

L'HÉSYCHASME – VALEURS SOCIALES D'UN IDÉAL ASOCIAL*

TUDOR TEOTEOI

L'hésychasme représente un phénomène de longue durée et d'envergure à échelle de l'histoire, dont le triomphe, assuré par la théologie palamite du XIV^e siècle byzantin, a marqué le point final du long chemin qui, partant de la diversité initiale des courants de la spiritualité chrétienne, dans le monde de Byzance a abouti à l'uniformité finale, à une domination presque absolue de cette direction spirituelle, ainsi que de la « theôria », donc de la contemplation, sur les valeurs « pratiques » de la vie. La synthèse entre l'érémisme et la communauté monastique est allée de pair avec la défense des « koinobia », ainsi que des valeurs byzantines traditionnelles, telles que la conception étatique et la « monarchie », mise en opposition avec la « polyarchie » occidentale. L'hésychasme a parachevé le penchant mystique de l'orthodoxie byzantine, en la mettant aux prises avec la théologie démonstrative ou la scholastique de l'Église catholique. Sur le plan politique, l'hésychasme a milité pour un internationalisme confessionnel du monde orthodoxe, pour une croisade mise en branle par ce monde, comme un contre-pied à la croisade occidentale. Ennemi des « latinophrones » de Byzance, il a préparé la suprématie grecque sur le monde orthodoxe de la Turcocratie. L'hésychasme a donné cours à l'aspiration constante du monde byzantin vers la synthèse et l'unité, opposée aux spécialisations et aux séparations qui désignent la modernité. Le prolong « monarchique » de la théologie, voire la suprématie de celle-ci sur la philosophie, a prolongé « l'âge de foi » au détriment de « l'âge de raison », dans le monde orthodoxe post-byzantin.

Rédigé dans la deuxième décennie du X^e siècle par Nicéphore, membre du clergé de la cathédrale Sainte Sophie de Constantinople, le roman hagiographique dédié à André, le Fou (*Salos*) en Jésus Christ, s'arrête sur l'une des nombreuses rencontres imaginées entre André et son disciple Epiphantos, que l'auteur identifie au futur patriarche Epiphantos (520–535), le seul œcuménique byzantin qui ait porté ce nom. Cette rencontre a eu lieu à l'occasion de l'Office du Matin (*tou Orthrou*), à l'église *tês Theotokou* de la capitale.

Juste après l'avoir vu, Epiphantos est tombé aux pieds du Saint, tout en le priant de lui donner sa bénédiction. Mais le Saint, à son tour, demanda la même chose de sa part, en lui disant « mon maître ». Il a motivé ensuite son attitude par la vision qu'il avait eue la nuit précédente et qui lui avait prédit pour Epiphantos la future qualité de patriarche de Constantinople. « Il est bien sûr que tu seras le pasteur du peuple d'ici et que Dieu te va confier une fois le gouvernement de son

* Ce texte a été préparé pour le 21^e Congrès International d'Études Byzantines de Londres (21–26 août 2007).

Église, qu'il a rachetée avec son sang précieux¹. C'est à cause de cela que tu dois me donner ta bénédiction et prier pour moi ». Puis, André a préparé le jeune Epiphantos pour la haute dignité ecclésiastique qu'il lui avait prédite pour l'avenir, en lui conseillant de multiplier ses larmes pour purifier corps et âme, pour partager la justice, faire des aumônes, pour accroître sa douceur, devenir plus pieux encore, plus spirituel, pour orner sa vie d'humilité et de bonté, avec la *prière ininterrompue*, avec l'amour et toute la sagesse, pour avoir de la pitié, de l'amour pour les pauvres, pour les moines, pour aimer Dieu et la vertu. « Efforce-toi donc d'obtenir *le silence*, la persévérance, l'endurance dans les chagrins et la charité... Avance-toi donc sur la voie de l'humilité pour réprimer la colère et toute sorte de vanité humaine... Attache-toi puissamment aux vertus pratiques, afin que Dieu t'associe plus fortement à sa gloire... et que tu sois digne de la plus haute qualité ecclésiastique qui te sera confiée pour la grâce de Dieu. Garde donc bien toutes ces choses dans ton cœur et ne les fais connues à personne, et Dieu sera avec toi. »²

La dernière partie de cette citation ajoute donc la solitude aux valeurs du silence, déjà traditionnelles dans le monde byzantin. Elles se rattachent à la plus forte direction spirituelle du christianisme byzantin, qui tire ses racines dans les premiers siècles du monachisme chrétien. Connue sous le nom d'*hésychasme*, cette direction spirituelle est à ses débuts préférée par une catégorie des ascètes située à l'extrémité de la vie monastique, sensible aux formes insolites de manifestation comme les saints stylites par exemple, liée avant tout à l'ascétisme rigoureux des pères du désert.³

Marginale et élitiste dès ses premiers débuts, cette spiritualité n'a pas hanté toutefois les esprits des grands théologiens de l'époque patristique, bien qu'elle remplît en grande mesure les textes des philocalies dont la circulation débordait amplement dans le monde monastique, s'adressant aux couches de plus en plus larges de la population laïque. Il est très intéressant de constater que cette initiative des grands penseurs cappadociens, gens d'action chrétienne en même temps, qui ont mis en circulation le terme de «philocalie»⁴ à dessein de remplacer la

¹ Vu la circulation dont ce texte a joui dans le monde orthodoxe, ce motif littéraire est présent aussi dans les créations hagiographiques du moyen âge russe (v., par ex., *Žizn' i žitie Sergija Radonežskogo*, édition, commentaire et illustration par V. V. Kolesov, T. P. Rogožnikova et T. A. Lisovaja, Moscou, Ed. Sovetskaja Rossija, 1991, p. 77).

² (J.-P. Migne), *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (=PG), t. 111, col. 729-732. Le texte est à trouver aussi dans la traduction roumaine de l'hieromaine St. Nuțescu, *Sfântul Andrei cel Nebun pentru Hristos*, Bucarest, Éd. «Evangelismos», 2005, pp 98-100. Une analyse des idées ascétiques de ce texte a été faite par J. Grosdidier de Maton, *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, «Travaux et Mémoires» (=TM), 4, Paris, 1970, p. 277-328.

³ H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923; J. Bremond, *Les pères du desert*, I-II, Paris, 1927; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

⁴ Titre donné par Basile le Grand et Grégoire le Théologien à une anthologie des écrits d'Origène, écrits des pères de l'Église concernant la vie d'ascèse et de contemplation; v. *Filocalia*, plusieurs volumes (12, dont le premier est paru en 1946, jusqu'en 1991) et éditions, traduction roumaine due à D. Stăniloae; autre éd., Bucarest, 1993 -; J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1968; autres recueils, en plusieurs langues.

«calocagathie» de l'hellénisme païen, a été peu à peu monopolisée par les textes ascétiques et mystiques élaborés dans les milieux monacaux, qui s'adressaient plutôt au cœur qu'à la pensée des gens, en défaveur des écrits bourrés des subtilités théologiques d'un Grégoire de Nysse ou d'un Maxime le Confesseur. Ce fait prouve que la philosophie dans son ancienne signification, de science destinée à sonder les profondeurs de la sagesse humaine, cédait déjà le pas à la *vraie philosophie* des moines⁵, liée seulement à Dieu et à la sauvegarde des âmes chrétiennes. Si l'apôtre Paul avait flétri en tant que folie la sagesse du monde sans Dieu, le nouveau monde chrétien, celui voué à la solitude monastique et au silence (*hêsychia*) avant tout, a opposé aux vanités et à la folie du monde la folie en Jésus Christ. Ces *saloi*⁶ byzantins ont servi ensuite de modèles dignes d'imitation pour les «foux en Christ» (*jurodivnye*) de la Russie d'avant 1917.⁷

Ceci voudrait dire que sous une forme dont on exagère aujourd'hui assez souvent les dimensions et l'importance, l'hésychasme byzantin représente un phénomène de longue durée et d'envergure à l'échelle de l'histoire, d'une histoire dont les origines remontent jusqu'aux premières manifestations du phénomène monastique.

1. De la diversité à l'uniformité

Attestée depuis l'Antiquité, la notion d'«hêsychia» a connu un destin particulier après le triomphe du christianisme et le développement du monachisme. Elle a été reprise par la littérature patristique pour définir, en un sens très large, la vie du moine dans l'acception qu'entendait lui attribuer l'Orient chrétien de langue grecque: qui plus est, elle a cessé de désigner toute sorte de silence, pour être attachée de préférence au phénomène monastique, même à une certaine orientation de celui-ci, liée aux formes de vie solitaire et à un degré très avancé de spiritualité, dédié à la contemplation (*theôria*) par excellence. La synonymie entre hésychasme et érémitisme (ou anachorétisme) est bien attestée par les sources qui concernent la vie monacale avant la période iconoclaste (*Historia Lausiaca, Apophtegmata Patrum, Leimonarion*, les biographies rédigées par Théodorète de Cyr, Cyrille de Skythopolis, Leontios de Neapolis de Chypre, etc.)⁸, à l'exception toutefois des cas

⁵ Fr. Dölger, *Zur Bedeutung von "philosophos" und "philosophia" in der byzantinischen Zeit*, dans Idem, "Byzanz und die Europäische Staatenwelt", Ettal, 1953, pp. 197–208; B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949; N. Matsoukas, *Historia tês byzantinês philosophias*, Thessalonique, 1993 (et trad. roum., Bucarest, 2003).

⁶ Parmi ceux-ci, un exemple des plus communs nous est fourni par Syméon le Fou, qui a vécu en Syrie au V^e siècle (L. Ryden, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neopolis*, Stockholm, 1963); éditions plus anciennes dans les «Acta Sanctorum», Juillet, I, pp. 136–169, ou PG, t. 93, col. 1669–1748). Vue d'ensemble chez I. Kovalevsky, *Fericiji nebuni pentru Hristos*, trad. par B. Buzilă, Bucarest, Éd. Anastasia, 1997.

⁷ Igor Smolici (Smolitsch), *Din viața și învățătura stareților*, trad. roum. par Paulin Lecca, Bucarest, Éd. Anastasia, 1998; une bibliographie plus ancienne chez H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 140, n. 2.

⁸ *Eremon kai hêsychion bion diagein*, et d'autres exemples chez I. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, «Orientalia Christiana Periodica» (=OCP), XXII, 1956, p. 7–11.

où les deux termes deviennent antonymes, l'hésychaste désignant un solitaire fixé à un certain endroit pour longtemps, tandis que l'ermite errait d'un endroit à l'autre.⁹

Il y a eu donc deux sens de la notion d'«hêsychia»: le premier désignait l'état de silence propre au monachisme et à la vie monacale en général, tandis que le deuxième définissait une certaine catégorie de moines, celle des hésychastes, c'est-à-dire un degré avancé de la vie monacale, vouée entièrement à la contemplation.

Pour le premier sens, on peut noter que même les notions de moine (*monachos*) et monastère (*monastêrion*) se rattachent à *monos*, qui suppose de façons implicite l'idée de vie en solitude –*monêrês*.¹⁰ Après le mort de Valens (378), un ancien soldat appelé Zénon a décidé d'abandonner la riche fortune qu'il avait dans la région du Pont, en échangeant de la sorte les palais impériaux de Constantinople pour un tombeau de ceux qui se trouvent en grande nombre dans la montagne située aux environs d'Antioche, où il a vécu en *solitude* plus de 40 ans, avant de sortir de l'arène de la vie, après quoi il est mort en athlète victorieux, ou «comme un vainqueur olympique». ¹¹ Il y avait aussi d'autres moines qui vivaient en solitaires dans différents lieux de silence (*phrontistêria*, ou *hêsychastêria*).¹² Théodoret de Cyr s'arrête également sur les différentes façons d'embrasser la solitude¹³, qui représentaient aussi des différentes modalités d'ascèse physique. Il y avait, « par exemple, les uns, qui combattent en groupe ... les autres, qui embrassent la vie solitaire et s'appliquent à ne parler qu'à Dieu (*ton monadikon aspazomenoi bion kai mono proslalein to Theo meletontes*), ... d'autres qui passent leur vie sous des tentes ou dans des cabanes chantent la louange de Dieu. Et d'autres se plaisent à vivre dans les grottes et les cavernes. Beaucoup, dont j'ai mentionné quelques-uns, se sont persuadé de n'avoir ni grotte, ni caverne, ni tente, ni cabane, ... », etc.

Pour le deuxième sens, restreint de la notion, il faut interroger les sources dans des situations plus complexes, quand ce silence est mis en opposition avec d'autres autres formes de vie monastique, ou associé à d'autres manifestations comme le don des larmes et la componction (*syntribê kardias*), la prière ininterrompue ou les visions. Avant de devenir le fameux stylite, «dont la renommée s'est propagée vite jusqu'aux Scythes qui se déplacent de pâturage en pâturage» (*pros Skythas de tous nomadas hê phêmê dramousa*), Syméon a passé plusieurs

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ En étroite liaison avec ces termes se situent donc *monos*, *monôtikos*, *monôsis* ou *monotropos*, ce dernier utilisé dans la Septante (cf. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, 1979, trad. roum., *Originile vietii monahale*, Bucarest, 1998, pp. 42–44, 56–59, 63–89). La même idée soutenue déjà par W. Gass, *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums*, «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», II, 1877, p. 263 ; v. aussi A. M. Ammann, *Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1937, p. 29 et suiv.

¹¹ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, éd. P. Canivet et Alice Leroy–Molinghen, I–II, 1977–1979 (= coll. "Sources chrétiennes", 234 et 257), ici tome I, 1977, p. 460–473, ici p. 472, l. 25–26 (*hoia tis olympionikes*).

¹² *Ibidem*, tome II, 1979, p. 142, l. 6–7 (*kath' heautous en hetero idiazontas phrontistêriô*, chap. XXIV, 4).

¹³ *Ibidem*, p. 216–219.

années dans une communauté de 80 moines, mais il s'adonnait volontiers à toutes sortes d'expériences ascétiques en solitude; parmi d'autres, il a passé plus de trois années en réclusion totale dans un chalet isolé, où il ne mangeait et ne buvait pas même de l'eau pendant toute la période du jeûne du Carême.¹⁴

Il y avait aussi des nonnes qui embrassaient quelques-unes la vie en solitude, tandis que d'autres préféraient la vie en commun à l'intérieur des couvents, en recevaient la même nourriture, les mêmes conditions de vie, en s'adonnant à des travaux manuels comme le filage, tandis que leurs bouches chantaient des louanges à Dieu.¹⁵ Deux autres nonnes vivaient en réclusion totale et en silence toute l'année (*ton hesychion aspazontai bion*), à l'exception du jour de la Pentecôte¹⁶, quand elles s'entretenaient avec les femmes venues pour les voir.

En ce qui concerne la prière et les visions, ces dernières liées surtout au don prophétique des moines solitaires, l'exemple puisé à la *vie d'André le Salos* et que nous avons cité au début pourrait être suffisant, vue la fréquence de telles mentions dans les textes, ainsi que l'enrichissement des motifs de la spiritualité hésychaste, au fur et à mesure que nous avançons vers la fin de Byzance.

Si on met la vie d'André le Salos à côté des récits de Théodoret de Cyr sur les moines de Syrie, on peut constater que la solitude et le silence sont plus fréquents et plus évidents dans les récits de Théodoret par rapport à la vie d'André le Salos, qui ne cède pourtant pas du tout le pas à Théodoret, toujours quand il s'agit des visions et des prophéties sur l'avenir. Par ailleurs, le temps de la composition de ce texte se trouve sous le signe du règne de Léon VI, qui tenait en haute estime les prophéties, et sous le nom duquel se sont gardés jusqu'à nos jours «les Oracles de Léon le Sage». On oserait dire que la *Vie d'André le Salos* enrichit le dossier de la littérature oraculaire byzantine, tandis que pour les visions le même écrit annonce déjà Syméon le Nouveau Théologien (+1025), qui marque le renouveau et le renforcement de l'hésychasme. Après la période difficile de l'iconoclasme, l'hésychasme sorte de nouveau de la *kryptê meletê* à la surface des choses, pour faire des progrès considérables dans la période suivante, au XIII^e siècle surtout. Les nombreux traités sur la prière de Jésus, rédigés aux XIII^e–XIV^e siècles, attestent une sortie d'irruption de la spiritualité hésychaste dans les milieux monastiques byzantins, à côté d'une résorption presque totale des autres tendances spirituelles manifestées surtout avant l'iconoclasme. En s'arrêtant sur un schéma général de ces tendances qui existaient aux débuts de Byzance, Irénée Hausherr avait décelé quatre directions principales dans la spiritualité des premiers siècles du monachisme byzantin, c'est-à-dire intellectualiste, active, sentimentale et hésychaste. Bien sûr, il faut envisager ces directions dans une interférence réciproque, ainsi que dans leur évolution historique: la priorité chronologique de la mystique intellectualiste

¹⁴ *Ibidem*, p. 172–174 (chap. XXVI, 7). Le fragment qui concerne les Scythes se trouve à la p. 158/159.

¹⁵ *Ibidem*, p. 244 (chap. XXX, 4; il s'agit de Domnina).

¹⁶ *Ibidem*, p. 234 (chap. XXIX, 3).

s'explique par ses origines et ses perméabilités avec le néoplatonisme, avec la subordination de la gnose (vue comme contemplation inférieure, ou la *theôria physikê* d'Évagre le Pontique, 344–399), à la théologie, la contemplation supérieure qui à Byzance restera pour toujours la connaissance supérieure, celle de choses divines. En échange, la pratique (*praxis*), qui désignait la vie active, donc l'ascèse positive dans le sens monastique du mot, représentait le premier degré, inférieur par rapport à la «*theôria physikê*» où à la *theologia*, sur la voie de l'ascension vers la divinité.

Cette doctrine a fortement influencé la destinée contemplative et mystique du monachisme byzantin et, à l'échelle historique, de toute l'orthodoxie. En l'occurrence, la direction active (*martyrion tês hypotagês* chez Hausherr), développée avant tout grâce à l'activité de Basile le Grand – qui «n'a pas été seulement le théoricien de l'obéissance et de la vie en commun»¹⁷ dans les *koinobia*, – n'a pas eu un grand avenir à Byzance. Hausherr a même admis que l'activité de Théodore le Studite (≈759–826) a marqué la fin de cette direction spirituelle, basée sur l'éducation des vertus «pratiques», en vue d'obtenir la perfection monastique; il s'agit donc d'une ascèse positive, qui désignait le travail de toute sorte déployé à l'intérieur, mais aussi au dehors des monastères. Ce courant de l'école active n'a pas donc connu à Byzance une très longue existence, ni une grande fécondité spirituelle non plus. En échange, il a trouvé sa véritable patrie dans l'Occident de l'Europe, par l'organisation bénédictine du monachisme tout d'abord, renforcée ensuite par la réforme du mouvement de Cluny.

Le recul de l'orientation active, «pratique», a été suivi à Byzance par le renforcement des valeurs imposées par la contemplation (*theôria*), présente dans toutes les trois autres directions. La spiritualité intellectualiste a connu elle aussi son reflux après Maxime le Confesseur et aurait fini plus vite son parcours si au XII^e siècle elle n'aurait pas compté encore un adepte dans Pierre Damascène : celui-ci reprenait sans aucune nouveauté un courant qui depuis longtemps déjà n'était plus à la page dans le monde des moines byzantins.

La direction sentimentale, la troisième dans la classification de Hausherr, se rapproche de l'intellectualisme évagrien, dont elle diffère cependant par le fait que pour elle l'homme n'est plus une essence intellectuelle, mais une identité psychologique tout d'abord. La raison cède donc la première place au sentiment. Cette direction a été illustrée par Macaire l'Égyptien (†390) et Diadoque de Photicée au commencement, par Syméon le Nouveau Théologien plus tard, mais dans différents degrés on peut la déceler chez d'autres auteurs.

La dernière de la série, mais sans aucun doute la plus importante, a été la direction hésychaste. En héritant de la première direction, intellectualiste, la valeur de la contemplation, elle l'a modifiée toutefois sous l'influence de l'école du sentiment, de sorte qu'elle ne considère plus que la contemplation soit réalisable par l'intermédiaire de l'intellect (*nous*), comme enseignait Évagre le Pontique, mais par l'intermédiaire de l'âme (*psychê*, mais *pneuma* avant tout), dont le centre

¹⁷ H-G. Beck, *Kirche*, (v. *supra*, n. 7), p. 125.

n'est plus la pensée, mais le cœur (*kardia*). Pour le cas de l'hésychasme, il s'agit donc d'une synthèse entre l'intellectualisme et le sentimentalisme. Dans le même sens, Jean Meyendorff a jugé que ces deux directions ont eu une contribution égale à la formation de l'hésychasme, la première ayant comme précurseur Évagre, la deuxième Macaire. Au lieu de courants ou directions spirituelles, Meyendorff parle de deux anthropologies, «l'une spiritualiste, l'autre biblique»¹⁸, la dernière étant «sentimentaliste» chez Hausherr, qui a argumenté aussi la paternité d'Évagre pour le traité «Sur l'oraison», attribué au moyen âge à Nil le Sinaïte (ou l'Ascète). Sous le nom de Nil, la mystique intellectualiste d'Évagre a passé dans la spiritualité dite sinaïte, variante de l'école sentimentaliste (dont le représentant le plus illustre a été Jean Klimax (580–650) qui fait corps commun avec l'hésychasme.

On peut donc facilement observer que non seulement la direction active, mais aussi les deux autres courants, qui sont fortement liés à la *theôria* – il s'agit de l'intellectualisme et du sentimentalisme – se rétrécissent dans la temps, chose qui trahit leur absorption par l'hésychasme; après des mentions assez fréquentes aux IV^e-VII^e siècles et une survivance latente et marginale aux siècles suivants, celui-ci connaît une évolution croissante après Syméon le Nouveau Théologien, pour aboutir à la querelle hésychaste du XIV^e siècle.

L'hésychasme palamite représente donc l'aboutissement du long chemin qui, d'une diversité initiale, nous conduit vers l'uniformité finale. Cette uniformisation est à observer aussi pour la «prière de Jésus», née et répandue dans les milieux de la mystique hésychaste. Dans ses premiers siècles, cette *formula spiritualis theoriae* qui sera la prière de Jésus, connaissait plusieurs variantes. Au fil du temps, la liberté de choix entre les différentes variantes a été supprimée, pour qu'on arrive finalement à la seule formule *Kyrie Iêsou Christe, eleêson me*, documentée dès la période romano-byzantine.¹⁹ Ici aussi, à la diversité initiale on a préféré finalement l'unicité et l'uniformité. Il s'agit donc d'une évolution – ou plutôt d'une «involution» – qui a marqué ce passage «de la souplesse à la fixité, de la spontanéité au système, de la liberté à l'unicité»²⁰. On pourrait dire que cette uniformité allait à l'encontre de la diversité des formes de la vie monastique byzantine, désignées par une très riche terminologie.

Cette croyance dans le pouvoir magique d'une formule figée n'a fait que renforcer les procédés littéraires des *topoi* rhétoriques, qui ont favorisé à leur tour la pratique de la «langue de bois». Celle-ci hante l'esprit de nos contemporains toujours dans un sens négatif, mais il fallait nous poser la question si cette prise de

¹⁸ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 199–200.

¹⁹ Par ex. chez J. Cassien (dans "Sources chrétiennes", no. 54, p. 85 et suiv.) ou Diadoque de Photicée (dans la même coll. des "Sources chrétiennes", no. 5 bis, p. 120 et suiv.); A. Guillaumont, *Une inscription copte sur la «prière de Jésus»*, OCP, XXXIV, 1968, p. 310–325, étude traduite aussi en roum. dans Idem, *Originile vieții monahale*, Bucarest, Éd. Anastasia, 1998, p. 229–250; *La prière de Jésus*, par un moine de l'Église d'Orient, Chevotogne, 1951, rééd. en 1959; D. Stăniloae, *Ișihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Isus în tradiția ortodoxiei românești*, dans "Filocalia", VIII, Bucarest, 1979, p. 555.

²⁰ I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 179–202 et 210.

position est toujours la meilleure attitude de notre part, compte tenu que ni le monde actuel n'est point du tout exempt de ce péché.

2. Hésychasme et communauté monastique

Théodoret de Cyr fait brièvement le récit de la vie d'un moine solitaire originaire d'un village situé sur la rive droite de l'Euphrate. «En embrassant la vie silencieuse (*ton hēsychion aspazomenos bion*)», celui-ci a trouvé une maisonnette dans le bourg situé sur la rive opposée du fleuve, où il s'est enfermé sans qu'il se laisse ni porte, ni fenêtre: et en se faisant un trou au ras du sol, il recevait ainsi la nourriture pour toute l'année, sans parler jamais à personne; et c'est ainsi qu'il a longtemps passé une partie de sa vie. Tellement grande était sa réputation, que l'évêque du lieu a décidé de l'ordonner prêtre. Pour mener à bout son dessein, il est venu sur place, a fait percer une ouverture dans la maisonnette où se trouvait le saint et a accompli son ordination selon les prescriptions canoniques. Après quoi, il lui a beaucoup parlé de la valeur du don de la prêtrise, mais comme il ne recevait aucun mot de la part du moine, il est parti, après avoir donné la disposition de reboucher l'ouverture percée auparavant dans le mur. Disputé puis par les deux villages, il a mené le même style de vie, sans jamais parler (*hēsychian hēgen*), car «il se comportait comme complètement mort au monde».²¹

Il s'agit bien sûr, d'une forme extravagante d'ascèse, et Théodoret nous offre d'autres exemples en ce sens. Très intéressants nous semblent ceux qui combinent la façon de vie solitaire avec celle qui avait lieu dans les grandes communautés monastiques, car «nombreuses sont les pieuses palestres d'hommes et de femmes, non seulement chez nous, mais encore dans toute la Syrie, en Palestine, en Cilicie, en Mésopotamie. On dit aussi qu'en Égypte il y a quelques phrontistères qui comptent chacun cinq milles hommes qui travaillent tout en louant le Maître; leurs travaux ne leur procurent pas seulement la nourriture nécessaire, mais également de quoi rendre service aux hôtes qui arrivent et qui sont dans le besoin».²² Nous avons ici à faire à un exemple des plus éclatants concernant le rôle social des monastères.

Presque tous les grands solitaires vivent dans une liaison quelconque avec les communautés monastiques. Le fameux Syméon le Stylite ne faisait point exception à cette règle. En étroite liaison avec lui se trouvait le «merveilleux Bassus», qui parcourait les villages en visitant et en corrigeant les prêtres, et il commandait aussi sur plus de deux cents frères, auxquels il ne permettait de posséder aucune bête de somme, aucun moulin, «ni d'accepter de l'or si on leur en offrait, ni de franchir la porte, que ce soit pour acheter quelque chose de nécessaire... mais il leur ordonnait de demeurer à l'intérieur du monastère et d'attendre la nourriture que la grâce de Dieu leur envoyait. C'est la règle que les confrères observent jusqu'à aujourd'hui».²³

²¹ Théodoret de Cyr, *op. cit.*, t. II, p. 60/61.

²² *Ibidem*, chap. XXX, 6, p. 247 (nous avons suivi la traduction des éditeurs).

²³ *Ibidem*, chap. XXVI, 8, p. 174–177.

Retiré en solitude, Zénon vivait en extrême pauvreté.²⁴ Après que ses frères furent arrivés au majorat, il vendit son héritage paternel, fit don d'une partie de l'argent à la «société civile», laissant à l'Église l'autre partie. Dans le même sens, Nil l'Ascète recommandait que le moine «ne se mélange pas... aux troubles du monde, mais qu'il s'en éloigne le plus possible, tout en s'adonnant à la méditation, fuyant les rumeurs qui circulent tout autour. Car c'est alors que vient le silence complet, quand non seulement les faits, mais leurs souvenirs aussi cessent.»²⁵ C'est à cause de cela que les moines ont abandonné leur fortune, car «la vertu est plus digne d'honneur que la richesse, et la vie en silence plus honorable que la multitude de l'or».²⁶

Valables pour les ermites, ces conseils n'excluent point les monastères, dont la vie est très rarement absente des biographies des premiers. L'idéal de la pauvreté en tant que vertu cardinale de la vie monacale est resté en vigueur et en même estime jusqu'à la fin de Byzance. Saint Maxime le Kausokalybe conseillait aux moines de partager aux pauvres l'argent qu'ils tenaient caché auprès d'eux²⁷, et Sava le Jeune, dont la *politeia* était tout à fait semblable aux saints merveilleux d'autrefois (*ho tôn palai thaumazomenôn hagiôn homotropos*), refusait dans l'île de Chypre l'argent que les laïques riches voulaient lui offrir.²⁸ Bien sûr, en règle générale, le vœu de la pauvreté était bien gardé, surtout par les moines très avancés sur la voie de la perfection et de l'hésychasme, car ce vœu était connu comme ayant une valeur strictement individuelle, sans relevance pour les communautés monastiques. E. Hermann a eu raison de faire une nette distinction entre la valeur individuelle de la «pauvreté» et le sens commun de celle-ci.²⁹ Les sources byzantines apportent toutes les louanges à la pauvreté comme vertu cardinale du moine (et du moine solitaire d'autant plus), mais elles ne la conçoivent jamais en tant que valeur commune, d'une communauté monastique tout entière, qui à Byzance pouvait posséder ou accumuler de grandes richesses, dont le propriétaire était le monastère, ce qui veut désigner toute la communauté des moines, en tant que «propriétaires en indivision» sur tous ses biens, mais elles n'apportent jamais de louanges à une propriété individuelle de tel ou tel moine. Un monastère riche offrait donc les meilleures conditions d'existence pour les moines solitaires. Ce qui souligne encore une fois la suprématie du *koinon* sur l'*idion*. En cette occurrence, le vœu de la pauvreté individuelle n'empêche point la constitution de grandes fortunes

²⁴ *Ibidem*, t. I, chap. XII, 5, p. 468, l. 6 (*penia tê eschatê syzôn*).

²⁵ D. Stăniloae, *Filocalia*, 1^{er} vol., Sibiu, 1946, pp. 197–198.

²⁶ *Ibidem*, p. 173.

²⁷ F. Halkin, *Deux Vies de saint Maxime le Kausokalybe*, «Analecta Bollandiana» (= AB), LIV, 1936, p. 38–112, ici p. 49–50.

²⁸ D. G. Tsamês, *Philotheou Kônstantinoupoleôs hagiologika erga*, I (*Thessalonikeis Hagioi*), Thessalonique, 1985, p. 213–214 (ou l'éd. A. Papadopoulos–Kerameus, *Analekta Hierosolymitikês Stachyologias*, V, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 240).

²⁹ E. Herman, S.I., *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP, VII, 1941, p. 459.

monastiques. Bien au contraire, la prospérité économique des communautés monastiques assurait les meilleures conditions pour qu'un nombre assez restreint des moines, nombre prévu par la législation impériale ou les canons des conciles, quelquefois par les *typika ktitorika*, puissent se retirer en solitude et se dédier à l'*hēsychia*.

La liaison entre les ermites et les monastères est donc la règle qui s'impose. Aux débuts du monachisme, les situations où les ermites choisissent la solitude tout d'abord et rencontrent plus tard les monastères ne sont pas ou tout exceptionnelles, tandis que vers la fin de Byzance leur carrière commence par le monastère. Les textes qu'on pouvait considérer classiques pour l'hagiographie byzantine débutent d'habitude par une description assez brève de l'enfance du personnage, son origine sociale assez haute presque toujours, pour mieux souligner sa tendance très marquée vers la fuite (*apotagē*) du monde, l'entrée au monastère sous la direction d'un père spirituel (*pater pneumatikos*), ses progrès dans la vie spirituelle et monastique, qui ne représentent pourtant qu'une sorte d'introduction, de préparation pour la véritable vie de saint, qui aura lieu au dehors du monastère, en silence (presque la même toujours), et solitude (celle-ci très différente d'un cas à l'autre).

La tendance des autorités laïques et ecclésiastiques de soumettre au contrôle le développement sans limites et assez désordonné du monachisme d'Orient aux IV^e-VII^e siècles a consolidé les liaisons entre les communautés monastiques et l'hēsychasme, qui a pu se manifester non seulement à l'extérieur des monastères, mais aussi à l'intérieur de ceux-ci. Après Basile de Grand, le Concile de Chalcédoine, la législation de Justinien, ainsi que le Concile « in Trullo » ont imposé des règles assez précises pour le phénomène monastique, qui n'ont eu d'autre résultat que celui de renforcer les liaisons entre l'hēsychasme et les communautés monastiques. Cette interdépendance est visible à travers les documents de chancelleries, ainsi qu'à travers les narrations hagiographiques ou historiques.

Les grandes communautés de l'Athos ont commencé leur riche histoire avec la fondation de la Grande Laure, par Saint Athanase, avec l'appui de l'empereur Nicéphore II Phokas. Avant ce moment, seulement des moines solitaires parcouraient ces contrées sauvages et inhabitées, à l'instar de Pierre l'Athonite (IX^e siècle). En avril 1088, Alexios I^{er} Comnène donnait à St. Christodule l'île de Patmos, avec le monastère que celui-ci y avait fondé, dans les conditions d'une immunité totale, car la bienveillance impériale devait se manifester envers tous les sujets, mais « avant tout sur les moines qui vivent en solitude, loin de l'entourage et des troubles du monde » ; par conséquent, l'empereur avait pris la décision de soutenir « le très pieux moine et hēsychaste Christodule, qui avait rempli auparavant ses préoccupations envers Dieu dans la Montagne de Latros et avait parachevé la voie de l'ascèse par l'amour enflammé de l'*hēsychia* ». ³⁰ De la biographie de Grégoire

³⁰ E. L. Vranoussi, *Byzantina engrapha tēs monēs Patmou*, I (*Autokratorika*), Athènes, 1980, p. 59, ou F. Miklosich – Ios. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi* (=MM), vol. III, Vienne, 1871, p. 44-45.

Palamas, on doit retenir son penchant particulier, hérité de la famille, pour la vie monacale. L'entrée au monachisme de toute sa famille (à l'exception de son père, mort déjà auparavant) rappelle le cas similaire de la famille de Théodore Stoudite, au VIII^e siècle. Entré au monachisme aux environs de 1317, après avoir accompli l'âge de vingt ans, Palamas est passé de la Montagne Papikios de Thrace au Mont Athos, tout d'abord dans le monastère de Vatopedi, puis à la Grande Laure. Après être resté trois années à la Grande Laure³¹, il a reçu la permission de l'hégoûmène de se dédier à l'*hêsychia* dans l'ermitage de Glossia.³²

Par un mandat (*entalma*) spécial, le patriarche Calliste I^{er} (1350–1353 et 1355–1363) accordait à son «fils spirituel» Kallistos Angelikoudes – très probablement identique avec l'auteur de la dernière variante de la méthode d'oraison hésychaste – le droit d'être à son tour «père spirituel» pour tous les moines qui se trouvaient avec lui, dans son obéissance et ayant reçu la tonsure de sa main, droit réclamé et pleinement mérité par celui-ci, car il était «spirituel, distingué par ses vertus et hésychaste» (*pneumatikos kai enaretos kai hêsychastês*).³³

Au nom de la même aspiration byzantine vers la synthèse, on peut soutenir une symbiose entre l'hésychasme et les communautés monastiques, surtout avec les grands monastères de l'Athos, qui au temps des Paléologues connaissent la plus brillante période de leur histoire. La majorité écrasante des actes de la chancellerie byzantine qui les concernent proviennent de cette période ou, pour plus de précision, du XIV^e siècle. Ces documents attestent une ascension évidente de la fortune de ces monastères, des propriétés et de leur pouvoir économique, réalité qui va de pair avec la qualité de centre spirituel de toute l'orthodoxie, que la Sainte Montagne affiche et même possède à ce moment de détresse pour le monde byzantin. À son tour, ce pouvoir réel et surtout spirituel du Mont Athos est à coup sûr lié à l'intronisation de la méthode hésychaste «de la prière et de la garde du cœur» à l'intérieur des monastères qui s'y trouvent, au triomphe de cette mystique et de l'hésychasme palamite à la suite de la «querelle hésychaste». Il faudrait aussi observer qu'au fur et à mesure que le territoire de l'Empire byzantin se rétrécissait vers sa partie européenne, ses institutions monastiques et ses valeurs spirituelles – y compris la mystique hésychaste avec ses précurseurs, parmi lesquels une place importante revenait à la direction dite sinaïte, en quête auprès des nouveaux centres d'irradiation – se retiraient elles aussi vers la partie européenne de l'empire. Les pérégrinations de Grégoire le Sinaïte, de Sabas le Jeune ou d'Athanase des Météores dans les anciennes parties orientales de l'Empire byzantin représentent d'éclatants témoignages en ce sens.

³¹ Après les prescriptions du canon 41 du Concile quiniséxe (cf. C. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 193–198; J. Bois dans «Échos D' Orient» (=EO), V, 1901, pp. 3–4; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 2, col. 1589.

³² Gr. Papamichaël, *Ho hagios Grêgorios ho Palamas*, Pétersbourg-Alexandrie, 1911, p. 9; D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, 2^e éd., Bucarest, 1993, p. 12.

³³ MM, vol I, p. 552, doc. no. CCXCVIII, qui pourrait être mis en relation directe avec le doc. no. CCCXII du mois de mai 1371 (*Ibidem*, p. 569–572), selon lequel le monastère fondé par celui-ci à Melnik était soumis à l'autorité du patriarche de Constantinople.

La vie de Sabas le Jeune souligne que les hésychastes dissipés dans les ermitages de l'Athos envoyaient au début de chaque année une sorte de délégation pour apporter de la nourriture, qui leur était fournie par les monastères situés plus près de leur *hēsychastēria*.³⁴ Mais les moines hésychastes se trouvaient aussi à l'intérieur des monastères. Sabas (†1236), le fondateur de l'Église serbe et du monastère de Chilandar, avait dans ce monastère «un lieu de solitude à lui». ³⁵ Au XIV^e siècle, Jean Coucouzèle était voulu au palais impérial, à cause de son talent pour le chant liturgique. Mais il préférait rester à Athos, où l'hégoumène avait mis à sa disposition un «kellion» à l'intérieur du monastère, où il puisse vivre en *hēsychia*.³⁶ Le Typikon élaboré par Nil Damilas pour son monastère de Baionaia, en Crète, prévoyait le statut communautaire pour le monastère, mais tout en insérant un chapitre relatif à la prière de Jésus.³⁷ Le même statut de *koinobion* était établi par le typikon d'Athanase pour son monastère situé aux Météores et qui était dédié à la Transfiguration, détail biblique évoqué souvent dans la dispute hésychaste, surtout par Palamas, en liaison avec son enseignement sur la lumière incréée du Mont Thabor. Par ailleurs, plusieurs fois les documents athonites qui veulent se référer au corps des moines tout entier, mentionnent les moines des monastères et les hésychastes.³⁸ Le fait que tout ce corps monastique était divisé en trois catégories – *rasophoroi* ou *novices*, *mikroschēmoi* et *megaloschēmoi* – tandis que les hésychastes pouvaient être toujours *megaloschēmoi*, confirme cette relation étroite et bien établie entre l'hésychasme et le *koinobion*.

3. Défense du *koinobion* et de l'étatisme traditionnel

Avec le triomphe de l'hésychasme palamite, le XIV^e siècle byzantin connaît aussi les premières mentions de l'idiorythmie à l'intérieur des monastères athonites.³⁹ Il faut aussi souligner que les textes qui mentionnent pour la première

³⁴ «Cette chose est habituelle pour tous ceux qui vivent dans la solitude là-bas, dédiés sans interruption à l'adoration du divin, c'est-à-dire à l'hēsychia et à la contemplation étroitement liée à celle-ci, ainsi qu'à la prière: ils reçoivent donc les choses nécessaires pour leur subsistance et qui sont offertes gratuitement par les monastères plus riches (éd. A. Papadopoulos Kerameus, *Analecta...*, V, p. 208, ou l'éd. D. G. Tsamēs, *Philotheou ... erga*, p. 180 : «Bios hagiou Saba», chap. 12, l. 5–8).

³⁵ Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 185, l. 5–6.

³⁶ S. Eustratiades dans «Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon» (=EEBS), XIV/1938, p. 3–86, ici p. 7 : *dio kai dedōken autō kellion entos tēs monēs kathezesthai kai hēsychazein*, et puis, avec l'accord de l'hégoumène, il a bâti un «kellion» au-dehors du monastère, ainsi qu'une église dédiée aux Archanges. Pour l'existence de l'hésychasme en dehors des monastères, ainsi qu'à l'intérieur de ceux-ci, v. Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Cité du Vatican, 1942, p. 71–85.

³⁷ S. Pétridès, *Le typikon de Nil Damilas*, («Izvestija Russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole» (=IRAİK), XV, Sofia, 1911, p. 92–109, ici p. 100.

³⁸ Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 182, l. 34–35, p. 192, l. 25–26 et p. 195, l. 6–7 ; Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, I, München, 1948, p. 220.

³⁹ On a admis la fin du XIV^e siècle pour l'apparition de l'idiorythmie (cf. Pl. de Meester, *De monachico statu ...*, p. 78–79 ; Irénée Doens, *Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos*, dans

fois l'idiorythmie représentent aussi une prise de position contre celle-ci, car les chefs de file de l'hésychasme ont soutenu sans réserve aucune le régime cénobitique. Ce qui prouve l'inanité de la thèse selon laquelle l'apparition de l'idiorythmie aurait été la conséquence directe du triomphe de l'hésychasme en tant que forme radicale de solitude. Dans ce sens, c'est à Philipp Meyer que revient déjà le mérite d'avoir observé que cette opinion est tout à fait extérieure au sujet, donc une sorte de «kurzbeinige Hypothese», et qu'il s'agit, en effet, en ce qui concerne l'idiorythmie, de l'apparition de la propriété privée dans les monastères, situation nouvelle qui aurait pu s'accommoder avec les idéaux ascétiques traditionnels du monachisme byzantin. Mais pour l'idiorythmie il s'agit plutôt, selon le même Ph. Meyer, d'une réaction contre les tendances mystiques exagérées de l'hésychasme.⁴⁰

À côté et même avant ce sens social ou historique concret, la notion d'idiorythmie a eu aussi un sens moral et ce dernier sens a même précédé du point de vue chronologique le sens social. Sous ce rapport, on peut observer que cette évolution du terme est assez similaire à celle de la *pronoia* qui, tout en partant d'un sens théologique et moral, a acquis aussi un sens social à partir du XI^e siècle. Bien avant le XIV^e siècle, dès la période patristique, l'idiorythmie dans son sens moral était sévèrement combattue.⁴¹

Dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, les sources de chancellerie nous présentent l'idiorythmie en tant que réalité de la vie monastique, récemment parue alors et combattue toujours, car elle entrainait en directe contradiction avec le cénobitisme. Cette opposition face à la nouvelle formule de vie monastique est motivée par le fait qu'elle n'était pas conforme à la tradition et au modèle des Pères de l'Église.

Cette opposition à l'idiorythmie était donc faite au nom du traditionalisme religieux, si souvent invoqué par le mouvement hésychaste. Mais s'y ajoutait aussi un traditionalisme d'ordre social et politique. Il s'agit d'une constante de la pensée politique byzantine, qui depuis toujours a soutenu la suprématie du *koinon* sur l'*idion*. La primauté du *koinon* donnait pleine expression à l'idée de «res publica»⁴², héritée de l'antiquité romaine, par l'affirmation des intérêts généraux de l'État avant ceux des particuliers.

Le conflit entre le cénobitisme et l'idiorythmie correspond donc à celui qui existait entre «koinon» et «idion» dans le monde laïc, où l'affirmation de l'élément «idion» au détriment du «koinon» menait à l'affaiblissement de l'État byzantin,

«Le Millénaire du Mont Athos», II, Venise, 1963, p. 337–495, la notion «idiorythmie» de l'Index. Il ya toutefois une première mention de 1353, à laquelle on pourrait ajouter la situation née à Kutlumus après l'arrivée des moines de la Hongrovlachie au monastère (v. le Testament de Chariton, hégoumène du dit monastère, prote de la Sainte Montagne et métropolitaine de la Hongrovlachie).

⁴⁰ Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 60–61.

⁴¹ Ainsi Jean de l'Eichelle, Marc le Solitaire, Théodore Stoudite, etc. (apud Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 60, n. 2; Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 68). Dans le même sens, l'abbé qui ne tenait pas compte des opinions du conseil du monastère était taxé d'«idiorythme», dans le sens négatif du mot, c'est-à-dire qu'un tel abbé procédait de sa volonté arbitraire (cf. H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 132).

⁴² H.-G. Beck, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, "Sitzungsber. der Bayer. Akademie der Wiss., Philos.-hist. Klasse", Jahrgang, 1970, Heft 2.

confronté à tant de difficultés à l'intérieur, ainsi qu'à l'extérieur. L'«Histoire» de Jean Cantacuzène, le plus fameux allié et garant du triomphe de l'hésychasme, apporte des preuves éloquents en ce sens. Le rapport entre *koinon* et *idion* ainsi que les conflits entre les deux principes sortent assez souvent à la surface des choses. Un des leitmotifs de cette «Histoire» veut souligner que son auteur s'est toujours mis au service de l'État byzantin, que toutes ses actions, avant d'arriver sur le trône de l'empire et en qualité d'empereur après cela, ont été mises au service de l'État et de l'intérêt général. Il souligne assez souvent que ses actions n'ont jamais poursuivi des buts personnels⁴³, et cela en opposition avec ses adversaires, qui ne voulaient pas le bien de l'État, guidés seulement par leurs intérêts particuliers⁴⁴. Conscient de la décadence dans laquelle se trouvaient alors *ta Rhômaion pragmata*, il affirme clairement que la situation florissante d'antan s'explique par le fait que durant les siècles passés tant les empereurs que les particuliers mettaient les affaires communes de l'État au-dessus de leurs intérêts personnels.⁴⁵

Ces temps révolus de naguère, marqués par la supériorité des choses de l'État sur ceux des particuliers, éveillent les profonds regrets de la part de Cantacuzène. Sa fidélité pour cette doctrine traditionnellement étatiste de Byzance est souvent affirmée, surtout quand elle se heurte aux tendances – de plus en plus manifestes – de limiter la situation générale de l'empire, et même le pouvoir impérial, à une condition particulière, dont les conséquences allaient jusqu'à rompre du corps de l'empire, théoriquement unique et unitaire, certains territoires gouvernés de façon personnelle, en tant qu'*idia autonomia*, fait qui venait en contradiction totale avec le style byzantin de gouvernement, style fondé sur les «lois impériales» (*basilika nomima*).⁴⁶ Toute une série d'épisodes de l'«Histoire» de Cantacuzène soulignent l'insistance avec laquelle il reste fidèle au principe byzantin traditionnel de gouvernement. Et il doit assez souvent défendre ce principe, confronté à l'opposition venue même de la part des membres de sa famille, l'empereur Jean V, son gendre, ainsi que Matthieu Cantacuzène, son fils aîné.

À peine devenu empereur, nous voyons que Jean VI Cantacuzène (1347–1354) rassemble tant ses adversaires, avec lesquels il s'était trouvé en état de guerre, que ses adeptes, et les obligent de jurer ensemble fidélité à lui et à son gendre Jean V, car il s'imposait que tous se soumettent « à un seul empire ». ⁴⁷ Mais peu de temps s'est écoulé, et nous voyons quelques-uns de ses anciens partisans en conseillant à Matthieu de se tailler un gouvernement à lui (*idia hêgemonia*) dans la région

⁴³ *Historiarum libri IV*, III, Bonn, 1832, p. 110 (*tês koinês ôpheleias Rhômaïôn tèn idian deuteran themenos*).

⁴⁴ *Ibidem*, I, Bonn, 1828, p. 244.

⁴⁵ *Ibidem*, III, p. 34. V. aussi notre étude, *La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'État byzantin, vue principalement à la lumière de son «Histoire»*, «Revue des études sud-est européennes» (=RESEE), XIII, 1975, fasc. 2, p. 167 – 185.

⁴⁶ Nicéphore Grégoras, *Byzantina historia*, I, Bonn, 1829, p. 234-235.

⁴⁷ J. Cantacuzène, op. cit., III, p. 10 (*hypo mian basileian hapantas tetachthai*).

d'Andrinople, tout en jetant les germes mauvais d'une situation qui allait empirer plus tard.⁴⁸ Plus détaillé encore, le récit de Grégoras appelle ce gouvernement de Matthieu un «lieu sûr de refuge» (*idiotropon kataphygion asphales*)⁴⁹, dans l'éventualité que Jean VI Cantacuzène serait ou ne serait plus empereur. Même le gendre de Jean VI, Jean V Paléologue, bien qu'empereur, languissait lui aussi de se tailler une *idia archê*. Ce fait étonne avant tous son beau-père, qui avait déjà annoncé ses intentions de se retirer au monastère, éventualité dans laquelle son gendre allait devenir le seul empereur. Aux yeux de Cantacuzène, le fait que celui qui sera devenu maître du monde entier (*tou pantos kyrios*), préfère gouverner sur une seule partie seulement, représente une chose insolite, même étrange.⁵⁰ Être empereur et vouloir en même temps gouverner de façon personnelle (*archein ... idia*), pratique contraire à la tradition byzantine, signifiait commettre des faits pas du tout convenables pour un empereur, qui tiraient leurs origine dans la mesquinerie (*mikropsychia*), défaut stigmatisé par Cantacuzène lorsqu'il le trouve chez les empereurs.⁵¹ C'est le même défaut que l'acte émis par le patriarche Antoine IV au mois de juin 1394 flétrit chez n'importe quel moine du monastère de Pantocrator qui voudrait avoir quelque chose en propriété et vivre de son bon gré, c'est-à-dire de façon «idiorythmique» (*echein idioktêton ti kai idiorrythmon ktêsasthai*).⁵²

L'idiorythmie est attestée à Athos quelques décennies auparavant, probablement pour la première fois en 1353, mais très révélateurs de ce point de vue sont certains documents qui attestent les premières liaisons entre le monastère de Kutlumus et la Valachie. Il s'agit des années 1369–1370, période durant laquelle en Valachie régnait le voïévode Vladislav – Vlaicu (1364 – ~1377), et higoumène à Kutlumus était Chariton, qui sera aussi métropolitain du même pays à partir de 1371 et prôtos de la Sainte Montagne à partir de 1376. Importante pour le triomphe de l'hésychasme palamite, la personnalité de Chariton a joué un rôle de marque dans l'ensemble de ces relations, et ce fait bien avant son ascension sur la trône métropolitain de la Valachie.

Le document de 1369, rédigé en grec, ne porte ni la titulature du voïévode, ni les éléments finals d'authenticité, mais il n'y a là aucun motif valide pour ne pas accepter son témoignage en faveur d'une existence antérieure de ces relations entre la Valachie et le monastère de Kutlumus, ainsi que d'un conflit qui mettait aux prises les moines hongrovalaques arrivés dans ce monastère et les moines grecs qui y vivaient. «En tant que voyageurs des montagnes» et peu habitués avec la discipline sévère que la régime cénobitique leur imposait, les moines venus de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹ N. Grégoras, *op. cit.*, II, p. 801.

⁵⁰ J. Cantacuzène, *op. cit.*, III, p. 208.

⁵¹ *Ibidem*, p. 208 et 265.

⁵² Publié par Ios. Müller, *Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos*, Vienne, 1850, p. 119–125; MM, II, Vienne, 1862, p. 216–220 (avec la date erronée); L. Petit, *Actes de Pantocrator*, annexe à «Vizantijskij Vremennik» (=VV), X, 1903, p. 26–30. Dans le même sens, v. aussi V. Laurent, *Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos*, dans «Hellênika», XIV, 1955, p. 59 et 83.

Valachie supportaient mal la rigueur de cette discipline, d'où les interventions des autorités valaques, le voïévode en tête, pour l'adoucissement de la discipline traditionnelle du régime communautaire, en vertu de laquelle les moines possèdent «un seul et même habit, le même pain, le même vin, et tous les autres biens sont en commun, et aucun moine ne gagne rien pour soi, ni même au prix d'un ducat».⁵³ Mais tous les efforts et les interventions du voïévode en vue de changer le régime cénobitique du monastère par le système idiorythmique sont restés en vain, car Chariton ne se laissa pas fléchir. Il resta ferme sur ses positions, car il s'agissait d'une attitude générale de l'hésychasme, fortement ancrée dans les traditions étatiques et communautaires du monde byzantin.

C'est au nom de ces traditions que le patriarche Philothée Kokkinos demandait à Serge de Radonež d'introduire le régime cénobitique dans son monastère⁵⁴, régime connu sous le nom d'*obšte žitie* dans le monde slave et roumain du moyen âge. Bien plus encore, le monde orthodoxe de la deuxième moitié du XVIII^e siècle réagissait contre l'esprit des Lumières venues de l'Europe Centrale et Occidentale par la recrudescence de l'hésychasme. L'expression de cette réaction hésychaste avait à sa tête un moine originaire d'Ukraine, lié à l'esprit athonite et à Nicodème l'Hagiorite, qui s'appelait Païsie Veličkovsky. Il trouvait le territoire des Fays Roumains plus favorable à la propagation de ses idées «païsiennes» que les terres russes, qui lui semblaient par trop modernisées à la suite des réformes tsaristes d'après l'année 1700. Il est très intéressant de remarquer que les adeptes du païsianisme ont milité pour l'observance du régime cénobitique à l'intérieur des monastères.⁵⁵

4. Pour la «monarchie» byzantine et contre la «polyarchie» de l'Occident

Après avoir visité les Saints Lieux, le pèlerin Ludolf von Sudheim, qui durant son voyage est passé sur les territoires de la Hongrie, de la Bulgarie et de l'Empire byzantin, a rédigé en 1348 le récit de son voyage, traduit plus tard en latin, probablement par un moine. Bien qu'il ait vu la ville de Constantinople, il ne se réfère jamais à l'Empire byzantin en tant que réalité ou entité politique, en parlant

⁵³ *Fontes Historiae Daco-Romanae* (=FHDR), IV, Bucarest, 1982, p. 296/297 et 282/283. Sur ces questions, v. aussi notre étude «Un épisode des traditions de vie autonome des Roumains, aux débuts de leurs États médiévaux» (en roum.), dans le vol. «Timpul istoriei», I («Memorie și patrimoniu», Hommage Ligia Bârzu), Bucarest, Éd. de l'Université, Faculté d'Histoire, 1997, p. 264–271.

⁵⁴ A. Tachiaos, *Epidrasis tou hēsychasmou eis tēn ekklēsiastikēn politikēn en Rhōssia, 1328–1406*, Thessalonique, 1962, p. 42 et suiv ; G. M. Prohorov, *Isihazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v*, dans «Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury» (=TODRL), XXIII, 1968, p. 86–108, ici p. 105.

⁵⁵ A. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794)*, Thessalonique, 1986, p. 147–148; Valentina Pelin, *Biblioteca mănăstirilor Neamț și Noul Neamț în contextul culturii românești*, Bucarest, Ed. Universității, 1997.

seulement des diverses localités ou régions de la Grèce, par exemple, qu'il mentionne en étroite liaison avec les unités politiques trouvées au pouvoir des princes latins. Il faisait ainsi la remarque selon laquelle «en Achaïe ou Morée, il y a beaucoup de chevaliers de la maison allemande, qui se querellent souvent avec les Grecs et les Turcs». ⁵⁶ On parle puis de l'île de Patmos, où Saint Jean (l'Évangéliste) a écrit l'Apocalypse, de la cité d'Ephèse, «qui se trouve maintenant au pouvoir des Turcs, chose valable d'ailleurs pour toute l'Asie, qui à cause de ce fait est appelée du nom de la Turquie» ; l'accès des chrétiens au tombeau de Saint Jean était permis seulement en échange d'une somme d'argent, et les Turcs s'approprièrent au commerce (*mercimonia*) à l'intérieur de l'église dédiée à Saint Jean Baptiste. Pour ce qui était des îles de la Méditerranée Orientale, «qui appartenaient autrefois aux rois de la Grèce, mais à l'heure actuelle elles ont plusieurs maîtres, Turcs, Italiens et Grecs». «Bien adroits au maniement des armes (adonnées au métier des armes), les Turcs sont très fâcheux pour les Grecs et les voisins de ceux-ci.» ⁵⁷

Nous voyons donc que les Byzantins de cette époque n'étaient que des «Grecs» pour les Occidentaux, opinion souvent rencontrée chez ceux-ci, dès le temps des Croisades surtout. Selon cette opinion, la qualité de «Romains», que ces Grecs se donnaient, était réservée par les Occidentaux à eux-mêmes, car ils gardaient le latin comme langue de la culture et du service religieux; hors de leur Église, divisée par la papauté, ils avaient aussi leur empire, ayant à sa tête le véritable empereur des Romains, en tant que chef de la hiérarchie politique de l'Occident. Bien que situé lui aussi sur la pente déclinante d'évolution de l'institution qu'il représentait, l'empereur de l'Occident était le véritable «empereur des Romains», que les chroniqueurs occidentaux mettaient avant «l'empereur des Grecs» de Byzance. Une chronique dédiée au pape Urbain V (1362–1370) mentionne que celui-ci était honoré par tous les princes séculiers, et qu'il avait été visité par l'empereur des Romains, l'empereur des Grecs, par Jean V, roi de France, par Jeanne, reine de Naples. ⁵⁸ Les mêmes chroniques des papes d'Avignon ne se limitent pas à mettre l'empereur de Byzance dans une position secondaire par

⁵⁶ Texte publié dans «Archives de l'Orient latin», III, 1884, p. 305–337, ici p. 331 : «in Achya vel Moreea sunt multi milites de domo Theutunica cum Graecis et Turcis sepe litigantes». Il est fort probable qu'on doit identifier ces *milites de domo Theutunica* aux Catalans, alors maîtres du duché d'Athènes et de Thèbes, mais qui par une légère confusion sont transportés aussi en Péloponnèse, où il y avait alors tant la Principauté latine d'Achaïe, que le Despotat byzantin de Morée.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 332. L'Asie désignait une vaste région qui s'étendait aux environs d'Ephèse, dont le métropolitain était aussi «exarque de l'Asie». Une *synodikê praxis* de janvier 1368 décidait d'unir à Pyrgion cette grande éparchie, fameuse naguère, «car tous ses biens ont été ravagés, et se trouvant prise par les barbares, elle n'est pas en mesure d'assurer à son *archiereus* les choses nécessaires pour sa subsistance» (MM, I, Vienne, 1860, p. 499). Il est hautement intéressant d'observer comment sur le territoire de la *Romanie* byzantine une *Turquie* faisait son apparition et ce fait devenait évident avant 1350 déjà.

⁵⁸ «Ad dictum dominum Urbanum venit imperator Romanorum, imperator Graecorum, Johannes rex Francie, Johanna regina Siciliae, et fere cuncti principes seculi hujus eundem timebant» (St. Baluzius, *Vitae paparum avinionensium*, éd. Mollat, I, Paris, 1927, p. 413). La même idée *Ibidem*, p. 358–359, 372 et 391.

rapport à l'empereur de l'Occident, car il est seulement l'empereur des Grecs. Plus que cela, il y a des exemples où il est traité comme «roi des Grecs» par les mêmes chroniqueurs⁵⁹, en vertu de leur fidélité envers l'idée de l'empire unique et universel: dans ce cas, cette place singulière est accordée à l'empereur de l'Occident. Celui de Byzance était donc seulement l'«empereur (ou même roi) des Grecs», ou l'empereur de Constantinople, auquel on ajoute quelquefois aussi l'épithète de «schismatique»⁶⁰, pour éviter la confusion avec l'empereur latin de Constantinople, seulement titulaire au XIV^e siècle.

On pourrait mieux saisir cette crise de la «monarchie» byzantine confrontée à la «polyarchie» occidentale dès la période des Croisades. C'est ainsi que l'empereur Alexis IV, fils d'Isaac Ange, «nourrissait depuis longtemps son imagination du pouvoir unique (*ton monarchon*) et songeait sans hésiter que ce serait à lui-même d'unir l'Orient et l'Occident et de ceindre le pouvoir universel (*kratos to pankosmion*)».⁶¹

L'opposition entre la monarchie et la polyarchie est soulignée par presque tous les historiens byzantins qui ont décrit la division de l'Empire byzantin en plusieurs tranches après 1204, moment où les Occidentaux ont hérité cet Empire et l'ont partagé en plusieurs parties (*eis polymereian*).⁶² Cette affirmation de George Acropolite a été reprise au XVI^e siècle par Macaire Mellissénos, qui écrit que les Italiens ont hérité de la monarchie des Romains divisée en plusieurs États.⁶³ Le même Acropolite revient sur les événements de 1204, quand «les choses étant mises en branle de façon fragmentaire de par le fait qu'en toutes avait eu lieu la polyarchie»⁶⁴, Baudouin de Flandre a accédé au trône de Constantinople.

Au milieu du XIV^e siècle, Nicéphore Grégoras devait insister sous les machinations de l'ancien empereur Alexis III Ange contre son propre gendre, qui était Théodore I^{er} Lascaris de Nicée. Sorti victorieux du conflit, ce dernier n'a pas pris en considération le fait que son beau-père, mu par l'envie, «n'a pas élevé ses mains pour rendre grâce au Seigneur, le Bienfaiteur des gens, qui avait réduit en poussière l'agitation de la polyarchie»⁶⁵, et contre toute attente avait donné un havre sauveur à ceux parmi les Rhomées qui s'étaient échappés avec bonheur de l'orage

⁵⁹ «Quod autem de imperatore dicimus, intelligimus de Imperatore Romanorum, non autem Graecorum. Nam ille ut rex tractatur» (*Ibidem*, II, 1928, p. 555).

⁶⁰ *Ibidem*, I, p. 93 (au début du XIV^e siècle, les Hospitaliers ont pris l'île de Rhodes, trouvée auparavant «sub dominio imperatoris Costantinopolitani scismatici»).

⁶¹ Nicetae Choniatae, *Historia*, éd. J. A. van Dieten, I, Berlin-New York, 1975, p. 558, 27–30; dans le même sens, p. 562–563.

⁶² G. Acropolitae *Opera*, éd. A. Heisenberg, I, Leipzig, 1903, p. 13, l. 4–5.

⁶³ G. Sphrantzes, *Memorii, 1401–1477*, éd. V. Grecu, Bucarest, 1966, p. 244, l. 27–28.

⁶⁴ G. Acropolitae, *Opera*, I, p. 57, l. 18–19. La même idée sur la polyarchie, vue comme négation du principe monarchique byzantin, ressort clairement de l'«Histoire» de Georges Pachymères, *Relations historiques*, éd. A. Failler, trad. française par V. Laurent, I, Paris, 1984, p. 77, l. 9–10 (*anarchon gar to polyarchon*), p. 255, l. 29 (*ataktion to polyarchon*), e. a. s.

⁶⁵ Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, ed. Im. Bekker, I, Bonn, 1829, p. 17, l. 1–2: *hos tês polyarchias ton salon dieskedase*, fragment que J. L. van Dieten, dans Nikephoros Gregoras, *Rhömische Geschichte*, I (chap. I–VII), Stuttgart, 1973, p. 71, a traduit par : «der doch der Verwirrung der VIELHerrschaft ein Ende gesetzt».

et du tumulte latin», tout en pardonnant à Alexis III ses actions nuisibles à la «monarchie» byzantine, défendue de façon magistrale par les empereurs nicéens, ainsi que par les premiers Paléologues. C'est ainsi que Michel VIII a supprimé partout le désordre, «en assujettissant à son pouvoir la polyarchie existante». ⁶⁶ Andronic II, son fils, a dû affronter à son tour les intentions de sa deuxième épouse, Irène de Montferrat qui, «latine d'après son origine, voulait introduire chez les Rhomées aussi cette coutume nouvelle», c'est-à-dire de céder à ses fils Jean, Théodore et Démétrius une partie de l'empire à chacun, et de les introniser tous les trois en qualité d'empereurs, «autonomes et autocrates, sans que chacun parmi eux soit soumis à une autre autorité». Il s'agissait, selon le même Grégoras, d'une «innovation», terme qui avait un sens toujours négatif à Byzance. Selon Irène, le gouvernement des villes et des provinces byzantines devait être fait «pas de la façon monarchique, depuis toujours et dès le début en vigueur chez les Rhomées, mais divisée à la façon latine». ⁶⁷

Le même principe «monarchique», contraire à la «polyarchie» promue par les Occidentaux, Irène de Montferrat y compris, trouve en Jean VI Cantacuzène un champion en titre. Andronic II a dû affronter les intentions de son épouse, tandis que Jean VI a été confronté à certains membres de sa famille, et même à des partisans. Sitôt arrivé au trône de l'empire, il a obligé ses partisans, ainsi que ses anciens adversaires, de prêter serment de fidélité envers lui et envers son gendre Jean V à la fois. ⁶⁸

C'était au nom du même principe «monarchique» que les partis impliqués dans la dispute hésychaste s'accusaient de façon réciproque de «ditheïa», variante du polythéisme sur le plan religieux, ainsi que de la polyarchie sur celui de la politique.

Les adversaires de Palamas faisaient le reproche d'admettre deux divinités par sa doctrine, qui faisait la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies créées. À son tour, Palamas apportait à ses adversaires l'accusation de faire la distinction entre un principe créé et un autre incréé de la divinité, car ils «séparent donc l'Esprit en divinités inégales et directement opposées. Ce sont eux qui soutiennent deux dieux et tombent malades du dithéisme». ⁶⁹

⁶⁶ L. G. Westerink, *Le Basilikos de Maxime Planude*, «Byzantinoslavica», XXVIII, 1968, I, p. 65, l. 681 (*tên polyarchian katastrephomenos*). (Les exemples cités ici et dans les notes antérieures ont été ramassés par nous dans «Études Byzantines et Post-Byzantines» (=EBPB), II, Bucarest, 1991, p. 91–103, ici p. 99–101).

⁶⁷ Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, I, p. 233.

⁶⁸ V. *Supra*, n. 47. Jean VI Cantacuzène s'inscrivait ici pleinement dans le sillage de la tradition byzantine, défendue avec acharnement non seulement par Andronic II, mais aussi par le père de ce dernier, Michel VIII, qui jugeait «qu'en effet le pouvoir est unique et que, le symbole du pouvoir étant le sceptre, celui-ci doit être également unique» (G. Pachymérès, éd. A. Failler, I, p. 414 (trad. de V. Laurent).

⁶⁹ Gr. Palamas, *Apologie*, dans D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, II^e éd., Bucarest, 1993, p. 230. À l'extrémité opposée, v. la même accusation portée par Grégoras à l'adresse des Palamites, chez Nicéphore Grégoras, *Byzantina historia*, II, Bonn, 1831, p. 1009–1010.

Adressé à Nicolas Cabasilas, le Discours rédigé par David Dishypatos contre Barlaam et Acindyne faisait l'apologie du palamisme face à l'accusation de *ditheïa*, portée par les adversaires du *thespesios* ou *hieros Palamas*.⁷⁰

Dans le sillage du trinitarisme palamite, l'auteur répète des thèses traditionnelles pour l'idéologie politique et religieuse de Byzance, en tout premier lieu la liaison indissoluble entre la pensée politique et la religion, entre l'État et l'Église. Cette façon de concevoir les choses offrait l'avantage d'individualiser mieux le monde de Byzance face à celui de l'Occident, qui faisait une distinction nette entre les deux institutions.

Confrontés à la «polyarchie» des «Latins», les Byzantins affirmaient la supériorité de la «monarchie» sur le plan politique, ainsi que sur celui de la théologie. En théologie, Dishypatos soutient cette thèse par l'existence d'une seule divinité dans la Sainte Trinité, car, postuler ici trois divinités serait équivalent à la «*tritheiïa* et à l'écroulement de la monarchie, chose en mesure d'introduire la polyarchie hellénique». ⁷¹ La répudiation de la philosophie antique par l'orthodoxie palamite en tant que chose utile pour la rédemption des âmes s'accordait parfaitement à cette promotion de la «monarchie» divine en théologie.

5. Du silence monastique à la théologie mystique

La querelle hésychaste du XIV^e siècle revêt un caractère tout à fait particulier par rapport aux autres disputes religieuses – assez nombreuses à leur tour – connues par le monde byzantin à travers les siècles. Ce caractère réside dans le milieu monastique d'où elle a tiré ses racines, en entraînant puis le reste de la société. En règle générale, les facteurs situés à la base des disputes religieuses byzantines avaient comme origine ou lieu de provenance soit le monde laïc, soit celui de l'Église, mais placé au dehors des monastères, bien qu'il soit évident que le corps monacal pesait souvent d'une manière importante, en tout cas pas du tout négligeable, dans la balance des forces entraînées par ces disputes, qui avaient aussi des implications socio-politiques. Par ailleurs, dès la première période de l'histoire byzantine, la législation conciliaire avait établi des limites précises à ce penchant des Byzantins vers les disputes religieuses, par des prescriptions canoniques suivant lesquelles toute sorte de question dogmatique ne pouvait être mise en discussion que par la hiérarchie de l'Église, en commençant avec la qualité d'évêque (les canons 19 du Concile de Chalcédoine, et 64 du Concile *in Trullo*). Ces prescriptions interdisaient donc aux moines l'initiative de ces disputes, tout en supprimant leur droit de soulever des débats sur des questions dogmatiques, et en y réservant le rôle essentiel aux prélats de l'Église.

On trouvera une excellente mise au point des recherches concernant le palamisme chez D. Stiernon, *Bulletin sur le palamisme*, «Revue des études byzantines» (=REB), 30, 1972, p. 231–341.

⁷⁰ D. G. Tsamês, *David Dishypatou Logos kata Barlaam kai Akindynou pros Nikolaon Kabasilan* (collection «Byzantina keimena kai meletai», 10), Thessalonique, 1973, p. 54, l. 15, et p. 49, l. 7.

⁷¹ *Ibidem*, p. 53, l. 5–7.

De loin la plus importante parmi les dernières disputes religieuses de Byzance, la querelle hésychaste est issue des milieux monastiques, dont le centre incontesté était devenu le Mont Athos, et elle portait initialement sur des questions strictement monastiques. Naturellement, elle s'est vite propagée dans toute la société byzantine. Après l'abdication d'Andronic II (1328), dont la règne avait marqué un fort revirement de l'élément monacal, profondément affecté par la politique unioniste de Michel VIII, Barlaam, un moine «basilien» de Calabre, c'est-à-dire de rite byzantin, est arrivé à Constantinople, «ayant soif pour la vraie foi».

À la lumière des sources dont nous disposons, son exemple n'est pas singulier pour le monde byzantin de ce temps, qui avait vu d'autres moines de rite byzantin originaires de l'Italie du Sud se réfugier dans l'Empire byzantin, où se propageait «de manière orthodoxe la vérité» de la foi. Nicéphore Grégoras, qui dans son «Histoire» l'accuse de manque de sincérité envers ses compatriotes, affirme qu'il était venu à Byzance pour apprendre mieux Aristote.⁷² Il est fort probable qu'il devait ce goût à l'influence de la scolastique occidentale, parachevée par le thomisme, et il espérait pouvoir mieux saisir cette doctrine du Stagirite «chez soi», dans la patrie des lettres grecques qui était Byzance. Mais toutes les espérances qu'il avait mises à ce propos dans son séjour à Constantinople et à l'Athos se sont évanouies au bout de quelques années, et c'est ainsi que peu après le synode de juin 1341 il a quitté pour toujours la terre byzantine, pour rejoindre «les Latins, ses compagnons»⁷³, car, aux dires de Grégoras, il avait été nourri et éduqué dans leurs lois et leurs habitudes de vie.

Sa méthode de travail, qui faisait usage des syllogismes aristotéliens, l'a mis très vite en conflit avec la toute-puissante mystique hésychaste, dont le porte-parole, l'apologète et le champion s'est avéré Grégoire Palamas. Au-delà des détails ou des phases de cette dispute, du risque d'une vision très simpliste, car on doit tenir compte que les choses n'ont pas suivi une voie si uniforme, la résultante générale a été l'élaboration d'une synthèse théologique bien individualisée par rapport à celle de l'Occident.

La clé du problème a été saisie par Palamas dès les débuts de la dispute, vu le reproche fait par celui-ci à Barlaam, de mettre la lumière des syllogismes sur le même plan que la lumière «incrée» du Mont Thabor, fait qui, à notre avis, aurait été équivalent à la théorie thomiste de la double vérité. Or, selon Palamas, la vérité de la foi se situait au-dessus de celle de la raison.

⁷² Sur les nombreuses discussions relatives à ce sujet, v. notre étude *L'hésychasme et la crise de la conscience byzantine au XIV^e siècle*, parue dans «Archaeus Études d'histoire des religions», revue éditée par le Centre d'Histoire des Religions, Faculté d'Histoire de l'Université de Bucarest, tome IV, 2000, fasc. 3, p. 109–156, ici, p. 137, surtout la n. 95, où on devra corriger Grégoire en Nicéphore Grégoras en tant qu'auteur du dialogue *Phlôrentios*.

⁷³ Philotheos, *Enkomion* pour Gr. Palamas, ed. PG 151, col. 600 A, ou l'éd. de D. G. Tsamês, *Philotheou ... erga*, p. 496 : *aphaneia dedôkôs heauton pros Latinous tous hetairous euthys apotrechei meta tês dyssebeias* («Logos eis hagion Grêgorion Palaman»), chap. 62, l. 32–34.

Dans cette attitude de Palamas, il ne faut voir aucune «innovation», mais plutôt une «rénovation» (*anakainôsis*) ou «renaissance» (*palingenesia*), notions qui ne manquent pas dans ses écrits ou dans ceux de ses adeptes (Philothée Kokkinos, par exemple). Il s'agit d'une tradition déjà existante dans le monde byzantin à ce propos. Évoquant le synode qui avait eu lieu à Constantinople après l'ascension au trône d'Andronic II (1282) et dont le résultat a été la condamnation de l'Union de Lyon et des thèses du patriarche «latinophrone» Jean Bekkos, l'historien Pachymères accuse ce patriarche pour la hardiesse d'avoir pensé avec son intelligence humaine les choses situées au-dessus de la raison. «Car les choses qui concernent Dieu doivent être plutôt honorées et gardées en silence qu'ordonnées et montrées par des mots». Or, Bekkos avait accepté non seulement l'addition au symbole selon les Latins, mais il avait essayé aussi de faire des recherches sur la nature divine avec la pensée humaine, en montrant ainsi l'audace «de mesurer la mer infinie de la théologie avec un petit canot – la raison humaine.»⁷⁴

Pachymères expose ici l'opinion classique et traditionnelle de la religiosité byzantine, qui est restée la même jusqu'à la fin de Byzance. Mise en doute pour un moment par les adversaires ou palamisme, cette permanence de la spiritualité byzantine est sortie victorieuse de cette épreuve. Palamas l'a répétée et l'a renforcée quelques décennies plus tard : «C'est ainsi que celui qui veut apprendre la garde du cœur et de la raison (*nêpsis*) sans avoir exercé auparavant le silence (*hêsychia*) et la garde de celui-ci, ainsi que les choses qui se passent dans ce cadre de façon spirituelle et indicible, tout en se laissant conseillé par ses propres pensées et en essayant de prouver par la raison le bien qui se place au-dessus de la raison, celui-ci est arrivé au dernier degré de la folie, sinon il s'est complètement affolé dans sa sagesse ; car c'est seulement un fou celui qui peut nourrir la prétention de comprendre par l'intermédiaire de la connaissance naturelle les choses situées au-dessus de la nature, de chercher et de prouver à l'aide de la méditation naturelle et de la philosophie humaine les profondeurs de Dieu, connues seulement à l'Esprit, ainsi que les dons de l'Esprit, accessibles seulement aux spirituels et à ceux qui possèdent la raison du Christ. Au-delà du fait qu'il est fou, il est aussi ennemi de Dieu.»⁷⁵

La victoire du palamisme (à la suite des synodes de 1341, 1351 et 1368) a marqué ce grand tournant de la spiritualité orthodoxe : l'orientation de teinte ascétique et mystique de l'hésychasme, issue des milieux monastiques dès leurs premiers débuts, a bien dépassé les cadres du monachisme, pour conquérir toute la théologie byzantine, qui a gagné ainsi une assise dogmatique bien consolidée. À partir de ce moment, la théologie orthodoxe de Byzance est devenue nettement mystique. Dans l'acception de l'orthodoxie byzantine et post-byzantine, depuis la

⁷⁴ G. Pachymères, *Historia*, éd. Im. Bekker, Bonn, II, 1835, p. 27-28 (*theologias apeiron pelagos mikrô tini akatiô, anthrôpinô noi, parametrein*).

⁷⁵ Gr. Palamas, «Deuxième Traité», traduit par D. Stăniloae, *Viața și învățătura*, Bucarest, 1993, p. 184-185.

fin de Byzance jusqu'à nos jours, une sorte de confusion règne encore entre la théologie et la mystique, ainsi que pour l'Église d'Orient toute théologie est aussi une mystique.⁷⁶ À la lumière de cette théologie, les vérités de la foi se situent «au-dessus de la nature humaine» (*ta hyper physin*), fait qui pourrait être rapproché de la vision des néoplatoniciens qui avaient vécu à la fin de l'antiquité.⁷⁷

Après la victoire du palamisme, ces disputes de Byzance ont continué sous la forme d'un affrontement entre thomistes et antithomistes. Les derniers étaient en fait des antipalamistes, passés d'habitude au catholicisme, qui s'opposaient à l'idée de la lumière «incrée», postulée par Palamas, en soutenant la nature matérielle de cette lumière révélée aux Apôtres sur le Mont Thabor, en accord avec la doctrine thomiste.⁷⁸ En mettant la vérité de la raison sur le même plan que celle de la foi, la théologie occidentale a mis en évidence ses qualités démonstratives (ou cataphatiques). Cette doctrine de la double vérité a été suivie par la séparation de deux domaines – celui de la foi et celui de la raison – séparation qui a marqué l'émancipation de la philosophie de sous la tutelle de la théologie. Une nouvelle facette de la «polyarchie» occidentale commençait à agir, ayant comme conséquence la constitution des différents domaines de la science ou de la «philosophie» humaine, libérée elle aussi de l'autorité théologique toute-puissante.

Face à cette «polyarchie» spirituelle venue d'Occident et d'autant plus nuisible aux Byzantins, car elle s'ajoutait à la «polyarchie» propagée par le même Occident sur le plan politique et dans le territoire de plus en plus restreint de Byzance aussi, l'orthodoxie byzantine a réagi au nom de sa tradition, qui perpétuait la «monarchie» non seulement avec ses connotations politiques, mais spirituelles avant tout, car c'était ici que se plaçait son domaine d'activité et la partie pérenne du monde de Byzance. Si la «monarchie» politique des *basileis* s'est écroulée, la «monarchie» spirituelle de l'Église byzantine a survécu.

La survivance de cette monarchie spirituelle a été assurée par sa théologie apophatique (ou négative), qui a maintenu le contrôle et le monopole de la théologie, c'est-à-dire de la «vraie philosophie» des moines sur la philosophie profane et les sciences humaines. De pair avec la philosophie profane, ces dernières ne représentaient que la «sagesse du dehors» (*sophia hê exô*), qui ne pouvait jamais prétendre une égalité de condition, en ne lui restant que de se soumettre à la «philosophie» salvatrice de l'âme, la seule «vraie, parfaite» philosophie (*hê teleiotatê philosophia*), qui était la théologie aux yeux des Byzantins.

⁷⁶ Fait remarqué par V. Lossy, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 7, (ou *Idem, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Bucarest, Éd. Anastasia, 1992, p. 36).

⁷⁷ J. Brun, *Neoplatonismul*, Bucarest, Éd. Teora, 2000, p. 50 et suiv.

⁷⁸ St. Papadopoulos, *Hellênikai metaphraseis thômistikôn ergôn. Philothômistai kai antithômistai en Byzantiô*, Athènes, 1967 ; G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Die Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, 1977; N. Matsoukas, *op. cit. Supra*, n. 5.

6. Du monastère au monde laïc

Originaire de Samson, une petite ville de la «fameuse métropole d'Ephèse», Macaire de l'Orient, un des nombreux héros de l'hagiographie byzantine de la période des Paléologues, a commencé sa carrière monastique à la Montagne de Latros, où il est très difficile de préciser le grand nombre des moines qu'il a surpassés en ascèse, grâce à son don exemplaire pour le silence (*hēsychia*).⁷⁹

Avant d'entrer au monastère, il avait eu part d'une vie laïque, en étant marié contre son gré par les parents. Entré dans les rangs du clergé après avoir été ordonné prêtre, son désir de vie ascétique pourrait être rapproché de celui d'un contemporain de Théodore le Studite, St. Ioannice, qui était assoiffé «comme un cerf après les sources des eaux»⁸⁰. Après une année de prêtrise, d'accord avec son épouse, ils ont pris le froque tous les deux, lui choisissant la meilleure voie qui aurait pu exister, celle de la vie vraiment solitaire (*tên monotropou ontôs hodou*).

C'est ainsi qu'il a reçu le don de l'excellence de la philosophie. «Et quand je parle de philosophie – continue notre texte de s'expliquer – je ne comprends pas celle qui consiste en tournure des discours, des syllogismes, des sens cachés, des problèmes et des conclusions, ou qui réside dans l'extravagance des raisonnements, c'est-à-dire celle d'Aristote ou celle de Platon, ce dernier étant le meilleur Aristote⁸¹, „philosophie” que le grand Paul a appelée „vaine sagesse”, mais celle qui est la vraie philosophie, celle qui fait immortel le passager et corruptible et élève vers le ciel ceux qui l'ont acquise».

Obligé par les invasions turques de se retirer dans un monastère de la Capitale, sa renommée poussait des foules de gens de toutes les catégories sociales (riches et pauvres, soldats ou sénateurs), qui voyaient en lui un grand trésor et des pierres précieuses, de le visiter. Parmi eux se trouvait aussi l'empereur Andronic II, «le pilier de la piété, le champion très enflammé et l'autocrate qui aime les Rhômées (*philorhomaïos*)».⁸²

Cette dernière qualité est attribuée aussi à l'empereur Jean VI, le plus fidèle et le plus puissant allié des hésychastes, signe évident que l'amour pour l'hésychie et pour le monastère allait de pair avec la fidélité envers l'empire des Rhomées. Au-delà de l'attrait que les monastères ont exercé sur les Byzantins et sur les empereurs de Byzance, la personnalité de Jean VI est exemplaire par l'attitude bien définie et résolue qu'il a su montrer jusqu'à la fin de sa vie (1383), par l'appui constant et précieux qu'il a su accorder à l'hésychasme palamite, en qualité d'empereur (et de moine, après le 10 décembre 1354).

⁷⁹ A. Papadopoulo-Kerameos, *Anekdotia Hellēnika*, Constantinople, 1884–1888, p. 48, col. 2.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 48, col. 1. La même image pour Ioannice, «assoiffé comme un cerf après l'hésychie déifiante» (ap. I. Hausherr dans OCP, XXII. 1956, p. 35–36).

⁸¹ A. Pap.-Ker., *Anekdotia Hellēnika*, p. 47–48. En partant du nom d'Aristote, l'auteur s'est adonné ici à un jeu de mots (*tou Aristōnos Platōnos*, donc Platon, meilleur qu'Aristote).

⁸² *Ibidem*, p. 51, col. 1. La source accorde cette qualité aussi à l'empereur Jean VI (p. 56, col. 1), mais pas à Jean V, qui est allé à Rome, où il a accepté le symbole latin de la foi.

Depuis toujours, le corps monacal a joué un rôle politique très important à Byzance, par l'influence qu'il a exercée sur le monde laïc. L'hagiographie de la dernière période apporte ici beaucoup d'exemples. Grégoire le Sinaïte a même prédit que les empereurs de Byzance viendraient le voir, «à dessein de s'informer de lui sur l'avenir ou plutôt pour le salut de leur âme».⁸³

Et la prédiction s'est réalisée, car les deux empereurs qui régnaient alors (Jean Cantacuzène, celui «d'éternelle mémoire», et Jean V Paléologue) sont arrivés pour le voir. À cette occasion, Grégoire leur a prédit tous les événements futurs auxquels ils ont été confrontés par ailleurs. Les choses se produisent d'après le cliché habituel : les laïcs, y compris les empereurs de Byzance, viennent chercher un saint pour sonder ses opinions et pour connaître l'évolution future des choses de l'empire. Si le monde laïc cherche souvent le monastère, on peut distinguer aussi un mouvement en sens contraire, qui part du monde monastique et se dirige vers le monde laïc, depuis le menu peuple de la capitale ou de la province, jusqu'au palais impérial. L'Histoire ecclésiastique rédigée par Nicéphore Calliste Xanthopoulos faisait une comparaison entre le règne, plein de succès sur le plan politique, de Michel VIII (1261–1282), et celui de son fils Andronic II (1282–1328), plus riche en échecs du point de vue politique : bien que le premier Paléologue ait remporté beaucoup de victoires, sa politique religieuse unioniste l'a rendu impopulaire parmi les Byzantins. À l'avis de notre auteur, son fils et successeur au trône de l'empire a eu une meilleure attitude, car il a mis son bras au service de l'orthodoxie. La fait qui plaît d'une manière tout à fait particulière à notre auteur, est celui qu'au temps d'Andronic II la cour impériale était devenue un véritable monastère.⁸⁴

Il s'agissait donc de l'expansion constante d'une façon de vie monastique à l'extérieur des couvents, jusqu'à la cour impériale. Le reste du monde laïc s'y inspire également. Pendant la révolte des Zélotes de Thessalonique, considérés comme disciples de Barlaam et d'Acindyne par le patriarche Philothée⁸⁵, le futur empereur Jean VI Cantacuzène a envoyé deux délégués à la cour du *kral* serbe, mais ceux-ci ont été capturés par le berger vlaque Şerban («le Dace» *Syrmpanos* dans la texte grec) et retournés en tant que prisonniers au Thessalonique. Ici, l'un d'entre eux a été mis en prison, tandis que l'autre, le grand propriétaire terrien Arsenios Tzamlakon, a été soumis à un cérémonial dégradant. Livré aux chefs des trirèmes, qui représentaient un groupe zélate extrême et dédié au commerce, il a

⁸³ F. Halkin, *Deux vies...*, AB, LIV, 1936, chap. 20, p. 93.

⁸⁴ Ap. L.-P. Raybaud, *Le gouvernement et l'administration centrale de l'Empire byzantin sous les premiers Paléologues (1258–1354)*, Paris, 1968, p. 20–21. «Les moines ont renoncé au *bios politikos*, mais, issus des catégories sociales les plus variées, ils demeurent en contact avec elles». Faite par P. Canivet (*Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'«Histoire Philothée» de Théodoret de Cyr*, «Byzantion», XXXIX, 1969, Bruxelles, 1970, p. 209–250, ici p. 209) au sujet de la première période du monachisme byzantin, cette remarque garde son entière validité pour l'ensemble de l'histoire byzantine, sa dernière période y compris.

⁸⁵ Dans la Vie de Sabbas le Nouveau (ou Sava le Jeune, éd. Tsamês, *Philotheou ... erga*, p. 164–165, 296 et 517, n. 350). O. Tafraï, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913 (=Thessalonique, 1993), p. 249.

été embarqué sur un navire et exposé à presque toute la population de la ville, vêtu d'un turban mis sur sa tête et portant des cierges dans les mains. Les habitants passaient devant lui et le saluaient en signe de dérision, tout en le montrant de la main avec des cris: «voilà le patriarche de Cantacuzène». Le turban mis sur la tête de Tzamlakon montrait l'hostilité des Zélotes envers l'alliance de Cantacuzène avec les Turcs. Pour ce qui est des cierges mises dans ses mains, il faut y voir une coutume qui a persisté jusqu'à la fin de Byzance : celle des porteurs des flammes qui marchaient au-devant l'empereur et le patriarche. Selon le canoniste Balsamon, cette coutume exprimait l'autorité doctrinale des deux pouvoirs en regard du peuple. Une cierge ou lampe allumée symbolisait cette autorité : quand il s'agissait de l'empereur, la lampe comportait deux branches, exprimant son double commandement sur le corps et l'âme, c'est-à-dire sur l'État et sur l'Église à la fois, alors que pour le patriarche il ne s'agissait que d'une seule branche, qui voulait désigner sa qualité de directeur des âmes, donc de l'Église seulement.⁸⁶

Le détail essentiel pour nous dans narration de Jean Cantacuzène reste toutefois celui qui souligne que Tzamlakon a été embarqué sur le navire «vêtu aux habits de moine, selon son habitude».⁸⁷ Il se portait donc habillé en tant que moine, mais sans être moine réellement. Cette habitude de s'habiller de noir, comme les moines, même pour un laïc qui n'avait pas encore pris le froque, témoigne d'une tendance, de plus en plus forte, vers un rapprochement entre le monachisme et le monde laïc, qui commençait à voir dans le monastère un facteur de stabilité, une institution capable d'affronter les changements politiques de ces temps troubles.⁸⁸ Cet attrait du monde byzantin vers le monachisme connaît de nombreux exemples non seulement dans le monde byzantin, mais dans celui post-byzantin aussi.⁸⁹

Chose plus importante encore que l'habitude de porter des vêtements monacaux, le monde laïc ou une partie de celui-ci plutôt, s'est approprié certaines manifestations de la spiritualité hésychaste, en tout premier lieu la «prière de Jésus». Parmi les dignitaires impériaux, le père de Grégoire Palamas la pratiquait en plein Sénat, tout en se trouvant même dans la situation de subir des remontrances

⁸⁶ Ce commentaire a été remarqué des le XVIII^e siècle par Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, I, 1725, col. 873–874. Sur ce chandelier (*lampadouchon*), porté dans les occasions solennelles, v. aussi G. Pachymères, éd. A. Failler, I, p. 162, n. 3. Le récit puisé à l'Histoire de Cantacuzène, que nous utilisons dans ce contexte, pourrait être interprété comme une parodie de la mystique hésychaste à la foi.

⁸⁷ J. Cantacuzène, *Historiarum libri IV*, II, p. 257, l. 1–2 (*ta monachôn, hôsper eiôthen, êmphiesmenon*).

⁸⁸ En 1385, Nikolaos Pagases confirmait les donations faites par son beau-père en faveur des deux monastères, parmi lesquels il s'agissait aussi de Saint Paul de l'Athos, donation qui devait rester en vigueur même pour l'éventualité des changements majeurs survenus dans le statut politique de la région, «soit que ses maîtres seront Rhomées, musulmans ou serbes» (A. P. Kazdan, *Dva pozdnevizantijskih akta...*, «Vizantijskij Vremennik »(=VV), XVIII (II), 1949, p. 320.

⁸⁹ On pourrait évoquer ici, au-delà des nombreux retraits au monastère, un portrait de despote Théodore I^{er} Paléologue à Mistra, où ce frère de Manuel II Paléologue est représenté habillé en moine, bien qu'il n'eût jamais été moine (G. Millet, *Portraits byzantines*, Paris, 1911, p. 5).

de la part de l'empereur pour son manque d'attention aux questions réelles qui y était discutées.⁹⁰

L'attention payée par les autorités laïques à l'égard de l'Église et des moines était accompagnée par les soins très dévoués des gens de l'Église à l'égard des laïcs. Pendant le siège turc de sa ville de résidence, le métropolite Théolepte de Philadelphie a largement dépassé les limites de ses missions religieuses, en s'adonnant aux travaux nécessaires à ses ouailles : habitué au service divin et à l'administration des mystères de la sainte communion, par exemple, il n'a point hésité à utiliser ses mains pour travailler à la cuisine «en tant que nouveau boulanger»⁹¹, en remplissant ainsi une double mission, celle de nourricier et père à la fois, dans sa qualité de haut prélat, qui se mettait de toutes ses forces au service de ses troupeaux.

Dans les circonstances politiques difficiles qui marquaient alors l'Empire byzantin, arrivé dans un état de détresse qui était «loin du bonheur d'antan, il était tout à fait naturel que les monastères eussent offert un surplus de sécurité au peuple chrétien, qui assez souvent pouvait sentir plus de protection de la part de l'Église (garant sûr de l'orthodoxie à la fois), par rapport à la faiblesse de l'État. Le rôle politique de l'Église byzantine, en relative ascension alors, contrastait avec la ruine de l'État. L'histoire a gardé un grand nombre de hauts prélats dont la vie ou l'activité a remplacé la carence des autorités publiques, en mesure d'imprimer une orientation politique ferme et transparente ; les informations fournies par les sources sur Ilarion, le métropolite de Didymoteichon⁹² qui, le 26 octobre 1341 a couronné Jean VI Cantacuzène comme empereur, sur Théophane de Nicée dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, ou Syméon de Thessalonique (1416\17–1429) dans les premières décennies du XV^e siècle suffisent à cet égard. Le rôle politique de la patriarchie œcuménique et du synode patriarcal de Constantinople est un sujet très riche en substance, pour que nous nous permettions d'y insister dans ce contexte.

Nous voudrions seulement attirer l'attention sur un autre aspect, qui concerne la liaison entre le clergé monastique et celui de la hiérarchie de l'Église, vu l'ascension constante des moines dans la hiérarchie et les hautes dignités ecclésiastiques. Dans la période des Paléologues, ce phénomène approche la fin, tout en connaissant son parachèvement. C'est déjà le mérite de Carl Holl d'avoir observé la croissance permanente du phénomène monastique, au fur et à mesure que le territoire de l'Empire byzantin s'amointrissait.⁹³ Les monastères athonites,

⁹⁰ *Philoteou Konstantinoupoleos tou Kokkinou hagiologika erga*, éd. D. G. Tsamês, p. 431 (=PG, 151, col. 555). Dans le même sens, O. Clément et, plus récemment, M.-H. Congourdeau, ont souligné l'hésychasme «laïc» de Nicolas Cabasilas (Introduction à *La vie en Christ*, I, Paris, 1989 (=Sources chrétiennes, 355), p. 22, cf. aussi P. Guran, *L'eschatologie de Palamas entre théologie et politique*, EBPB, V, Bucarest, Éd. de l'Académie, 2006, p. 291–320, ici p. 309.

⁹¹ *Nikêphorou tou Choumnou Epitaphios eis ton makarion kai hagiôtaton mêtopolitên Philadelphias Theolêpton*, éd. J. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca*, V, Hildesheim, 1962 (=Paris, 1833), p. 230 (*kainos iis artopoiος gignomenos*).

⁹² D. M. Nicol, *Hilarion of Didymoteichon and the Gift of Prophecy*, «Byzantine Studies / Études Byzantines», V, 1978, 1–2.

⁹³ C. Holl, *Enthusiasmus ...*, Leipzig, 1898, p. 192–193. V. aussi nos considérations dans *L'hésychasme et la crise de la conscience byzantine au XIV^e siècle*, «Archaeus», IV, 2000, fasc. 3, p. 134–135.

centres de l'hésychasme, connaissent non seulement ce triomphe spirituel, à côté d'un essor en nombre et quantité (la fondation de nouveaux monastères, tels que Pantocrator, par deux grands dignitaires, les frères Alexios et Jean Raoul, ou Dionysiou, initiative d'un moine de ce nom, avec l'aide initiale de l'empereur de Trébizonde). Dans cette même période vit aussi St. Athanase, pionnier des communautés des Météores.

Carl Holl a soutenu aussi qu'à travers le temps, certaines attributions ecclésiastiques importantes tenant du ressort des prêtres mariés ou de celui de la hiérarchie ecclésiastique, comme celle de lier ou délier les péchés, ont été peu à peu assumées en grande mesure par les moines, fait qui a consolidé davantage la position de ceux-ci au milieu de la masse des croyants. En partant d'ici, on a consacré l'habitude qui concerne l'accès du corps monastique à la hiérarchie ecclésiastique, situation qui avant la période des Commènes avait un caractère d'exception, pour devenir presque la règle sous les Paléologues. Il s'agit donc d'une synthèse entre la hiérarchie de l'Église et les monastères, dont la suprématie sur le clergé séculier nous paraît avoir été exagérée toutefois par Holl.⁹⁴

Un autre phénomène pas du tout habituel à Byzance, tend quand même à gagner du terrain dans cette société. On sait que le maintien d'une forte économie et civilisation urbaine dans la partie orientale de l'Empire romain à la fin de l'antiquité et au commencement du moyen âge a ajouté, pour les villes importantes de l'Empire byzantin, le rôle et la qualité de centres ecclésiastiques, avec une nette prédominance pour les villes de l'Asie Mineure. Dans la période finale de l'Empire byzantin, marquée par la perte totale de l'Asie Mineure, les centres ecclésiastiques de cette région gardent seulement la place théorique qui leur était réservée dans le synode patriarcal (*synodos endêmousa*) par une longue tradition, mais assez souvent cette place était attribuée aux centres ecclésiastiques jadis obscurs de la partie européenne, maintenant en pleine ascension de ce point de vue.

À côté de ce phénomène, une autre situation, assez nouvelle par rapport à la tradition byzantine, commence à se faire sentir: certains prélats, dont les résidences se trouvaient dans un état difficile du point de vue politique et économique, manifestent la tendance de prolonger leur séjour dans la Capitale, mais ils commencent aussi à établir leur résidence dans les monastères⁹⁵, chose restée presque inaperçue jusqu'à présent.

⁹⁴ C. Holl, *ouvr. cit.*, p. 129-132. Deux exemples fournis par *Vita Maximi*, présentent le cas d'un laïc frappé d'excommunication par un prêtre décédé entre temps, ainsi que celui d'un moine, venu pour obtenir pardon de la part de Maxime, mais celui-ci les a envoyés à la hiérarchie de l'Église (F. Halkin, *Deux vies*, AB, 54, 1936, p. 101, l. 8-20). Un cas digne d'intérêt, qui implique la haute hiérarchie de l'Église, même un transfert accompagné d'une promotion, dans MM, I, p. 534 (doc. du mois de novembre 1370) et p. 540 (doc. no. CCXC, du mois de décembre 1370).

⁹⁵ C'est le cas d'un métropolitain des Philippines, qui résidait dans le monastère de Kosinitza (MM, I, Vienne, 1860, p. 230, cf. P. Lemerle, *Phillippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945, p. 274), ou celui du métropolitain de Smyrne (MM, I, p. 446-446 et 539-540). Après 1384 on constate, au XV^e siècle surtout, des métropolitains de Stauroupolis ou des Myrthes réfugiés dans le monastère de Jean l'Évangéliste de Patmos (Era L. Vranoussi, *Byzantina engrapha*, I, 1980, p. 109-111). Les résidences de la hiérarchie serbe représentent une question à part.

Plus on moins cordiale, cette entente entre les communautés monastiques et la hiérarchie de l'Église se rattache à une autre synthèse, celle garantissant l'unité entre l'Église et l'État⁹⁶, à coup sûr parmi les plus évidentes, et qui nous dévoile, peut-être le mieux, les vraies dimensions de la «monarchie» byzantine.

7. Internationalisme confessionnel et «opposition orthodoxe» des *philorhomées* contre les *latinophrones*

L'intuition que N. Iorga a eue pour souligner la survivance du modèle socio-culturel de Byzance, ainsi que des «formes byzantines» de civilisation longtemps après la chute de cet État, et qu'il a su exprimer par l'heureuse formule, légitime, mais tout aussi relative, comme toute métaphore⁹⁷, celle de «Byzance après Byzance», concernant donc la dimension temporelle de Byzance, a été élargie dans le sens de l'espace par D. Obolensky, qui a trouvé une autre formule, également suggestive.⁹⁸

Élevés dans l'esprit de la tradition byzantine, les souverains du monde orthodoxe, ainsi que leurs États, se trouvaient dans une situation assez délicate, d'imitation et de confrontation à la fois, à l'Empire byzantin. Jean Asan II (1218–1241), un des plus grands souverains du moyen âge bulgare, avait assumé le même titre qu'un empereur byzantin («en Christ Dieu, fidèle empereur et autocrate des Bulgares»), sur l'inscription de l'Église des Quarante Martyrs, qu'il avait fondée dans sa capitale, Târnovo, dédiée aux patrons du jour de sa victoire de Klokotniza, remportée sur le souverain épirote le 9 mars 1230. La ville de Târnovo, centre politique du pays, en était aussi le centre religieux, siège du patriarcat bulgare, dont l'*autonomie*, selon l'expression de G. Acropolite, par rapport au patriarche œcuménique, avait été reconnue par les empereurs de Nicée en 1235, à la suite d'un compromis qui présentait des avantages pour chacune des deux parties. Le cérémonial et les insignes des souverains bulgares ressemblaient beaucoup à ceux de Byzance, de même que les dignités de l'État.⁹⁹ Le patriarche bulgare était un «bastion de l'orthodoxie»¹⁰⁰, métaphore point du tout rare dans les textes byzantins, où toutefois elle n'est pas la préférée, lorsqu'il s'agit du patriarche œcuménique.

Les autorités byzantines reconnaissaient à leur tour le titre d'empereur au tsar bulgare («le très haut empereur des Bulgares»), mais pas la qualité d'«autocrate»

⁹⁶ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Éd. Gallimard, 1996.

⁹⁷ N. Ș. Tanașoca, *Postface* à D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul*, Bucarest, Éd. Corint, 2002, p. 523; St. Brezeanu, *O istorie a Bizanțului*, Bucarest, Éd. Meronia, 2004, p. 310 et suiv., p. 328–329.

⁹⁸ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*, Londres, 1971 (nouvelle éd., 2000).

⁹⁹ P. Mutafčiev, *Istorija na bălgarskija narod*, Sofie, 1943, p. 310–313; Idem, *Ist. na bălg. narod*, IVe éd., Sofie, 1992, p. 330–340.

¹⁰⁰ V. N. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, II^e éd., t. III, Sofie, 1994 (=Sofie, 1940), p. 600.

de celui-ci, réservée à l'empereur byzantin, en dépit du fait que, par exemple, Jean Alexandre (1331–1371) ait pris le titre d'«empereur et autocrate de tous les Bulgares et des Grecs».¹⁰¹ En vertu de la doctrine politique de Byzance, le tsar bulgare était seulement «fils spirituel»¹⁰² de l'empereur de Byzance, le seul «autocrate» du monde. Adeptes de la même doctrine, le tsar bulgare pensait à son tour qu'il n'était point juste que lui, portant le titre d'empereur, arrive au pouvoir d'un autre empereur¹⁰³, celui de Byzance. Si la capitale byzantine était «la Nouvelle Rome», la capitale bulgare était elle-aussi «la nouvelle ville impériale» («naš že novyj Carigrad»), dont les églises abritaient également des reliques des saints tels que Petka Epivatska (Parascève la Jeune, d'Epibatai), Jean de Rila ou Gabriel de Lesnovo. Près de la capitale bulgare, vers le sud il y avait une «Montagne Sainte» (*Sveta Gora*)¹⁰⁴, à l'instar de l'Athos pour les Byzantins (et les autres peuples orthodoxes, y compris les Bulgares, qui avait aussi leur monastère de Zographou). Par ailleurs, le clergé monastique jouissait en Bulgarie d'une position, ou plutôt d'une considération plus haute que le clergé habituel des paroisses¹⁰⁵, évolution qu'on pourrait constater à Byzance aussi.

La crise de l'autorité centrale, qui à Byzance se manifestait par des progrès constants de la *polyarchie*, est devenue bien évidente en Bulgarie au temps de Jean Alexandre, quand les phénomènes d'émiettement deviennent visibles, par une tension permanente entre le centre de Târnovo et celui de Vidin, ainsi que par l'affirmation du despotat de Dobrotitzas. En conflit avec son frère, le tsar Jean Šišman de Târnovo, Jean Sracimir de Vidin a arraché plus tard l'Église de son territoire de sous l'autorité du patriarcat de Târnovo, pour la soumettre à la hiérarchie byzantine. Ces conflits qui déchiraient l'autorité centrale et dont les conséquences ont été funestes pour les destinées de l'État, correspondaient aux guerres civiles de Byzance, ayant des effets similaires. Au court délai, ces conflits intérieurs ont accru les tensions existantes entre les États balkaniques. Au début de son règne, Jean VI Cantacuzène a refusé une demande des envoyés bulgares qui sollicitaient la restitution d'un membre de leur famille régnante qui s'était réfugié à Byzance, sous motif qu'on ne pouvait pas violer le droit d'asile, dont les origines remontaient jusqu'aux temps de Constantin le Grand. Depuis lors, il y avait eu de nombreuses situations semblables, avec des dynastes étrangers, même des souverains qui, ayant perdu leur trône, se sont réfugiés à Byzance, dont les empereurs étaient «plus grands et plus fameux» que les autres, et ces réfugiés ont souvent préféré le service auprès de l'empereur byzantin au gouvernement de leurs compatriotes.

¹⁰¹ Apud D. Obolensky, *op. cit.*, trad. roum., Bucarest, 2002, p. 270.

¹⁰² «geistlicher Sohn» (F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 156–157; G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, «Seminarium Kondakovianum» (=SK), p. 51.

¹⁰³ J. Cantacuzène, *Historiarum libri IV*, t. I, p. 326, l. 1–7.

¹⁰⁴ P. Syrku, *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii*, Londres, Variorum Reprints, I, 1972, p. 394–396.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 273–274.

Cantacuzène menaçait la partie bulgare d'une «guerre civile» (*emphylios polemos*) que les Byzantins auraient pu rallumer à l'intérieur de leur État, tout en faisant transporter le réfugié Šišman avec l'armée byzantine ou par les navires byzantins qui pouvaient pénétrer par la Mer Noire et le Danube jusqu'à Vidin.¹⁰⁶

Mais l'allié le plus fidèle à la cause byzantine et qui se trouvait à l'intérieur de la société bulgare était représenté par la puissante catégorie des moines éduqués soit à Paroria par Grégoire le Sinaïte, soit à l'Athos ou dans d'autres centres de l'hésychasme byzantin, tels que Théodose de Tărnovo ou Romyle, dont les Vies nous sont parvenues. Chose importante à retenir, la Vie du premier a été rédigée par le patriarche byzantin Calliste I^{er} (1350–1353 et 1355–1363) et s'est conservée seulement dans sa traduction slave. Quant au deuxième, ses pérégrinations presque partout dans la Péninsule Balkanique ont donné à F. Halkin l'occasion d'affirmer qu'en lisant le texte de sa Vie, il s'en dégage la forte impression d'une sorte d'internationalisme orthodoxe, qui dépassait les frontières politiques des États.¹⁰⁷

Grâce à cette catégorie de moines, la «Grande Église» de Constantinople s'est vue en mesure d'apporter des corrections à certaines pratiques alors en usage dans l'Église bulgare.¹⁰⁸ Le puissant parti pro-byzantin qui se trouvait alors à l'intérieur des autres sociétés orthodoxes, celui des *philorhomées*, est sorti bien plus renforcé encore, à la suite de telles épreuves de force. Pour les cercles rigoureux et traditionnels de l'orthodoxie byzantine, ce parti des «philorhomées» a apporté une aide précieuse contre les *latinophrones* de Byzance, surtout dans les situations où ces derniers jouissaient des faveurs du pouvoir impérial, qui voyait dans une nouvelle croisade initiée par le monde latin de l'Occident la seule solution pour la sauvegarde et la survivance de l'Empire byzantin.

Face à ces tendances impériales attachées tout d'abord aux intérêts de l'État et à la survie de celui-ci par la voie de l'aide venue de la part de l'Occident, l'Église byzantine a initié le mouvement de l'«opposition orthodoxe», en préconisant l'alliance avec les peuples et les États de confession orthodoxe, qui lui paraissait la seule à même de garantir la «pureté» de la foi orthodoxe et sa survie soit avec l'État orthodoxe, soit même sans celui-ci. Dans cette dernière éventualité, pas du tout souhaitable, mais assez possible quand-même, la meilleure solution, aux yeux de l'Église byzantine, était celle d'assurer l'unité spirituelle, celle de la pensée, du sentiment religieux et de la foi (*homonoia kai homophrosynê kai glykytatê henôsis kai storgê*)¹⁰⁹, ainsi qu'il ressort d'une lettre adressée par Andronic II – le préféré des hésychastes avant Jean VI Cantacuzène, comme Jean Alexandre ou d'autres

¹⁰⁶ J. Cantacuzène, *éd. cit.* (Bonn), vol. II, 1831, p. 53–55.

¹⁰⁷ F. Halkin, *La Vie grecque inédite de St. Romylos*, dans *Idem, Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1971, p. 166–202, ici p. 168 (= «Byzantion», XXXI, 1961, 1, p. 111–148, ici p. 113).

¹⁰⁸ Document de décembre 1355 (MM, I, p. 436–442).

¹⁰⁹ J. Bompaire, L. Mavromatis, *La querelle des deux Andronic et le Mont Athos en 1322*, REB, 32, 1974, p. 187–198, ici p. 196.

souverains orthodoxes de l'époque par ailleurs – à Nicodème de Vatopedi, le maître sanctifié de Grégoire Palamas.

C'est au nom de cette unité spirituelle que les Bulgares Théodose et son collègue ont rapporté aux autorités religieuses de Byzance le caractère point du tout canonique de certaines pratiques rituelles en usage alors dans l'Église bulgare (telles que le baptême par aspersion, détail dans lequel P. Syrku a vu une influence occidentale), et le patriarche Calliste I^{er} a trouvé bon d'apporter une correction écrite officielle, dont le résultat a dû renforcer l'unité du monde orthodoxe sur ses bases religieuses, par-dessus toutes les tensions ou les frontières politiques existantes alors entre ces États.

À la cour du kral serbe Étienne Uroš II Milutine (1282–1321), le futur archevêque Danilo II parlait du basileus de Constantinople en tant que «l'empereur universel de la Nouvelle Rome», tandis qu'un disciple de Danilo parlait d'Andronic II (1282–1328) comme de «l'empereur orthodoxe universel».¹¹⁰

Après être devenu «maître sur presque tout l'Empire romain» (*dominus fere totius imperii Romaniae*)¹¹¹, Étienne Dušan a fait que son prélat de Peć prenne le titre de patriarche, qui a couronné puis Dušan à Skopje comme «empereur et autocrate de la Serbie et de la Romanie», ou «tsar des Serbes et des Grecs»¹¹², comme avaient fait les souverains bulgares auparavant. Théoriquement, les Byzantins pouvaient reconnaître sa qualité d'empereur, mais pas aussi celle d'autocrate. Vu les massives conquêtes territoriales opérées par le souverain serbe sur le compte de Byzance, ce fait pourrait mieux expliquer la mauvaise humeur manifestée par les Byzantins à son égard. Il est fort probable que l'adhésion de Dušan à l'idée traditionnelle selon laquelle l'empereur byzantin était le «maître légitime de la communauté orthodoxe»¹¹³ ait représenté une question d'*oikonomia* politique plutôt que de croyance sincère de sa part. Ce qui est plus sûr à ce moment, c'est que la réaction de l'Église byzantine face à la proclamation du patriarcat serbe a été plus vigoureuse que celle de l'État byzantin face à la proclamation du Tsarat serbe. Conscient de sa faiblesse, l'État byzantin a cherché à s'assurer un soutien plus ferme de la part du monde catholique (comme la Hongrie ou la papauté), tandis que l'Église byzantine a mieux réussi à trancher les choses à l'intérieur du monde orthodoxe, et a fait preuve de force et de décision en ce sens. Elle a su aussi impliquer d'autres facteurs religieux et politiques de l'espace orthodoxe dans les disputes si sensibles qui avaient lieu alors, comme le centre

¹¹⁰ Danilo, Archevêque, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, éd Daničić, Zagreb, 1866, p. 126, 141, 164 et 168 (ap. D. Obolensky, *op. cit.*, éd. roum., p. 277–278 et 414, n. 12).

¹¹¹ C. Jireček, *Geschichte der Serben*, I, Gotha, 1911, p. 386, n. 3.

¹¹² *Ibidem*, p. 387 et suiv.; J. Cantacuzène, *éd. cit.*, II, Bonn, 1831, p. 552, l. 1–2 (ou livre III, chap. 89: *basilea heauton anégoreuse Rhômaïôn kai Tribalôn, tô de hyiô tèn tou kralê pareicheto proségorian*); N. Grégoras, *Byzantina Historia*, II, Boi.n, 1830, p. 747, l. 1–6 (ou chap. XV. 1: *basilea Rhômaïôn heauton anégoreuse, tèn te barbaron diaitan es ta Rhômaïôn êmeipsen êthê kai kalyptra kai pasais stolais diasêmois ...periphânôs echrêsato ... kai pros ton hyion tèn holên hêgemonian eneimato*).

¹¹³ D. Obolensky, *op. cit.*, p. 281–282.

moscovite de la lointaine Russie, le préféré du patriarcat byzantin parmi les autres centres russes de pouvoir existants alors, ou les jeunes Principautés roumaines (la Hongrovalachie et la Moldavie), dont l'entrée sous l'obédience spirituelle de Byzance a représenté, aux dires de V. Laurent, «la plus belle conquête de l'Église byzantine au XIV^e siècle». Mises aux prises avec les prétentions des rois catholiques de Pologne au sujet de leurs soumis orthodoxes, dont le nombre se trouvait considérablement accru à la suite des conquêtes de la Lituanie, les autorités byzantines ont su s'accomoder assez bien avec les difficultés de telles situations assez changeantes, jusqu'à la promotion du «philorhomaïos» Cyprien sur le siège métropolitain de la Russie. Mais bien avant ce moment, le patriarche Philothée recommandait à saint Serge de Radonež de promouvoir le régime cénobitique à l'intérieur de son monastère¹¹⁴, tandis que Chariton, hégoumène du monastère de Kutlumus, métropolitain de la Hongrovalachie (1372 – ≈1381) et prôtos de l'Athos depuis 1376, a dû affronter le voïévode Vladislav I^{er} (1364 – ≈1377), qui désirait que les moines de son pays venus à Kutlumus obtiennent la permission de vivre «sans règles ou restrictions quelconques», c'est-à-dire de façon idiorythmique, «errant d'un lieu à l'autre à travers les montagnes»¹¹⁵ et peu habitués à la discipline cénobitique. Il est à présumer que Chariton, adepte de l'hésychie selon le témoignage direct des documents athonites, ait pu admettre ce fait à titre d'exception seulement pour les moines valaques, vu les services rendus par le voïévode à la cause de l'opposition orthodoxe. Dans cette direction, Vladislav a été l'allié de son parent Jean Sracimir de Vidin, dont la politique religieuse a été très proche de celle qu'avait initiée le despote serbe de Serrès, Jean Uglješa, qui a soumis aussi l'Église de son État au patriarcat de Constantinople, tout en l'arrachant à l'autorité du patriarcat de Peć. Il faut ajouter ici la mort de l'œcuménique Calliste I^{er} lors de sa visite à la cour de Serrès ; parmi les buts de cette visite figurait en tout premier lieu la réconciliation entre l'Église byzantine et celle de la Serbie, qui pouvait ouvrir la voie pour une alliance générale des peuples orthodoxes contre le péril ottoman. Cette alliance panorthodoxe devait servir de contrepoids à la croisade latine de l'Occident, souhaitée par l'empereur et les «latinophrones» de Byzance.

8. Suprématie grecque dans le monde orthodoxe

L'histoire mouvementée du XIV^e siècle, ainsi que les espérances mises dans l'Union des Églises suffisent pour expliquer le reflux du palamisme, chose entièrement valable d'ailleurs pour les deux premiers siècles de la Turcocratie. Cette situation est d'autant plus saisissable pour le reste du monde orthodoxe, moins accoutumé aux subtilités théologiques.

¹¹⁴ V. *Supra*, n. 54; D. Obolensky, A «*Philorhomaïos Anthropos*» : *Metropolitan Cyprian of Kiev and all Russia (1375–1406)*, «*Dumbarton Oaks Papers*» (=DOP), XXXII, 1979, p. 77–98.

¹¹⁵ *Fontes Historiae Daco-Romanae* (=FHDR), v. IV, Bucarest, Éd. de l'Académie, 1982, p. 296, l. 53 (*hate oriphoitôn ontôn kai aêthôn pasês monachikês enkrateias kai prosochês*, texte reproduit après l'éd. de P. Lemerle, *Actes de Kutlumus*, I, Paris, 1945). V. aussi *Supra*, n. 53.

Si la théologie palamite n'a pas connu une destinée à part après la chute de Byzance, les monastères et les moines solitaires surtout ont fait revivre les premiers âges du monachisme, ceux des pères du désert y compris, ont gardé un sentiment d'unité panorthodoxe encore vif, mais avec une suprématie incontestable de la grécité post-byzantine sur le monde orthodoxe soumis à l'Empire ottoman, phénomène qui en grande mesure s'accordait aussi avec les intérêts des conquérants turcs (échappée à cette règle, la Russie a connu une évolution à part, d'autant plus intéressante). La diversité des situations a donné naissance à des manifestations insolites, qui se placent assez souvent en marge des prescriptions canoniques, ou dépassent totalement les limites fixées par celles-ci.

En Asie Mineure, la population byzantine conquise par les Seldjoukides à partir du XI^e siècle avait une longue expérience de vie au pouvoir des maîtres non-chrétiens. Cette tendance de s'accommoder aux nouveaux maîtres a continué durant la conquête ottomane. Une lettre de Théophane de Nicée exhortait ses ouailles de garder les attaches à la foi chrétienne, car la domination des Turcs s'étendait seulement sur leurs corps, et pas du tout sur leurs âmes.¹¹⁶ À leur tour, les conquérants ont bien saisi les avantages qu'ils pouvaient tirer de la suprématie religieuse de la grécité sur l'ensemble du monde orthodoxe. Les exemples qui témoignent de l'expérience byzantine en ce sens sont assez nombreux. La disparition des États, des structures politiques des voisins et, en même temps, rivaux orthodoxes de Byzance, a été suivie par un renforcement des positions des prélatés grecs sur l'ensemble des sièges ecclésiastiques de la région balkanique.

On sait que l'Empire byzantin a affronté avec succès les rivalités de ses voisins balkaniques, y compris la dernière, celle de l'État serbe. Sachant très bien mettre à son profit les difficultés intérieures de Byzance, la guerre civile entre Jean Cantacuzène et le parti de la cour de Constantinople, Étienne Dušan a conquis presque toute la Macédoine, à l'exception de Thessalonique, bien que le régime institué par les Zélotes dans cette ville ait essayé plus tard de lui remettre le pouvoir. Après la conquête de Serrès (19 septembre 1345), au couronnement de Dušan comme «empereur et autocrate de la Serbie et de Romanie» (16 avril 1346) ont participé le patriarche de Târnovo, l'archevêque d'Ochride, ainsi que le prôtos de la Sainte Montagne, signe évident de l'entrée de l'Athos sous une forte influence serbe. Le nouveau tsar a rendu ensuite une longue visite à Athos, et a comblé les monastères de riches donations. Cette pénétration constante au Mont Athos prouve que la rivalité serbe devenait dangereuse pour Byzance sur le plan politique et religieux à la fois. Dans cette dernière direction, les choses ont avancé jusqu'à l'imposition des deux «prôtoi» d'origine serbe à la tête de ces grandes communautés monastiques. Les documents byzantins de l'époque utilisent même le

¹¹⁶ Cette prise de position est similaire à celle du patriarche antipalamite Jean XIV Kalekas, v. Marie-Hélène Congourdeau dans *Histoire du christianisme*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard, t. VI (*Un temps d'épreuves, 1274-1449*), Paris, Desclée - Fayard, 1990, p. 159 et 182.

terme de *serboprôtoi* pour eux, en sens péjoratif. À dessein de contrecarrer cette présence de plus en plus insistante des Serbes au Mont Athos et pour renforcer la position dominante de l'élément grec, les autorités ecclésiastiques de Byzance ont initié toute une série de mesures, telles que celle de soutenir la fondation de nouveaux monastères (comme Dionysiou et Pantokrator, où la liaison entre la condition laïque et le monachisme a agi de façon exemplaire), ou celle de favoriser une présence multinationale à Athos. C'est sous cette lumière qu'il convient de juger les efforts de Chariton, le premier prôtos grec de la Sainte Montagne qui a suivi après les deux prôtoi serbes. Grâce à son activité on constate la présence, pour la première fois clairement attestée, des moines originaires de la Hongrovalachie à Kutlumus, jusqu'au point de donner naissance à un véritable conflit entre eux et leurs confrères grecs.

Sous cette même lumière il convient de ne pas négliger la portée de la mission du métropolite Théophane de Nicée en Macédoine Orientale et à la Sainte Montagne, où la patriarchie œcuménique lui avait confié la tâche de mener une enquête contre Prochoros Kydones, moine «latinophone», adversaire du palamisme dans la même mesure que son frère mieux connu par l'histoire, Démétrius.

Plus riche en résultats paraît avoir été la mission de Théophane auprès de la cour serbe de Serrès. On peut invoquer en ce sens l'acte de chancellerie par lequel Jean Uglješa reconnaissait la suprématie du patriarcat œcuménique sur l'Église du territoire trouvé sous sa domination. L'initiative de cette réconciliation avait appartenu à Calliste, le patriarche antérieur, qui avait trouvé sa mort au cours du voyage initié par lui-même à la cour de Serrès (1363), où vivait aussi la veuve de Dušan, Hélène, alors la nonne Elisabeth. La route de l'ambassade byzantine vers Serrès avait passé par la Montagne de l'Athos.¹¹⁷

En avril 1368, le même synode de l'Église byzantine qui a prononcé la condamnation de Prochoros Kydones, décidait de sanctifier Grégoire Palamas. En vue de cette décision synodale, le patriarche Philothée a rédigé l'*Enkomion* dans lequel Palamas était traité déjà en saint. Dans ce texte, Philothée n'oubliait point de mentionner la visite rendue par Dušan au Mont Athos, durant laquelle le tsar serbe avait essayé d'attirer Palamas dans son royaume, par la promesse de conditions de vie hors commun, ainsi que de hautes dignités ecclésiastiques, la plus probable à présumer par nous étant celle de patriarche de l'Église serbe. À la profonde satisfaction de l'auteur, le patriarche Philothée, Palamas avait rejeté l'offre du souverain serbe, car il était non seulement un antilatin convaincu, mais pour l'Empire des Rhomées il brûlait d'une ardeur que personne n'était pas en mesure d'éteindre.¹¹⁸

¹¹⁷ D. Nastase, *Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople de 1355 à 1375*, «Symmeikta», Athènes, III, 1979, p. 156, n. 4.

¹¹⁸ «Encomion Gregorii Palamae», éd. D. Tsames, *Philotheou ... erga*, A, Thessalonique, 1985, p. 519, l. 16 («zôpyron hoionei tes basileias onta Rhômaiôn»). V. aussi G. Soulès dans EEBS, XXII, 1952, p. 92–93.

Le même synode du mois d'avril 1368 a pris une autre décision de grande importance : à la plainte de l'évêque d'Hiérisso (due probablement à une initiative secrète de la partie byzantine), selon laquelle ses droits de prélat du lieu n'étaient plus respectés à la Sainte Montagne – qui avait alors à sa tête un prôtos d'origine serbe – on a décidé de déclarer que les communautés athonites soient soumises à l'obédience de l'évêque susmentionné, en se basant sur le canon 8 du Concile de Chalcédoine (451), tout en foulant aux pieds les chrysobulles impériaux ayant confirmé l'autonomie de l'Athos par rapport à la hiérarchie de l'Église.¹¹⁹

Sur le modèle de *serboprôtos*, la notion de *serboepiskopos*¹²⁰ a été puis utilisée par l'Église byzantine pour Joseph de la Moldavie, que les autorités de ce pays préféraient en qualité d'évêque, car il avait été oint par le métropolite slave Antoine de Halič (1391), tandis que le synode constantinopolitain trouvait meilleure, pour la promotion de ses intérêts, la solution d'envoyer en Moldavie le grec Jérémie, qui en qualité de métropolite était membre de droit du synode de Constantinople, qui pouvait de la sorte mieux contrôler la situation religieuse du pays, mais aussi de toute cette région assez vaste de l'Europe Orientale, alors très importante pour Byzance, mais assez compliquée du point de vue confessionnel. Le compromis auquel on est arrivé à la fin de cette dispute (1401) a donné gain de cause à la partie byzantine, dont le synode a envoyé puis plusieurs métropolitains en Moldavie, jusqu'à Damien et Joachim, avant et peu après le Concile de Florence.

Il est à souligner que Jérémie, l'élu du synode pour la Moldavie, se voyant refusé par ce pays, a reçu le siège de Târnovo, où avait résidé le patriarcat bulgare avant la conquête turque de cette ville (17 juillet 1393). Sous son aspect religieux, cet événement a favorisé donc la hiérarchie ecclésiastique byzantine, et la grécité post-byzantine à la longue échelle.

La même tendance d'imposer le clergé grec à la tête des diocèses orthodoxes situées en-dehors des frontières de l'Empire byzantin avait été nettement affirmée par le synode de Constantinople dès la mort du métropolite «de Kiev et de toute la Russie» Théognoste (1328–1353), qui siégeait alors à Moscou. Le synode a accepté alors avec assez de difficulté que le russe Aleksej (1354–1378) suive dans cette dignité¹²¹, mais il s'agissait d'une tendance d'éviter les complications que les vellétés des différents États manifestaient en ce sens, la Pologne et la Lituanie en tout premier lieu.

¹¹⁹ Par ailleurs, cette décision n'a pas duré longtemps, étant annulée après la bataille de Kosovo (15 juin 1389), qui a anéanti le pouvoir serbe (v. J. Darrouzès, *Deux sigillia du patriarche Antoine pour le prôte en 1391 et 1392*, «Hellênika», XVI, 1958–1959, p. 137–148). Sur d'autres détails concernant cette affaire, v. notre étude *Deux épisodes de la lutte pour la suprématie au Mont Athos (XIII^e–XIV^e siècles)*, dans RESEE, 24, 1986, 1, p. 51–60.

¹²⁰ MM, II, doc. no. 667, p. 528 (=FHDR, IV, p. 268).

¹²¹ MM, I, doc. no. CLI, p. 337. Le texte du document soulignait qu'il s'agissait ici d'une situation à part, et qu'à l'avenir le synode devra choisir un prélat «de cette ville de Constantinople» ; v. aussi J. Meyendorff dans «Byzantinoslavica», 28, 1967, p. 278–288.

Entre 1394 et 1397, le patriarche Antoine IV adressait une sévère remontrance au prince Basile I^{er} de Moscou, pour le fait de ne pas reconnaître l'autorité de l'empereur byzantin, «le souverain et le maître de monde entier», dans la même mesure que celle du patriarche œcuménique, «maître d'école universel de tous les chrétiens». ¹²²

Vingt ans plus tard, mécontent du fait que l'empereur avait nommé un métropolite de la Moldavie sans se consulter préalablement avec le patriarche, ce dernier pensait «corriger l'Église» (au retour de l'empereur, trouvé alors dans un voyage en Péloponnèse), «de sorte qu'elle ne soit plus gouvernée par l'empereur à l'avenir». ¹²³ Les pressions de la réalité expliquent de telles exceptions, qui ne peuvent que renforcer la règle de l'unité entre l'État et l'Église, mise sur le même plan que celle qui existe entre le corps et l'âme. ¹²⁴

Cette unité entre les valeurs laïques et celles de l'Église, si bien exprimée par des nomocanons tels que le «Syntagma» de Matthieu Blastarès, l'ouvrage juridique si goûté par le monde orthodoxe post-byzantin, ne représentait que le sommet des tendances byzantines vers la synthèse, tendances que l'hésychasme palamite a réussi à exprimer mieux que les autres courants de l'époque (et mieux que ses adversaires avant tout), et à assurer à Byzance la qualité de légataire d'une civilisation tourmentée par une aspiration constante vers la synthèse et l'unité.

*

À partir de la dernière période de l'histoire byzantine, marquée par le triomphe de l'hésychasme palamite, la prééminence du monachisme sur le clergé séculier a fortement influencé la vie politique et spirituelle des peuples orthodoxes et cette situation a laissé des traces jusqu'à nos jours. Grâce aux avantages «d'image» que certains moines solitaires leur conféraient, ainsi qu'à leur pouvoir réel et spirituel, les grandes communautés monastiques sont devenues la principale source, presque exclusive, du recrutement des cadres de la haute hiérarchie orthodoxe.

En tout premier lieu et par-dessus tout se dégage le rôle du Mont Athos en tant que dimension virtuelle et prolongée de la vitalité byzantine. La protection, ainsi que les bienfaits accordés à la Sainte Montagne ont servi à légitimer le pouvoir des princes orthodoxes indépendants, ou jouissant d'une autonomie quelconque.

La prééminence du clergé monacal, associée à celle de la théologie mystique, a élargi la vision qui réserve un rôle accru au surnaturel dans l'histoire, a assuré le maintien du culte des saints, tout en conférant des dimensions nouvelles à celui des

¹²² MM, II, p. 189–191.

¹²³ V. Laurent, *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439)*, Paris, 1971, p. 102.

¹²⁴ Nicéphore Grégoras, *Byzantina Historia*, éd. Bonn, t. I, p. 315; t. II, p. 579. MM, v. I, p. 228 et 263; v. II, p. 9 et 275.

saints militaires, qui a connu de remarquables prolongements dans la période suivante.

Le triomphe du palamisme a continué et a renforcé la tendance byzantine vers la synthèse, tendance qui n'agréait point les séparations qui caractérisent la modernité, ainsi que vers le savoir encyclopédique, opposé à la spécialisation et, par conséquent, à la constitution des disciplines modernes.

La suprématie de la théologie sur la philosophie, ainsi que sur l'ensemble des connaissances laïques a prolongé, pour les peuples orthodoxes, l'âge de la foi au détriment de l'âge de la raison, a couvert d'une teinte religieuse les futurs courants spirituels, qui ont marqué l'évolution du monde européen aux XVI^e-XVIII^e siècles. Dans l'espace historique post-byzantin, l'humanisme et les lumières ont été nécessairement chrétiennes. À plus forte raison, les discussions sur l'humanisme byzantin, vivement entretenues parmi les byzantinistes¹²⁵, ne peuvent jamais laisser de côté ce vêtement chrétien.

¹²⁵ H.-G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, in «Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines», I, Belgrade, 1963, p. 63–82; G. Schirò, *Gregorio Palama e la scienza profana*, in «Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963», II, Venise-Chevetogne, 1964, p. 81–96; H. Hunger, *Umanismul bizantin*, in «Literatura Bizanțului», études traduites en roumain et présentées par N. Ș. Tanașoca, Bucarest, 1971; St. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, 1970; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, 1971; J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, recueil d'études, Londres, Variorum Reprints, 1974; I. Medvedev, *Vizantijskij gumanizm XIV–XV vv.*, Léningrade, 1976.