourci et, l'empruntant, gagne ainsi une bonne partie de la route⁷⁵."

Le même Père nous explique par des exemples très concrets ce qu'il entend par ce retranchement : "Il est possible, en un court espace de temps, de retrancher dix volontés. Voici comment : "Un frère fait un petit tour, il aperçoit quelque chose. Une pensée lui dit : "Regarde là", mais lui répond : "Non, je ne regarde pas". Il retranche sa volonté et ne regarde pas. Il trouve ensuite des frères en train de parler. Une pensée lui suggère : "Dis, toi aussi, ton mot". Il retranche sa volonté et ne parle pas. Une autre pensée surgit alors : "Va donc demander au cuisinier ce qu'il prépare". Il n'y va pas, mais retranche sa volonté. Il voit par hasard un objet : l'idée lui vient de demander qui l'a apporté ; il retranche sa volonté et n'interroge pas. Ainsi par ces retranchements répétés il acquiert une habitude, et après les petites choses, il se met à retrancher même les grandes avec aisance. De la sorte, il parvient enfin à n'avoir plus du tout de volonté propre. Quoi qu'il arrive, cela le contente comme si cela venait de lui... Il se trouve ainsi sans attache, et de ce détachement il parvient à *l'apatheia*⁷⁶."

Il s'agit donc de refuser de satisfaire, par amour pour le Christ dont seule la volonté a pour nous du prix, les multiples envies, impulsions et désirs qui, tout au long de nos journées, nous portent à rechercher notre satisfaction propre.

Le domaine du retranchement de la volonté propre déborde ainsi très largement celui de l'obéissance. Celle-ci est cependant un des principaux moyens de le pratiquer. Selon les saints reclus du monastère de Gaza, "celui qui est vraiment disciple du Christ n'a plus la moindre liberté de faire quoi que ce soit de lui-même [...]. Qui veut être moine, ne doit absolument pas avoir de volonté propre en quoi que ce soit. C'est ce que nous a enseigné le Christ en disant : "Je suis venu dans le monde non pour faire ma volonté à moi (Jn 6, 38)." Car si on veut faire ceci et récuser cela, ou bien on s'affiche comme étant doué de plus de discernement que celui qui commande, ou bien on est le jouet des démons. Tu dois donc obéir en tout, même si la chose te semble impliquer un péché [ceci doit être compris selon l'explication donnée plus loin]. Car l'abbé qui te commande portera lui-même la responsabilité, puisqu'on lui

demandera compte pour toi. Si la chose commandée te semble lourde, interroge-le et abandonne l'affaire à son jugement. Et si ce sont des frères qui te commandent et que tu vois que la chose est dommageable ou au-dessus de tes forces, interroge aussi l'abbé et fais ce qu'il te dira. Car si tu veux discerner les choses, tu t'attireras des ennuis. Confie tout à ton abbé et fais ce qu'il décidera — car lui-même sait ce qu'il faut et la manière dont il prend soin de ton âme — et sois tranquille, ayant la conviction que s'il te dit quelque chose, c'est selon Dieu, et que tout cela ne t'apportera ni tristesse, ni trouble⁷⁷ ”

C'est pourquoi saint Cassien nous rapporte des Pères d'Égypte qu'ils “préfèrent l'obéissance non seulement au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mais aussi à toutes les vertus ; à tel point qu'ils estimaient devoir tout faire passer après et qu'ils étaient heureux de subir n'importe quel dommage plutôt que de paraître l'avoir en quelque façon transgressée⁷⁸.”

Le véritable obéissant se soumet non par crainte d'encourir le déplaisir des hommes ou de s'exposer à des sanctions, ni en vue de s'attirer la faveur d'autrui, ni par défaut de caractère et par crainte des responsabilités, mais pour Dieu et par amour. C'est pourquoi son obéissance sera libre, car il saura avoir une pensée personnelle, et il l'exprimera en toute franchise, si c'est nécessaire, sans craindre de déplaire aux hommes ; un apophtegme nous dit : “Quand tu parles, parle en homme libre et non en esclave⁷⁹.” Il sera à l'écoute de l'Esprit qui agit dans son propre cœur, et, dans la docilité à cet Esprit, il saura prendre l'initiative de soumettre à ses supérieurs tel ou tel projet, tout en étant prêt à y renoncer simplement, si l'autorité en décide ainsi. Mais il évitera absolument le murmure, l'esprit de critique négative et de contestation systématique, qui ne sont que des caricatures de la véritable maturité humaine et de la liberté spirituelle. Il ne cherchera pas à imposer ses préférences, même justifiées, en faisant pression sur autrui, qu'il s'agisse de ses supérieurs ou de ses frères, car “les frères doivent s'obéir mutuellement⁸⁰.” Il n'exigera pas que les autres entrent dans des vues, peut-être excellentes en soi, mais qu'ils ne pourraient assumer librement. Il sera assez humble pour se montrer accueillant aux idées et aux désirs de son prochain, et aussi pour reconnaître, en bien des cas, que ce qui lui semblait au premier abord une évidence — même en matière de conscience et de faute morale — n'est qu'une opinion assez subjective ; alors, par amour, il s'efforcera de faire siennes les vues de son supérieur ou de son frère.

Certes, si, après avoir employé, avec une humble défiance de notre jugement et en sachant faire confiance à autrui, tous les moyens d'information requis par la prudence, nous pensions que ce qui nous est prescrit est réellement une faute morale, nous devrions refuser d'obéir.

9. LA PAUVRETÉ ÉVANGÉLIQUE

Par la pratique de la pauvreté évangélique, le moine renonce à la *sécurité, au confort, au prestige et à l'indépendance que confère la richesse, ou au moins l'aisance matérielle*. La pauvreté est ainsi pour lui, comme l'obéissance, un moyen d'exprimer et de réaliser une parfaite dépossession de lui-même ; par elle, il renonce à se suffire et à se fermer sur lui-même dans l'affirmation de son individualité, afin d'entrer en parfaite communion avec Dieu et les hommes. Elle atteste, inséparablement, la préférence que nous accordons aux biens du Royaume de Dieu sur les biens terrestres, notre abandon filial à la providence divine et notre amour du prochain.

Les Pères d'Égypte, au dire de saint Cassien, "vivaient tellement dépouillés de tout que, hormis la tunique, le scapulaire, les sandales, la mélote et une natte, ils ne possédaient absolument rien⁸¹." Un ancien disait : "Si l'homme est un lutteur, Dieu lui demande de n'avoir aucune attache à un objet matériel, fût-ce une petite aiguille ; car elle pourrait empêcher sa pensée de se livrer à la conversation avec Jésus et à la componction⁸²." Un autre Père nous a laissé cette confidence : "L'homme qui a goûté la douceur de ne rien posséder se sent accablé même par le vêtement qu'il porte et par le verre d'eau qu'il boit, car son esprit est désormais occupé ailleurs⁸³."

En vrais pauvres du Christ, les frères s'efforceront donc de réduire le plus possible leurs besoins matériels, se contentant de ce qu'il y a de plus simple et de meilleur marché. Ils se passeront volontiers de certains moyens modernes d'existence, non par archaïsme ou par mépris de la civilisation technique, mais afin de pouvoir vivre à moindre frais, dans une plus grande solitude, et de se faire plus aisément une âme de pauvre. Ils devront toujours préférer avoir moins que plus, être heureux de manquer de quelque chose, et tout recevoir avec action de grâce, loin de l'exiger comme un dû.

Il faut remarquer cependant que, parce qu'elle doit être essentiellement le signe efficace d'une attitude intérieure, et non une simple condition économique et sociale, la pauvreté monastique peut ne pas coïncider toujours avec l'économie et la moindre dépense. Un objet bon marché, par son aspect clinquant et sa présentation élégante ou rivale, peut être en dissonance avec l'esprit de pauvreté, tandis qu'un objet analogue, plus coûteux, mais plus simple, conduira plus sûrement le moine qui s'en sert à acquérir une âme de pauvre. De même l'esprit de pauvreté évangélique s'harmonise mieux avec un certain sens de la simplicité et un souci d'esthétique sobre et discrète, qu'avec une mentalité

trop exclusivement utilitaire et pratique. On rapporte au sujet d'un Ancien qu'il "disait au frère qui faisait le jardin de ne pas tout planter en légumes, mais de laisser une partie du terrain pour les plantes vivaces qui produiraient, en leur temps, nos sœurs les fleurs. Il disait même que le frère jardinier devait réserver dans un coin l'emplacement d'un beau jardinet où il mettrait toutes sortes d'herbes aromatiques et de plantes à fleurs, afin qu'en leur saison elles invitent à la louange de Dieu tout homme qui les regarderait ; car toute créature dit et proclame : c'est Dieu qui m'a créé pour toi, ô homme⁸⁴!" Enfin, ce serait le contraire de la pauvreté évangélique que de se montrer âpre au gain, de chercher à vendre le plus cher possible, de discuter outre mesure sur le prix de ce qu'on achète.

Le moine doit en outre n'avoir rien en propre, mais tout en commun avec ses frères. Cette désappropriation n'est pas seulement une formalité juridique à accomplir au moment de la consécration monastique : elle est une exigence quotidienne de notre vie. Nous veillerons donc avec une grande délicatesse à ne pas chercher notre propre avantage en nous appropriant quoi que ce soit d'une façon ou d'une autre, au détriment de nos frères et au préjudice du sens de la vie fraternelle. Nous prendrons soin des objets du monastère "comme des vases sacrés de l'autel⁸⁵", parce qu'ils sont le bien de la maison de Dieu ; on veillera, par exemple, à ne pas garder en cellule les livres qui sont à l'usage commun au delà du temps vraiment nécessaire : on n'y inscrira rien, on les remettra ensuite exactement à la place où on les a pris, ou au frère qui en est responsable. On veillera de même à ne pas emprunter d'instruments de travail sans prévenir les responsables, à les remettre à leur place après usage, nettoyés et en bon état. Nous apprendrons à aimer les multiples petites gênes qui peuvent naître de cet usage commun des biens matériels, parce qu'il est très propre à nous dépouiller de notre égoïsme, de notre amour de nos aises, et à modeler notre cœur selon l'esprit du Christ.

Enfin, nous userons des biens matériels en dépendance de l'autorité. C'est le propre de la condition du pauvre que de dépendre d'autrui. Nous en remettrons, pour tout ce qui est nécessaire, à l'higoumène du monastère ou aux responsables désignés par lui, sera une façon d'exercer concrètement un abandon filial et aimant à l'égard du Père céleste. On ne se permettra pas de recevoir ou de donner quelque chose sans l'autorisation requise ; on rendra compte exactement de ses dépenses ; on évitera absolument de recourir à la générosité de parents ou d'amis pour obtenir, pour son usage personnel, des objets, même utiles, que l'on ne pourrait recevoir par les voies normales de l'obéissance. Il est inévitable que cette dépendance entraîne quelque gêne et quelques privations ; mais elle conduit aussi à une joie secrète et à une liberté d'âme que Dieu accorde à ceux "qui n'ont plus en leur propre vouloir ni leur corps, ni leur volonté⁸⁶."

10. LE SILENCE

Comme l'a écrit un Ancien, "le silence matériel introduit au silence spirituel, et le silence spirituel fait monter l'homme jusqu'à vivre en Dieu ; mais si l'homme cesse de vivre en compagnie du silence, il n'aura pas d'entretien avec Dieu" ; et "à celui qui a expérimenté le Christ lui-même, le silence est plus cher que toute chose⁸⁷."

C'est pourquoi les frères garderont le silence depuis la retraite en cellule, le soir, jusqu'à la fin de l'Office du matin le lendemain. Le reste du temps, bien que le silence n'ait pas à être gardé aussi rigoureusement, ils éviteront avec grand soin de parler beaucoup.

On bannira entièrement les paroles vaines, les plaisanteries déplacées, les conversations futiles et les éclats de rire⁸⁸.

Ainsi donc, comme le recommande saint Basile, "à moins que l'on ne soit obligé de parler, soit par souci de ce qui est utile à notre âme, soit par une nécessité relative à un travail en cours, soit par une question qui demande une réponse urgente, il faut garder le silence, en dehors, bien entendu, de la psalmodie⁸⁹."

Ne croyons pas que, pour faire régner dans le monastère un climat d'authentique charité fraternelle, des entretiens et des "mises en commun" très fréquents soient nécessaires : cette atmosphère de charité dépend beaucoup plus de la générosité avec laquelle chacun s'applique à renoncer à sa volonté propre et à tenir son âme dans la paix, qu'à la multiplicité des échanges. Imitons plutôt ces moines dont un témoin de leur vie nous disait : "Tous, en tout temps, s'appliquent à garder le silence des lèvres, se contentant de se parler les uns aux autres par l'affection du cœur [...]. Quand la nécessité l'exige, il leur est permis d'avoir une paisible conversation à propos des besoins de l'âme et du corps : sinon, un silence plus paisible encore règne partout⁹⁰."

Le sens de notre solidarité avec les hommes de notre temps et de notre communion avec l'Église entière ne demandent pas davantage que nous nous tenions au courant, par la lecture des journaux et le recours aux moyens modernes d'information, de tout ce qui se passe dans le monde. Il ne s'agit aucunement de condamner en eux-mêmes la radio ou la télévision ; mais "il reste que la vie spirituelle est quelque chose d'exigeant chez celui qui en fait profession [...]. La sûreté de main du chirurgien lui interdit certains travaux de force, la chanteuse prend soin de ses cordes vocales, et l'homme qui scrute l'invisible doit protéger son regard : le cinéma et l'oraison, la télévision et l'adoration ne peuvent cohabiter dans le même homme, pas plus que les jeux du cirque

11. L'ASCÈSE MONASTIQUE

L'ascèse corporelle, sous ses différents aspects, est l'une des obligations essentielles des disciples du Christ. Par elle, nous "offrons nos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu" (Rom 12, 1). En effet, pour parvenir à la glorification eschatologique de notre corps et nous disposer à la totale emprise de l'Esprit-Saint sur tout notre être il n'est pas d'autre voie que celle que le Seigneur nous a montrée, et qui est celle de la croix : "Il faut semer en terre le corps animal pour qu'il ressuscite spirituel ; ne vous semble-t-il pas, en effet, que celui qui épargne son corps n'a pas une foi bien vive en sa résurrection et sa transformation ?"⁹³.

Le renoncement aux satisfactions et aux plaisirs sensibles est inséparablement un fruit du don de l'Esprit que nous avons reçu comme prémices du monde à venir, et un moyen pour nous de coopérer à ce don afin de nous l'approprier davantage et de le faire fructifier. Il nous permet ainsi de vivre et d'exprimer, dans tout notre être, corps et âme, le mystère de mort et de résurrection auquel nous avons été sacramentellement initiés par le baptême. Par ce renoncement, nous nous dépouillons déjà en partie de notre nature "animale", des "tuniques de peau" que nous avons reçues à la suite du péché, ou du moins en prévision de celui-ci, et nous recevons déjà les prémices du vêtement lumineux qui nous est destiné. "La face du Christ transfiguré brillait comme le soleil, a dit un ancien, et ses vêtements devinrent blancs comme neige... En vérité, les vêtements de notre âme sont les membres de notre corps, qui reçoivent de la vertu de chasteté [et de toutes les formes de la tempérance] un éclat céleste et présentent ainsi quelque chose de la condition des ressuscités"⁹⁴. Saint Antoine le Grand écrivait déjà que, par l'ascèse, "tout le corps est transformé et vient sous le pouvoir de l'Esprit Saint ; et je pense que quelque part lui est accordée déjà de ce corps spirituel qu'il recevra lors de la résurrection des justes"⁹⁵.

Selon toute la tradition chrétienne, la pratique la plus fondamentale de l'ascèse est le jeûne. "L'homme ne vit pas seulement de pain" (Mt 4, 4) : en se privant de nourriture, ou de certaines nourritures plus savoureuses et plus stimulantes, le moine atteste que sa vraie raison de vivre et le soutien sur lequel il compte sont d'un tout autre ordre que les jouissances et le réconfort que la nourriture terrestre apporte à notre corps "animal". L'Esprit-Saint qui habite en nos cœurs a déjà virtuellement spiritualisé nos corps et converti en faim de Dieu l'appétit des nourritures terrestres qui habite notre nature charnelle : c'est pourquoi il nous pousse à jeûner, pour que nous ratifions et rendions

toujours plus réelle, par l'adhésion de notre liberté, cette spiritualisation qui ne s'achèvera définitivement qu'à la Parousie. Certes, cette motion intime de l'Esprit et ce rassasiement spirituel qu'il nous accorde en contrepartie de notre renoncement aux nourritures terrestres peuvent ne pas être perçus par nos sens spirituels, encore insuffisamment affinés : mais nous pouvons toujours, dans la foi pure, prendre appui sur leur présence invisible, y consentir, y adhérer. C'est à cette condition seulement que notre jeûne sera fructueux et authentiquement chrétien.

Le jeûne et l'abstinence auxquels le moine est appelé ne sont donc pas une simple modération dans le boire et le manger, qui nous ferait éviter tout excès, ni une simple observation de règles extérieures, encore que celles-ci soient nécessaires et doivent être gardées très fidèlement, dans l'esprit qui les a dictées ; le sens de l'abstinence doit encore nous pousser à retrancher très fermement, avec un généreux élan spirituel et la liberté d'âme que donne l'absence de toute recherche déguisée de soi-même, toutes nos "volontés propres" et toutes nos envies de chercher notre satisfaction en matière d'aliments. Souvenons-nous de saint Dosithée qui ne voulut pas prendre des œufs mollets dans sa dernière maladie "parce qu'il était obsédé par la pensée de ces œufs⁹⁶."

À la suite de l'Écriture, les Pères établissent un lien étroit entre le jeûne et la prière. D'une part, en effet, le jeûne (comme, d'une autre façon, le service effectif du prochain) donne consistance et authenticité à notre prière en l'incarnant dans une offrande onéreuse de notre substance. Notre contrition, la reconnaissance de notre misère et notre amour du Seigneur risqueraient toujours d'être plus théoriques, imaginatifs et sentimentaux que réels, s'ils n'étaient vitalement symbolisés par le jeûne ; grâce à lui, notre prière peut devenir plus véritablement un acte procédant de notre cœur, du fond le plus intime de notre être, et dans lequel nous sommes tout entiers engagés. Et d'autre part, le jeûne est un auxiliaire indispensable de la prière parce qu'il développe en nous le sens des choses spirituelles et le goût de Dieu. Un sage a dit : "Ce que les yeux sont pour le monde extérieur, le jeûne l'est pour le monde intérieur⁹⁷." C'est pourquoi d'ailleurs le jeûne a une grande affinité avec le silence et le recueillement ; les jours où nous jeûnons devraient être des jours de plus grand silence et, inversement, une journée de retraite en solitude ne peut guère se concevoir sans jeûne.

C'est pourquoi aussi, au jeûne, les Pères associent ordinairement les veilles. Le jeûne développe en nous le goût de Dieu, et ce goût nous incite à prendre sur notre sommeil, à sacrifier une part de notre repos corporel, pour prolonger ou anticiper notre entretien avec Dieu. Rien n'exprime mieux que les veilles la vigilance de l'âme attentive à ce que la torpeur spirituelle ne l'envahisse pas, et son attente ardente de la divine rencontre, de ces "visites" de l'Époux qui préludent à celle du dernier jour. "Dès que

l'on commence à jeûner, dit saint Isaac de Ninive, on est immédiatement poussé en esprit à s'entretenir avec Dieu. Un corps qui jeûne ne supporterait pas de passer sur sa couche la nuit entière, car le jeûne naturellement pousse à veiller en compagnie de Dieu⁹⁸."

Une autre façon d'associer le corps à la prière consiste dans les attitudes corporelles qui accompagnent traditionnellement celle-ci : station debout, inclinations et prostrations. La joie pascale, la confiance toute filiale avec laquelle nous nous adressons à notre Père céleste et le souverain respect en présence de sa divine majesté appellent, pour s'exprimer, l'attitude debout. C'est celle que nous observons pendant la plus grande partie de l'Office divin, à l'exclusion des lectures que nous écoutons assis, comme Marie aux pieds du Seigneur ; et le dimanche et pendant le temps pascal, toute prostration et tout agenouillement sont proscrits. Par contre, l'adoration, le sentiment de notre petitesse, le brisement de notre cœur au souvenir de nos péchés, se traduisent mieux que par des paroles et même s'impriment plus profondément dans notre cœur, grâce aux petites et grandes métanies.

Ces attitudes et ces gestes sont souvent fatigants et pénibles ; nous pourrions avoir l'impression qu'ils gênent plutôt notre prière. En réalité, s'ils nous empêchent d'éprouver une certaine euphorie naturelle qui n'a rien à voir avec le repos en Dieu, ils ne peuvent que favoriser l'intensité de la prière et la componction du cœur, pourvu que nous sachions en faire une offrande sacrificielle de tout notre être à Dieu, à l'image du Christ, les mains étendues sur la Croix. Dans l'Église ancienne, on a toujours accordé une grande importance à ces attitudes, précisément parce que l'on savait que le sacrifice de nos aises et de notre confort corporel dans la prière même contribuait grandement, comme le jeûne, à la qualité spirituelle de celle-ci. L'attitude assise et inclinée préconisée par les maîtres spirituels hésychastes était elle aussi assez pénible⁹⁹.

Ne pensons pas non plus que les gestes extérieurs de la piété, comme de se prosterner, de baiser la Croix ou une image, de faire le signe de la Croix, soient le propre d'une mentalité populaire et peu évoluée. C'est beaucoup moins une question de mentalité et de culture qui est ici en cause qu'une question de doctrine. Si l'on a un sens exact du mystère de l'Incarnation, et de l'intime compénétration du spirituel et du sensible qui doit en conséquence s'opérer dans notre vie religieuse, de tels gestes nous apparaîtront naturels et bienfaisants. Ils sont d'ailleurs partie intégrante de la tradition spirituelle de l'Église et ont été pratiqués par d'innombrables saints. On ne peut en effet s'en passer, — pas plus que du jeûne — lorsqu'on veut promouvoir une vie spirituelle dont le ressort ne soit ni l'esprit coupé de la sensibilité, ni celle-ci livrée à sa seule spontanéité naturelle, mais un élan jailli des profondeurs du cœur que

l'Esprit-Saint a éclairé et illuminé en lui donnant le sens intime des réalités divines.

Il faut en dire autant de toutes les autres pratiques de l'ascèse corporelle : absence de confort et coucher sur la dure, support du froid et de la chaleur, fatigue du travail. Par elles, nous inscrivons dans tout notre être la préférence pour les joies spirituelles, et nous vivons le paradoxe fondamental des béatitudes : "Un ancien a dit : Il est impossible à l'homme, tant qu'il a la douceur de cette vie, d'avoir la douceur de Dieu ; et inversement, celui qui goûtera la douceur de Dieu, celui-là haïra une fois pour toutes les plaisirs de cette vie ; comme il est écrit dans l'Évangile que nul ne peut servir deux maîtres, ainsi nous aussi, tant que nous aurons l'amour de ce qui est humain et mondain et que nous désirerons le délassement du corps, nous ne serons pas en état de connaître la douceur de Dieu¹⁰⁰."

Pour que l'ascèse porte ses fruits de spiritualisation, il faut évidemment qu'elle soit réglée, comme toutes les autres observances, par la discrétion. Lorsqu'il s'agira de dispositions concernant la communauté, ce sera au Père du monastère de déterminer la juste mesure. Celle-ci devra correspondre aux possibilités concrètes de l'ensemble des frères, de telle sorte qu'il reste une marge pour la générosité des forts, et que les plus faibles ne soient pas tentés de se décourager. Cette mesure commune dans l'ascèse devra cependant être assez rigoureuse, pour que les renoncements gardent leur sens et soient fructueux, au lieu de devenir de simples conventions. On devra admettre des exceptions, soit dans le sens d'une mitigation, soit dans celui d'un dépassement des exigences communes¹⁰¹.

En ce qui concerne les pratiques personnelles d'ascèse, chacun sera attentif aux sollicitations divines et, notamment, pendant le grand Carême, "offrira à Dieu quelque chose en plus de la mesure fixée, dans la joie du Saint-Esprit [...]. Ce que chacun offre, il le soumettra pourtant à l'higoumène, et cela sera fait avec sa prière et son consentement. Car ce qui se fait sans la permission du Père spirituel sera mis au compte de la présomption et de la vaine gloire, non de la récompense. Tout doit donc se faire avec le consentement du Père du monastère¹⁰²."

12. LE TRAVAIL

Ainsi que l'enseignait saint Euthyme, en accord avec toute la tradition, "outre la garde de leur intérieur, les moines, surtout les jeunes, doivent prendre corporellement de la peine, se rappelant le mot de l'Apôtre : "Nuit et jour, nous travaillons pour n'être à charge à personne", et "les mains que voici ont travaillé à mon service et au service de ceux qui sont avec moi" (1 Th 2, 9 ; Ac 20, 34). Il serait étrange, en effet, que tandis que les gens du monde se donnent peine et fatigue pour, de leur travail, nourrir femme et enfants, offrir à Dieu des prémices, faire du bien autant qu'ils le peuvent, par là-dessus se voir réclamer des impôts, nous ne subvenions même pas, nous, par le travail manuel, à nos nécessités corporelles, mais restions là, paresseux et immobiles, à jouir de la peine des autres, alors surtout que l'Apôtre commande que le paresseux ne doit pas non plus manger¹⁰³."

Dans bien des cas, la prière et la méditation en cellule seront conciliables avec un travail simple et peu absorbant pour l'esprit, ainsi que nous le montre l'exemple des Pères du désert. Et selon saint Basile, "si, dans d'autres domaines, il est un temps pour chaque chose, comme le dit l'Ecclésiaste (Eccle 3, 1 ; 8, 5), il n'est pas de temps qui ne soit pas favorable à la prière et à la psalmodie et à d'autres occupations de ce genre. Ainsi, tandis que nos mains travaillent, nous pouvons louer Dieu par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, soit de bouche, soit au moins dans notre cœur... Autrement, comment pourrions-nous concilier ces deux paroles de l'Apôtre : Priez sans cesse (1 Th 5, 17) et : Travaillant nuit et jour (2 Th 3, 8)¹⁰⁴." Nous ne chercherons donc pas à restreindre le plus possible le temps consacré au travail, pour nous adonner plus exclusivement à la lecture et à la prière, en établissant en quelque sorte une cloison étanche entre travail et prière ; nous tendrons plutôt à réaliser une étroite compénétration entre les deux. Cette méthode sera beaucoup plus efficace pour nous acheminer vers la prière continue et l'union intime et constante avec Dieu.

Cela implique, évidemment, que nous choisissons des travaux qui "sauvegardent la paix et la tranquillité de notre vie, dont on peut se procurer la matière première sans beaucoup de difficultés, et dont on puisse vendre les produits sans nous attirer un concours d'hommes et de femmes tel qu'il puisse nous nuire¹⁰⁵." La rentabilité de tels travaux sera parfois, il est vrai, assez faible : mais si nous les adoptons uniquement pour sauvegarder notre vie de prière dans la retraite et la solitude, et si nous faisons tout ce qui dépend de nous, c'est avec une foi entière que nous pouvons compter sur le Seigneur qui s'est engagé comme par contrat

à nous assurer ce qui est nécessaire à notre subsistance quand il a dit : "Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît" (Mt 6, 33) et "Rien ne manque à ceux qui craignent Dieu" (Ps 33, 10).

Comme le prévoit encore saint Basile, "pour ce qui est des métiers admis, il ne faut pas que chacun s'adonne à celui qu'il connaît on veut apprendre, mais à celui pour lequel il aura été reconnu capable ; car celui qui a renoncé à lui-même et à toutes ses volontés ne doit pas faire ce qu'il veut, mais ce qu'on lui prescrit. Celui qui choisit lui-même son occupation porte sa propre condamnation, tout d'abord parce qu'il se recherche lui-même, ensuite parce que s'il préfère ce travail, c'est par goût de la gloire humaine, ou par quelque autre sentiment de ce genre ; ou bien encore il choisit la besogne la plus facile par paresse et indolence. Or, le fait de se trouver dans de telles dispositions prouve que l'on n'est pas encore débarrassé du mal des passions [...].

"Chacun doit être attentif à son travail, s'y appliquer soigneusement et l'accomplir intégralement comme sous le regard de Dieu, y apporter un zèle actif et une sollicitude empressée, afin de pouvoir dire toujours : "Comme les yeux des esclaves sont constamment sur la main de leur maître, ainsi nos regards sont tournés vers le Seigneur" (Ps 122, 2).

"Il ne faut pas non plus passer constamment d'une occupation à une autre, car [...] diviser ses efforts sur de multiples objets et passer de l'un à l'autre aboutit à ne rien faire parfaitement, et en outre trahit un caractère léger ou le rend tel s'il ne l'est pas.

"Au besoin, celui qui en est capable peut donner son aide dans un autre genre de travail que le sien ; cependant, il ne doit pas l'entreprendre de sa propre initiative, mais seulement si on le lui demande ; car nous ne devons faire cela que si les circonstances l'exigent, comme nous faisons pour les membres du corps, par exemple en nous appuyant sur la main lorsque le pied fléchit.

"Le soin des outils incombe aussi en premier lieu, dans chaque emploi, à celui qui s'en sert ; mais s'il se rencontrait de la négligence, les premiers qui s'en apercevraient devraient y pourvoir avec diligence, parce qu'il s'agit d'objets appartenant à toute la communauté, et si l'usage en est réservé, l'utilité qui en résulte est pour tous. Ne pas se soucier de ce qui sert à un autre emploi, par ce que cela ne nous sert pas à nous, serait faire preuve d'indifférence égoïste.

"Sans doute, il ne faut pas que ceux qui exercent un métier s'arrogent la possession des instruments au point de ne pas laisser le Père du monastère en disposer comme il l'entend, ni qu'ils se permettent de les vendre, de les échanger ou d'en disposer autrement, ou encore d'en

acheter d'autres. Comment celui qui a décidé à jamais de n'être plus le maître de ses mains en remettant à un autre le soin d'en diriger l'activité, agirait-il encore conformément à son engagement s'il s'empare des outils et les traite comme s'ils étaient à lui¹⁰⁶?"

Pour que notre travail produise en nous des fruits spirituels abondants, il devra toujours être accompli non pour subvenir uniquement à nos besoins, mais en esprit de service et par amour pour nos frères : "Le but que chacun doit avoir dans son travail est de venir en aide aux besoins des autres, et non de parer à ses propres besoins. C'est ainsi qu'on évitera le reproche de s'aimer soi-même et qu'on sera béni par le Seigneur, car il a dit : Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait¹⁰⁷" (Mt 25, 40). Accompli dans cet esprit de charité, notre travail sera une pièce maîtresse de la seule méthode sûre et réaliste qui puisse nous acheminer vers la contemplation, car, ainsi que l'a écrit un ancien, "la charité est elle-même ce précepte dont la clarté illumine les yeux (Ps 18, 9). En effet il n'est rien en nous qui soit plus semblable à la Charité que Dieu est, que cette charité même qui nous vient de Dieu. Par elle, l'image de Dieu se forme de nouveau en nous ; par elle, Dieu est vu et senti en nous, et il est connu avec une bien plus grande plénitude que par la seule foi¹⁰⁸."

En revanche, nous devons nous tenir en garde contre la passion du travail : des activités auxquelles on se livre fiévreusement, sous couleur de dévouement, qui accaparent notre esprit et deviennent en quelque sorte notre raison de vivre, trahissent un profond vide spirituel et sont l'un des plus redoutables obstacles à la vie intérieure.

Que tous travaillent donc sans agitation ni préoccupation, et sans empiéter sur les moments réservés à l'Office divin ou à la *lectio divina*, à moins évidemment que l'obéissance ou une authentique exigence de charité ne l'imposent. L'important, en tout cela, est que nul ne suive la volonté de son propre cœur et que tout se fasse avec mesure et discernement.

13. LA VIE EN CELLULE ET LA SOLITUDE INTÉRIEURE

Selon saint Dorothee de Gaza, "rester dans la cellule est une moitié de la vie monastique, et avoir des rapports avec les autres frères est l'autre moitié¹⁰⁹." Les saints Pères nous enseignent en effet que "l'apprentissage de la vie spirituelle requiert la discipline de la vie commune, mais que la perfection de la connaissance savoureuse de Dieu exige au contraire la solitude et le secret, un cœur solitaire, même au milieu des foules¹¹⁰."

Le secret de la cellule est le lieu propre de la prière contemplative. Un Ancien donnait à ce sujet les conseils suivants : "Si tu désires t'appliquer à rendre ton âme épouse de Dieu, demeure, selon le mot du prophète, assis et solitaire, et tu seras alors élevé au-dessus de toi même (cf. Lam 3, 28). N'est-il pas au-dessus de toi-même de t'attacher à Dieu et de n'être plus qu'un seul et même esprit avec lui ? Demeure donc solitaire comme la tourterelle. Qu'il n'y ait rien de commun entre toi et la foule, entre toi et la multitude [...]. Fuis la foule, fuis jusqu'à ceux de ta maison, isole-toi même de tes amis et de tes intimes [...]. Le Seigneur est esprit pour toi, il demande la solitude de l'esprit, non celle du corps. Néanmoins, il te sera utile aussi, à certains moments, de t'isoler également de corps, surtout au temps de l'oraison. Tu connais sur ce point le commandement et l'exemple de l'Époux : "Lorsque tu pries, dit-il, entre dans ta chambre et, après en avoir fermé la porte, prie dans le secret" (Mt 6, 6). Il a fait ce qu'il a dit : il passait ses nuits à prier seul, se déroband non seulement à la foule, mais aussi à ses disciples. Et à l'approche de la mort, n'ayant avec lui que ses trois disciples les plus intimes, il s'écarta encore d'eux pour prier. Fais de même lorsque tu voudras prier¹¹¹."

Un autre auteur monastique nous livre cet enseignement sur la façon dont le moine doit se comporter dans sa cellule : "La cellule est un lieu sacré, une terre sainte où le Maître et son serviteur entretiennent de fréquents colloques, comme un homme avec son ami ; où souvent le Verbe de Dieu se conjoint à l'âme fidèle, l'Époux s'unit à l'épouse ; où le céleste se mêle au terrestre et le divin à l'humain. Comme le temple est le "Saint" de Dieu, la cellule est le sanctuaire du serviteur de Dieu."

"Dans le temple et la cellule s'opèrent des tractations divines, mais plus souvent dans la cellule. Dans le temple, suivant le mode visible et sacramentel qui leur est propre, sont de temps en temps dispensés les mystères du culte chrétien. Dans la cellule, comme au ciel, avec autant de vérité, avec la même ordonnance, sinon encore avec la pure splendeur et l'éternelle sécurité qui se trouve être la part du ciel, la réalité même dont

les sacrements de notre foi sont la figure, est fréquentée sans interruption [...].

“Le mystère du saint et vénérable Mémorial du Seigneur, c'est en son temps, en son rite, en son lieu propre que la célébration en est permise à un petit nombre d'hommes, choisis pour ce ministère ; mais la vertu du mystère, en tout temps, en tout endroit soumis à l'empire divin, la susciter, la toucher, se l'approprier en vue du salut, par l'élan plein d'amour d'une piété reconnaissante, voilà qui est à la portée de tous ceux que visent ces paroles : "Pour vous, vous êtes la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour annoncer les perfections de Celui qui, des ténèbres vous a appelés à son admirable lumière" (1 P 2, 9). Bref, si tu le veux, si tu le veux vraiment, à toute heure du jour et de la nuit, tu trouveras cette vertu dans ta cellule à ta disposition. Chaque fois que le souvenir de Celui qui a souffert pour toi incline vers la Passion du Christ ta tendresse et ta foi, tu manges son corps et tu bois son sang. Aussi longtemps que vous demeurez, toi en Lui par l'amour et Lui en toi par l'opération de sa justice et de sa sainteté, tu comptes comme partie de son corps et comme l'un de ses membres¹¹².”

Dans la cellule, écrit encore le même auteur, “à des heures déterminées, il faut vaquer à une lecture déterminée. Une lecture de rencontre, sans suite, trouvaille de hasard, bien loin d'édifier l'âme, la jette dans l'inconstance : accueillie à la légère, elle disparaît de la mémoire plus légèrement encore. Au contraire, il faut s'attarder dans l'intimité de maîtres choisis, et l'âme doit se familiariser avec eux.

“Les Écritures demandent à être lues, et pareillement comprises, dans l'Esprit qui les a dictées. Tu n'entreras jamais dans la pensée de Paul si, par l'attention suivie à le lire et l'application à le méditer, tu ne t'imprègnes au préalable de son esprit. Jamais tu ne comprendras David, si ta propre expérience ne te revêt des sentiments exprimés par les psaumes. Ainsi des autres auteurs. Au reste, quel que soit l'écrit, l'étude appliquée diffère de la simple lecture autant que l'amitié diffère de l'accueil passager, et que l'affection née d'une fréquentation continue diffère d'un salut fortuit.

“Il faut aussi chaque jour détacher quelques bouchées de la lecture quotidienne, pour les confier à l'estomac de la mémoire : un passage que l'on digère plus complètement ; qui, rappelé à nouveau, fera l'objet d'une incessante rumination ; une pensée plus en rapport avec notre genre de vie, capable de soutenir l'attention, de captiver l'âme et de la rendre insensible aux pensées étrangères.

“Dans le texte même des lectures, il convient de puiser comme un réchauffement de notre cœur et de former ainsi une prière qui interrompe la lecture. Pareilles interruptions gênent moins l'âme qu'elles

ne la ramènent aussitôt, plus lucide à la compréhension de ce qu'elle lit [...].

“En allant dormir, emporte toujours avec toi, dans ta mémoire et ta pensée, quelque passage sur lequel tu t'endormes paisiblement ; qui puisse, à l'occasion, alimenter tes rêves ; qui, te surprenant au réveil, te rende à l'élan de la veille. Ainsi, pour toi, la nuit s'illuminera comme le jour et elle se fera ta lumière au milieu de tes délices¹¹³.”

Cette mémorisation et cette rumination de la Parole de Dieu a toujours été considérée par les Pères comme l'un des éléments principaux de la vie monastique : “Que ton âme ait de toute sa force la récitation des Écritures, de façon, à de petits intervalles au cours de la récitation même, à gémir et à prier instamment, afin qu'ainsi tu sois, en ton esprit, comme sans cesse à faire la synaxe [*i. e.* à célébrer l'Office] et que les démons ne trouvent pas place pour jeter des pensées nuisibles dans ton cœur¹¹⁴.”

C'est ainsi que chacun des frères demeurera seul dans sa cellule, méditant jour et nuit la loi du Seigneur et veillant dans la prière, quand ils ne seront pas légitimement occupés ailleurs. Cependant, s'ils en sentent l'attrait, ils pourront aussi, à certains moments, se tenir en solitude dans la nature, s'efforçant d'aimer toutes les créatures de l'amour plein de miséricorde que Dieu éprouve pour le monde, et discernant à travers l'univers visible les marques de son amour pour nous et le reflet de sa beauté invisible. Car “tout soupire et tend vers la liberté des enfants de Dieu” (Rom 8, 19-20), et “ce mystérieux mouvement de la création” répond à celui que Dieu a inscrit dans nos cœurs : en ce sens, la “prière intérieure est dans tous et en tout¹¹⁵.”

Cependant, la solitude matérielle servirait à peu de choses, si le moine ne s'efforçait de se bâtir une cellule intérieure et de garder en toutes circonstances, même au milieu des hommes, un cœur silencieux et solitaire. Nous devons pour cela combattre toute divagation de l'esprit et toute attache du cœur à autre chose que Dieu ; garder dans le monastère la réserve et l'effacement d'un hôte de passage ; ne pas nous occuper de ce qui ne nous concerne pas ; ne pas chercher à imposer à autrui nos façons de voir ; ne jamais juger qui que ce soit dans notre cœur ; ne pas nous préoccuper des jugements vrais ou supposés d'autrui sur nous ; ne pas ruminer intérieurement tristesses, déceptions, contrariétés ou rancunes ; ne pas nous laisser emporter par un empressement excessif au travail, mais prier Dieu dans le secret. Nous imiterons ce moine des Apophtegmes qui, participant à un entretien avec des anciens, “avait fait trois cent prières pendant qu'il parlait” sans que les autres s'en soient aperçus¹¹⁶.

Mais la totale paix du cœur est un pur don de Dieu, qui viendra, si tel est son bon plaisir, couronner nos efforts : “Bienheureuse l'âme qui

est affermie dans la paix du Christ et rendue inébranlable dans l'amour de Dieu : lorsqu'elle subit extérieurement une guerre, sa paix, au dedans, n'est pas troublée. Toutes sortes d'adversités ont beau mener grand bruit au dehors, elles ne pénètrent pas jusqu'au silence de sa quiétude intérieure : car l'âme, sous la touche savoureuse de la douceur intime, est recueillie au-dedans par son désir ; elle ne se dissipe plus au dehors, sans frein, dans les plaisirs selon la chair, car elle possède tout entier au-dedans ce qui fait sa joie [...]. Ainsi donc, pacifiée en elle-même, n'éprouvant plus d'attrait pour rien d'extérieur, elle repose tout entière au-dedans par l'amour. Et lorsqu'elle est ainsi toute recueillie dans sa joie intime, elle est reformée à l'image de Dieu, qu'elle adore en elle-même [...]. En effet, l'âme qui possède Dieu en soi est le temple de Dieu, où se célèbrent les divins mystères [...]. Celui qui recueille ainsi dans l'unité les divagations de son esprit, et qui fixe tous les mouvements de son cœur dans l'unique désir de ce qui est éternel, celui-là assurément "se convertit en rentrant dans son cœur", y établit volontiers son séjour et y éprouve une joie merveilleuse¹¹⁷."

14. LA VIE COMMUNE

La recherche de Dieu et l'expérience de sa douceur dans le secret de la cellule risqueraient d'être viciées par de subtiles illusions de notre sensibilité, de notre imagination ou de notre intelligence, si en même temps nous ne nous efforcions pas de purifier profondément notre cœur de toute complaisance en nous-même et de toute attache à notre volonté propre. C'est seulement à cette condition que notre solitude ne sera pas un isolement individualiste et une évasion dans l'irréel, mais un authentique renoncement à nous-mêmes qui nous établira dans une intime communion avec Dieu et avec tous les membres du Christ, au-delà de tout le visible.

C'est pourquoi nos Pères ont toujours insisté sur la nécessité, pour le moine, de ne pas accéder prématurément à la vie érémitique, et beaucoup d'entre eux ont considéré comme la "voie royale" une forme de vie monastique où les avantages de la vie commune sont unis en permanence à ceux de la vie en solitude¹¹⁸.

En effet, comme l'a dit un Ancien, pour qui n'a pas véritablement maîtrisé ses passions, "fuir complètement la fréquentation des hommes, [...] ce n'est pas, à ce qu'il me semble, rechercher la quiétude et la tranquillité de l'âme, mais celle du corps, et c'est prendre une chose pour une autre. Ceci est encore une ruse subtile de l'ennemi qui, sous prétexte de quiétude, prive l'homme de l'amour envers le prochain [...].

"Eh quoi ! Suffirait-il à quelqu'un de se tenir dans un paisible émerveillement et d'être seul dans sa cellule, pour que cela le mène jusqu'à la vision de la contemplation ? A mon avis, non ! Mais qu'il garde les commandements [...]. Par là, il acquerra l'impassibilité de l'âme d'où naît l'amour, lequel est le voyant de la contemplation. Or les commandements sont : "Laver les pieds des hôtes" (Jn 13, 14), "Quiconque te requiert pour une course d'un mille, fais en deux avec lui" (Mt 5, 41), "À celui qui te frappe sur une joue, présente l'autre" (Mt 5, 39), "À qui veut prendre ta tunique, donne aussi ton manteau" (Mt 5, 40), "Bénissez vos persécuteurs" (Rom 12, 14), "Faites du bien à celui qui vous hait", "Priez pour ceux qui vous oppriment et vous persécutent"¹¹⁹."

Les frères s'exerceront donc, avec un très fervent amour, à se prévenir d'honneur les uns les autres ; à vénérer les anciens et à honorer les plus jeunes¹²⁰ ; à voir leurs propres fautes, sans jamais accuser ni condamner les autres, imitant le corroyeur d'Alexandrie qui, matin et soir, se disait du fond du cœur : "Tous, du plus petit au plus grand, entreront dans le Royaume de Dieu à cause de leurs bonnes actions ; moi seul, à cause de mes péchés, je mérite l'enfer¹²¹" ; à ne pas commettre d'injustices, mais à supporter en toute patience celles qu'on leur fait ; à

se réconcilier avant le coucher du soleil quand ils ont eu un désaccord avec quelqu'un ; à supporter avec une très grande patience leurs infirmités physiques et morales ; à s'obéir mutuellement à l'envie ; à ne jamais rechercher ce qu'ils jugent utile pour eux-mêmes, mais plutôt ce qui l'est pour autrui ; à se témoigner en toute occasion une affection délicate, qui laisse le cœur libre et qui s'étende aux plus déshérités et à ceux qui sembleraient mal disposés à notre égard¹²². Un ancien a dit, en effet : "Tu vois ton frère, tu vois le Seigneur ton Dieu¹²³."

Selon la tradition pachômienne "si le Seigneur nous a ordonné d'aimer nos ennemis, de bénir ceux qui nous maudissent et de faire du bien à ceux qui nous persécutent, alors en quel danger ne sommes-nous pas quand nous nous haïssons les uns les autres, nos membres-frères unis à nous, les fils de Dieu, les rameaux de la vraie vigne, les brebis du troupeau spirituel qu'a rassemblées le vrai Pasteur, le Monogène de Dieu, qui s'est offert en sacrifice pour nous¹²⁴!" "Après avoir rendu compte de notre propre vie, il nous faudra également rendre des comptes pour ceux qui nous ont été confiés. Et il faut entendre cela [non seulement] des supérieurs de monastères, [mais] même de tous les frères qui font partie du peuple ; parce que tous doivent porter les fardeaux les uns des autres, afin qu'ils accomplissent la loi du Christ¹²⁵." "L'amour de Dieu consiste à prendre de la peine les uns pour les autres¹²⁶." "Accomplir la loi, c'est être tous un seul cœur, peinant les uns pour les autres, pratiquant la charité fraternelle, la miséricorde et l'humilité... Donnons-nous mutuellement nos cœurs ; portant la croix du Christ, suivons-le vraiment, conformément à ce que nous lui avons promis volontairement et sans contrainte¹²⁷."

La vie commune est aussi un miroir et un creuset qui nous permet de connaître notre état véritable et de discerner si notre vie spirituelle est authentique ou illusoire, "car la cellule élève, mais les hommes mettent à l'épreuve", dit saint Dorothee de Gaza ; "Supposons, par exemple, qu'on aille manger avec les autres : on s'observe et on voit, quand est présenté un mets excellent et appétissant, si l'on est capable de se contenir et de ne pas en prendre, ou si l'on ne cherche pas à en avoir plus que son frère et à en prendre davantage. Si la nourriture est servie en portions, ne s'empresse-t-on pas de prendre la plus grosse pour laisser la plus petite à son frère ? Lorsqu'on se trouve, comme il arrive souvent, devant des mets variés, ne se gorge-t-on pas jusqu'à satiété ? Se garde-t-on de la *parrhésia* ? Ne souffre-t-on pas de voir son frère plus estimé et mieux traité que soi ? Si l'on aperçoit un frère qui se dissipe avec un autre, qui bavarde beaucoup ou qui se relâche sur un point quelconque, ne fait-on pas attention à lui, ne le juge-t-on pas ? Regarde-t-on au contraire plutôt le frère plus fervent, en s'efforçant de faire ce qui est dit de l'abbé Antoine : le bien qu'il voyait en chacun de ceux qu'il allait visiter, il le

recueillait et le gardait : de celui-ci, la douceur, de celui-là, l'humilité; de tel autre, l'amour de la solitude ; et il se trouvait ainsi avoir en lui les vertus de chacun¹²⁸.”

Dans la communauté monastique en effet, “tout ce que l'un fait appartient à tous ses frères, et ce que tous accomplissent est le bien de chacun en particulier. En effet, de même que tous les membres d'un même corps n'ont pas tous la même opération, ainsi, nous dit l'Apôtre, à plusieurs nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant chacun à notre place membres les uns des autres¹²⁹” (Rom 12, 5). “Car, dit saint Macaire d'Égypte, comme les multiples membres du corps se soutiennent mutuellement en remplissant chacun sa tâche, que l'œil voit pour tout le corps, que la main agit pour les autres membres, que le pied marche pour tous et les porte, qu'un autre souffre pour l'ensemble, ainsi les frères doivent-ils se comporter les uns vis-à-vis des autres. Celui qui prie ne doit pas juger celui qui travaille parce qu'il ne prie pas. Celui qui travaille ne doit pas dire avec le ton du reproche : “Celui-là s'attarde dans la prière, mais moi, je travaille”. Que celui qui assure un emploi ne juge pas les autres. Qu'au contraire, chacun, quoi qu'il fasse, agisse pour la gloire de Dieu. Celui qui lit pensera avec amour et joie à celui qui prie en se disant : “Il prie aussi pour moi”. Et celui qui prie pensera au sujet de celui qui travaille : “Ce qu'il fait, il le fait au profit de la communauté”¹³⁰.”

Ainsi, aux yeux de notre foi, la communauté monastique apparaît comme une réplique de l'Église primitive des Actes des Apôtres, et comme une anticipation de la Cité céleste, où toutes les déchirures provoquées par le péché seront réparées et où toute l'humanité, unie dans le Corps du Christ, ne formera plus qu'une seule image du Dieu unique, dont la vie trinitaire est le principe et l'exemplaire suprême de toute vie commune.

Toutefois, si la communauté est un signe et une réalisation partielle de l'union de tous les hommes dans le Christ, elle ne s'identifie pas adéquatement avec elle ; elle n'en est, dans un sens large, que le “sacrement”. Comme telle, elle nous introduit efficacement dans une réalité qui la dépasse, ainsi que le fait tout l'ordre des signes dans l'Église terrestre. C'est pourquoi, comme le renoncement au mariage — toutes proportions gardées — le renoncement à la vie de société avec des frères peut, si le Seigneur y appelle et pour celui en qui la charité envers Dieu et le prochain est très enracinée, constituer une manière plus parfaite et plus universelle de vivre le mystère de la communion des saints, au-delà des signes.

15. LA VIE SOLITAIRE

Si un frère se sent attiré vers une existence plus solitaire, il pourra, si l'higoumène juge que cet appel vient de Dieu, être autorisé à mener une vie plus retirée à proximité du monastère. La vie solitaire est en effet, selon l'enseignement des Pères, le plus haut degré de la vie monastique.

Mais cette permission ne sera accordée qu'avec une grande prudence et seulement à des frères d'âge mûr, possédant une longue expérience de la vie monastique. Selon saint Jean Climaque en effet, "il faut la force des anges pour mener la vie solitaire¹³¹."

Le même Père nous enseigne d'ailleurs que seul peut accéder à la vie érémitique celui qui a parfaitement maîtrisé ses passions : "Celui que trouble encore la colère, qui croit être quelque chose, qui simule une vertu qu'il ne possède pas, qui garde de la rancune, ne devrait jamais oser s'engager sur la voie de *l'hésychia*, de peur de n'y gagner que l'égarément de l'esprit, et rien d'autre¹³²."

La vie érémitique implique non seulement une plus grande solitude et un silence plus absolu, mais aussi une ascèse plus austère, surtout en matière de jeûne, de veilles et d'inconfort corporel, et une prière incessante : "De même que c'est l'office du prêtre de célébrer le sacrifice, et celui du docteur d'enseigner, ainsi l'office particulier de l'ermite est-il de se tenir en quiétude dans le jeûne et le silence¹³³." Et saint Jean Climaque : "L'occasion de chute, pour le cénobite, c'est la volonté propre ; et pour l'hésychaste, c'est l'interruption dans la prière¹³⁴."

En particulier, le solitaire devra s'acquitter très fidèlement, dans toute la mesure où ses forces physiques et morales le lui permettront, de l'Office divin, comme d'une dette qu'il a contractée envers le Seigneur par son engagement à son service : "La persévérance du séjour en cellule exige l'accomplissement des Heures. Celui en effet qui néglige l'office des Heures, son séjour en cellule est vain, et le jour et la nuit il ne fait que travailler pour ses passions. Celui, par contre, qui prend soin d'accomplir l'Office, Dieu prend soin de lui et le préserve des démons, il lui accorde la douceur des bienfaits de la quiétude en cellule [...]. Tu as en effet une dette contractée par toi¹³⁵ [...]."

Le solitaire demeure sous l'autorité de l'higoumène du monastère et doit lui soumettre l'organisation de sa vie. Toutefois, une grande liberté peut être laissée au moine parvenu à ce degré spirituel, afin de lui permettre de suivre la conduite de l'Esprit Saint : "Tu dois psalmodier un peu, réciter un peu par cœur, examiner et surveiller un peu les pensées

16. LA CORRECTION DES FAUTES

“L'higoumène doit prendre soin, en toute sollicitude, des frères qui ont commis une faute : car ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades (cf. Mt 9, 12). Il doit donc user de tous les remèdes, comme le fait un sage médecin [...]. Il doit déployer toute sa sollicitude, mettre en œuvre tout ce qu'il a de savoir-faire et de perspicacité, courir autour des brebis qui lui ont été confiées, afin de n'en perdre aucune. Qu'il sache que sa mission est de soigner des âmes malades, non de dominer avec autoritarisme sur des âmes saines [...]. Qu'il imite donc la tendresse paternelle du bon Pasteur qui, laissant sur la montagne quatre-vingt-dix neuf brebis, alla chercher l'unique brebis perdue et compatit à sa faiblesse, au point qu'il daigna la charger sur ses épaules divines et la reporter ainsi au troupeau¹³⁷ (cf. Lc 15, 3-7).”

“Qu'il haïsse les vices, mais en aimant les frères. Dans la correction même, qu'il agisse avec prudence et sans rien d'excessif, de crainte qu'à vouloir trop racler la rouille, le vase ne se brise ; que, toujours conscient de sa propre fragilité, il se souvienne qu'il ne faut pas achever de rompre le roseau déjà cassé. Par là, nous ne voulons pas dire qu'il laisse croître les vices ; mais qu'il les retranche avec charité, selon le mode qui lui paraîtra approprié à chaque cas ; et qu'il cherche plus à être aimé qu'à être craint¹³⁸.”

Quant aux frères, ils devront s'appliquer à mettre en pratique les conseils que nous a transmis un moine anonyme : “Ne te laisse pas influencer par l'exemple des tièdes pour les imiter. Et si la rigueur de l'observance n'est pas tenue par les autres, ne t'occupe pas de cela, mais applique-toi à marcher parmi tes frères sans devenir pour eux une pierre d'achoppement, en les corrigeant plus par tes exemples que par tes paroles, afin que toute l'observance soit sauve et intègre en ta personne. Ne sois donc pas raide pour les autres ; ne les reprends pas avec vivacité, ne les réprimande pas vertement, car la correction fraternelle n'est pas de mise là où l'on n'espère pas de redressement, et c'est en vain que la voix parle à l'oreille si Dieu ne parle au cœur : lui seul en effet peut convertir le cœur des enfants des hommes.

“La correction fraternelle doit se faire avec grande modération, dans le chagrin et avec douceur, en son lieu, en son temps, et la prière doit toujours la précéder. C'est pourquoi, s'il en est qui ne gardent pas toute l'observance, pourvu que ton zèle à toi pour elle soit bon et éclairé, tu ne jugeras pas leurs actions. Que cela ne t'ébranle pas d'en voir certains qui sont peu éclairés, d'autres ignorants, d'autres peu expérimentés, d'autres nonchalants à leurs heures ou même égarés dans n'importe quel

vice : ferme les yeux autant que tu le peux pour scruter les actions des autres. Tu ne veux pas les imiter ? Ne les condamne pas non plus, car on court grand danger à juger les autres, et pareils soupçons sont généralement faux : ils diminuent aussi l'affection et la charité qu'on a pour son prochain. Tu dois surtout bien veiller à ce que la charité d'un frère pour toi ou pour n'importe quel autre homme ne s'altère ou même ne diminue, car il n'y a pas de plus grand dommage ni de plus grand mal que la perte ou la diminution de la charité. Tout le reste, qui peut bien paraître utile et nécessaire, doit être méprisé pour éviter la désunion ; et tout ce qui est dommage ou jugé tel doit être supporté pour garder la tranquillité de la paix et de la dilection.

“Il faut le croire, en effet : rien n'est plus funeste que la colère, rien n'est plus utile que la charité, rien n'est plus précieux que la tranquillité de l'âme ; pour cette paix et cette tranquillité, il faut savoir mépriser non seulement les biens charnels et transitoires, mais encore les spirituels, si on ne peut les acquérir ou les perfectionner qu'à cette condition¹³⁹.”

“Voici, mon frère, un commandement que je te donne : que la miséricorde l'emporte toujours dans ta balance, jusqu'au moment où tu sentiras en toi-même la miséricorde que Dieu éprouve envers le monde¹⁴⁰.”

17. LES RELATIONS AVEC LE MONASTÈRE DE SOLAN

Les charismes complémentaires que le Seigneur daigne accorder aux communautés masculines et féminines sont la source d'un mutuel enrichissement dans l'Esprit-Saint, et contribuent à l'édification de l'unique Temple spirituel, qui est l'Église, Corps du Christ. La divine Providence a disposé toutes choses de manière à nous faire bénéficier de cette grâce

Lorsque le Monastère Saint-Antoine-le-Grand fut fondé, le 14 septembre 1978, il avait été décidé qu'il serait un métochion masculin de Simonos Petra. Mais, dès 1981, ce furent d'abord des femmes, candidates à la vie monastique, qui se présentèrent et demandèrent à être reçues, telles les myrophores venues les premières au saint tombeau, au matin de la Résurrection.

Après un séjour à l'hôtellerie du monastère, elles purent s'établir dans une maison qui fut ainsi à l'origine du Monastère de la Protection de la Mère de Dieu, maintenant implanté à Solan (Gard). Par décision de l'higoumène et du conseil des anciens de Simonos Petra, et avec l'accord de Son Éminence Monseigneur Mélélios, métropolitain Grec-Orthodoxe de France, d'heureuse mémoire, ce nouveau monastère reçut le statut de métochion du saint Monastère de Simonos Petra. En même temps, un lien spirituel étroit s'établit entre lui et le saint Monastère de l'Annonciation à Ormylia (Chalcidique, Grèce), autre métochion féminin de Simonos Petra.

Ayant même origine et même fondateur, les deux monastères de Saint-Antoine-le-Grand et de la Protection de la Mère de Dieu forment une même famille spirituelle, l'autonomie des deux communautés étant cependant pleinement sauvegardée dans le respect des saints canons.

Les moines de Saint-Antoine-le-Grand témoigneront toujours aux sœurs de Solan une charité humble et sincère, et leur apporteront volontiers leur aide fraternelle, autant qu'il sera en leur pouvoir.

L'higoumène du monastère Saint-Antoine et le conseil des anciens veilleront à ce qu'un moine-prêtre de la communauté exerce auprès de monastère de Solan la fonction d'aumônier et y célèbre régulièrement la divine Liturgie et les saints offices de l'Église.

C'est toujours à l'higoumène de Simonos Petra et au conseil des anciens de ce monastère qu'il appartient de désigner l'économe du Métochion de Solan. Cet économe pourra être l'higoumène du monastère Saint-Antoine-le-Grand, ou tout autre moine de leur choix.

ÉPILOGUE

On rapporte que l'abbé Pambo, à l'heure même où il quittait cette vie, dit aux frères qui l'assistaient : "Depuis que je suis venu au désert, que je me suis construit une cellule et l'ai habitée, je ne me souviens pas d'avoir mangé du pain sans l'avoir gagné de mes mains, ni jusqu'à présent d'avoir regretté un parole que j'aurais dite. Et voici pourtant que je vais au Seigneur comme si je n'avais même pas commencé à servir Dieu¹⁴¹."

Ce qui importe, en définitive, ce n'est pas de mesurer le chemin parcouru, pour en tirer satisfaction ou découragement, vanité ou impatience. Ce que le Seigneur nous demande chaque jour, à tout instant, c'est de commencer à le servir, persuadés que nous n'avons encore rien fait. Un recommencement perpétuel, oublieux du chemin parcouru, inlassablement confiant dans la miséricorde du Seigneur et la puissance victorieuse de sa résurrection, telle est la perfection à laquelle nous devons tendre en cette vie¹⁴².

"Car il n'y a pas de fin à la perfection. Toute la vie intérieure du moine, c'est ce pèlerinage jamais achevé vers le lieu du cœur, où nous rencontrons la joie, cette joie lumineuse qui fut celle de la Transfiguration et de la Résurrection, cette réverbération de la lumière divine au plus profond de nous-mêmes¹⁴³."

NOTES

1. S. CASSIEN, *Conférences*, IX, 2 ; SC 54, p. 40.
2. S. ISAAC LE SYRIEN, *Sentences*, Paris, 1949 ; Sent., 114.
3. Cf. *Apophtegmes*, ARSÈNE 40 ; *Règle de saint Benoît*, LX, 3.
4. *Règle de saint Benoît*, LVIII, 10.
5. Cf. *idem*, LXXIII, 9.
6. ADAM DE PERSEIGNE, (XII^e s.), *Lettres* 32 et 28 ; éd. J. BOUVET, dans *Archives Historiques du Maine*, XIII, 4^{ème} fascicule, p. 276 et 194.
7. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, (XII^e s.), *Lettres d'Or*, 151.
8. Cf. *Règle de saint Benoît*, LIII, 1.
9. Cf. *Vie de saint Benoît* par S. GRÉGOIRE LE GRAND, (= *Dialogues*, livre II), c. 1.
10. *Apophtegmes*, collection de Martin de Dumio, 98, dans *L'Évangile au désert*, Paris, 1999, p. 195.
11. *Règle de saint Benoît*, II, 2 ; LXIII, 13.
12. *Id.*, LXXII, 10.
13. *Id.*, XLIX, 10.
14. *Id.*, II, 30-34.
15. *Id.*, III, 12.
16. *Id.*, LVIII, 1.
17. Cf. *Id.*, LXIII, 1-3.
18. *Id.*, *Ibid.*, 10-12.
19. *Id.*, LXI, 1-3.
20. *Constitutions monastiques* attribuées à saint Basile, 21 ; PG 31, 1394-1395.
21. *Règle de saint Benoît*, LXII, 1-4.
22. Parole de saint Antoine rapportée par saint ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, c. 14 ; trad. LAVAUD ; Lyon, 1943, p. 23 ; *Règle de saint Benoît*, IV, 21 ; LXII, 11.
23. *Règle dite de saint Macaire*, 14, dans *L'Évangile au désert*, p. 354.
24. S. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traité théologiques et éthiques*, VII ; SC 129, p. 203-205.
25. Cf. *Récits d'un pèlerin russe*, trad. J. GAUVIN, Paris, 1948, p. 88-89.

26. *Apophtegmes*, collection de Martin de Dumio, N 92, dans *L'Évangile au désert*, Paris, 1999, p. 194.
27. S. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, degré 1, 2 ; *SO* 24; p.33.
28. *Apophtegmes*, NAU, 121.
29. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions* IV,52 ; *SC* 92, p. 231-233.
30. S. DOROTHÉE DE GAZA, *op. cit.*, IV, 47 ; p. 221.
31. AELRED DE RIEVAULX (cistercien anglais, XII^e s.), *Le miroir de la charité*, II, 18 ; *PL* 195, 566 c.
32. S. GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, III, 1, 35-36.
33. *Doctrine de R. Youssef Bousnaya*, dans *L'Évangile au désert*, Paris, 1999, p. 322.
34. *Apophtegmes*, Matoès, 2.
35. *Apophtegmes*, NAU, 592, 1.
36. *Ibid*, 2.
37. S. ISAAC LE SYRIEN, dans *Petite philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par J. GOUILLARD, Paris, 1968, Coll. Livre de vie, p. 82.
38. S. ISAAC LE SYRIEN, *loc. cit.*, p. 83.
39. S. CASSIEN, *Conférences*, IX, 27 ; *SC* 54, p. 63.
40. S. MACAIRE D'ÉGYPTE, *Homélie spirituelle*, 18, 8 ; *SO* 40, p. 220.
41. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, (XII^e s.), *Lettres d'Or*, N 300.
42. *Apophtegmes*, Épiphanie, 3 et *Sentences des Pères du désert*, coll. de Pélage et Jean, XXI, 18.
43. Cf. Dom P. DOYÈRE, *Introduction à GERTRUDE D'HELFTA, Œuvres spirituelles*, tome II, *SC* 139, p. 52-53.
44. P. EVDOKIMOV, *La Prière de l'Église d'Orient*, Mulhouse, 1966, p. 32-33.
45. JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel*, 1, III, c. 43.
46. P. DUPLOYÉ, *Les origines du C.P.L.*, Mulhouse, 1968, p. 78.
47. P. EVDOKIMOV, *La Prière de l'Église d'Orient*, Mulhouse, 1966, p. 32.
48. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, dans *PO* 45/2, p. 347.
49. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique des Cantiques*, VII, 5-8.

50. Id., *ibid.*, XLVII, 8.
51. Archevêque Antoine BLOOM, *Living Prayer*, Londres, 1966, p. 57.
52. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, *loc. cit.*, p. 347 ; cf. p. 359.
53. PIERRE DAMIEN, (XI^e s.), *Opuscule XI*.
54. P. Boris BOBRINSKOY, *Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe*, dans *Verbum Caro*, n° 60, 1961, p. 338-339.
55. ABBÉ ISAÏE, *Logos X*, 1, dans R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, I, p. 124.
56. Id., *Logos XX*, 9 ; *ibid.*, II, p. 368.
57. Id., *Logos XXIV*, 7 ; *ibid.*, II, p. 421.
58. *Apophtegmes*, Poemen 49.
59. *Doctrine de R. Youssef Bousnaya*, dans *L'Évangile au désert*, Paris, 1999, p. 323.
60. *Apophtegmes*, Sisoès, 13.
61. *Sentences des Pères du désert*, coll. de Pélage et Jean, XV, 82.
62. *Ibid.*, 83-84.
63. ABBÉ ISAÏE, *Logos XXIV*, 3, dans R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, II, p. 418.
64. *Règle de saint Benoît*, VII, 4^{ème} degré.
65. *Sentences des Pères du désert*, coll. de Pélage et Jean, XV, 56.
66. S. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, XII, 33 ; SC 109, p. 501.
67. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions* II,36-37 ; SC 92 p. 201-203.
68. S. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, degré 27, 91 ; SO 24, p. 287.
69. S. CASSIEN, *Conférences*, II, 2 et 4 ; SC 42, p. 113 et 116.
70. Id., *ibid.*, p. 111-112.
71. S. BARSANUPHE, dans *Maîtres spirituels au désert de Gaza*, Solesmes, 1966, p. 53.
72. S. CASSIEN, *Conférences*, II, 10 ; SC 42, p. 120.
73. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions* V, 66 ; SC 92 p. 259.
74. Id., *ibid.*, 68 ; *op. cit.*, p. 265-267.

75. Id., *ibid.*, I, 20 ; *op. cit.*, p. 177.
76. Id., *ibid.*, p. 177-179.
77. *Lettres de Barsanuphe et Jean*, dans *Maîtres spirituels au désert de Gaza*, Solesmes, 1966, p. 110.
78. S. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV, 12 ; SC 109, p. 137.
79. *Apophtegmes*, collection de Martin de Dumio, 98, dans *L'Évangile au désert*, Paris, 1999, p. 194.
80. *Règle de Saint Benoît*, LXXI, 1-4.
81. S. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV, 13 ; SC 109, p. 137.
82. *Apophtegmes*, NAU, 577.
83. *Id.*, 578.
84. *Légende de Pérouse*, 51.
85. *Règle de Saint Benoît*, XXXI, 10 ; cf. S. BASILE, *Règles brèves*, p. 143-144 ; PG 31, 1178 B-C ; S. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV, 19-20 ; SC 109, p. 149.
86. *Id.*, XXXIII, 4 et LVIII, 25.
87. PHILOXÈNE, *Lettre à un juif converti*, dans *L'Orient Syrien*, VI, (1961), p. 45.
88. Cf. *Règle de saint Benoît*, VI et XLII.
89. S. BASILE, *Grandes Règles*, 13 ; PG 31, 950 C.
90. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature et dignité de l'amour* ; PL 184, 396 B-C, à propos des cisterciens du XII^e s.
91. Jacques LOEW, *Comme s'il voyait l'invisible*, Paris 1964, p. 65.
92. Cf. André SINIASVSKI, *Pensées impromptues*, Paris, 1968, p. 46-47.
93. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diversis*, CXI, 6 ; PL 183, 739 B.
94. AELRED DE RIEVAULX, *Sermones inediti*, éd. Talbot, Rome, 1952, p. 110.
95. S. ANTOINE LE GRAND, *Lettres*, I, 4.
96. *Vie de saint Dosithée*, 9 ; dans S. DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, SC 92, p. 137.
97. Parole de Gandhi, citée dans RÉGAMEY, etc., : *Redécouverte du jeûne*, p. 264.
98. S. ISAAC LE SYRIEN, cité dans *Redécouverte du jeûne*, p. 108.
99. S. Grégoire le Sinaïte : "Dès le matin, assieds-toi sur un siège bas, d'une demi-coudée, refoule ton esprit de ta raison dans ton cœur et maintiens-l'y cependant que,

laborieusement courbé, avec une vive douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque, tu crieras avec persévérance dans ton esprit ou ton âme : Seigneur Jésus-Christ ayez pitié de moi !”, cité dans *Petite philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par J. GOUILLARD, Coll. Livre de vie, Paris, 1968, p. 183.

100. *Apophtegmes*, NAU 464.

101. Cf. *Règle de saint Benoît*, XXIV, 3-4 ; LXIV, 17-19.

102. Id. XLIX, 6-10.

103. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Euthime*, dans FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/1, p. 70.

104. S. BASILE, *Grandes Règles*, 37 ; PG 31, 1012 B-1013 A.

105. Id. *ibid.*, 38 ; 1017 A.

106. Id. *ibid.*, 41 ; 1021 A-1024 C.

107. Id. *ibid.*, 42 ; 1025 A.

108. BAUDOIN DE FORD (XII^e s.), *De la vie commune*.

109. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Lettres*, 1, 180 ; SC 92 p. 489.

110. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, (XII^e s.), *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 1, Prologue, 28.

111. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique des Cantiques*, XL, 4-5. Le biographe de Bernard nous donne sur lui ce témoignage : “Lorsqu’il n’avait pas à se livrer au travail des mains, sans cesse il priait, lisait ou méditait. Pour prier, s’il trouvait un endroit solitaire, il en profitait ; sinon en quelque lieu qu’il fût, dans la foule aussi bien qu’en particulier, il se faisait une solitude dans son cœur, et partout il était seul.” (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard*, IV, 24).

112. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, (XII^e s.), *Lettres d'Or*, 35-36 et 117-119.

113. Id. *ibid.*, 120-123 et 136.

114. ABBÉ ISAÏE, *Logos* XXIV, 7, dans R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, II, p. 421.

115. *Récit d'un pèlerin russe*, p. 63 : BARTHÉLÉMY LE JEUNE, dans sa *Vie de saint Nil de Rossano*, II, 15, rapporte que celui-ci avait coutume “après les Vêpres de sortir dehors pour se promener et se reposer quelque peu des fatigues de sa longue journée, ayant aussi sur les lèvres les paroles de l'Apôtre : Les grandeurs invisibles de Dieu se rendent visibles à l'intelligence au moyen des choses créées.” (dans G. GIONAVELLI, *S. Nilo di Rossano*, Grottaferrata, 1966, p. 32).

116. *Sentences des Pères du désert*, coll. de Pélage et Jean, XII, 15.

117. Anonyme cistercien du XII^e siècle, *De la demeure intérieure*.

118. Cf. S. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, degré 1, 6 ; SO 24 p. 34.

119. PHILOXÈNE, *Lettre à Patricius d'Édesse*, PO 30/5, p. 779.
120. Cf. *Règle de saint Benoît*, LXXII, 4 ; IV, 70-71.
121. *Apophtegmes*, NAU, 67.
122. Cf. *Règle de saint Benoît*, IV, 30 et 73 ; LXXII, 5-8.
123. *Apophtegmes*, Apollo, 3 : "Il faut se prosterner devant les frères, car ce n'est pas devant eux, mais devant Dieu que nous nous prosternons : "Lorsque tu vois ton frère, est-il dit, tu vois le Seigneur ton Dieu." Nous avons, ajoutait-il, appris cela d'Abraham." Cf. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Lettres* 1, 181 ; SC 92 p. 491.
124. S. PACHÔME, *Catéchèse*, dans CSCO 160, p. 15.
125. S. HORSIÈSE, *Doctrine*, 11 ; SO 2, p. 87.
126. *Vie copte de saint Pachôme*, dans LEFORT, p. 299.
127. S. THÉODORE LE SANCTIFIÉ, *Catéchèse*, dans CSCO 160, p. 51.
128. S. DOROTHÉE DE GAZA, *Lettres* 1, 180-181 ; *op. cit.* p. 491-493.
129. AELRED DE RIEVAULX, *Sermôn pour la fête de saint Benoît*, PL 195, 249 A.
130. S. MACAIRE D'ÉGYPTE, *Homélies spirituelles*, 3, 2, SO 40, p. 103.
131. S. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, degré 27, 14 ; SO 24 p. 275.
132. Id. degré 27, 38 ; *loc. cit.* p. 279.
133. PIERRE DAMIEN, (XI^e s.), *Opuscule XV*.
134. S. JEAN CLIMAQUE, degré 27, 63 ; *loc. cit.* p. 284.
135. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, dans PO 4/2, p. 357-359.
136. *Lettres de Barsanuphe et Jean*, dans *Maîtres spirituels au désert de Gaza*, Solesmes, 1966, p. 70-72.
137. *Règle de saint Benoît*, XXVII.
138. Id. LXIV, 11-15.
139. PSEUDO-BERNARD, *Huit points pour arriver à la perfection*, dans *L'Évangile au désert*, Paris 1999, p. 390-391.
140. S. ISAAC LE SYRIEN, *Sentences*, 48 ; Paris, 1949.
141. *Apophtegmes*, Pambo 8.
142. Cf. S. ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, 7 ; trad. LAVAUD, Lyon, 1943, p. 15-16.
143. Un moine orthodoxe roumain (extrait d'un entretien privé).

Annexe 7 : fascicule de présentation de l'association « Les Amis de Solan »

Le Monastère de Solan

ÉVANGÉLISÉE DÈS LES PREMIERS SIÈCLES DE NOTRE ÈRE, CHANTÉE PAR LES POÈTES POUR SA DOUCEUR ET SA LUMIÈRE, MARQUÉE PAR LA MAÎTRISE ARCHITECTURALE DES GRECS ET DES ROMAINS, l'Uzège abrite aujourd'hui à Solan un monastère féminin de l'Église orthodoxe, dépendance de Simonos Petra au Mont Athos (Grèce) où les moniales consacrent leur vie à la prière personnelle, la liturgie et le travail de la terre.



Le Monastère se veut un foyer de prière pour la région et le monde entier. Il accueille aussi, dans un esprit de respect et d'écoute, les personnes de toute origine qui viennent, pour quelques jours ou quelques heures assister à une célébration liturgique, demander une aide spirituelle, chercher la paix de l'âme.

Le domaine de Solan

Mosaïque forestière et agricole, harmonieuse et originale, comprenant 40 hectares de bois et 20 hectares cultivables, dont un petit vignoble, telle est la terre où les moniales ont trouvé, en 1992, leur lieu d'implantation.

Restaurant peu à peu l'ancien mas, dont les bâtiments s'étagent du XIIe au XIXe siècle, les sœurs ont entrepris de mettre également en valeur, selon une gestion patrimoniale réfléchie et innovante, la totalité du domaine.

Le jardin-verger est conçu et cultivé en recherchant: protection du sol, fertilisation naturelle, économie de l'eau; il doit per-

mettre peu à peu d'assurer la plus grande autonomie alimentaire. La vigne conduite en agrobiologie permet aux cépages traditionnels et bien typés d'exprimer tout le terroir du Duché d'Uzès. La forêt, enfin, est aménagée en futaie jardinée, lieu de protection de la biodiversité et de ressources pour les activités agricoles.

Ceci s'inscrit dans une recherche spirituelle où la Création, don de Dieu pour la subsistance et la contemplation des hommes, est respectée et protégée, pour devenir une véritable offrande liturgique.

La révérende Mère Hypandia



Adhérer à l'association

C'est soutenir,

Un lieu d'expérimentation et de gestion patrimoniale dans ses valeurs éthiques, écologiques et économiques,

Un projet agro-écologique novateur,
Des activités de formation et d'échanges.

S'informer,

Par le bulletin d'information *Messages*, qui rend compte des activités et des conférences...

Participer,

Aux rencontres de Solan

Journées d'échanges autour d'un thème lié à l'écologie, et à l'éthique,

Ateliers agricoles en fonction des travaux saisonniers.

Aux journées de Solan

Assemblées générales (un samedi de printemps, avec marche sur le domaine)

Journées de la sauvegarde de la Création (dernier dimanche d'août. Office religieux le matin, pique-nique dans les jardins et conférences l'après-midi).

Les Amis de Solan

L'association Les Amis

de Solan réunit une grande diversité d'hommes et de femmes ayant des parcours culturels et professionnels différents, et il n'est pas nécessaire d'être chrétien orthodoxe pour y adhérer. Toutes et tous se réfèrent néanmoins à des valeurs universelles de respect des personnes et de la vie.

Le monastère les incarne telles que le Christ les a exprimées, et elles sont présentes dans les manifestations de l'association, sans exclure d'autres expressions philosophiques ou spirituelles respectant ou partageant ces valeurs, mais en refusant toute idéologie de d'intolérance.

Les membres sont animés du désir de partager et d'échanger ce qu'ils savent et ce qu'ils savent faire. Non pas uniquement pour le plaisir de partager des connaissances ou des conceptions, mais aussi dans une perspective de soutien au monastère, aux valeurs humaines qu'il représente et au projet de gestion patrimoniale qu'il conduit. L'association doit faire la démonstration que des modes de développement aptes à préserver l'avenir sont possibles.

Adhérer à l'association est donc participer concrètement à la mise en œuvre, en grandeur réelle, d'approches nouvelles tendant à conserver et à restaurer des richesses naturelles et sensibles sur lesquelles pourra se fonder un développement harmonieux.

Ce projet est fédérateur d'aspirations et de recherches d'aujourd'hui, qui s'inscrivent dans le long terme. Il s'appuie sur l'énergie créatrice des moniales qui doivent y trouver leurs moyens de subsistance. Ce dernier aspect doit aussi être présent à l'esprit des membres de l'association.



Au matin
nous nous lèverons
pour aller
dans les vignobles.
Nous verrons
si la vigne
bourgeonne,
si les fleurs
annoncent les fruits,
si les grenadiers sont
en fleurs...

Cantique
des cantiques 7, 12

Pour venir nous voir...

Monastère de Solan
30330 La Bastide d'Engras
téléphone
04 66 82 94 25
télécopie
04 66 82 99 08



Les Amis de Solan

La mise en valeur, la gestion économique et écologique du domaine de Solan reposent sur une option fondamentale, à savoir être partie prenante du destin collectif dans le monde, tel qu'il est aujourd'hui.

Ce monde est dans une transition difficile, c'est pourquoi, à la lumière du passé et du présent, des consciences de plus en plus nombreuses, se sentant responsables de la vie et du sens qu'elle recèle, travaillent à une logique constructive d'un avenir vraiment viable et vivable.

Dans le chaos provoqué par nos erreurs et nos errements, la nature demeure un principe actif et immuable préservant des fondements initiaux que nous ne cessons de transgresser au risque de notre propre survie.

Dans cet enjeu, la terre nourricière apparaît de plus en plus comme l'un des éléments décisifs. Cette terre, en grande partie meurtrie par des pratiques mal éclairées, nécessite impérativement compréhension et soins pour redevenir l'alliée généreuse de notre présence au monde.

C'est en tenant compte de ces faits objectifs que le domaine de Solan, transcendant le simple domaine agricole, est un laboratoire d'expérimentation des possibles les mieux ajustés à la réalité, en matière de faire-valoir des ressources que la nature nous offre.

Autour de ces activités pratiques, s'organise une sphère sociale, instaurant le dialogue entre les êtres, pour une créativité commune. Car l'avenir ne pourra être sans le ciment d'une véritable fédération des consciences.

Pierre Rabhi, Président fondateur



Association à but non lucratif Les Amis de Solan - 30330 La Bastide d'Engras

Annexe 8 : Lettre aux amis

Pentecôte 1993

Chers amis de nos monastères,

Du fond de la Combe-Laval, comme de nos beaux coteaux ensoleillés de l'Uzège, nous venons vous donner quelques nouvelles de notre vie quotidienne, de notre humble labeur, des joies dont Dieu nous gratifie, des attentions de sa divine Providence, qui sont autant d'encouragements, des rencontres si nombreuses et si belles qui s'échelonnent au long des semaines.

Nous venons aussi vous remercier pour votre soutien fidèle, pour votre esprit de communion, dont vous nous donnez de si fréquents témoignages. Ils nous font sentir que vous n'êtes pas éloignés de nous, mais bien plutôt que vous êtes présents au cœur même de notre vie, et que c'est ensemble, nous soutenant mutuellement, que nous sommes en marche vers le Royaume.

Nous serons heureux, dans les semaines qui viennent, de revoir ceux que leurs pas conduiront vers nous. A tous nous souhaitons un bon été, de bonnes vacances, dans la persévérance et la fidélité sur le chemin qui mène à Dieu, beaucoup de grâces et de joie.

Archim. Placide

L'Higoumène Païssia

CHRONIQUE DES MONASTERES

Saint Antoine-le-Grand

Les Granges - Saint-Mémoire

Nos Sœurs achevèrent leur déménagement le 11 janvier. Un de nos premiers soins fut de trouver un nouveau patronage pour la maison qu'elles laissaient à notre disposition, puisque le vocable de la Protection de la Mère de Dieu restait attaché à leur nouvelle implantation dans le Gard.

Depuis le XI^{ème} siècle, notre vallée était placée sous le patronage de saint Mémoire. Ce saint, qui vécut au VI^{ème} siècle, avait été évêque de Canusium en Apulie. Il avait succédé sur ce siège épiscopal à saint Sabinus, qu'une étroite amitié liait à saint Benoît, et qui nous est connu par les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand (L.2, c.15 et L.3, c.5). Il est vraisemblable que saint Mémoire connut lui aussi saint Benoît. Quand l'évêché de Canusium fut supprimé, les restes des saints évêques furent transférés à Bari. Or, la fin du XI^{ème} siècle, qui vit la construction de la première petite église de notre vallée, vit aussi le transfert à Bari des reliques de saint Nicolas, et le début des pèlerinages qui venaient de toute la chrétienté les vénérer. L'explication la plus vraisemblable du vocable de Saint-Mémoire donné à l'église de «Laval» est que des pèlerins avaient rapporté de Bari des reliques de ce saint et les avaient déposées dans la nouvelle église, dont quelques vestiges subsistent encore aujourd'hui. Cette église fut desservie jusqu'à la Révolution par un prieuré de moines Antonins, relevant de la grande abbaye de Saint-Antoine-en-Dauphiné, où

l'on vénérât les reliques du Père des moines. Elle était un lieu de pèlerinage fréquenté, et la source de Saint-Mémoire avait une vertu miraculeuse.

Ces souvenirs nous ont amenés à placer la maison des Granges de Laval sous le patronage de Saint-Mémoire. Dès que possible, nous aménagerons une petite chapelle en son honneur.

Nous avons d'abord pensé employer cette maison comme hôtellerie. Mais, à la réflexion, nous avons jugé préférable d'utiliser les anciennes cellules des Sœurs comme cellules pour les moines, et d'installer à Saint-Mémoire nos ateliers de typographie et de reproduction d'icônes, tandis que l'hôtellerie resterait à Saint-Antoine. Nos hôtes auront ainsi l'avantage de ne pas être éloignés de l'église et du monastère, et les moines y gagneront en *hésychia*.

Echanges entre les deux monastères

L'éloignement relatif de nos deux monastères (deux heures de route) n'empêche pas de fréquentes relations. Père Martin et Père Michel ont fait de nombreux séjours à Solan, pour apporter leur concours aux travaux entrepris pour rendre le nouveau monastère habitable. En février, Père Philippe se joignit à eux pendant une semaine pour aider à la taille de la vigne.

D'autre part, Géronde s'y rend presque chaque dimanche et aux grandes fêtes pour célébrer la Liturgie et apporter à la communauté son aide spirituelle. Ces jours-là, Père Séraphin assure seul le service liturgique à Saint-Antoine.

A plusieurs reprises, une partie des Sœurs est venue pour participer à la célébration de certaines fêtes. Ce fut le cas, notamment, pour la Saint-Antoine, le 17 janvier, où la panégyrie fut présidée

par Mgr Stéphane, et pour la Pentecôte. C'est toujours, visiblement, avec beaucoup de joie que les moniales retrouvent ce qui fut le berceau de leur communauté.

Le dimanche de Thomas, 25 avril, ce furent tous les moines de Saint-Antoine qui se rendirent à Solan, accompagnés d'une partie des fidèles proches du monastère.

Travaux et réalisations diverses

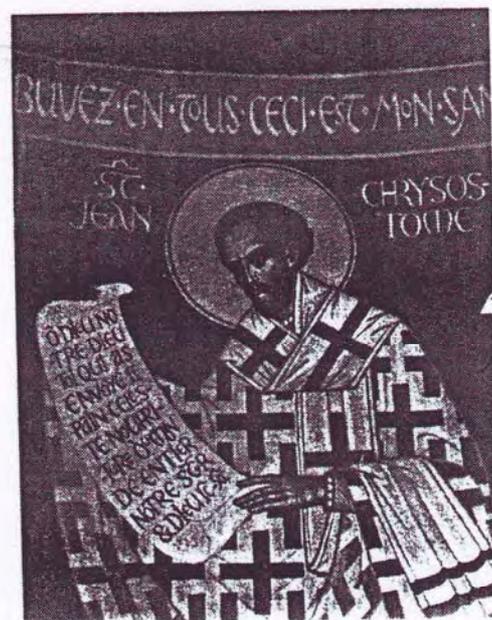
Les activités du monastère ont gravité principalement autour de la réalisation des fresques de l'église. Galina et Yaroslav, qui nous avaient quittés le 26 décembre après avoir achevé la décoration de la coupole et de la plus grande partie du sanctuaire, sont revenus le 15 mai, et ont entrepris la décoration de la prothèse et de la grande voûte qui sépare le sanctuaire de la coupole. Ils y peignent deux très belles représentations de la Résurrection et de la Pentecôte.

Durant leur absence, de janvier à mars, Père Séraphin, assisté de Père Philippe, avait complètement achevé les enduits de l'église, tandis que Père Martin terminait la sculpture des colonnettes destinées à orner les fenêtres, à l'intérieur de l'église.

Nous avons fait imprimer dix-huit modèles de cartes postales, représentant l'extérieur de l'église et une partie des fresques. Elles sont en vente au monastère et dans la plupart des librairies-papeteries de la région.

Vie de la communauté

Comme un nouveau symbole des liens spirituels étroits qui existent entre notre monastère et la



Sanctuaire de l'Église Saint Silouane

petite Église orthodoxe de Hongrie, nous avons célébré le 30 janvier le mariage de Paul, frère de Père Antoine, et d'Anna. Dix-sept amis hongrois, et beaucoup de français, étaient venus partager leur joie. Ce n'est que très exceptionnellement qu'un mariage peut être célébré au monastère, mais Mgr Stéphane avait estimé que les circonstances très particulières qui marquaient celui-là justifiaient une dérogation.

Deux mois plus tard, deux fidèles amis du monastère, le Père Grégoire Bertrand-Hardy et Odile, étaient durement éprouvés par le décès soudain de leur fille Cécile. Nous l'avons accueillie, le 20 mars, dans la paix de notre petit cimetière.



6

Le 20 avril, Père Séraphin partit pour un voyage de trois semaines en Grèce, avec quelques amis du monastère. Ce pèlerinage le conduisit successivement à Egine (S. Nectaire), à Néa-Makri (S. Ephrem le Nouvel apparu), à Andros, auprès du Père Dorotheé, à Patmos, à Lesbos (S. Archange Michel, et S. Raphaël de Mytilène), puis à Ormylia et à la Sainte-Montagne ; il eut la joie de rencontrer notre higoumène, le Père Aimilianos, et de s'entretenir avec Père Macaire.

Pour la Pentecôte, nous reçûmes la visite de Mgr Damianos, Archevêque du Sinaï, accompagné de Père Justin. Il présida l'agrypnie, puis la Liturgie du dimanche matin. Celle-ci fut immédiatement suivie du baptême de la petite Catherine Marçais, septième enfant de Patrick et de Lucette. De très nombreux amis de la famille s'étaient joints à nous en plus des fidèles habituels. Depuis que Géronda a traduit *l'Échelle* de saint Jean Climaque, bien des liens se sont tissés entre notre monastère et celui de Sainte-Catherine du Sinaï ; le baptême de Catherine est un nouveau maillon de cette chaîne, et la simplicité et la bonté rayonnante de l'Archevêque ont conquis tous les cœurs.

Le soir de cette fête de la Pentecôte, Mgr Paul de Trachia venait nous apporter le témoignage de sa paternelle affection.

Huit jours plus tard, en la fête de tous les saints, un nouveau baptême, celui du petit Jacques de Foucauld, fils de Jean-Cassien et de Caroline, était célébré dans notre église.

Au cours de cette année, Géronda a poursuivi le cycle de ses conférences à Montgeron, sur le thème des Conciles œcuméniques. Mais l'abondance de ses occupations l'oblige à raréfier un peu ses voyages à Paris, et les conférences de Montgeron n'auront plus lieu, en moyenne, que tous les deux mois.

7

Protection de la Mère de Dieu

Premières fêtes

Sous la protection de la Mère de Dieu, le monastère, tout au long de l'hiver et du printemps, a commencé son enracinement en terre languedocienne.

Nos premières solennités de Noël, puis de Pâques, se sont déroulées dans la joie et la prière. Chaque fois, des amis orthodoxes ainsi que d'autres de la région, se sont joints à nous, en dépit des conditions précaires d'hébergement qui sont encore les nôtres. Ephrem s'est fait le chauffeur de Géronda pour ces jours où notre père se partage, sans ménager sa fatigue, entre les deux monastères.

A Noël, la famille Gérin nous a fait la bonne surprise de sa venue. Le Dimanche des Palmes, ce fut la famille Pennec au grand complet qui prit part à notre office et à notre repas. A Pâques, Josette et son mari Josian ont passé quelques jours parmi nous et nous avons apprécié l'ardeur avec laquelle ils ont désherbé le jardin et pris en main la teinture des œufs rouges. Pendant la grande semaine encore, Dominique et Marie ont installé leur caravane de gitans dans un pré en contrebas du monastère, ce qui leur a permis de venir à toutes les agrypnies avec leurs trois enfants.

Accueil des différentes communautés

En cette terre de Languedoc, déchirée dans le passé par les dissensions religieuses où les passions et les convoitises défigurèrent de façon sanglante la recherche de la vérité et le message de charité et de mansuétude de l'évangile, nous découvrons l'aspiration de beaucoup de chrétiens à des rencontres

respectueuses et fraternelles. Le monastère, peut-être encore moins ici qu'ailleurs, ne peut vivre son appartenance à l'Église comme un repli étroit sur lui-même, mais plutôt offrir un accueil et un lieu de prière à tous les chrétiens de la région, respectant l'identité de chacun sans raideur comme sans confusion doctrinale. C'est dans cet esprit que nous avons répondu à plusieurs invitations des paroisses catholiques ou des groupes protestants des environs.

Au mois de janvier, répondant à l'invitation de Mme Matthieu, maire de Cavillargues, Géronda et Gérondisa se rendirent avec S. Iossifia à l'inauguration de l'église du village, récemment restaurée. Cette manifestation dans notre village fut l'occasion de rencontrer Mgr Cadilhac, évêque de Nîmes, les prêtres des villages environnants et d'autres personnalités de la région.

A Uzès, protestants et catholiques se réunirent au Carmel pour la célébration de la semaine de l'unité, et nous demandèrent de nous joindre à eux. Quelques sœurs eurent ainsi l'occasion de rencontrer les moniales carmélites qui sont installées dans cette ville depuis un siècle environ.

Le 25 mars, c'est une école catholique de Bagnols-sur-Cèze qui a demandé à Géronda et Gérondisa de venir parler de l'orthodoxie aux classes primaires ; l'exposé de Géronda, accompagné d'une distribution de savoureux « baklavas » faite par Gérondisa, fut écouté très attentivement par les enfants qui eurent ensuite de nombreuses questions à poser. Cette rencontre fut pour nous l'occasion de mieux connaître les sœurs de l'école Sainte Marie ainsi que leurs instituteurs.

Géronda et Gérondisa se sont également rendus avec Sœur Aimiliani au « pèlerinage du St Sépulcre », le 9 avril.

Chaque année, les habitants de la région se rendent en pèlerinage à une petite église du XI^{ème}

siècle, cachée au milieu des bois, au nord de Cavillargues. La tradition rapporte qu'un Seigneur des lieux avait fait le vœu, s'il revenait saint et sauf de la croisade, de construire là un ermitage. Il n'y a plus d'ermitage pour prendre soin de l'église et de la claustrale qui l'entoure, mais désormais, la municipalité de Cavillargues y veille, soutenue par l'attachement des habitants de la commune et des villages voisins pour ce lieu de culte.

Le pasteur Ansaldi, ancien professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, nous a fait rencontrer le petit groupe des sœurs protestantes de Valleraugues, à la fondation desquelles il a participé. Les sœurs, après avoir assisté à plusieurs offices souhaitent garder des liens avec notre monastère.

Pèlerinage aux sources

L'évangélisation du Languedoc et de la Provence remonte presque à l'origine du christianisme. Le monachisme occidental y trouve ses premières sources avec ses ermites (plusieurs originaires de Grèce) et ses moines. Aussi souhaitons nous vivement aller vénérer leur présence sur les lieux où ils ont vécu et là où la piété séculaire les a toujours vénérés.

Une première occasion s'est présentée le jour du dimanche de l'orthodoxie. Ce jour-là fut célébrée la chrismation de Marie Charmaison réunissant ainsi toute la famille dans une même foi chrétienne. L'après midi, Géronde Placide et une délégation de la communauté se sont rendus avec eux là où tout gitan croyant demande la bénédiction pour les gestes importants de sa vie : aux Saintes-Marie-de-la-Mer. Après une halte à St Gilles où le magnifique portail sculpté de la basilique témoigne de la foi des pèlerins du Moyen-Age, nous arrivons aux Saintes où l'église fortifiée du XII^{ème} siècle nous accueille

de toute sa grandeur. Dans la crypte, nous vénérons les statues des saintes myrophores et de leur compagne Sara, revêtues des somptueux vêtements, offerts en ex-voto par les fidèles, gitans pour la plupart. Bien que ce ne soit pas une période de grand pèlerinage, les cierges et veilleuses brûlent, nombreux ; et nous aussi, avec la bénédiction de Géronde, allumons deux grands cierges, pour confier nos deux monastères aux premiers évangélistes de notre pays. Dominique, qui est ici complètement chez lui, nous entraîne tout en haut de la tour où sont gardés les corps des Saintes. Par l'étroit escalier en colimaçon, nous accédons ainsi à la petite chapelle où sont gardées les précieuses reliques des saintes patronnes de la Provence. Danielle Bouvet et notre chère doyenne Hélène Vigna, venues de St Laurent pour cette journée, sont avec nous pour confier ainsi nos fondations à celles qui furent au pied de la Croix, puis au Saint Sépulcre, les premières à témoigner de la Résurrection du Christ et de notre salut.

visites de famille

A l'automne une visite nous a particulièrement réjouies : celle du Père Elie qui nous a donné des nouvelles directes de nos sœurs de Terrasson. L'éloignement et les multiples tâches de nos deux monastères ne nous permettent pas de nous rencontrer aussi souvent que nous le souhaiterions mais nous sommes néanmoins très proches, partageant la même vie puisée à la tradition de la Sainte Montagne et rencontrant les mêmes problèmes pour construire nos maisons d'ici bas et en faire des icônes de la Demeure d'En-Haut.

Un peu avant Noël, ce furent Serge et Michèle Nikitine venus à Alès ramasser leurs olives, qui nous

apportèrent, pour la chapelle, la première bouteille d'huile de leur récolte.

Puis, entre le dimanche de Thomas et le dimanche des Myrophores, nous accueillons au Monastère un groupe de scouts orthodoxes et d'aspirants routiers, sous la conduite du Père André Marby. Parmi eux, les futurs chefs et cheftaines du petit camp saint Nicolas 1993. Venus des paroisses orthodoxes de Nice, de Port de Bouc et Marseille, ils viennent préparer le terrain du camp. Joie, persévérance, efficacité... de vrais scouts ! Toute la semaine ils travaillent sous la pluie, se battant contre les ronces, les lianes, la boue, sans défaillir, gardant l'enthousiasme et l'amitié fraternelle. Ils aménagent ainsi un grand espace sous les bois, au bord de l'eau, où il fera bon cet été. A la fin de leur camp, au cours de la Divine Liturgie célébrée par le Père André, l'un d'eux est reçu dans l'Église, et le soir, ils invitent toute la communauté pour partager avec eux un repas de fête de leur fabrication.

rencontre des médecins

Comme l'an dernier une rencontre de deux jours a eu lieu au monastère avec des amis de professions médicales sur le thème de la symbolique du corps. Plusieurs exposés ont eu lieu, de Géronde, de Bernard Frinking, du Père Costa de Beauregard et d'Anne Sanglade-Andronikof. Plusieurs amis de St Laurent profitèrent de l'occasion pour venir nous revoir et, avec eux, la plus jeune, Catherine Marçais, âgée de quinze jours, dont c'était la première sortie.

travaux au monastère

En contrepoint de ces contacts et rencontres, il faut encore parler du chantier et du domaine.

Les travaux, depuis le mois de décembre, ont permis d'aménager enfin une cellule pour chaque sœur, même si pour plusieurs d'entre elles l'installation va encore rester rudimentaire pendant quelque temps : sol de ciment, murs sans enduits,...

Les lieux de travail sont peu à peu délimités : bureaux, buanderie, espaces cimentés (on ne peut dire plus !) pour les ateliers. Tout ceci va permettre de marquer une pause dans le chantier, et d'organiser la vie quotidienne de façon plus structurée avec des lieux différents pour les différentes activités. Depuis plusieurs semaines, le Père Michel, succédant au père Martin, prend part aux travaux et coordonne les différents secteurs. Nous lui devons beaucoup ainsi qu'au monastère Saint Antoine qui nous soutient ainsi par tous les moyens.

Le domaine, nous préférons ce terme qui veut dire «terre du Seigneur» à celui d'exploitation agricole, car nous ne voulons pas «exploiter» la terre, mais bien vivre d'elle et surtout avec elle... le domaine nous révèle peu à peu ses lois, ses contraintes, ses joies, ses secrets... En février et mars, plusieurs moines sont venus nous aider à tailler la vigne ; au printemps, nous avons fait nos premières semailles et nous surveillons avec soin la croissance des céréales et des tournesols. Au jardin, les légumes se multiplient. Nous avons la joie de voir la terre s'améliorer (au prix de quelques efforts, certes !). Les animaux aussi en connaissent le chemin : le campagnol nargue les jardinières, mais les mésanges qui ont fait leur nid dans l'abri qu'elles lui ont construit viennent les réconforter. Bientôt la récolte des fruits va nous ramener au premier anniversaire de notre travail sur cette terre. Nous rendons grâce à Dieu qui nous permet de la cultiver et de chanter doublement, par notre labeur comme par nos offices : «Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur.»



Chant byzantin

La prière reste le centre de notre vie communautaire, et notre travail sur le chant byzantin continue, même s'il est actuellement dans une phase moins apparente. En Grèce, Andréa continue à travailler avec M. Zacharias Paschalidis, professeur de musique byzantine, qui, très aimablement, la forme, voulant ainsi aider le monastère, et surtout l'Eglise orthodoxe en France. Andréa doit passer des examens en juin. Il est probable qu'elle doive rester une année encore en Grèce. Dès son retour, elle pourra travailler aux adaptations liturgiques de manière sérieuse et transmettre ce qu'elle aura appris.

Pèlerinage des orthodoxes du midi

Le lundi 31 mai, profitant de ce jour férié, les orthodoxes de toutes les paroisses depuis Nice jusqu'à Avignon, en passant par Toulon, Marseille, Port de Bouc, Salin de Giraud, se sont retrouvées au monastère pour leur pèlerinage annuel. Journée de prière, de réflexion religieuse, de fête familiale, sous la direction de Mgr Stéphane, entouré de nombreux prêtres. Au cours de la Liturgie pontificale, suivie avec beaucoup de recueillement par une assemblée serrée au coude à coude dans notre chapelle pourtant grande, Mgr Stéphane prit la parole et, d'une façon pressante, invita chacun à puiser dans la foi au Christ ressuscité, l'espérance et le courage au milieu des difficultés du monde actuel, et l'amour actif, résolu, inventif, de chacun de nos frères invité au festin du Seigneur. Un repas par petites tables sous les arbres de l'esplanade nous faisait vivre à l'heure grecque, sous un ciel de Provence. De nombreux échanges eurent lieu entre grecs, russes et français. L'après-midi, les adultes purent suivre un exposé du Père Cyrille Argenti et les jeunes un autre du Père Stephen Headley. L'artoklasia clôtura par la prière ces heures riches de toute la foi et la générosité d'un peuple uni dans l'Eglise.



HAGIORITICA

La vie quotidienne dans les monastères du Mont-Athos

Les notes suivantes nous ont été communiquées par le Hiéromoine Macaire de Simonos Petra. Elles sont destinées à paraître dans un recueil de témoignages (en roumain) que prépare le P. Joannichie Balan.

Question : Quel est le programme de prière pratiqué dans les monastères, les skites et les kellia de la Sainte-Montagne ?

Pour ce qui est de la prière liturgique, les monastères cénobitiques suivent tous la tradition commune du Typikon de Saint-Sabbas (1), avec une plus ou moins grande rigueur selon les lieux et les traditions locales. En fait, chaque monastère a son propre Typikon, sa propre version du Typikon commun, qui varie en fonction des fêtes locales, des reliques... et aussi en fonction de l'orientation spirituelle propre de la communauté. Certains monastères soulignent davantage la stricte observation de toutes les rubriques : on y chante tous les *canons* (2), avec *canonarque* (3), tous les jours, en ajoutant une, deux ou trois lectures patristiques... Dans d'autres, on préfère abrégé un peu l'office, afin de laisser plus de temps aux moines pour la prière et la lecture dans leur cellule.

Dans les *skites* (4), l'office, les jours ordinaires, est en général abrégé et lu, non chanté, et la divine liturgie n'est pas célébrée quotidiennement comme dans les monastères, car les moines, vivant de leur travail manuel, doivent y consacrer plus de temps. Autrefois, de nombreux moines qui désiraient disposer de plus grandes possibilités pour la prière

personnelle, préféraient vivre dans une de ces communautés des skites, où la vie est plus simple et les offices moins longs, alors que dans les *cénobias* (5) les offices et le travail ne laissent presque pas de temps pour la vie en cellule et la prière personnelle. Aujourd'hui, à la faveur du mouvement de renouveau que connaît la Sainte Montagne, la tendance est plutôt inverse, et la grande majorité des moines, qui ont été attirés en ce lieu principalement pour s'y consacrer à la *Prière de Jésus* (6), préfèrent entrer dans les monastères cénobitiques, où ils trouvent des conditions plus favorables. Dans les *kellias* (7), où les moines vivent le plus souvent seuls, l'office liturgique est en général remplacé par une quantité analogue de chapelets avec la *Prière de Jésus*. Par exemple : trente chapelets de cent prières pour l'*Orthros* (8), dix pour les Vêpres, dix pour les Heures et dix pour les Complies.

Pour vous donner un exemple de l'organisation de la vie quotidienne dans un Monastère, voici quel est l'emploi du temps ordinaire à Simonos Petras. Au coucher du soleil, c'est-à-dire à 0 heure de l'heure byzantine (9) qui est observée dans les Monastères, tous les moines doivent se trouver dans leur cellule et aucune conversation n'est plus autorisée. Les uns commencent alors leur *canon de prière* (10), les autres se reposent pour se lever deux, trois ou quatre heures plus tard et commencer leur vigile personnelle, qui durera au moins quatre heures, jusqu'à l'office du matin.

Pendant ces longues heures de prière nocturne et solitaire, chacun a la possibilité d'organiser son temps, selon les prescriptions de son Père spirituel, soit en faisant des *métanies* (11), soit en s'adonnant à la lecture de l'Écriture Sainte et des Pères, à la récitation du Psautier, mais surtout à la *Prière de Jésus*, qui pour certains occupe presque tout le temps de leur vigile. Après s'être ainsi tenus devant

Dieu dans le silence, tous se retrouvent dans l'église pour célébrer l'Office de Minuit, l'Orthros, la Première Heure et la divine Liturgie, en chantant d'un seul cœur devant la gloire de Dieu, fête quotidienne qui culmine dans la sainte Communion.

Puis ils rentrent dans leurs cellules, pour compléter leur sommeil, pendant environ 2h 30, jusqu'à ce que la cloche les rassemble de nouveau dans l'église pour les Heures (Tierce, Sexte, Typiques) ou, d'autres jours, l'office de la *Paraklisis* (12), suivi du repas. Après le repas, se déroulent les travaux communautaires, pendant environ 4 ou 5 heures. Ils sont interrompus, une heure avant les Vêpres, qui ont lieu à 9 heures byzantine ; et après l'office des Vêpres, les jours libres de jeûne, nous avons un second repas officiel, suivi immédiatement des Complies. A l'issue de ce dernier office, les frères peuvent, soit rentrer directement dans leur cellule pour se préparer à la nuit, soit faire une promenade, pendant environ une heure, jusqu'au coucher du soleil, où les portes ferment.

Ce programme de vie a l'avantage de concilier la vie cénobitique, la chaleur des relations fraternelles et l'atmosphère de fête quotidienne que procure l'office chanté en chœur, avec les exigences de la vie *hésychaste* (13), du silence et de la solitude, sans lesquelles la prière est impossible. A des degrés divers, c'est la tendance que l'on retrouve dans de nombreuses communautés aujourd'hui. Et cela est un événement significatif dans l'histoire de la Sainte Montagne, que notre époque ait vu non seulement un renouveau dans la population monastique, mais, plus encore, qu'elle permette de réaliser cette synthèse qui ne pourra bien sûr jamais être parfaite, mais qui procure à tout moine la possibilité de cultiver cette relation intime et personnelle avec le Seigneur, pour laquelle il a décidé de quitter le monde.

Lexique

1. Le Typikon de S. Sabas est constitué par l'ensemble des règlements surtout d'ordre liturgique, établis dans le monastère fondé par saint Sabbas près de Jérusalem à la fin du V^{ème} siècle. Ce Typikon est devenu d'usage général dans l'Église orthodoxe.

2. Canons. Au premier sens, le canon est une règle de l'Église. Ici il s'agit d'une partie de l'office liturgique du matin composé de neuf odes poétiques.

3. Canonarque. Celui qui règle le chant du canon. Le canonarque chante selon une mélodie très simple les phrases du canon qui sont reprises par le chœur de façon ornée.

4. Skite. Sorte de village monastique sur la Sainte Montagne. Les différentes maisons habitées par un ou plusieurs moines sont groupées autour d'une église principale où tous se regroupent pour le dimanche. La présidence des offices et de l'ensemble de la skite est assurée de façon temporaire par l'un ou l'autre des moines.

5. Cénobion (ou monastère cénobitique.) Monastère où tous les biens sont mis en commun, où la nourriture est prise en commun, et où tous les moines vivent dans l'obéissance à un higoumène (Abbé) élu ou nommé, généralement à vie.

6. Prière de Jésus. Forme de prière traditionnelle dans l'orthodoxie, faite de la récitation répétée d'une invocation très simple au Seigneur Jésus.

7. Kellion (ou Cellule.) Maisonnée où vit un seul moine ou un petit groupe de moines groupés sous l'autorité d'un ancien qui est en même temps leur père spirituel.

8. Orthros. Partie de l'Office liturgique qui se récite dans la nuit ou très tôt le matin. Correspond un peu, quoique plus développé, aux Matines de l'office latin.

9. Heure byzantine. Sur la Sainte Montagne, la journée commence au coucher du soleil et est partagé en douze heures de nuit et douze heures de jour. Les heures sont donc de longueur inégale selon qu'il fait nuit ou que le soleil brille, et selon la saison.

10. Canon de prière. Règle de prière personnelle fixée pour chaque moine par le père spirituel.

11. Métanie. Inclination profonde ou inclination jusqu'à terre.

12. Paraklisis. Prière pour demander à la Mère de Dieu ou à un saint son intercession. C'est la même racine que Paraclét, terme qui désigne dans l'Évangile le Saint-Esprit dans son rôle de Défenseur et d'Intercesseur.

13. Vie hésychaste. Vie dans la solitude, le calme, le silence, pour Dieu.



Conseils à un débutant

Le Père Joseph l'Hésychaste a vécu sur la Sainte Montagne dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Il a eu de nombreux enfants spirituels, devenus à leur tour actuellement des Anciens vénérés qui ont été au point de départ de tout le renouveau de l'Athos au cours des dernières décennies. Sa correspondance, mettant l'accent sur l'ascèse et la prière personnelle, a été publiée et rééditée plusieurs fois en Grèce, mais n'est pas encore traduite en français.

De la Lettre 4, nous extrayons les conseils suivants adressés à l'un de ses jeunes disciples :

«Le sentiment que tu décris provient de la grâce qui visite l'homme pour le rendre spirituel. Alors tout lui apparaît beau et bon. Il aime tous les frères ; il verse des larmes de tendresse, et son âme est pleine d'ardeur. Mais lorsque la grâce se retire pour que l'homme soit éprouvé, tout redevient charnel, et l'âme connaît de nouveau la chute. C'est alors que tu dois préserver ton élan en criant continuellement la prière, dans l'effort et la peine : «Seigneur Jésus Christ, aie pitié de moi !» Encore et encore. souvent et sans discontinuer. Parle au Christ en Le regardant en esprit : «Je te rends grâce, mon Dieu, et pour le bien que Tu m'as donné, et pour le mal que j'endure. Gloire à Toi, Seigneur, gloire à Toi !»

Et, par la patience, tu verras revenir et la grâce et la joie. Puis, de nouveau, ce sera la tentation et ses chagrins, le trouble et l'énervement ; mais aussi le combat, la victoire et l'action de grâce.

En suivant ce chemin, petit à petit, tu te purifieras des passions et tu deviendras spirituel. Les années passeront et la vieillesse te conduira vers l'impassibilité.

Seulement, il faut lutter : le progrès ne vient pas tout seul. On ne devient pas moine par une vie douillette. Le moine doit subir des injures et des moqueries, des épreuves et des chutes : il se relèvera et deviendra petit à petit un homme véritable. C'est dans ce combat que tu deviendras moine, et pas dans les bras de ta maman, toute pleine d'attention à ton égard de peur que tu ne tombes malade. L'ascèse entraîne des privations. Tu ne progresseras pas grâce à une vie confortable agrémentée de vacances au bord de la mer ! Il nous faut lutter et peiner beaucoup, crier nuit et jour vers le Christ, être patients lors de chaque tentation, étouffer la colère et les désirs.

C'est après bien des efforts que tu comprendras que la prière sans attention ni vigilance n'est qu'une perte de temps, un travail sans fruit. Que ton attention devienne un gardien vigilant pour tes sens externes aussi bien que pour tes sens internes. Sinon, l'intellect et les facultés de l'âme s'éparpillent dans la curiosité et la routine, telle l'eau usée qui se perd dans les caniveaux. Nul n'a jamais atteint des cimes sans le mépris de la facilité.

Souvent, tu dois te mettre à prier alors que ton esprit vagabonde selon son bon plaisir, attiré par les souvenirs. D'où la nécessité de la violence pour l'arracher à la dissipation et le ramener aux paroles de la prière.

Souvent, l'ennemi se glisse subrepticement à l'intérieur de tes réflexions, de tes paroles, de ce que tu entends, de ce que tu regardes ; mais toi, tu n'en a pas conscience : Dans la suite, tu t'en rendras compte, mais il te faudra lutter pour en être purifié. Surtout, ne te décourage pas dans ce combat contre les esprits malins. Par la grâce du Christ, tu vaincras et tu auras autant de joie que tu as eu de chagrin.

De plus, fais attention à ceci et dis-le de ma part à tous les frères : ne vous adressez pas de louanges l'un à l'autre : la louange nuit même aux parfaits

- or vous êtes encore sans force. Un saint recevait un visiteur qui le félicita à trois reprises pour la perfection de son travail manuel. A la troisième fois, le saint lui dit : «Frère, tu es entré dans ma cellule et tu en as chassé Dieu !» Tu vois avec quelle circonspection se comportent les saints ? Sois donc attentif en toute chose. Au fond, seules les insultes et les moqueries fortifient l'homme spirituellement, parce qu'elles engendrent l'humilité. C'est alors qu'il remporte des victoires ; par sa patience, il étouffe son égoïsme et sa vaine gloire.

Si donc on te traite d'orgueilleux, d'hypocrite, d'impatient, sache que le temps de la patience est venu. Si tu te défends, tu es vaincu ! Aie toujours la crainte de Dieu. Porte dans ton amour tous tes frères, et prends garde à ne léser ou chagriner personne en quoi que ce soit ; sinon ce chagrin de ton frère te sera un obstacle à l'heure de la prière.

Deviens plutôt un exemple vivant en paroles et en actes : alors la grâce divine te protégera et t'aidera toujours.



INFORMATIONS

Petit Camp - attention aux nouvelles dates

Les premières dates fixées pour le petit camp Saint Nicolas, empiétaient sur la rentrée scolaire de nombreuses écoles. Les dates ont donc été changées et sont les suivantes :

Du 20 août (arrivée avant dix heures)

Au 27 août (départ à partir de dix heures)

Nous vous prions de nous excuser de ce changement.

D'autre part, pour ce premier camp «dans la nature», nous ne pouvons accueillir raisonnablement plus de trente-cinq enfants. Nous nous efforcerons de donner priorité aux «anciens» dans l'ordre d'arrivée des inscriptions et nous donnerons une réponse définitive aux «nouveaux», dès la clôture des inscriptions, à la fin de juillet.

Avec l'aide de Dieu, nous essaierons d'améliorer les possibilités d'accueil pour l'an prochain.

Synaxaire

Le tome IV du synaxaire est prêt. Toutefois, une partie des volumes est encore chez le relieur en Grèce. Nous les attendons d'un moment à l'autre. Toutes les personnes nous ayant réservé le tome IV du synaxaire (parfois depuis plusieurs mois) recevront un bulletin de commande dès que nous serons en possession des livres. Celles désireuses de réserver dès maintenant le volume IV, soit relié, soit broché, peuvent nous le signaler et recevront également le bulletin de commande.

Adresse du monastère de la Protection de la Mère de Dieu :

Monastère de Solan
30330 LA BASTIDE D'ENGRAS
Tél. 66 82 94 25

Restauration d'icônes

Objet de culte dans l'Église orthodoxe, les icônes sont trop souvent considérées en Occident comme des objets d'art, répertoriés, vendus, exposés comme tels. Kiriaki Tsesmeloglou, grecque d'origine, diplômée de l'École d'Art d'Avignon, agréée par le Ministère de la Culture, est membre de la paroisse orthodoxe d'Avignon. Elle travaille à la restauration des icônes avec la compétence technique la plus moderne, mais elle s'efforce de prendre en considération en même temps la dimension théologique des icônes qui lui sont confiées et leur destination culturelle (vénération, ornementation de lampes, parfums, encensement etc.) Le monastère de la Protection a bénéficié de son magnifique travail pour une icône russe du début du XIX^{ème} siècle, et nous recommandons vivement Kiriaki à ceux qui voudraient faire restaurer d'anciennes icônes.

Kiriaki TSESMEOGLOU
12 rue Favart
84000 AVIGNON
Tél. 90 86 27 28



LIVRES RECUS

Stéphane BIGHAM. *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne.* Montréal-Paris, 1992, 195 p.

Dans cet ouvrage, qui apporte une contribution importante à la compréhension du sens de l'icône dans l'Église, l'auteur démontre que l'Église ancienne n'était aucunement hostile aux images. Le judaïsme contemporain des origines chrétiennes possédait lui-même une iconographie assez développée et, très naturellement, les premiers chrétiens en ont eux aussi créée une, qui exprimait leur foi dans le mystère du Christ.

Il y a eu un développement du culte des icônes à l'occasion de la crise iconoclaste, mais ce développement restait parfaitement homogène à la pratique et à la théologie de l'Église ancienne.

Jean-Paul BESSE. *Un précurseur : Wladimir Guettée. Du gallicanisme à l'orthodoxie.* Préface de l'Archimandrite Serge (Yazadjiev). Lavardac, 1992, 176 p.

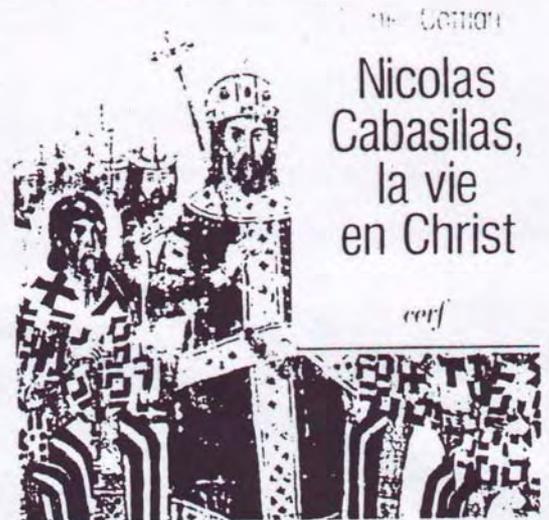
L'année 1992 marquait le centenaire de la mort du P. Wladimir Guettée (1816-1892), qui fut le premier prêtre orthodoxe français à l'époque contemporaine. A cette occasion, Jean-Paul Besse nous retrace un portrait de ce précurseur qui confessait : «J'étais devenu orthodoxe, sans avoir lu un seul livre orthodoxe, et uniquement d'après mes études sur les Pères de l'Église, les décrets des premiers conciles œcuméniques, et les faits incontestables de l'histoire de l'Église» (p. 57).

Afin de situer le témoignage du P. Wladimir Guettée dans un contexte plus large, et dans une certaine mesure, de le rééquilibrer, l'auteur retrace une fresque historique, extrêmement riche en

détails peu connus, des rapports entre l'Orthodoxie et l'Occident, soulignant les convergences nombreuses que l'on peut déceler entre de grands spirituels d'Occident et la tradition orthodoxe et hésychaste.

Daniel COFFIGNY. *Nicolas Cabasilas. La Vie en Christ.* Paris, 1993, 342 p.

Ce livre est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas l'œuvre d'un spécialiste des relations œcuméniques ou d'un patrologue, mais d'un prêtre catholique profondément engagé dans l'action pastorale de son Église. On le sent enraciné solidement dans la tradition patristique, et conscient de tout ce qu'une solide connaissance de l'orthodoxie peut apporter au catholicisme contemporain. Son but en effet est de montrer comment «le renouveau magnifique de l'hésychasme» au XIV^{ème} siècle et l'œuvre de saint Nicolas Cabasilas peuvent aujourd'hui aider les chrétiens d'Occident les plus engagés dans le monde à vivre de la plénitude de l'Évangile et du mystère du Christ. Un orthodoxe ne peut qu'éprouver une joie profonde en lisant ces pages qui témoignent, une fois de plus, de ces convergences que soulignait Jean-Paul Besse.



Annexe 9 : Texte intégral de la profession monastique (écrit pour une moniale)¹.

¹ Les astérisques présents dans le texte désignent des sections mélodiques.

OFFICE DE LA KOURA

Si la koura a lieu pendant la Divine Liturgie, on chante les antiennes ordinaires, et, après la petite entrée, les apolytikia prévus pour le jour, puis le kondakion suivant, pendant que la sœur s'avance, en faisant les métanies prescrites.

Kondakion, t. 1 : Sauveur les Soldats

Seigneur, hâte-toi de m'ouvrir tes bras paternels, car j'ai dépensé ma vie comme le prodigue ; considère le trésor inépuisable de ta compassion, Sauveur, ne méprise pas la pauvreté de mon cœur ; car vers toi, Seigneur, je crie plein de componction: Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi.

Quand la sœur s'est relevée, le Célébrant lui adresse ces paroles :

Le Prêtre :

Ouvre les oreilles de ton cœur, Sœur, et écoute la voix du Seigneur qui dit : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau. Prenez mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes.» Maintenant donc, réponds devant Dieu avec crainte et avec joie tout ensemble à chacune des questions que je vais te poser. Sache en toute certitude que le Seigneur lui-même, avec sa Mère toute digne de louange, les Saints Anges et tous ses saints, sont ici présents et entendent les paroles qui sortent de ta bouche, en sorte que, lorsqu'il reviendra juger les vivants et les morts, il te rende, non selon les promesses que tu vas faire maintenant, mais selon ce que tu auras effectivement tenu de ce que tu vas promettre. Maintenant donc, si tu t'approches du Seigneur en vérité, réponds attentivement aux questions que nous te posons.

Question : Que demandes-tu, Sœur, en te prosternant devant le saint autel et cette sainte communauté ?

Réponse : Je désire mener la vie ascétique, révérend Père.

Question : Souhaites-tu être jugée digne de l'habit angélique et prendre rang parmi le chœur des moniales ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : Vraiment, c'est une œuvre excellente et bienheureuse que tu as choisie, mais à condition de la mener jusqu'à son achèvement. Car ces choses excellentes s'acquièrent en prenant de la peine, et c'est au prix de nos efforts qu'elles réussissent. Est-ce de plein gré que tu t'approches du Seigneur ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : N'est-ce pas par nécessité ou par contrainte ?

Réponse : Non, révérend Père.

Question : Renonceras-tu au monde et à ce qui est dans le monde, selon le précepte du Seigneur ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : Demeureras-tu dans le monastère et dans l'ascèse jusqu'à ton dernier souffle ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : Observeras-tu jusqu'à la mort l'obéissance à l'égard de l'Higoumène et de toute la fraternité dans le Christ ?

Réponse : Oui, avec, l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : Supporteras-tu toutes les tribulations et les difficultés de la vie monastique pour le Royaume des cieux ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Question : Te garderas-tu dans la virginité, la chasteté et la piété ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Le Prêtre lui adresse alors cette catéchèse :

Le Prêtre :

Considère, mon enfant, les promesses que tu fais au Christ notre Maître ; car les Anges sont présents de manière invisible et ils enregistrent cette profession dont tu devras répondre lors de la seconde venue de notre Seigneur Jésus Christ. C'est pourquoi je t'instruis sur cette vie parfaite que l'on mène à l'imitation de celle du Seigneur, en t'indiquant ce qu'il faut rechercher et ce que tu dois éviter. La renonciation au monde n'est rien d'autre, comme on l'a dit, que la promesse de la croix et de la mort. A partir de ce jour, considère-toi comme crucifiée et morte au monde grâce au plus parfait renoncement. Car tu as renoncé aux parents, aux

frères et sœurs, au mariage et aux enfants, aux grands-parents, aux proches, aux compagnons, aux amis, au tumulte dont le monde est coutumier, aux soucis, aux possessions, aux richesses, aux plaisirs vains et frivoles, à la vaine gloire; et tu dois renoncer non seulement à tout cela, mais encore à ta propre vie, selon la parole du Seigneur : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive!

Si donc tu désires suivre véritablement le Christ et être appelée sans mensonge sa disciple, prépare-toi, à partir d'aujourd'hui, non au bien-être, non à une vie insouciant, non aux délices, non à ce que la terre peut offrir d'agréable et de plaisant, mais aux combats spirituels, à la parfaite chasteté de la chair, à la purification de l'âme, à la frugalité, à la pauvreté, à la bonne componction, à toutes les peines et à toutes les souffrances inhérentes à une vie qui procure la joie selon Dieu. Car tu auras à souffrir la faim, la soif, le dénuement, les outrages, les moqueries, les opprobres, les persécutions, et toutes les autres afflictions qui caractérisent la vie selon Dieu. Et lorsque tu souffriras tout cela, réjouis-toi, comme le dit le Seigneur, car ta récompense sera grande dans les cieux. Tressaille donc d'allégresse et de joie, car aujourd'hui le Seigneur Dieu t'a choisie et t'a séparée de la vie du monde et t'a placée comme devant sa face, dans cette garde d'honneur qu'est l'ordre monastique, dans l'armée de ceux qui ressemblent aux anges, dans ce genre de vie éminent qui imite celui du ciel, pour lui rendre un culte à la

manière des Anges, pour le servir sans réserve, pour songer aux choses d'en haut, pour rechercher les choses d'en haut, car notre cité, selon l'Apôtre, est dans les cieux.

O nouvelle vocation ! O don du mystère ! Sœur, tu reçois aujourd'hui un second baptême, dans la profusion des dons du Dieu ami des hommes, tu es purifiée de tes péchés, tu deviens un enfant de lumière, et le Christ notre Dieu se réjouit de ta conversion avec ses saints Anges, immolant pour toi le veau gras. Marche désormais d'une façon qui soit digne de ta vocation ; abandonne toute inclination vers les choses vaines, déteste les convoitises qui t'attirent vers les choses d'en bas, transfère tout ton désir vers les choses du ciel. Ne regarde pas en arrière, de peur que tu ne deviennes une colonne de sel, comme la femme de Lot, ou comme un chien retournant à son propre vomissement, et que ne s'accomplisse pour toi la parole du Seigneur : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu. » Car il serait pour toi très dangereux, maintenant que tu as promis de garder tout ce qui vient d'être dit, de négliger ensuite tes promesses, soit en retournant à ta vie précédente, soit en te séparant du monastère et des sœurs qui y mènent ensemble la vie ascétique, soit en y demeurant, mais en passant ta vie dans le mépris de tes engagements. Alors tu recevrais un châtiment plus sévère qu'avant au redoutable tribunal du Christ, qui ne se laisse pas tromper, d'autant que tu auras joui d'une grâce plus

abondante à partir de maintenant. Il eût été alors préférable, comme il est dit, de ne pas t'engager, plutôt que de prononcer des vœux et de ne pas t'en acquitter.

Ne pense pas non plus que, étant donné le temps que tu as passé dans ce genre de vie, tu as lutté suffisamment contre les puissances invisibles de l'ennemi ; sache plutôt que désormais t'attendent de plus grands combats dans la lutte contre lui. Mais il ne peut rien contre toi, s'il te trouve protégée par un puissant amour et une foi vigoureuse envers celui qui te guide et par ta disposition à une obéissance et à une humilité sans réserve. Que s'éloignent donc de toi la désobéissance, l'esprit de contradiction, la superbe, la discorde, l'envie, la jalousie, la colère, les cris, les blasphèmes, l'habitude de manger en cachette, la familiarité, les amitiés particulières, la frivolité, le goût des querelles, le murmure, la médisance, la possession de quelque bien personnel, fût-ce une chose de peu d'importance, et toutes les autres espèces de vices qui font venir la colère de Dieu sur ceux qui agissent ainsi et par lesquels le corrupteur des âmes commence à prendre racine en eux. Acquiers au contraire les qualités qui conviennent aux Saints : l'amour fraternel, l'hésychia, la douceur, la piété, la méditation des paroles divines, la lecture, la garde du cœur contre les pensées mauvaises, le travail selon tes forces, la tempérance, la patience jusqu'à la mort. A ton Père spirituel confesse, du début à la fin, les secrets de ton cœur, sans rien lui cacher, mais lui découvrant

toujours toutes tes pensées; comme les saintes Ecritures le disent des premiers chrétiens : «confessant leurs péchés, ils se faisaient baptiser ».

Question : Tout ce que je viens de dire, le professes-tu de même, te confiant en la puissance de Dieu, et t'engages-tu à persévérer dans ces promesses jusqu'à la fin de ta vie, par la grâce du Christ?

Réponse : Oui, avec l'aide de Dieu, révérend Père.

Le Prêtre :

Que le Dieu très compatissant et plein de miséricorde, lui qui ouvre les entrailles immaculées de sa bonté insondable à quiconque s'approche de lui avec amour et avec une charité fervente, lui qui a dit : « La femme oubliera son enfant, mais moi je ne t'oublierai pas » ; lui qui connaît ton amour et qui ajoute à ta décision sa puissance pour que tu sois capable d'accomplir ses commandements ; que ce Dieu t'accueille, t'embrasse et te protège, qu'il soit pour toi une muraille puissante en face de l'ennemi, un roc de patience, un principe de réconfort, une source d'endurance, un compagnon de lutte qui te donne du courage, qui t'accompagne du lever au coucher, qui adoucisse et réjouisse ton cœur en t'apportant le réconfort de son Saint-Esprit, qui te rende digne aussi de la compagnie de nos saints et vénérables Pères Antoine, Euthyme, Sabas, Simon le Myroblite et des autres ascètes, des vénérables

vierges du Christ Synclétique, Macrine, Irène, Geneviève, Césarie et Radegonde et de leurs compagnes, et de tous les autres Pères vénérables qui ont plu au Christ dans la vie monastique. Avec eux puisses-tu hériter toi aussi du Royaume des cieux, dans le Christ Jésus notre Seigneur, à qui soit la gloire et la majesté, le règne et la puissance, avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Prêtre signe ensuite trois fois la tête de celle qui doit recevoir le grand habit, en disant :

Le Prêtre : Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit (*trois fois*).

Le Chœur : Amen (*à chaque fois*).

Le Diacre : Prions le Seigneur.

Le Chœur : Kyrie eleison.

Le Prêtre :

Maître tout-puissant, Dieu très-haut, Roi de gloire, toi qui domines sur toute la création visible et invisible, avec ton Verbe qui reçoit de toi l'existence et la vie, et avec l'Esprit de vérité qui procède de toi ; Seigneur qui sièges sur le trône des Chérubins et qui sans cesse es chanté comme le Dieu trois fois saint par la voix des Séraphins ; toi qu'entourent par milliers de myriades les armées des saints Anges et

des Archanges ; toi qui es la lumière illuminant tout homme qui vient en ce monde ; toi auprès de qui intercèdent la sainte Mère de Dieu et toujours-vierge Marie et toute ton Eglise céleste, l'assemblée des premiers-nés en Jérusalem, abaisse ton regard bienveillant sur l'humilité de ta servante qui fait profession en présence de nombreux témoins ; veuille ajouter au don de ta filiation et de ton Royaume, qui, grâce à ses parents, lui a été conféré par le saint baptême, cette profession monastique et angélique inébranlablement fondée sur la pierre angulaire et spirituelle de la foi en toi ; fortifie-la par la vigueur de ta puissance, et revêts-la de l'armure complète de ton Saint-Esprit, car ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang qu'elle devra lutter, mais contre les principautés et les puissances, contre les princes de ce monde de ténèbres et les esprits du mal. Entoure ses reins de la puissance de la vérité, fais-lui revêtir la cuirasse de ta justice et de ton allégresse, chausse ses pieds du zèle à propager l'Évangile de la paix. Inspire-lui la sagesse de porter le bouclier de la foi, afin de pouvoir éteindre tous les traits enflammés du Malin, et de recevoir le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire ta parole, en échange des ineffables gémissements de son cœur. Ajoute-la au nombre de tes élus, pour qu'elle devienne ton vase d'élection, fille et héritière de ton Royaume, enfant de lumière et du jour, de sagesse, de justice, de sainteté, de rédemption ; fais d'elle un instrument plein d'harmonie, une lyre agréable du Saint-Esprit; afin que, dépouillant le vieil homme,

corrompu par la voluptueuse séduction du serpent aux formes variées, elle revête désormais le nouvel Adam formé à l'image de Dieu dans la justice et la sainteté. Donne-lui la force de porter en tout temps dans son corps les marques des clous et la croix de Jésus, qui ont fait du monde un crucifié pour elle et d'elle une crucifiée pour le monde. Fais qu'en elle une vertu véritable, et non le désir de plaire aux hommes ou la complaisance pour elle-même, produise par la patience la piété, et par la piété l'amour fraternel et l'obéissance. Lorsqu'elle s'adonnera aux veilles et au travail, à son coucher comme à son lever, quand elle chantera des psaumes et des cantiques spirituels, fais-lui la grâce de te réfléchir comme en un miroir, d'angélique façon, dans la pureté de son cœur, et de t'adorer, toi, le seul Dieu vivant et vrai, pour sa joie ineffable.

Car à toi appartiennent la royauté, la majesté et la puissance, et à toi reviennent toute gloire, honneur et adoration, Père, Fils et saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

Le Diacre pose les ciseaux sur le saint Evangile.

Le Diacre : Prions le Seigneur.

Le Chœur : Kyrie eleison.

Le Prêtre :

Dieu saint, Seigneur des puissances, Père de notre Seigneur Jésus Christ, bénis ta servante que tu as invitée à tes noces spirituelles et rends la digne de te servir dans la sainteté, remplis-la de sagesse et répands sur elle la grâce et le discernement de ton Esprit souverain ; fortifie-la en vue de la lutte contre l'invisible ennemi, brise l'élan des passions charnelles par ta force puissante. Donne-lui de te plaire, pour qu'elle t'offre une louange et une action de grâces incessante, des hymnes agréables et des prières que tu accueilles favorablement, avec un jugement droit, un cœur humble, une conduite pleine de douceur et de droiture. Donne-lui de te plaire par sa douceur, sa charité, sa perfection, son application à étudier ta Parole, son courage, et donne-lui aussi de t'offrir des hymnes, des actions de grâces et des prières, comme un encens de bonne odeur. Rends parfaite sa vie dans la justice et la sainteté, afin que, par son union constante et sans souillure avec toi, elle devienne digne de ton céleste Royaume.

Par la grâce, la miséricorde et l'amour pour les hommes de ton Fils unique avec lequel tu es béni, ainsi que ton très-saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

*Le Prêtre, tendant la main vers le saint
Evangile, dit:*

Le Prêtre :

Vois, le Christ est ici présent de manière

invisible. Considère que personne ne te force à prendre cet habit. Considère que c'est toi qui, de propos délibéré, désires le gage de ce grand Habit angélique.

Réponse : Oui, révérend Père, c'est de propos délibéré.

Après cette réponse, le Prêtre, montrant de sa main droite les ciseaux, dit à trois reprises :

Prends les ciseaux et donne-les moi.

Par trois fois la nouvelle moniale, prenant les ciseaux sur l'évangélaire, les remet à Gérondisa, en lui baisant la main droite. Gérondisa les remet à Géronda qui les remet sur le saint Evangile et redit : « Prends les ciseaux... ». Quand Gérondisa lui a remis les ciseaux pour la troisième fois, il dit :

Vois, c'est de la main du Christ que tu les reçois. Considère à qui tu te joins, de qui tu t'approches et à qui tu renonces.

Le Prêtre prend les ciseaux sur le saint Evangile et dit :

Béni soit Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, lui qui est béni dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

Le prêtre coupe les cheveux de la novice en forme de croix, disant :

Notre Sœur... (*Gérondisa annonce le nom, et Géronda le reprend*) se fait tondre les cheveux de sa tête, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

L'ecclésiarque met ces cheveux, qui seront conservés, dans un sac ; puis le prêtre coupe les autres cheveux, qui seront brûlés, et les remet également à l'ecclésiarque. Pendant ce temps, le chœur chante :

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*)

Le prêtre donne l'andéri à la nouvelle moniale, en disant :

Notre Sœur N. reçoit la tunique de justice et d'allégresse du grand habit angélique, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*).

Le prêtre lui donne le grand habit, en disant :

Notre Sœur N. reçoit le grand Habit, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, en prenant sa croix sur ses épaules, et en suivant le Christ notre Maître. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*)

Le prêtre lui donne la ceinture en disant :

Notre Sœur N. ceint ses reins de la force de la vérité, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*)

Le prêtre lui donne les sandales en disant :

Notre Sœur *N.* chausse les sandales pour annoncer l'Évangile de la Paix, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*).

Le prêtre lui donne le rasson en disant :

Notre Sœur *N.* reçoit le manteau de l'habit angélique, comme vêtement d'innocence et de pureté, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*).

Le prêtre lui donne le voile et le coucoulion en disant :

Notre Sœur *N.* reçoit le coucoulion de l'innocence comme casque de l'espérance du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*).

Le Prêtre remet la mandyas à la moniale et dit d'une voix plus forte :

Notre Sœur *N.* a reçu le grand et angélique Habit, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Disons pour elle : Kyrie eleison.

Le Chœur : Kyrie eleison (*solemnel de la Litie, 3 fois*).

Ensuite le Chœur chante les tropaires suivants, mode 4 :

Le Chœur :

Revêtez la tunique du salut, * ceignez la ceinture de la continence,
* recevez l'étendard de la croix, * de l'armure de la tempérance couvrez
les pieds de votre esprit, * et pour vos âmes vous trouverez le repos.

Exulte de joie dans le Seigneur, ô mon âme, * car il m'a revêtu
d'un vêtement de salut, * il m'a couvert d'une tunique d'allégresse, *
comme un époux il m'a couronné d'un diadème * et comme une épouse il
m'a parée de bijoux.

Le Prêtre : Prions le Seigneur.

Le Chœur : Kyrie eleison.

Le Prêtre :

Seigneur notre Dieu, toi qui es fidèle dans tes promesses, qui ne regrette aucun de tes bienfaits et dont l'amour pour les hommes est inexprimable, toi qui as appelé ta créature par une vocation sainte et as conduit ta servante ici présente à ta vie spirituelle ; accorde-lui une vie honorable, une conduite vertueuse et irréprochable, pour que, ayant vécu dans la sainteté, elle garde immaculé l'habit qu'elle a revêtu grâce à ta puissance : la tunique, en s'attachant à la justice ; la ceinture, par la mortification et le chasteté du corps qu'elle entoure ; le coucoulion, en le portant comme casque de salut ; le grand Habit, en se parant de la croix et de la foi ; le manteau, en revêtant le vêtement de l'incorruptibilité, et les sandales, pour marcher sur le chemin du salut et de la paix. Qu'elle devienne ainsi redoutable aux ennemis, invincible dans les combats, étrangère à toute volupté et à tout désir charnel, s'exerçant à l'obéissance, pratiquant la tempérance, observant fidèlement la règle de

l'ascèse ; pour qu'elle glorifie dans des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels ton Nom vénérable et magnifique et qu'elle suive les traces du grand prophète Elie et de saint Jean, Précurseur et Baptiste. Après avoir atteint la mesure de la perfection, qu'elle achève sa course, qu'elle garde la foi et revête l'incorruptibilité des anges, qu'elle soit mise au nombre des brebis de ton saint troupeau, qu'elle reçoive une place à ta droite et entende la voix bienheureuse qui dira : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous dès la fondation du monde. » De cet héritage, Seigneur, rends-nous dignes nous aussi, dans la bonté.

Car tu es un Dieu miséricordieux, compatissant et ami des hommes, et nous te rendons gloire, Père, Fils et saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Prêtre : Paix à tous.

Le Chœur : Et à ton esprit.

Le Diacre : Inclinez la tête devant le Seigneur.

Le Chœur : Devant toi, Seigneur.

Le Prêtre :

Seigneur notre Dieu, fais entrer ta servante *N.* dans ta demeure immatérielle et agrège-la à ton troupeau spirituel ; purifie ses pensées de tout désir charnel et des vaines séductions de ce monde ;

donne-lui de se souvenir constamment des biens qui attendent ceux qui t'aiment et se crucifient en cette vie à cause de ton Royaume.

Car tu es le pasteur et le gardien de nos âmes, et nous te rendons gloire, Père, Fils et saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

Le Diacre : Prions le Seigneur.

Le Chœur : Kyrie eleison.

Le Prêtre : Car tu es saint, ô notre Dieu, et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours ...

Le Diacre : ... et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

A la place du Trisagion, le chœur chante : « Vous tous qui dans le Christ avez été baptisés... »

Prokimenon, Epître et Evangile du jour et de la Koura.

Le reste de la Liturgie comme d'ordinaire. La professe communie au corps et au sang du Seigneur juste après Gérondisa. Après la prière de l'ambon et Que le nom du Seigneur soit béni, Gérondisa remet la croix, le cierge et le chapelet à la nouvelle moniale.

En lui remettant la croix, Gérondisa dit :

Le Seigneur a dit : si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive.

La professe baise la croix et la main de Gérondisa.

Le Chœur : Kyrie eleison (3 fois).

En lui remettant le cierge avec le chapelet, Gérondisa dit :

Le Seigneur a dit : Qu'ainsi brille votre lumière devant les hommes, afin qu'en voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est aux cieux.

La professe, prenant le cierge, baise la main de Gérondisa.

Congé de la Liturgie.

Pendant que les Sœurs viennent embrasser la nouvelle moniale, le Chœur chante :

Stichères, ton 1

Frères, reconnaissons * la puissance du mystère, * car le Fils prodigue revient de son péché * pour retourner au foyer paternel; * le Père, dans sa tendre bonté, * vient à sa rencontre pour l'embrasser; * il le restaure dans la gloire de sa maison, * au ciel il lui prépare un mystique banquet; * il fait tuer le veau gras * pour que nous prenions part à sa joie, * celle du Père qui offre par amour des hommes* et celle de la victime glorieuse, * le Sauveur de nos âmes.

APOCOUCOULIOSIS

A table, à la fin du repas (dès que la lectrice a pris l'eulogia) :

Le Prêtre : Prions le Seigneur.

Le Chœur : Kyrie Eleison.

Le Prêtre :

Seigneur très miséricordieux qui as donné à ta servante *N.*, par la prise du grand Habit angélique, le coucoulion comme casque de l'espérance du salut, conserve-lui ta grâce de façon qu'elle ne puisse être enlevée de sa tête, ranimant l'ardeur de ses pensées et les maintenant inébranlables, à l'abri des attaques de l'ennemi, afin que, écrasant la tête du misérable serpent qui s'efforce de l'atteindre au talon, elle lève ses yeux en esprit vers toi, l'unique et redoutable chef de l'univers. Car tu es l'illumination et la sanctification de nos âmes et nous te rendons gloire, Père, Fils et saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

Le Prêtre : Paix à tous.

Le Chœur : Et à ton esprit.

Le Diacre : Inclinez la tête devant le Seigneur.

Le Chœur : Devant toi, Seigneur.

Le Prêtre, posant le livre sur la tête inclinée de la professe, dit cette prière:

Le Prêtre :

Bénis, Maître, celle qui incline la tête devant toi, le Chef de feu, le Dieu invisible, qui seul es sage ; sanctifie-la et garde-la de tout dommage causé par les ennemis visibles et invisibles.

Car à toi appartiennent le règne, la puissance et la force, et à toi revient toute gloire, honneur et adoration, Père, Fils et saint Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles.

Le Chœur : Amen.

Annexe 10 : Extraits d'*apophtegmes* des pères du désert

Source : www.missa.org/apophtegmes.php

Sur la parole du *geronda* :

Des frères ont des laïcs avec eux. Ils viennent trouver Abba* Félix et ils le supplient : « Dis-nous une parole ». Mais l'ancien garde le silence. Ils le supplient longtemps. Alors, Abba Félix leur dit : « Vous voulez entendre une parole ? ». Ils disent : « Oui, Abba ». L'ancien leur dit : « Maintenant il n'y a plus de parole. Avant les frères posaient des questions aux anciens et ils faisaient ce que les anciens disaient. A ce moment-là, Dieu montrait comment parler. Mais maintenant, ils posent des questions et ils ne font pas ce qu'ils entendent. Alors Dieu a enlevé aux anciens le don de la parole, et ils ne trouvent plus quoi dire, parce qu'il n'y a plus de travailleurs ». En entendant ces paroles, les frères gémirent et ils lui dirent : « Prie pour nous, Abba ! »

Sur l'obéissance au *geronda* :

Un frère trouva dans le désert un lieu retiré et tranquille. Il supplia son Abba en ces termes : « Ordonne-moi d'habiter là et j'espère qu'avec la grâce de Dieu et tes prières, je m'y mortifierai beaucoup ». Mais son Abba ne le lui permit pas : « Je sais bien que tu te mortifierais beaucoup ; mais parce que tu n'aurais pas d'ancien, tu aurais confiance en tes oeuvres, persuadé qu'elles plaisent à Dieu, et par cette confiance que tu aurais de faire oeuvre de moine, tu perdrais ta peine et ta raison ».

On racontait ceci sur Jean le Petit : il s'était retiré chez un ancien originaire de Thèbes, à Scété, qui demeurait dans le désert. Un jour, son Abba prend un bois sec, il le plante et il dit à Jean : « Arrose-le tous les jours avec un pot d'eau jusqu'à ce qu'il donne des fruits ». Or l'eau était si loin que Jean partait le soir et ne revenait qu'au matin. Trois ans plus tard, ce bois se mit à reprendre vie et à donner des fruits. Alors l'ancien prend un fruit. Il le porte à l'église où les frères se rassemblaient, et dit aux frères : « Prenez et mangez le fruit de l'obéissance ».

Sur la juste mesure :

Abba Abraham va voir Abba Arès. Ils sont assis ensemble. Un frère arrive chez l'ancien ; il lui dit : « Dis-moi ce que je dois faire pour être sauvé ». Abba Arès répond : « Va. Pendant toute cette année, mange seulement du pain et du sel, le soir. Puis reviens ici et je te parlerai ».

Le moine s'en va et il fait cela. A la fin de l'année, il revient chez Abba Arès. Abba Abraham est encore là, par hasard. L'ancien dit de nouveau au frère : « Va, jeûne encore toute cette année, un jour sur deux ». Après le départ du frère, Abba Abraham dit à Abba Arès : « Tu conseilles à tous les frères une charge légère. Mais à celui-là tu imposes une charge lourde. Pourquoi donc ? L'ancien lui répond : « Ma parole dépend de ce que les frères viennent chercher. Ce frère est un homme courageux. Il vient entendre une parole à cause de Dieu. Et il obéit avec joie. C'est pourquoi, moi aussi, je lui dis la parole de Dieu ».

Sur l'humilité :

Un jour, des anciens viennent voir Abba Antoine. Abba Joseph est avec eux. Abba Antoine veut les mettre à l'épreuve. Alors il leur donne une parole de la Bible. Abba Antoine interroge d'abord les plus jeunes. Il leur demande : « Que veut dire cette parole ? » Chacun explique le mieux possible. Mais Abba Antoine dit à chacun : « Non, tu n'as pas trouvé ». Abba Joseph est le dernier qui doit répondre ; l'ancien lui dit : « Et toi, Abba Joseph, comment expliques-tu cette parole de la Bible ? » Il répond : « Je ne sais pas ». Alors Abba Antoine dit : « Vraiment, Abba Joseph a trouvé le vrai chemin. En effet, il a dit : « Je ne sais pas ».

Sur la durée de l'épreuve :

Un frère interrogea un ancien : « Comment se fait-il que mon âme désire pleurer comme les anciens, et que les larmes ne viennent pas, alors que mon âme est affligée ? » L'ancien lui dit : « C'est au bout de quarante ans que les fils d'Israël sont entrés dans la Terre promise. Si tu arrives à y entrer, tu n'auras plus de combat à livrer. Car Dieu veut que l'âme soit tourmentée, afin qu'elle désire toujours entrer dans cette terre ».

Abba Synclétique dit : « Au début, ceux qui s'approchent de Dieu luttent et se fatiguent beaucoup. Ensuite ils connaissent une joie qu'on ne peut dire. En effet, ceux qui

allument du feu sont d'abord dans la fumée et ils pleurent. Par ce moyen, ils obtiennent ce qu'ils cherchent. En effet, dans la Bible on lit : « Notre Dieu est un feu brûlant » (Hébreux 12, 29). De la même façon, nous devons, nous aussi, allumer en nous le feu de Dieu, avec des larmes et des peines ».

Sur le retranchement :

Un jour, L'archevêque Théophile et un notable viennent voir Abba Arsène. Théophile pose des questions à l'ancien. Il veut entendre des paroles de sa bouche. Après un petit moment de silence, l'ancien lui répond : « Ce que je vais vous dire, est-ce que vous allez le faire ? », « Nous te le promettons », répondent-ils. Alors l'ancien leur dit : « Quand on vous dira : Arsène est là-bas, eh bien n'y allez pas ».

Abba Marc dit à Abba Arsène : « Pourquoi est-ce que tu pars loin de nous ? ». L'ancien lui répond : « Ah ! je vous aime, Dieu le sait bien ! Mais je ne peux pas vivre avec Dieu et les hommes. Des millions et des millions d'anges n'ont qu'un seul désir, les hommes en ont beaucoup. C'est pourquoi je ne peux pas abandonner Dieu pour venir avec les hommes ».

Sur le silence :

Un jour qu'Abba Isaac était assis chez l'Abba Poémen, on entendit le cri d'un coq. Il lui dit : « Il y a donc cela ici, Abba ? ». Le vieillard lui dit : « Isaac, pourquoi me forcer à parler ? Toi et tes semblables, vous entendez cela. Mais celui qui est vigilant n'en a nul souci »

Sur le travail :

Un frère se rendit chez Abba Sylvain, au mont Sinäï, et voyant les frères travailler, il dit au vieillard : « Ne travaillez pas pour la nourriture périssable ; Marie, en effet, a choisi la meilleure part ». Le vieillard dit à son disciple : « Zacharie, donne au frère un livre, et mets-le dans une cellule où il n'y a rien ». Quand donc fut venue la neuvième heure, le frère tenait les yeux fixés sur la porte pour voir si l'on ne viendrait pas le chercher pour manger. Mais comme personne ne l'appelait, il se leva, alla trouver le vieillard et lui dit : « Les frères n'ont-ils pas mangé aujourd'hui, abbé ? ». Le vieillard lui dit : « Si, mais toi, tu es un homme spirituel et tu n'as pas besoin de cette nourriture charnelle. Nous autres qui sommes charnels, nous tenons à

manger, et pour cela, nous travaillons. Toi, tu as choisi la meilleure part : tu lis toute la journée et tu ne veux pas manger de nourriture charnelle ». Ayant entendu ces paroles, le frère fit une métanie en disant : « Pardonne-moi, abbé ». Le vieillard lui dit : « Assurément, Marie elle-même a besoin de Marthe, et c'est en effet, grâce à Marthe que Marie a été louée ».

Sur la prière :

Des frères firent le récit suivant : Nous étions un jour chez des anciens, et, selon la coutume, nous nous asseyons. Après avoir causé, nous voulons partir et demandons à faire la prière. Et l'un des anciens dit : « Quoi, vous n'avez donc pas prié ? ». Et nous répondons : « Abba, en arrivant, il y a eu la prière ; mais jusqu'à présent, nous avons parlé ». L'ancien dit : « Pardonnez-moi, frères, mais il y a un frère assis avec vous et parlant, qui a fait cent trois prières ». Et après avoir dit cela, ils firent la prière et nous sommes partis.

Sur la vie communautaire :

Deux anciens demeuraient ensemble depuis de nombreuses années, et jamais ils ne s'étaient battus. Le premier dit à l'autre : « Faisons, nous aussi, une bataille pour faire comme tous les autres hommes ». L'autre répondit : « Je ne sais pas comment on fait une bataille ». Le premier dit : « Vois, je vais mettre au milieu une brique et je vais dire qu'elle est à moi ; toi, tu diras : « Non elle est à moi », et ainsi commencera la bataille ». Ils mirent donc une brique au milieu d'eux, et le premier dit : « Cette brique est à moi ». Et l'autre dit : « Non, elle est à moi ». Et le premier reprit : « Si elle est à toi, prends-la et va-t-en ». Et ils se retirèrent sans avoir réussi à se disputer.