

Salvatore Puledda

Verifier toutes notes bas de page, il en manque une.

Les organisations monastiques

Sommaire

LES ORPHIQUES	4
1. Introduction : Orphée et Dionysos.....	4
2. La cosmogonie orphique	10
3. Le destin de l'âme	11
4. Les mystères de la Déesse à Éleusis	14
5. Le théâtre et le carnaval	15
6. L'organisation orphique. Les sièges des mystères et les thiasés.....	17
7. Hypothèse sur l'origine du culte de Dionysos	18
LES PYTHAGORICIENS	21
1. La vie de Pythagore et l'histoire de l'École pythagoricienne	21
2. Doctrines	23
3. La théorie politique	29
4. Organisation de l'École et règles d'admission	30
5. La journée du Mathématicien	31
6. Conclusions	32
LES BOUDDHISTES.....	34
1. Introduction : l'Inde septentrionale au VI ^e siècle av. JC.	34
2. La vie de Bouddha.....	40
3. Les doctrines.....	44
4. Organisation du sangha.....	48
5. Le bouddhisme ancien comme doctrine psychosociale.....	52
LES ESSENIENS	54
Introduction : les découvertes archéologiques à Qumran et les Esséniens.....	54
2. Encadrement historico-géographique : la Palestine dans la période intertestamentaire	57
3. Le maître de justice et la formation de la communauté essénienne.....	63
4. Doctrines	64
5. La discipline essénienne : pratiques et rites.....	70
6. Organisation de la communauté	71
7 Admission dans la communauté.....	72
8. Le monastère de Qumran	73
9. La journée des esséniens.....	74
10. Les esséniens et l'église primitive	75
LES THERAPEUTES	79
LES CHRETIENS	81
1 Introduction.....	81
2. Le Monachisme Égyptien	81
3. Le monachisme syrien	89
4. Hypothèse sur l'origine du monachisme chrétien.....	94
5. Les controverses doctrinaires.....	96

6. Les Basiliens.....	103
7. Les Bénédictins.....	110
LES SOUFIS.....	117
1. Introduction.....	117
2. Formation du soufisme et première étape de son développement.....	117
3. Formation des écoles mystiques.....	119
4. Formation des ordres	121
5. Formation des organisations monastiques (<i>taifa</i>) et décadence du soufisme	122
6. La doctrine mystique.....	122
7. Organisation des ordres.....	124
8. Les rituels et les pratiques	124
9. Importance du soufisme	126
10. L'ordre Mevlana	127
LE LAMAÏSME	132
2. Le bouddhisme depuis Ashoka – la mahayana ou grand véhicule	132
3. Le bouddhisme tantrique	134
4. Le Tibet prébouddhique et la religion bön	135
5. La première diffusion du bouddhisme au Tibet.....	137
6. La seconde diffusion du bouddhisme	140
7. Formation des écoles. Caractéristiques générales du lamaïsme.....	141
8. L'organisation monastique.....	143
9. Organisation d'un monastère d'orientation tantrique	145
10. Doctrines et pratiques	147
SYNTHESE DES FORMES D'ORGANISATION.....	149
1. Orphiques	149
2. Pythagoriciens.....	149
3. Bouddhisme ancien	150
4. Esséniens.....	150
5. Thérapeutes	151
6. Manichéens.....	152
7. Chrétiens	152
8. Soufis	156
9. Ordre Mevlana	158
10. Lamaïstes	159

LES ORPHIQUES

1. Introduction : Orphée et Dionysos

C'est à partir du VI^e siècle avant J.-C. que nous commençons à entendre parler du mouvement orphique en Grèce. Nous ne savons ni comment ni où il surgit, pas plus que la façon dont il se diffusa. En revanche, nous avons la certitude que ce mouvement introduisit en Grèce une vision religieuse radicalement opposée à la vision traditionnelle centrée sur les Dieux olympiens chantés par Homère. De fait, les mythes de ce mouvement tournent autour de deux figures qui n'appartiennent pas au monde homérique : Orphée et Dionysos.

Selon la tradition, Orphée vivait une génération avant celle d'Homère et participa à l'expédition mythique des argonautes à la recherche de la Toison d'Or. On disait qu'il était prêtre d'Apollon et dévot de Dionysos ; il aurait inventé la lyre et enseigné aux hommes la musique et l'écriture ; il aurait interdit toute forme de tuerie ainsi que la consommation de viande. Mais surtout, on se souvenait de lui en tant que maître des initiations et des mystères. Il aurait introduit en Grèce les "orgies", c'est-à-dire les rites de Dionysos, et aussi les Mystères de Déméter, la déesse mère.

On disait qu'il était originaire de Thrace et on le représentait fréquemment avec le bonnet phrygien pendant qu'il enchantait les bêtes féroces, les plantes et les rochers avec la musique de la lyre, attendrissant même le cœur des guerriers sauvages de sa terre. Théologien, il était le plus grand des poètes, inspiré des Muses.

La tradition rappelle son voyage aux Enfers pour libérer de la mort son épouse aimée, Eurydice, qui avait succombé à la morsure d'un serpent. Ce mythe relate qu'Orphée obtint d'Hadès, le seigneur du monde souterrain, le pouvoir de sauver son épouse et de l'amener de nouveau à la lumière à condition de ne pas se retourner pour la regarder durant le chemin du retour. Mais Orphée ne put réfréner le désir de regarder si Eurydice le suivait réellement, et en raison de cette transgression, les portes du monde des morts se refermèrent à jamais sur son épouse.

Un autre récit nous raconte qu'il fut poursuivi, assassiné et son corps dépecé par les femmes de Thrace auxquelles il n'avait pas prêté attention. On dit que sa tête coupée tomba dans la mer sans cesser de chanter. Selon une autre version du mythe, sa mort serait due à Dionysos, jaloux du culte exclusif qu'il rendait à Apollon.

La figure de Dionysos, malgré un siècle d'intenses recherches, continue de rester mystérieuse et controversée. De nombreux auteurs ont soutenu que son culte est entré en Grèce de l'extérieur, de Thrace ou de Phrygie¹. Mais on avance maintenant l'hypothèse d'une origine du dieu plus ancienne, en Crète. Dans des tablettes crétoises, qui datent environ des XV-XIII^e siècles avant J.-C., on a retrouvé les noms de Dionysos et de la "Dame du Labyrinthe", divinité identifiée à Ariane².

Dans la littérature grecque à proprement parler, la première mention de Dionysos se trouve dans l'Iliade. Mais en tant que figure divine, Dionysos est en net contraste avec la religion d'Homère, même à partir du VI^e siècle avant J.-C., quand il commence à

¹ C'est la thèse soutenue par Erwin Rohde dans son célèbre livre *Psyché*.

² G. Pugliese Carratelli dans *La parola del Passato*, fasc. 154-155, page 108-126 ; 135-144, Naples, 1974.

apparaître dans la peinture sur céramique³ à côté des autres dieux de l'Olympe, il reste d'une certaine façon comme un étranger parmi eux. De fait, dans les poèmes homériques où il n'est mentionné qu'accidentellement, il n'est pas reconnu comme un membre de la famille des divinités olympiennes et ne figure pas parmi les dieux honorés par les héros dont on conte les prouesses. Aucune cité grecque ne se trouve sous sa protection, peu de temples lui ont été dédiés, même dans la religion domestique son culte n'était pas pratiqué. Donc, dès le début, un profond contraste apparaît dans la culture grecque entre la religion olympienne officielle et le culte de Dionysos. Ce conflit se trouve d'ailleurs clairement exposé dans le mythe du dieu comme nous le verrons plus loin.

Dans tous les cas, à partir du VI^e siècle avant J.-C., le culte de Dionysos acquiert une grande popularité dans tout le monde grec et dans toutes les classes sociales. Cette popularité coïncide avec la diffusion de la littérature orphique, qui fait de Dionysos la figure centrale de la spéculation religieuse qui en a été faite.

Dionysos est une figure extrêmement complexe et ambiguë⁴. Voyons maintenant ses principales caractéristiques selon les références que nous trouvons dans tout l'éventail de la culture grecque et par les témoignages iconographiques. Plus loin, nous nous occuperons de l'aspect de son mythe tel qu'il fut développé de façon particulière par l'Orphisme.

1. C'est le dieu du vin et de l'ébriété qu'il produit : c'est Bacchus. C'est à lui qu'on attribue d'avoir enseigné aux hommes la culture de la vigne et la préparation du vin. L'iconographie, sous cet aspect, le montre comme un jeune imberbe et efféminé, avec la tête ceinte d'un rameau de vigne brandissant le thyrses, c'est-à-dire le bâton qui se termine par une pomme de pin et autour duquel s'enroule du lierre. Un cortège de femmes ivres, de satyres et de silènes, le suit. Le mythe relate qu'il est le fils de Zeus et d'une mortelle, la thébaine Sémélé⁵. Celle-ci, déjà enceinte de Dionysos, est assaillie par le désir d'être visitée par le dieu du ciel dans toute sa splendeur. Zeus lui apparaît, entouré d'éclairs et du feu céleste : la jeune femme meurt foudroyée, mettant prématurément au monde Dionysos. Zeus recueille l'enfant dans sa cuisse où il vit une nouvelle gestation. On entrevoit dans ce mythe les propriétés agricoles de la vigne, manifestation végétale du dieu, qui est repiquée par greffe.

2. C'est le dieu de l'énergie vitale du sexe et de l'ébriété sexuelle. Il est représenté sous l'aspect d'un homme barbu et viril ou comme un phallus ou une simple pierre dressée. Sous sa forme animale, il apparaît comme un taureau, le plus viril des animaux, comme un bouc ou encore un serpent qui entoure souvent le thyrses. On organise en son honneur les phallophories ou fêtes au cours desquelles des grands phallus de bois sont portés en procession. Avec Ariane la crétoise, sa parèdre (c'est-à-dire compagne divine), Dionysos accomplit une union sexuelle mystique, un mariage sacré.

3. C'est le dieu du théâtre, de la musique, de la danse, et de l'ivresse qu'ils produisent. Dans le monde grec, tous les arts ont toujours été sous son patronage. Sous cet aspect, il est représenté comme un masque, comique ou tragique.

³ Par exemple sur le fameux *Vase François* du Musée de Florence daté du temps de Pisistrate (VI^e siècle avant J.-C.).

⁴ Il n'existe même pas de concordance entre les chercheurs sur la signification de son nom. Celui-ci se compose d'une partie grecque, Dios (de dieu, de Zeus divin) et d'une partie -nysos, inexplicable en grec. Cela pourrait signifier "le dieu de Nysa" ou "le dieu de la nysa", les nymphes, les femmes.

⁵ Sémélé est probablement un nom phrygien qui signifie "terre", Sémélé serait donc une déesse de la Terre. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951 ; Payot, Paris, page 336.

4. C'est le dieu de l'extase, de l'ébriété mystique, de la "mania", de l'enthousiasme (mot qui signifie littéralement "être possédé par le Dieu") qui amène le dévot, le bacchant, à un miraculeux contact avec le divin qui se trouve dans la nature en le faisant transcender ses limites d'homme mortel. C'est le dieu qui donne la joie, la paix.

5. C'est le dieu qui meurt écartelé par les Titans et qui ressuscite. Connaissant la mort, il est donc le dieu des mystères et des initiations qui promettent aux mystes, c'est-à-dire aux adeptes, la révélation du grand secret de la mort. Il est celui qui libère et qui sauve, qui enseigne comment se transformer en bienheureux après la mort, en dieu.

6. C'est le dieu de la Lumière. Sous le nom de Phanès, le Lumineux, c'est celui qui illumine les ténèbres du chaos avec ses ailes d'or et sa torche. Il est le premier dieu né parmi tous les Dieux, il est Eros, la force attractive et génératrice. Il est hermaphrodite.

Mais Dionysos est aussi :

7. Le dieu qui rend les femmes folles à tel point qu'elles détruisent sans pitié ceux qui ne le reconnaissent pas et ne le vénèrent pas. C'est un dieu cruel et vengeur.

8. C'est le dieu de la nature sauvage, des forêts et des fauves, des montagnes abruptes. Ses rites se déroulent toujours à l'air libre, jamais à l'intérieur d'un temple. On l'invoque dans les forêts, de nuit, à la lumière des torches, au sommet des montagnes. Il est vêtu de la peau d'un animal sauvage, de panthère ou de cerf. On l'appelle Zagrée, le Grand Chasseur, le Vagabond de la Nuit. Il est aussi nommé le Mangeur de chair crue.

9. C'est le dieu du monde souterrain. Héraclite⁶ dit qu'il n'est autre qu'Hadès, le dieu des morts. Il vit sous terre. On l'évoque dans les marais, dans les grottes. À Athènes, les plus anciennes fêtes en l'honneur de Dionysos, les *Anthestéries*, ou fêtes des fleurs, étaient célébrées en mars, lors des jours considérés comme néfastes durant lesquels revenaient sur terre les esprits des morts. Dionysos-Hadès venait de la mer dans une barque en forme de carrosse (char – naval dont provient le mot *carnaval*), suivi d'un cortège d'hommes masqués dont les corps étaient peints de couleur blanche et qui simulaient les morts.

Ainsi, Dionysos est le dieu de tous types d'ivresse qui annule la condition psychique normale de l'être humain, son niveau de veille normal, son moi qui contrôle, calcule et a peur. L'état d'exaltation dionysiaque peut être induit par le vin, par la musique, par la danse ou le sexe. Mais sa finalité est l'expérience religieuse : l'extase, sortir de soi-même, du niveau normal de conscience, ce qui permet de communiquer avec le divin. À son tour, l'état d'extase peut être allégorisé par différents types d'ivresse : celle induite par le vin ou les autres drogues, l'esthétique (la musique, la danse) ou celle de nature sexuelle. Tous ces types de "mania" sont des approches de l'état d'extase mystique et prophétique, ils sont dans ce sens des descriptions approximatives d'un autre niveau de conscience indescriptible.

Mais Dionysos-Phanès est aussi le Lumineux, celui qui illumine les ténèbres du chaos avec ses ailes d'or et sa torche et, en tant que dieu des mystères et des initiations, c'est lui qui transmet la lumière de la connaissance divine.

La co-présence de ces attributs apparemment contradictoires permet de déduire que les bacchantes cherchaient une extase lucide, de laquelle la lumière de la connaissance et de la compréhension n'était pas séparée. La "mania" dionysiaque serait donc un niveau supérieur de conscience, dans lequel l'ébriété et l'enthousiasme se

⁶ Héraclite, *Fragm.* 15 (Diels)

trouveraient unis à un état de clarté mental⁷. Il ne fait pas de doute que la matière première pour atteindre ce nouvel état dans le culte dionysiaque était l'énergie du sexe. L'iconographie et les mythes associent toujours le dieu au phallus. Ainsi donc, les attributs du dieu, c'est-à-dire la vigne qui entoure son front, la torche ou les ailes d'or, le phallus en érection, synthétisent l'image d'une ivresse lucide dont la racine se trouve dans l'énergie sexuelle.

Mais par ailleurs, comme nous l'avons vu, le dieu de la jouissance et de l'extase présente aussi un aspect terrible et destructeur : c'est le Grand Chasseur, le Mangeur de chair crue, attributs du dieu de la Mort, c'est celui qui crée la folie qui mène à l'autodestruction.

Il est présenté sous ce double aspect dans les *Bacchantes* d'Euripide. Cette tragédie est une véritable représentation sacrée, un "discours sacré" qui nous approche de ce que devait être le "mystère", le rite central du culte dionysiaque. La trame est la suivante :

Dionysos, qui a converti l'Asie à son culte, revient à Thèbes, sa ville natale, guidant sous un aspect humain le cortège des bacchantes. Mais Thèbes refuse de le reconnaître comme dieu. Le roi Panthée, dont le nom signifie souffrance, deuil, emprisonne les bacchantes et interdit le culte dionysiaque car il est considéré comme obscène, barbare et dangereux pour la stabilité de l'État et les bonnes mœurs. En effet, les femmes de Thèbes guidées par la mère de Panthée, abandonnent les tâches domestiques et fuient vers les montagnes où elles pratiquent les orgies. Dionysos est aussi emprisonné par Panthée mais il se libère miraculeusement. Un taureau reste à l'endroit où il se trouvait dans la prison. Conduit devant le roi, Dionysos l'invite à aller à la montagne pour assister personnellement au rite des bacchantes : de cette manière, il pourra se rendre compte qu'il ne s'agit pas de pratiques obscènes mais de rites sacrés. Peu à peu, le dieu rend Panthée fou et le convainc de s'habiller en femme pour ne pas être reconnu. Dionysos conseille au roi de monter à la cime d'un pin pour espionner les bacchantes. Celles-ci vivent en communion avec la nature : les plantes, les bêtes, les pierres. Elles allaitent les lions et les serpents, font surgir de l'eau des rochers et la convertissent miraculeusement en vin. C'est alors que sa mère entrevoit Panthée sur le sommet de l'arbre. Dans son ébriété, elle le prend pour un lion. Elle appelle les autres bacchantes qui, avec une force prodigieuse, arrachent l'arbre, poursuivent et capturent Panthée, puis l'écartèlent. La mère lui arrache la tête qu'elle brandit avec orgueil comme si c'était un trophée de chasse.

Dans d'autres mythes, ce terrible destin est réservé au dieu lui-même. Déjà Homère avait raconté comment Dionysos avait été persécuté par Licurge, l'homme-loup et comment, pour le fuir, il s'était jeté dans la mer.

Dans le mythe orphique, Dionysos-Zagrée naît dans une grotte en Crète où il est élevé par des nymphes. Mais les Titans, dieux violents et sanguinaires, attirent l'enfant au dehors de la grotte au moyen de jouets pour enfants : une toupie, un miroir et des grelots. Pendant que l'enfant se regarde dans le miroir, les Titans l'attaquent. Dionysos se transforme en taureau pour s'échapper mais les Titans le capturent, le tuent, le dépècent et le dévorent⁸. Seul le cœur de Dionysos est sauvé par Athéna qui le confie à

⁷ Cf. le fameux fragment de *Phèdre* dans lequel Platon, analysant la "mania", considère quatre types : la prophétique, la poétique, la "telestique" - grâce à laquelle le possédé se transforme en guérisseur - et l'amoureuse.

⁸ Nonno, *Les Dionysiaques*, 6, 173.

Zeus. Celui-ci l'avale et fait ressusciter le dieu. Par la suite, Zeus punit les Titans en les foudroyant et de leurs cendres, il crée l'actuelle race humaine⁹.

Dans ce récit qui est le mythe central de la spéculation religieuse orphique, la folie homicide est imputée aux Titans. D'après ce que nous relate un auteur chrétien, la mort de l'enfant divin est commémorée chaque année en Crète par des cérémonies : « Les Crétois [...] instituèrent des jours de deuil [...] répétant tout ce que Dionysos avait dû faire et souffrir quand il fut assassiné. Ils lacéraient avec les dents un taureau vivant, ce qui donnait lieu lors des commémorations annuelles à des banquets atroces ; dans la densité des forêts, avec les étranges clameurs qui produisent et simulent la folie d'une âme frénétique pour faire croire que le délit a été commis non par méchanceté mais par démence. Une arche, dans laquelle Athéna avait caché le cœur de Dionysos, est apportée au cours de la procession, la musique des flûtes et le tintement des cymbales imitent les sons des jouets utilisés pour attirer l'enfant divin¹⁰. »

Nous avons vu qu'il y a un thème commun dans les mythes de Dionysos-Zagrée, d'Orphée et de Panthée : une persécution, un assassinat et le démembrement du cadavre de la victime (diasparagmos). Le délit se déroule toujours dans une forêt, sur une montagne. Il y a aussi un autre thème qui se répète avec insistance dans les mythes et dans les rites du cycle dionysiaque : celui de l'omophagie, c'est-à-dire un repas de chair crue. De fait, on dit que lorsque les bacchantes s'abandonnent à la "mania", elles se nourrissent de chair crue. Elles dépècent le corps de Panthée avec les ongles et les dents ; les Crétois, comme nous l'avons vu, démembrèrent un taureau vivant et l'on sait également que les rites de Dionysos-Zagrée incluaient un repas à base de viande crue¹¹.

En prenant en compte la constance de ces thèmes, il est possible de déduire que l'orgie dionysiaque consistait en :

- 1/ l'ascension d'une montagne à la lumière de torches ;
- 2/ une danse extatique accompagnée de musique et de "chants" qui conduisaient à la "mania" ;
- 3/ la narration ou représentation d'une histoire sacrée dans laquelle les bacchantes évoquaient la passion de Dionysos assassiné par les Titans et sa résurrection et
- 4/ un banquet sacré de chair crue.

Dans un fameux passage de sa *Poétique*, Aristote nous informe que la tragédie attique naquit parmi « ceux qui chantaient le dithyrambe »¹². Le dithyrambe était un chant dévotionnel dédié à Dionysos¹³ accompagné par une musique et une danse extatique. Il devait s'agir d'une action rituelle très similaire au Kirtan hindou. Dans le Kirtan, ou "chant de gloire" en l'honneur de Shiva, les fidèles, guidés par un récitant, chantent les louanges du dieu en effectuant des mouvements rythmés qui produisent un

⁹ Olympiodore, *Commentaire de Phédon de Platon*, 61c. Les principaux textes anciens relatifs à la passion de Dionysos ont été réunis par Lobeck dans *Aglaophamus* et par Kern dans *Fragment orphique*.

¹⁰ Firmico Materno, *De errore*, prof. Relig. 6.

¹¹ Euripide, *Les Crétois*, frag. 3, dans Porphyre, *De Abstinencia*.

¹² Aristote, *Poétique*, 4, 1449 à 9.

¹³ « Toi qui mènes le chœur des astres enflammés et présides aux appels qu'on lance dans la nuit, enfant, fils de Zeus, apparais à nos yeux, seigneur, à côté de tes servantes, au milieu de ces Thyiades, dont les danses frénétiques te célèbrent toute la nuit, Iacchos le Dispensateur », Sophocle, *Antigone*, 1146-52.

« Apparais-leur, taureau ! Montre, dragon, tes mille têtes ! Révèle-toi, flamboyant lion ! Sus, sus ! Jeune bacchant, jette en riant le lacet de la mort, sur le chasseur tombé parmi la troupe des Ménades. », Euripide, *Les Bacchantes* 1017-21.

Une étude sur le dithyrambe en tant que chant d'invocation se trouve dans H. Jeanmaire, *Op.cit.*, p. 302.

état de transe durant lequel les participants peuvent manifester des capacités à prophétiser¹⁴.

Les mouvements du dithyrambe, qui était une sorte de macumba, sont probablement tels que représentés sur tant de vases grecs où l'on voit des bacchantes et des satyres dansants. Les instruments de musique : la flûte, la cymbale, le tambour étaient les mêmes que ceux utilisés par les Titans pour attirer Dionysos enfant, selon la légende. À travers la musique, la danse, le chant, les fidèles entraient dans la "mania". Au moyen du récit et de l'imitation de la passion de Dionysos, un *myste* revivait la mort, le démembrement et la résurrection du dieu. Il est très probable que l'orgie comprenait le sacrifice d'un animal comme cela se faisait en Crète, un taureau ou un bouc qui était poursuivi, écartelé et dont la chair crue était mangée par les bacchantes¹⁵. L'animal était l'Épiphanie, la manifestation de Dionysos. Le dieu était mangé par les fidèles de la même façon qu'il l'avait été par les Titans. Il s'agissait d'un repas sacré, d'une eucharistie.

En synthèse, si cette reconstruction est correcte, il semblerait que le rituel de l'orgie avait pour objectif d'annuler le niveau normal de conscience et de réveiller la force qui y était bloquée. Cette force dérive des fonctions primaires de la vie, l'alimentation et le sexe que l'être humain et l'animal ont en commun. Mais dans les mythes dionysiaques, cette force a toujours deux aspects : l'un est sauvage, dément, homicide, comme on le voit dans les bacchantes assassinant Panthée et Orphée, ou dans les Titans et l'homme-loup. L'autre aspect de cette force produit une infinie béatitude, la communion avec le divin qui vit dans la nature, la pacification et l'harmonie : les animaux les plus sauvages, les guerriers les plus féroces sont apaisés et ravis par le chant d'Orphée ; les lions et les serpents sont nourris au sein de bacchantes.

Ainsi donc, si cette énorme force qu'est Dionysos est mal dirigée, elle mène à la folie destructrice ; si elle est purifiée, elle procure la jouissance suprême, l'extase. Sans aucun doute, les pratiques orphico-dionysiaques étaient destinées à obtenir une purification, une conversion dans la direction de cette force. La purification (catharsis) était le noyau central des pratiques orphiques. Si les choses étaient bien ainsi, les rites aussi cruels que le démembrement et le fait de manger de la chair crue avaient une finalité purificatrice et libératrice.

Dans un fragment des *Crétois* d'Euripide, un personnage s'exprime ainsi :

« Je mène une vie pure depuis que je suis devenu un initié du Zeus de l'Ida, boucher de Zagreus aux courses nocturnes, ayant accompli les repas de viande crue et brandi les torches pour la Mère sur la montagne... J'ai été appelé Bacchant. Portant des vêtements tout blancs, je fuis la procréation des mortels et sans effleurer les sépulcres des morts, je m'abstiens de consommer les nourritures qui ont été vivantes. »¹⁶ (*vérifier version d'Euripide*)

Le *myste* qui est passé par l'orgie a expérimenté l'aspect terrible du dieu, la folie sauvage et destructrice ; il a mangé de la chair crue comme un animal et, alors

¹⁴ A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, 194.

¹⁵ Ceci expliquerait le mot énigmatique "tragédie" qui littéralement signifie "chant pour le bouc" ou "chant des boucs", c'est-à-dire des hommes déguisés en boucs mâles, les satyres. Euripide, *Bacchantes* 135-41 : « Quelle joie sur la montagne, Après la course du thiase, De se laisser tomber par terre ! Sous la sainte livrée de la nébride, poursuivre le bouc, le faire saigner, manger sa chair crue ! S'élancer sur les monts de Phrygie, de Lydie, quand c'est Bromios qui sonne l'évohé ! »

¹⁶ Euripide, *frag.* 3 cité.

seulement, il est purifié. Il a subi une conversion : il s'abstient de manger de la viande et il n'expérimente plus le cycle de la naissance et de la mort auquel il serait destiné de par sa nature animale.

Nous sommes ici au cœur de la spéculation religieuse orphique. Nous avons vu dans le mythe de Dionysos-Zagrée que la race humaine est née des cendres des Titans. À cause de cette origine, elle possède un aspect mauvais, cruel et homicide ; mais elle possède aussi une étincelle divine qui vient du corps de Dionysos qui a été dévoré par les Titans. L'être humain est animal et dieu. L'objectif de la vie orphique est la purification de l'animal humain et la libération de sa partie divine.

Les Orphiques plaçaient les rites cathartiques sous le patronage d'Apollon, figure divine qui présentait des caractéristiques opposées à celles de Dionysos. Apollon est le dieu de la sagesse calme et ordonnée, de l'art en tant que proportion et harmonie. Son attribut est la lyre qui crée une musique persuasive, apaisante, contrairement à la flûte de Dionysos qui induit la frénésie, l'agitation de l'âme, la "mania". Mais l'opposition entre les deux figures divines est seulement apparente : un des mystères sacrés était précisément la reconnaissance de son unité comme l'affirme ce témoignage : « Dans les cérémonies sacrées, on réalise cette pratique d'un mystère sacré : quand le soleil se trouve dans l'hémisphère supérieur, c'est-à-dire durant le jour, on l'appelle Apollon, et quand il se trouve dans l'hémisphère inférieur, la nuit, on le nomme Dionysos¹⁷. »

Dans le sanctuaire de Delphes, la liturgie était ordonnée de telle sorte que les quatre mois d'hiver étaient consacrés à Dionysos, le reste de l'année était consacré à Apollon. Nous voyons donc que la force sauvage et potentiellement destructrice, qui est un aspect de Dionysos avec lequel le *myste* a pris contact par la purification, se convertit en une force calme et harmonieuse et après la bouleversante expérience de l'orgie nocturne, vient le moment de l'ordre et de la paix symbolisé par Apollon qui est l'autre aspect de Dionysos. Mieux encore, à ceux qui rejettent Dionysos et vivent dans une paix apparente en accord avec les conventions de la société et de l'État, comme c'est le cas pour Panthée, le dieu leur fait perdre la tête en les poussant à la folie autodestructrice.

En synthèse Orphée a enseigné à travers les mystères de Dionysos qu'il n'est pas possible de connaître la vie si l'on n'a pas expérimenté la mort. Il est lui-même le prototype du bacchant : il a été assassiné et dépecé par des femmes folles, il a expérimenté l'angoisse de la division et de la mort et il est descendu aux Enfers. Mais il a également enseigné à ne pas regarder en arrière, vers le destructif et le monstrueux, après l'avoir connu, et son attribut est la lyre apollonienne qui procure la paix dans l'âme.

2. La cosmogonie orphique

Pour les orphiques, Dionysos est le protagoniste du drame divin qui a donné lieu à la formation de l'Univers. La cosmogonie orphique, qui selon toute probabilité a été systématisée dans le VI^e siècle avant J.-C. ou peut être avant¹⁸, considère une série de générations divines, tout comme Hésiode. Le cosmos se trouve en continuelle

¹⁷ Macrobie, Saturnales, 1, 48. Ce témoignage est d'époque tardive mais l'identité entre Apollon et Dionysos est clairement affirmée à travers l'échange d'attributs déjà au V^e siècle dans deux fragments incontestables : Eschyle, fr.86 : « Apollon couronné de lierre, Bacchus le devin ». Et Euripide, fr. 447 : « Oh Bacchus dominateur, ami du laurier, oh Peana Apollon, ami de la lyre ».

¹⁸ On dit qu'un orphique, Onomacrite, avait réorganisé les mythes de Dionysos au VI^e siècle avant J.C. à Athènes. Pausanias, 8, 35, 5.

transformation et à chaque étape de son développement correspondent différentes races de dieux et différentes races d'hommes. Un fragment orphique dit : « Orphée a enseigné que les règnes des dieux qui ont régi l'univers sont, selon le nombre parfait, Phanès, la Nuit, le Ciel, Chronos, Zeus et Dionysos. Ce fut Phanès qui régna le premier, [...] après régna la Nuit qui obtint le sceptre du père ; en troisième lieu, il y eut le Ciel qui le reçut de la Nuit, en quatrième, il y eut Chronos qui, d'après ce que l'on dit, l'obtint en faisant violence au père ; ensuite, le cinquième fut Zeus qui l'enleva au père et après lui, en sixième lieu, il y eut Dionysos¹⁹ ».

Dionysos-Phanès est le premier mais aussi le dernier dieu. Phanès le Lumineux s'appelle aussi Éros, l'amour, la force génératrice et créatrice. Dans un autre mythe, on dit qu'étant le premier, il surgit de l'œuf cosmique²⁰ : de ses ailes d'or, il illumine les ténèbres et donne origine à l'univers (cosmos). Le règne de Phanès est l'âge d'or. Les générations divines continuent pacifiquement jusqu'à l'âge de Chronos qui introduit la violence dans le développement harmonieux de l'univers. À l'âge de Chronos ou des Titans correspond le crime primordial, le péché originel, qui pèse encore sur la race humaine. Le désordre qui existe en l'être humain correspond au désordre qui existe encore dans l'univers. Mais cet état des choses prendra fin avec l'arrivée du nouveau Dionysos. L'enfant divin, ressuscité, recevra le sceptre de commandement de son père Zeus²¹ et initiera le début du nouvel âge du monde. Dans la spéculation orphique existe l'idée de grand cycle temporel, avec le retour de toutes choses à l'état de perfection originelle (*apocatastasis*) et de rénovation du monde (*palingenesis*)²².

Un autre point caractéristique des doctrines orphiques est le panthéisme : la nature est le corps de Dionysos et ses infinis aspects sont les fragments du corps dépecé du dieu. Mais même s'il est apparemment divisé, le corps de Dionysos n'est qu'un. Dans l'extase, le fidèle reconnaît l'unité de la nature dans la force divine qui anime et compénètre toute chose (panpsychisme).

Enfin, il est intéressant de noter que dans la cosmogonie orphique, un dieu obtient le pouvoir ou une fonction déterminée en mangeant celui qui la possède : ainsi Zeus, pour faire ressusciter Dionysos, avale son cœur pour obtenir la sagesse, il avale la déesse qui la possédait, etc. Aliment et sexe sont les moteurs de la vie.

3. Le destin de l'âme

Un autre point fondamental dans la spéculation religieuse orphique est le destin de l'âme humaine. Ici, nous nous trouvons aux antipodes de la vision grecque traditionnelle. Dans les poèmes homériques, les morts vivent une existence larvée, ce sont de pâles ombres, des échos à peine perceptibles du vivant. Il vaut mieux être le dernier des esclaves sur terre que le roi des morts, dit l'ombre d'Achille à Ulysse. Pour les héros homériques, la véritable vie est la vie du corps. Les orphiques inversent complètement cette vision : l'âme est la partie divine de l'être humain, elle fait partie de Dionysos et se trouve prisonnière au sein du corps comme dans une tombe. C'est le fameux dicton orphique *soma-sema*, dans lequel on équipe le corps (*soma*) d'une tombe

¹⁹ Kern, F. 107, dans Proclo, *commentaire du Timée de Platon*, Proemio.

²⁰ Damascio, *Sur les Principes*, 123.

²¹ E. Rohde, *Commentaires sur le Cratyle de Platon*, 396b.

²² E. Rohde, op. cit. Chap. X. 11

(sema)²³. Mais qu'est-ce que l'âme pour les Orphiques ? Ce n'est pas l'intellect ou son produit, le raisonnement discursif, qui différencie l'être humain de l'animal, ce n'est pas non plus la conscience. Pour les Orphiques, les fonctions rationnelles ou sensibles font partie du corps et meurent avec lui²⁴. En revanche, l'âme est un être divin – un *daimon* – qui est attiré par le corps et qui intronisé dans celui-ci, lui donne vie. Sans l'âme, le corps ne peut pas vivre, mais l'entrée dans le corps est une sorte de mort de laquelle elle se libère avec la mort physique.

L'âme peut se manifester véritablement seulement dans la "mania", dans l'extase et dans le rêve. Elle connaît le passé et le futur. Pindare dit :

*« Le corps de tous obéit à la mort puissante
et ensuite demeure encore vivante une image de la vie
étant donné que seule celle-ci provient des dieux :
elle dort pendant que les membres agissent,
mais dans beaucoup de rêves, elle montre aux dormeurs
ce qui de plaisir ou de souffrance
est secrètement destiné. »*

Avec la mort du corps, l'âme va sous terre, dans l'Hadès, où a lieu un jugement. L'idée d'une justice équitable dans l'autre monde a été développée en Occident par les Orphiques. Des châtiments terribles attendent le pêcheur, tandis que le juste vivra en communion avec les dieux souterrains en participant au "banquet des purs", où il jouira d'une ivresse ininterrompue.

Mais en définitive, l'abîme restituera les âmes à la lumière, ni les peines, ni les jouissances ne sont éternelles. Et les âmes retournent sur terre pour se réincarner. Un principe qui est cosmique et moral en même temps, *Anankè*, la Nécessité, régule le mouvement des cieux et le destin des âmes. L'inexorable loi de cycle fait que les cieux tournent et que les âmes passent de la mort à la vie et de la vie à la mort. Lorsque le temps établi est écoulé, les âmes entrent dans un nouveau corps. Celui-ci sera choisi en fonction des actions accomplies durant la vie précédente : ce que tu as fait à d'autres durant cette vie-là te sera fait dans la suivante²⁵.

L'âme qui se réincarne oublie son passé. C'est pour cela que dans l'Orphisme, on donne une grande importance à la Mémoire, *Mnémosyne*. La même chose vaut pour l'âme qui a abandonné le corps : le voyage à l'Hadès, qu'elle affronte une fois de plus, doit être rappelé, guidé, dirigé.

Les Orphiques ont développé une littérature funéraire analogue à l'égyptienne (*Livre des Morts*) dans laquelle l'âme du défunt reçoit des indications sur le chemin qu'elle doit suivre et sur les difficultés qu'elle rencontrera. L'archéologie a mis en lumière de nombreuses lamelles d'or provenant des tombes orphiques, dans lesquelles se trouve gravé l'itinéraire à suivre dans l'Hadès. L'une d'entre elles dit ceci :

*« Quand tu devras mourir
tu te rendras aux demeures bien construites d'Hadès ;
à droite il y a une fontaine,
et près d'elle se dresse un cyprès blanc ;*

²³ Platon, *Gorgia*, 493a : « Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau... ».

²⁴ La discussion sur les deux âmes, la mortelle liée aux fonctions du corps et l'immortelle (*daimon*), a été développée par Rohde, op. cit. Chap. XI et reprise par Rostagni, *Le verbe de Pythagore*, Turin 1924, chap. VI

²⁵ Rohde, Op. cit.

*là, les âmes des morts qui descendent s'y rafraîchissent.
 Ne t'approche pas trop près de cette source ;
 mais en face tu trouveras l'eau fraîche qui s'écoule
 du marais de Mnémosyne, les gardiens se tiennent au-dessus,
 ils te demanderont avec le mental sage,
 ce que tu vas cherchant dans les ténèbres du funeste Hadès ;
 Dis-leur : je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé,
 Je suis desséché par la soif et je meurs, mais donnez-moi vite
 l'eau fraîche qui s'écoule du marais de Mnémosyne.
 Et ils te traiteront avec bienveillance par la volonté du roi
 qui est sous la terre
 et ils te laisseront boire à la source de Mnémosyne ;
 enfin, tu chemineras longuement,
 par la voie sacrée que parcourent
 glorieusement aussi les autres initiés et possédés par Dionysos »²⁶.*

Le voyage dans le monde des morts (Katabasis eis Aidou) faisait vraisemblablement partie de l'initiation orphique. Sophocle dit :

*« Oh trois fois heureux
 ceux d'entre les mortels qui vont à l'Hadès
 après avoir contemplé
 ces mystères ; de fait, ils sont les seuls
 que la vie attend en bas.
 Pour les autres tout va mal en bas²⁷ »*

La descente vers l'Hadès était la contrepartie de l'ascension de la montagne. Sur la cime des montagnes se manifestaient Dionysos-Zagrée et sa parèdre Perséphone, la Dame des morts. Mais pour l'initié qui connaissait le chemin et qui avait été purifié au cours des orgies sacrées, tous deux représentaient des divinités bénéfiques. Voici le dialogue entre l'âme du *myste* et Perséphone, gravé sur deux autres lamelles d'or :

*« Pure, je viens d'entre les purs, ô Dame des Enfers
 et vous, que l'on appelle Seigneur de la Bonne Renommée
 et Seigneur du Bon Conseil²⁸
 et vous tous, dieux et daimons,
 car je me flatte d'appartenir à votre lignée bienheureuse,
 j'ai souffert de la punition d'actions injustes...
 Je me tiens maintenant suppliant auprès de la chaste Perséphone
 Afin que, bienveillante, elle m'envoie au séjour des purs... »*

Et Perséphone répond :

*« Réjouis-toi, toi qui a souffert la passion :
 cela tu ne l'avais pas encore souffert.
 D'homme, tu es né dieu. »²⁹*

²⁶ Lamelle d'or découverte à Hipponne, V, VI^{ème} siècle avant J.C., version française de la trad. G. Colli, *La sagesse grecque*, vol 1, page 173 avec quelques variantes.

²⁷ Frag.837. Cf aussi *L'hymne homérique à Déméter*, 476-82 et PINDARE, frag. 137.

²⁸ Épithète de Dionysos.

²⁹ Lamelles 3-4 découverte à Thurium.

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, on peut conclure que les Orphiques ont développé un système d'opposition radicale entre le corps et l'âme et ont déprécié la vie terrestre de façon dramatique. Mais en observant plus attentivement, cette dévalorisation inclut aussi la vie souterraine dans l'Hadès. En effet, même les joies de l'Hadès, aussi extraordinaires soient-elles, ne peuvent récompenser l'âme immortelle car celle-ci continuera en une nouvelle incarnation.

La vie terrestre ainsi que l'Hadès maintiennent l'âme enchaînée à un cycle éternel : et ceci est sa véritable punition. Naissance et mort, plaisir et douleur, paradis et enfer sont pour les Orphiques, comme pour les Bouddhistes, les polarités du cycle inexorable du devenir. Seule la sortie de ce cycle représente une récompense pour l'âme qui a suivi la vie orphique et a purifié la force qui l'oblige à voyager entre ce monde et l'autre.

Cette force, c'est Dionysos, c'est Éros, le principe générateur qui attire l'âme dans un corps et la fait naître sur terre, c'est Zagrée, la chair, l'aliment du monde, c'est la vie du corps qui se nourrit d'autre vie, c'est Hadès, le dieu de la Mort, qui détache l'âme du corps et règne sur l'enfer et le paradis. L'Orphique a souffert le drame de cette force qui anime le monde, il a expérimenté comme Dionysos la naissance, la division, la mort. Pour celui qui connaît et se souvient, la réincarnation vécue aujourd'hui est la dernière, après la dernière mort, son âme purifiée se transformera en un être divin et sortira du cycle du devenir.

4. Les Mystères de la Déesse à Éleusis

À Éleusis, à environ 30 km d'Athènes, se tient le sanctuaire de Déméter où sont célébrés depuis des temps immémoriaux les fameux Mystères³⁰. De nombreux témoignages confirment que l'Orphisme fut étroitement lié aux mystères d'Éleusis³¹; de plus, la figure de la Déesse Mère et de sa fille Perséphone sont toujours unies dans le mythe à celle de Dionysos-Hadès³².

Les rites des Mystères étaient gardés rigoureusement secrets et un silence strict a été respecté durant tout le temps de leur existence. Le peu d'informations que nous avons est du aux auteurs chrétiens qui ne semblent pas en avoir bien compris l'importance et la profondeur. Cependant, il y a suffisamment d'indices pour nous permettre de déduire que certaines pratiques se référaient à une mort rituelle et à une renaissance³³, et que d'autres avaient un caractère sexuel. Ces dernières étaient peut-être alors des pratiques tantriques dans lesquelles on utilisait l'énergie du sexe afin d'obtenir une expérience religieuse.

Le centre du Mystère était probablement un "mariage sacré" entre le Dieu et la Déesse, compris comme archétype des deux sexes et la naissance d'un enfant divin. Un auteur chrétien nous dit : « ...Les athéniens dans l'initiation d'Éleusis montrent à ceux

³⁰ Les excavations archéologiques ont démontré que le sanctuaire d'Eleusis est très ancien : la strate primitive est datée du XV^eme avant J.C., c'est-à-dire à l'époque mycénienne. Au VI^eme siècle, le sanctuaire fut agrandi. La proximité d'Athènes contribua à faire d'Eleusis un centre religieux panhellénique. Il fut détruit à l'époque des invasions barbares par Alaric.

³¹ Cf G. Colli, op. cit., Introduction, pag 35-36.

³² Il existait un mythe complexe autour de la Déesse et de sa fille, mythe lié aussi à la fondation du sanctuaire et à l'invention de l'agriculture. Hadès enlève Perséphone et l'amène au royaume des morts. La mère désespérée la recherche sur toute la terre. Au cours de son voyage, elle arrive à Éleusis où elle fonde le sanctuaire et enseigne l'agriculture. En connaissant le destin de sa fille, elle parvient à ce que Zeus permette à Perséphone de passer les quatre mois d'hiver sous terre et le reste de l'année à la lumière.

³³ Cf. Plutarque, frag. 178, et Luciano, *Metamorfosis*, II, 23.

qui ont été admis au degré suprême, le grand, absolument parfait et admirable mystère vu de là ; l'épi de blé fauché en silence.

L'hiérophante en personne... qui s'est rendu impuissant avec la ciguë et s'est séparé de toute génération charnelle, de nuit, à Éleusis, entouré de la lumière des torches, en accomplissant les rituels sacrés des grands et ineffables mystères, proclame en clamant : « La puissante Déesse a généré l'enfant sacré, le Puissant ! »³⁴

Selon certains chercheurs, la puissance génératrice du sexe était mise en évidence par la croissance miraculeuse, en quelques heures, de l'épi de blé que l'on mentionne dans le texte³⁵.

Il semblerait que les objets les plus sacrés que le myste devait manipuler étaient un phallus et une matrice³⁶. En outre, certains récits mystiques présentent le dieu et la déesse comme des serpents entrelacés dans un nœud³⁷, comme dans le caducée, image qui nous rappelle les descriptions tantriques de l'énergie sexuelle Kundalini.

On a connaissance aussi d'une cérémonie où les mystes manipulaient des serpents d'or qui avaient été cachés sous les vêtements. Mais n'étaient admis à ces pratiques qu'un petit nombre d'initiés – hommes et femmes – qui s'étaient déjà purifiés dans des Mystères mineurs.

5. Le théâtre et le carnaval

Depuis l'antiquité, il a été universellement reconnu que le théâtre et la tragédie grecque sont nés dans le cadre du culte dionysiaque. Comme nous l'avons déjà vu, dans l'origine de la tragédie, on trouve la représentation sacrée de la passion du dieu. Mais il y a un point important à considérer. Dionysos est rarement le protagoniste de la tragédie ; ceci n'est pas seulement valable pour le peu de tragédies qui nous sont parvenues (une trentaine) mais aussi pour celles qui se sont perdues (plusieurs centaines) et dont, pour nombre d'entre elles, nous connaissons le titre et la trame.

La tragédie a pour protagonistes des héros, c'est-à-dire des figures qui incarnent une force psychique quasiment à l'état pur. Cette force dans sa forme négative amène le héros à son autodestruction. Ainsi, nous voyons surgir ici avec une force terrible la grande gamme des passions qui, chez l'homme commun, apparaissent de façon diluée : Médée représente les jaloux, Clytemnestre la vengeance, Héraclès et Ajax la folie. Ou encore, nous assistons à des conflits entre des forces primordiales et d'égale puissance : la loi naturelle contre la loi sociale dans Antigone, la loi du sang contre celle de la vengeance dans Oreste...

Mais alors, quelle était la véritable fonction, dans le cadre des pratiques orphico-dionysiaques, de ces représentations qu'Aristote appelle cathartiques de façon générique ? Il n'est possible de répondre que par des hypothèses.

Une hypothèse probable est que la représentation ait été un psychodrame dans lequel l'initié décrivait son daimon, c'est-à-dire, l'âme au sens orphique : être divin incarné qui possède sa propre spécificité, sa propre direction vers l'action, son "type" propre. Ce "type" crée un destin particulier. La meilleure description du daimon se

³⁴ Hippolyte, Confutación 5, 8, 39.

³⁵ W. Otto, The Homeric Gods.

³⁶ C. Picard, l'Episode de Baudó, RHR 95 (1927, page 237 et suiv.)

³⁷ Atenagora, Pour les chrétiens, 20 (Frag. 58, Kern)

trouve dans le mythe orphique d'Er dans lequel Platon avec sa terminologie, décrit comment l'âme au moment de son incarnation choisit un daimon, une force spécifique qui lui créera un destin précis dans un corps adéquat. Immédiatement après, l'âme-daimon se voit obligée de boire dans la source de l'Oubli, c'est pourquoi elle naît dans le corps sans se souvenir de son choix.

Si cette reconstruction est correcte, alors la tragédie héroïque avait pour fonction de décrire les caractéristiques du daimon de l'initié. Les masques étaient les rôles à travers lesquels se manifestait le daimon ou peut-être représentaient-ils les corps auxquels ils avaient été liés dans ce monde. C'était la force non purifiée du daimon qui créait les situations tragiques et qui obligeait celui-ci à passer tout au long de sa vie de rôle en rôle, de masque en masque, et dans le cycle cosmique, de corps en corps. C'est seulement en se "souvenant" et en comprenant le type de daimon qui agissait en lui, que l'initié pouvait se purifier et changer, convertir son destin.

Ce processus est clair dans Oreste d'Eschyle, où Oreste, ayant tué la mère pour venger le père assassiné par elle, est purifié par Apollon. La purification consiste en un jugement rationnel dans lequel les différents aspects du délit sont examinés et évalués. Nous voyons que le psychodrame consistait à revivre l'action conflictuelle, à identifier ses racines et finalement à la comprendre et la transformer.

La comédie grecque, toujours selon le témoignage d'Aristote³⁸, naquit des chanteurs de chants phalliques. Il s'agissait de chants obscènes auxquels s'abandonnaient les participants des processions en l'honneur de Dionysos, et desquelles, comme nous l'avons dit, découle le carnaval.

Les fêtes étaient célébrées en hiver et commençaient quand la barque carrosse de Dionysos, le char naval³⁹, arrivait de la mer. C'était le moment où les morts, guidés par leur roi Dionysos-Hadès, revenaient vers les vivants. Des hommes, au corps couvert de cendre ou de plâtre et avec un masque funéraire, interprétaient les morts pendant que d'autres personnifiaient Silènes et Satyres, esprits de chevaux et de boucs, les fidèles compagnons du dieu des Morts. Les morts dans la vision dionysiaque étaient considérés comme les porteurs de richesse et de fécondité – les porteurs de semence – étant donné qu'ils représentaient l'inépuisable réservoir de la vie qui retournait périodiquement à la terre. Les hommes portaient en procession de grands phallus en bois et chantaient des chants obscènes qui exaltaient la fécondité et la force virile⁴⁰.

L'arrivée de Dionysos-Hadès, celui qui sépare l'âme du corps et qui annule le moi individuel, dissolvait aussi les liens du moi social, l'État. Ainsi les rôles étaient abolis ou renversés et l'organisation sociale revenait à un chaos festif. La fête comprenait aussi un mariage sacré : la Reine du Carnaval, personnification de la Déesse, de Cybèle ou d'Ariane, se tenait assise dans le char, unie à Dionysos. Le char se dirigeait vers un palais où était effectuée l'union sacrée du couple divin⁴¹. À la fin des jours de fête, on expulsait les morts de la dangereuse communion avec les vivants et l'on reprenait les coutumes habituelles.

³⁸ Aristote, *Poétique*, op. cit

³⁹ Dans cette reconstruction, on considère les phallophories et les Fêtes des Fleurs (Antisterias) où était amené en proces-sion le char-naval, comme une seule célébration. Il pourrait s'agir, comme beaucoup le prétendent, de deux fêtes différentes. Dans tous les cas, les données que nous possédons sur les fêtes de Dionysos sont assez maigres.

⁴⁰ Cf. Aristophane, *Les Acharniens*.

⁴¹ Aristote, *La Constitution d'Athènes*.

6. L'organisation orphique. Les sièges des Mystères et les thiasos

Tout ce que nous avons dit sur l'Orphisme ne nous est pas parvenu de sources directes mais par des citations et des fragments dispersés dans tout l'éventail de la littérature grecque.

Nous possédons seulement 87 hymnes "orphiques" qui, selon la tradition, ont été composés par Orphée lui-même. Mais ceux-ci sont d'une époque tardive (probablement du II^e siècle après J.-C.), bien que nous ne puissions exclure la possibilité qu'ils nous transmettent une tradition beaucoup plus ancienne. De par les informations que nous avons, le mouvement orphique possédait une vaste littérature sous forme de poésie, centrée sur le mythe de Dionysos-Zagré. On dit qu'un certain Onomacrite au VI^e siècle avant J.-C., à Athènes, réélabora et ordonna les mythes qu'il trouva sous le nom d'Orphée avec la collaboration de certaines personnalités d'Italie méridionale, qui étaient probablement des Pythagoriciens⁴². Quelques siècles plus tard, il y eut une tentative de consolider la tradition orphique avec la composition de plusieurs théogonies (les rhapsodies), sur lesquelles nous avons quelques informations.

De toute cette littérature qui devait être imposante (on dit que les rhapsodies étaient plus longues que l'Iliade), rien ne nous est parvenu de façon directe. Mais nous avons la certitude que, dès le VI^e siècle, les "rites orphiques" étaient bien insérés dans la vie culturelle hellénique⁴³.

Le manque de sources directes peut être expliqué par le fait que les mythes orphiques étaient des "écritures sacrées" utilisées dans la liturgie et dans les initiations des Mystères Dionysiaques et celles de la Grande Mère d'Éleusis. Comme nous l'avons dit, durant des siècles un silence complet a été maintenu autour de ces rites.

À partir du VI^e siècle avant J.-C., nous avons aussi des informations sur les thiasos ou confréries dionysiaques qui organisaient les fêtes publiques et les processions du dieu dans les villes ainsi que les orgies dans les montagnes. La thiasos de Delphes était particulièrement connue parce qu'elle organisait des orgies sur le mont Parnasse⁴⁴. Il s'agissait de cercles fermés et privés dans lesquels la présence féminine était prépondérante. Nous ne savons pas s'ils disposaient d'une hiérarchie interne ou de normes précises. Ces thiasos furent maintenues durant toute la durée de l'histoire grecque⁴⁵.

Nous voyons donc que sous le patronage d'Orphée et de Dionysos, nous avons d'une part, des congrégations privées de fidèles qui vivaient dans les villes et, d'autre part des institutions solides et acceptées par le pouvoir public tels que les sièges des Mystères à Éleusis et à Delphes. En quel sens est-il possible de parler d'organisation orphique ? Une "église d'Orphée" avec sa hiérarchie, ses normes de fonctionnement existait-elle ? Et quelles étaient les relations qui liaient les initiés vivant dans les villes avec les centres des Mystères ?

⁴² Selon le témoignage cité de Pausanias.

⁴³ Selon le témoignage d'Hérodote, 2, 81.

⁴⁴ Pausanias, X, 4, 3.

⁴⁵ En outre, nous avons des informations sur des prédicateurs nomades qui allaient de ville en ville en pratiquant des rites purificateurs au nom d'Orphée. Ces prédicateurs, selon le témoignage de Platon, *République*, 364e, ressemblaient à des magiciens de type populaire.

Nous savons que la vie orphique comportait certaines pratiques ascétiques (comme la privation de viande) et morales (le respect de la vie et du prochain) mais nous ne savons pas si elle comprenait aussi une certaine organisation⁴⁶.

7. Hypothèse sur l'origine du culte de Dionysos

Le problème plus général que pose l'étude de l'Orphisme est de définir comment et où a surgi le culte de Dionysos et comment le mouvement orphique du VI^e siècle avant J.-C. s'est greffé sur lui.

Nous avons vu que l'archéologie récente a démontré la présence de Dionysos en Crète à l'époque minoenne ; en outre, le culte de Dionysos-Zagrée a été pratiqué sur l'île jusqu'à la période chrétienne et la Crète était considérée par la tradition comme le siège et l'origine de tous les Mystères.

Un autre aspect, mis en évidence récemment, est l'extraordinaire ressemblance entre Dionysos et Shiva. En mettant de côté quelques aspects mineurs dus aux différences culturelles, les deux figures divines sont difficiles à distinguer. Shiva est le dieu de l'énergie sexuelle et il est adoré sous la forme de phallus ; ayant enseigné le Yoga, c'est le dieu des Mystères ; c'est le dieu de la Mort et comme tel on l'appelle le Crieur, le Grand Chasseur ; c'est le dieu de la "mania" qui rend les femmes folles et on l'appelle le "fou" ; c'est le dieu Premier-né, le Lumineux, l'Androgyne ; c'est le Seigneur de la Montagne ; c'est le dieu de la joie (Nisah) ; c'est le protecteur du théâtre, de la musique et de la danse ; en son honneur on organise des carnavals et des phallophories ; il est suivi par un cortège de satyres ivres et dansants ; ses fidèles l'appellent Bhakti. On le représente comme un taureau, comme un serpent, etc.

Sa parèdre, la Grande Déesse, Parvati, est, selon l'étymologie, la Dame de la Montagne ; elle est assise sur une panthère ou un lion comme Cybèle ; elle est aussi la Déesse de la Mort (Durga, Kali). Parvati accomplit une union sexuelle mystique avec Shiva, c'est la protectrice des mystères sexuels (Tantra), etc.⁴⁷

Tout cela ne peut être un hasard. Aussi, Shiva n'est pas une divinité indo-européenne, aryenne. Les Vedas, parlant avec mépris des populations conquises non-aryennes, les décrivent comme "les adorateurs du phallus". À son tour, Shiva se moque des sages védiques, des brahmanes, préoccupés par leurs privilèges de castes et leurs sacrifices inutiles. Shiva est le dieu des pauvres, des sùdras, des non-aryens.

Donc, aussi bien Dionysos que Shiva, sont des divinités qui précèdent l'invasion aryenne. Celle-ci s'est produite probablement en plusieurs étapes entre le XX^e et le XII^e siècle avant J.-C. et sa destination a été l'Europe Occidentale, la Grèce, la Perse et l'Inde. Nous ne pouvons localiser précisément le point de départ mais nous pouvons supposer qu'il s'agit des steppes asiatiques ou des plaines d'Europe Centre-Orientale. La linguistique moderne a démontré que le grec ancien, le latin, les différentes langues germaniques anciennes, le slave ancien, le persan et le sanscrit, sont toutes des langues appartenant à la même famille dénommée précisément indo-européenne. Les Aryens étaient nomades et leurs dieux, en général masculins, s'organisaient en une famille divine et se divisaient selon des fonctions que nous pourrions appeler sociales : dieux guerriers, dieux magiciens, dieux de l'agriculture. C'étaient des dieux

⁴⁶ En ce qui concerne les cimetières orphiques, voir le paragraphe suivant.

⁴⁷ A. Danielou, op. cit. Chap. II. Il est nécessaire de rappeler en plus que le mythe met toujours en relation Dionysos avec l'Asie et plus exactement avec l'Anatolie et avec l'Inde.

anthropomorphiques et en général ils représentaient des phénomènes naturels (naturalisme anthropomorphe). Ce sont les dieux des Védas et d'Homère. Ils ont souvent les mêmes noms en Grèce et en Inde : Zeus, Dyeus ; Uranus, Varuna, etc. La civilisation que les Aryens conquièrent et détruisirent en Grèce fut la civilisation crétoise ; tandis qu'en Inde, il s'agit de la civilisation dite de l'Indus, dont les villes Mohenjo-Daro, Arapa, etc. ont été récemment découvertes. La population conquise en Inde fut insérée dans la classe des serviteurs (sûdras) ou bien repoussée jusqu'à la zone méridionale du sous-continent, où ses descendants, les Dravidiens ou Tamouls, résident encore aujourd'hui. Il s'agit de la partie de l'Inde la moins aryanisée.

En Grèce, la lente fusion entre les aryens conquérants et les Minoens produisit la civilisation mycénienne, civilisation féodale de guerriers et de châteaux ; c'est la civilisation de laquelle parlent les poèmes homériques. La civilisation décrite dans les Védas, les livres sacrés des aryens d'Inde, est très similaire à la mycénienne.

Les deux civilisations que les aryens détruisirent et en partie assimilèrent, semblaient avoir beaucoup de choses en commun. Certains chercheurs arrivèrent à l'hypothèse de l'existence d'une unique civilisation qui s'étendait de l'Atlantique jusqu'en Inde. Il s'agirait d'une civilisation mégalithique qui a laissé tant de traces en Angleterre, Bretagne, Espagne, Sardaigne, Malte, etc. Dans l'iconographie de cette civilisation qui avait son centre occidental en Crète, les symboles les plus fréquents étaient le phallus, le taureau, le labyrinthe. Les dieux principaux, Shiva-Dionysos et la Grande Déesse, Parvati-Cybèle.

Si cette reconstruction est correcte, Dionysos serait le protagoniste du grand mythe crétois du labyrinthe et du Minotaure, et les orgies seraient en relation avec les fameuses tauromachies qui étaient célébrées en Crète. La religion de Shiva-Dionysos, pratiquée par les classes soumises, n'a jamais disparu, ni en Grèce, ni en Inde. Opprimée par les conquérants aryens, il est probable qu'elle ait pris la forme d'un culte secret et mystérieux. En outre, la religion officielle, tant en Grèce qu'en Inde, entra dans un processus de dissolution irréversible dans une période que l'on peut situer approximativement entre le VIII^e et le VI^e siècle avant J.-C. C'est à ce moment qu'apparaît en Inde le IV^{ème} Veda, l'Atharva, qui contient beaucoup d'éléments des sectes shivaïtes et la première littérature des Upanishad qui témoigne clairement de la crise de la religion védique.

En Grèce, la tradition appelle ces siècles "le temps des Bakkides et des Sibylles", indiquant de cette manière un mouvement religieux de type prophétique qui fit irruption dans le monde grec. Il est très probable que "le mouvement des Bakkides et des Sibylles" ait été un « revival⁴⁸ » dionysiaque et qu'il se soit diffusé en Grèce à partir du Nord, depuis la Thrace et la Phrygie. Nous savons que lors de cette période, la Grèce traversait une crise sociale très grave. La "polis", la cité-état, héritière du château mycénien, entra dans un processus de terribles luttes intestines (la stasis) entre l'aristocratie propriétaire des terres et l'élément populaire, les classes soumises⁴⁹.

Il s'agit de trouver une solution à cette crise interne grâce à l'émigration. C'est durant cette période que les Grecs colonisèrent une bonne partie de la Méditerranée, tant vers l'Orient (Asie Mineure et Mer Noire) que vers l'Occident (Italie Méridionale et

⁴⁸ Ndt : Ainsi mentionné dans la version originale en espagnol.

⁴⁹ Aristote dans la Constitution d'Athènes, écrit : « Pendant longtemps il y eut une lutte civile entre les nobles et le peuple [parce que] les pauvres avec leurs familles étaient les serfs des riches [...] et n'avaient pas de droits politiques ». Cf. M.Y. Finley, *Early Greece : The Bronze and Archaic Ages*, London 1970, chap. VIII.

Sicile, appelées Grande Grèce) et entrèrent en contact avec les anciennes civilisations de ces terres.

Mais la crise interne de la *polis* ne s'arrêta pas : l'élément populaire voulait toujours plus de participation et au VI^e siècle, il plaça au pouvoir dans plusieurs villes les dénommés tyrans, c'est-à-dire des hommes forts, capables de maintenir l'ordre social et de donner une impulsion au développement économique. Sous la protection d'un de ces tyrans, Onomacrite systématisa la littérature orphique. Au cours de cette période, Dionysos commença à apparaître dans l'iconographie avec les dieux olympiens. Il est donc possible que le surgissement des classes populaires qui avaient conservé l'ancien culte du Dionysos crétois et la crise de la religion olympienne dont nous avons tant de témoignages, aient été fomentés par le mouvement des Bacchides et des Sibylles.

Nous avons des indices qui permettent de penser que le centre de diffusion de l'Orphisme dans le VI^e siècle se situait dans les colonies de l'Italie Méridionale où est attesté le culte de Perséphone et où ont été trouvées les lamelles d'or les plus anciennes. Dans ces lieux, les Orphiques disposaient de cimetières propres, séparés de ceux qui n'étaient pas initiés. Cela permet de croire qu'une organisation régula la vie des adeptes. Durant cette même période en Italie, le Pythagorisme était en train de se propager. Celui-ci et l'Orphisme présentent tant de points communs, tout particulièrement dans leur doctrine par rapport à l'âme, qu'il est difficile de les distinguer⁵⁰.

Pour cette raison, on a déduit que ce furent précisément les Pythagoriciens qui donnèrent une grande impulsion au *revival* orphique du VI^e siècle. Il y a un point en plus à prendre en considération. Les théories orphéo-pythagoriciennes sur le destin de l'âme, les pratiques ascétiques et purificatrices, la privation de viande et de sacrifices sanglants coïncident de façon étonnante avec les mouvements indiens de la même période : le mouvement des Upanishad, le Jaïnisme, le Bouddhisme.

Il résulte de tout ce qui a été dit que les deux cultures possédaient un patrimoine commun : la religion aryenne greffée sur le Shivaïsme-Dyonysisme. Il est donc possible qu'elles aient eu une évolution parallèle qui les a amenées à des conclusions communes. Mais il est également possible qu'il s'est agi d'un phénomène religieux unitaire, avec le passage d'hommes et d'idées depuis l'Inde vers la Grèce et vice-versa. Dans tous les cas, la question reste ouverte étant donné que nos connaissances sont trop fragmentaires et que l'on ne peut donner de réponse certaine.

⁵⁰ Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol.II, page 199 (1932). W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VIII.

LES PYTHAGORICIENS

1. La vie de Pythagore et l'histoire de l'École pythagoricienne

Selon la tradition, Pythagore est né sur l'île de Samos en Ionie, vers 570 av. J.-C. Il était le fils d'un tailleur de pierres précieuses et, durant sa jeunesse, il a probablement exercé le métier de son père.

On dit que, très jeune, il entreprit une longue période de voyage qui le conduisit dans un premier temps en Égypte, où il aurait été en contact avec l'ordre sacerdotal, puis en Babylonie.

Une tradition très répandue dans l'antiquité relate qu'il fut, en Babylonie, le disciple de Zarathoustra et des Mages dont il s'est inspiré pour fonder sa doctrine.

Bien que les nombreuses histoires sur sa vie soient peuplées de fables et de légendes⁵¹, il n'est pas improbable que Pythagore ait réalisé plusieurs voyages en Orient et qu'il fût en contact avec les traditions religieuses orientales. À l'époque, Samos – et de façon générale l'Ionie – était un carrefour commercial très actif, un lieu de contact et d'échange entre le monde grec et le Moyen-Orient. À ce propos, il est intéressant de noter que l'archéologie a démontré que le fameux théorème de Pythagore était déjà connu en Babylonie à l'époque de Hammourabi (environ 1700 av. J.-C.)

À l'âge de 40 ans environ, Pythagore est revenu à Samos où, comme dans de nombreuses autres parties de la Grèce, le gouvernement aristocratique semblait dans la tyrannie soutenue par le peuple.

La tradition rapporte que pour échapper à la tyrannie, Pythagore émigra en Italie méridionale vers 530 av. J.-C. Il y développa tout le reste de sa vie une intense activité comme réformateur social et religieux, et y fonda sa fameuse École.

Il s'installa dans la ville de Crotone alors centre commercial en plein essor. La tradition nous raconte qu'à peine arrivé à Crotone, il se présenta devant le Sénat et y prononça un discours sur les devoirs moraux des gouvernants, ainsi que sur la façon juste de gouverner^{52&53}. Ce discours connut un tel succès qu'on l'exhorta à en faire d'autres, destinés aux jeunes, aux enfants et aux femmes. Enthousiasmés par l'enseignement de Pythagore, les habitants de Crotone décidèrent alors d'abandonner leur mode de vie antérieur, fondé sur le plaisir et le luxe, pour suivre sa proposition : la rénovation morale et la cohabitation harmonieuse entre les différents groupes sociaux. Ce furent principalement les jeunes qui entrèrent massivement à la nouvelle École. Bien que les sources anciennes tendent à magnifier sa capacité oratoire, il est probable que l'influence de l'enseignement de Pythagore ait été plutôt progressive. Cependant, cette influence est incontestable. La présence de Pythagore à Crotone ainsi que le développement de son École et des associations politiques pythagoriciennes (les *eteria*, c'est-à-dire les clubs) coïncident avec l'expansion politique et économique de la ville, comme l'atteste l'archéologie. À la fin du VI^e siècle av. J.-C., environ 20 ans après

⁵¹ Nous possédons trois *Vies de Pythagore* écrites respectivement par Diogène Laërtius (III^e siècle après J.-C.), Porphyre et Jamblique (III^eme, IV^eme après J.-C.). Ces oeuvres ont probablement eu comme modèle la vie écrite par le néo-pythagoricien Apollonius de Tyane. À son tour, celui-ci a peut-être utilisé des sources beaucoup plus anciennes comme Timée, Aristoxène et Dicaërque (IV^eme siècle av. J.-C.).

⁵² Porphyre, *Vie de Pythagore*, 18

⁵³ Jamblique, *Vie de Pythagore*, 46

l'arrivée du maître, les postes politiques les plus importants, à Crotone et dans les villes avoisinantes, étaient occupés par les membres des Clubs pythagoriciens.

Comme nous l'avons fait remarquer, le VI^e siècle av. J.-C. se caractérise dans de nombreuses villes-états grecs par la lutte entre le parti oligarchique, appuyé par l'aristocratie propriétaire de terres, et le parti démocratique ou populaire qui aspire à la redistribution de la richesse et des fonctions publiques. La lutte sans merci entre ces deux partis a généré, dans certains cas, le surgissement de tyrannies c'est à dire des gouvernements d'hommes forts et sans scrupules ; dans d'autres cas, le surgissement de gouvernements démocratiques. Dans les deux cas, le facteur populaire et commercial a fini par se substituer à l'aristocratie.

Le gouvernement des Pythagoriciens dans la Grande-Grèce a été décrit comme "aristocratique" et la réaction qui lui mit fin fut appelée "populaire". Cependant, il faut être prudent et ne pas accepter ces termes sans sens critique. Si l'on considère d'autres aspects de cette doctrine, il est plus cohérent de penser que l'idéal politique des Pythagoriciens était une République de philosophes, c'est-à-dire de sages et de spécialistes du comportement humain. C'est en ce sens que la tradition nous présente l'idéal aristocratique des Pythagoriciens : il s'agit d'un gouvernement des "meilleurs" – selon l'étymologie du mot "aristocratique" – et non d'une oligarchie⁵⁴ par naissance ou par intérêt. Aussi, l'idéal politique des pythagoriciens devait être très proche de celui de Platon qui, presque un siècle plus tard, fera tout son possible pour créer la République des philosophes dans la Grande-Grèce et ce, avec l'aide de quelques membres de l'École pythagoricienne, notamment Archytas de Tarente.

À Crotone, à la fin du VI^e siècle, eut lieu une révolte contre le gouvernement des Clubs pythagoriciens. Cette révolte fut instiguée par un certain Cylon, décrit comme un homme riche et violent à qui l'on avait refusé l'entrée à l'École en raison de son caractère dépravé. Lors de cette révolte, appuyée par les partis oligarchique et démocratique, plusieurs leaders des Clubs pythagoriciens furent assassinés alors que d'autres membres – dont Pythagore lui-même – réussirent à s'enfuir. Des soulèvements similaires eurent lieu dans les villes avoisinantes. Pythagore se réfugia dans un lieu peu éloigné, Métaponte, où l'on rapporte qu'il y est décédé à un âge très avancé.

Cependant, la défaite de Crotone ne représente qu'une interruption momentanée de l'activité politique des Pythagoriciens. Il semblerait que ces derniers ne se sentissent en aucune façon abattus et que, dans les faits, leur influence continua de grandir et de s'étendre dans la Grande-Grèce durant les 50 années qui suivirent.

Aux alentours de 450 av. J.-C., une révolte bien plus vaste et sanglante que la précédente éclata de nouveau et couvrit toute la Grande-Grèce.⁵⁵ La plupart des leaders pythagoriciens furent assassinés et leurs lieux de réunions incendiés. Ceux qui réussirent à survivre s'exilèrent en Grèce continentale. Malgré cette catastrophe, les Pythagoriciens d'Italie méridionale acquirent de nouveau un certain niveau d'organisation et d'influence politique. Mais quand les conditions se dégradèrent, ils fuirent en Grèce, excepté Archytas de Tarente, l'ami de Platon⁵⁶.

Il semblerait que les survivants fussent si effondrés cette fois-ci, qu'ils préférèrent s'éloigner de la compagnie des hommes et vivre dans la solitude. Néanmoins, ils

⁵⁴ Diogène Laërce, VIII, 3.

⁵⁵ Polybe, II, 39-1-4.

⁵⁶ Jamblique, V.P. 251.

transcrivirent ce qu'ils avaient appris dans l'École et leurs notes furent transmises de génération en génération.

En synthèse, l'École pythagoricienne atteignit son sommet entre les années 500 et 450 av. J.-C. dans la Grande-Grèce ; elle continua d'exister durant encore un siècle, sous la forme de communautés dispersées dans tout le monde grec. Enfin, elle disparut en tant qu'entité organisée vers 300 av. J.-C.

Mais à l'époque hellénistique, à partir du II^e siècle av. J.-C. et dans des conditions très différentes, un nouvel essor se produisit à Alexandrie avec le mouvement des néo-pythagoriciens dont l'expression n'était plus à caractère politique mais philosophique et mystique. Le néo-pythagorisme, qui s'étendit depuis Alexandrie jusqu'à Rome en exerçant une grande influence, principalement dans les milieux cultivés, représenta le dernier bastion de la culture grecque contre le christianisme.

2. Doctrines

Nous avons vu que les Pythagoriciens se dédièrent de façon résolue à l'activité politique et qu'ils développèrent avec beaucoup de ténacité un travail de réformes sociales, prônant une rénovation de la morale dans la vie publique. Mais cela ne représente que l'aspect externe de leur activité. L'École pythagoricienne, qui donna naissance aux Clubs politiques, avait dès son commencement un caractère clairement ésotérique avec une division hiérarchique bien déterminée et un vœu rigoureux de silence initiatique. Pour cette raison, il est d'ailleurs assez difficile de reconstituer de façon cohérente les doctrines pythagoriciennes. Pour réaliser cette reconstitution, nous devons nous contenter de quelques fragments de textes produits par l'École et qui ont été préservés⁵⁷. Par ailleurs, nous disposons surtout des nombreuses citations d'historiens et de philosophes, essentiellement celles de Platon et d'Aristote. Les nombreux écrits néo-pythagoriciens constituent une autre source importante ; cependant, les documents les plus anciens sont postérieurs d'au moins quatre ou cinq siècles à l'époque du fondateur, ils représentent donc une phase différente de la tradition. Cette incertitude quant à l'enseignement interne de l'École existait déjà dans l'Antiquité. À ce propos, Porphyre écrit dans son livre *La vie de Pythagore* :

« Personne ne peut dire avec exactitude ce qu'il enseigna à ses disciples étant donné que ceux-ci observaient un silence véritablement extraordinaire. Néanmoins, certains points ont fini par être connus universellement. Pythagore disait en premier lieu que l'âme est immortelle et que, de plus, elle migre d'une espèce animale à une autre ; il disait aussi que les événements passés se répètent dans un processus cyclique et que rien n'est vraiment nouveau au sens absolu du terme ; enfin, il disait que tous les êtres vivants devraient être considérés comme parents entre eux. »⁵⁸

Nous voyons donc que le Pythagorisme est principalement une doctrine de l'âme et de son destin, doctrine fondée sur la réincarnation et le panpsychisme, et ne différant pas de la doctrine des Orphiques. En effet, les Pythagoriciens utilisaient non seulement les livres religieux divulgués sous le nom d'Orphée mais ils considéraient, de plus, les membres éminents de leur École – tels que Pythagore lui-même – comme les auteurs de certains de ces livres.

⁵⁷ Les fragments des pythagoriciens Philolaos et Archytas. L'attribution et la date des fragments de Philolaos ont donné lieu à de longues controverses parmi les chercheurs. La tendance plus récente les considère comme authentiques et datés plus ou moins du V^{ème} siècle av. J.-C.

⁵⁸ V.P., 19.

Cette ressemblance entre les doctrines orphiques et pythagoriciennes à propos de l'âme fonde l'hypothèse, fort vraisemblable, que les auteurs du *revival* orphique du VI^e siècle av. J.-C. aient été précisément les Pythagoriciens.⁵⁹

Au centre du raisonnement de Pythagore, nous rencontrons donc un intérêt religieux et sotériologique : purifier l'âme immortelle et la libérer du cycle inexorable naissance – mort. Mais pour Pythagore, de telles purifications et libérations pouvaient être obtenues non seulement par le biais des rites des Mystères transmis sous le nom d'Orphée, mais également à travers la "philosophie". Par ce terme – dont on dit que Pythagore en fut l'inventeur – nous devons comprendre une discipline de la Forme qui inclut la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie.

C'est là que réside l'aspect le plus original de la pensée de Pythagore, aspect qui a influencé de façon déterminante toute la culture occidentale. Il est donc nécessaire d'insister sur le fait qu'il n'existe pas de contradiction entre la dimension religieuse et la dimension philosophico-scientifique des doctrines de Pythagore, même si cette concordance n'est pas facile à comprendre pour l'homme moderne qui considère la religion, la science, la philosophie et l'art comme des disciplines séparées, voire antagoniques.

Pour Pythagore, la science, la philosophie et la musique n'étaient pas une fin en soi mais plutôt des moyens pour purifier et élever l'âme. Les investigations et découvertes que les pythagoriciens ont effectuées dans le domaine de la musique, des mathématiques et de l'astronomie avaient un objectif éthico-religieux. L'étude du cosmos permettait au disciple d'entrer en concordance avec les lois qui régissent l'univers et, par conséquent, d'adapter son propre comportement à ces lois. De plus, la musique servait comme technique cathartique et comme moyen de guérison car possédant la capacité d'induire dans l'âme souffrante et divisée un état d'unité et de paix. Cela se répercutait sur la santé du corps car, selon les Pythagoriciens, la musique était fondée sur le même principe de base de fusion et d'harmonie entre les opposés, principe sur lequel repose l'âme invisible et le corps visible de l'être humain et de l'univers.

On peut dire la même chose de l'activité politique : elle ne fut pas orientée vers la conquête du pouvoir de décision ou du pouvoir économique mais vers la création d'un État dont l'organisation reflète l'ordre mathématico-musical du cosmos, ordre révélé par la doctrine de la Forme.

En synthèse, le Pythagorisme est un ensemble de doctrines articulées et très complexes où prédomine le facteur religieux mais qui englobe également les aspects les plus divers de l'activité humaine. Ces aspects ne sont ni isolés, ni indépendants, mais renvoient à certains principes-bases qui régulent la vie humaine et le cosmos. À cet ensemble de doctrines correspond une série de règles de vie et de procédés ascétiques ainsi qu'un système d'enseignement philosophique, théorique et pratique. La vie pythagoricienne a comme objectif la purification et l'harmonisation de l'âme humaine – aussi bien sur le plan individuel que sur le plan social – et son assimilation au principe divin qui régit l'univers.

Ayant déjà étudié la doctrine de l'âme des Orphiques, nous développerons ici la théorie pythagoricienne de la Forme, sans prétendre à une cohérence rigoureuse rendue impossible par des sources trop fragmentées. Cette théorie s'articule en trois aspects :

⁵⁹ Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, 1932, page 199. W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VII. (Ndt : William K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque* (1952), trad. Payot, 1956.

musical, arithmétique et géométrique ; elle se structure en une synthèse cosmologique dans laquelle les trois aspects s'interpénètrent et se fusionnent.

La tradition plus ancienne attribue à Pythagore la découverte des principes de l'intervalle musical et des relations mathématiques qui régulent l'harmonie en musique. Il semble que Pythagore ait pu faire cette découverte fondamentale grâce à l'étude des cordes sonores. Pour faire ses expérimentations, il aurait inventé un instrument musical – appelé Canon – qui avait une seule corde et dont le pont mobile permettait de varier à volonté la longueur de la corde. Il est évident que, si l'on imprime à la corde un mouvement vibratoire d'une force constante, le son qui en résulte dépend de la longueur de la corde. Mais entre toutes les longueurs possibles, il en existe quelques-unes qui produisent des sons présentant des relations particulières et fixes. Ainsi, deux cordes dont les longueurs sont en relation de 1:2, c'est-à-dire que l'une représente la moitié de l'autre, vont produire le même son – la même note, dirait-on, dans les tons grave et aigu. Il existe alors un intervalle défini et fixe aux extrémités desquelles apparaissent les deux aspects opposés – grave et aigu – du même son. Cet intervalle – l'octave – s'exprime à travers une relation mathématique précise entre les longueurs des cordes.

L'intervalle de l'octave est régi par la même règle. Il existe deux sons, produits par des cordes, qui se trouvent dans une relation de longueur de 3:2 et de 4:3 et qui possèdent des caractéristiques particulières : ce sont des tons intermédiaires entre grave et aigu dans lesquels ces deux caractères opposés se concilient et s'harmonisent. Selon Pythagore, il est possible de construire la musique sur la base de ces trois intervalles, appelés harmonies ou concordances. Il existe une infinité d'autres sons qui n'obéissent pas à ces règles mathématiques précises et qui représentent, en se combinant, un fond chaotique et non articulé de bruit. C'est le nombre qui introduit l'harmonie et la beauté dans le monde des sons.⁶⁰

Pythagore fut donc le premier à élaborer une théorie de l'harmonie musicale basée sur les mathématiques. Mais il alla encore plus loin en affirmant que le nombre est le principe constitutif de tout l'univers.

Pour éclairer ce point, il est nécessaire de rappeler qu'à l'époque de Pythagore, la spéculation des philosophes grecs (appelés les présocratiques) se centrait sur la question du principe qui constitue toute chose (*arqué*). À ce problème fondamental était associé le thème de l'être et du devenir ainsi que celui de la relation entre le Un et le multiple. Divers philosophes ont répondu de façon différente au problème du principe constitutif de l'univers. Pour Pythagore, ce principe est le nombre : tout est nombre. Aristote dit : « Les Pythagoriciens [affirment] que les choses qui existent sont des nombres ; non que les nombres existent séparément d'elles, mais que les choses sont véritablement faites de nombres. »⁶¹

⁶⁰ L'instrument musical pythagoricien, la lyre à sept cordes ou heptacorde, était construit avec quatre cordes dites fixes, qui donnaient les intervalles concordants d'octave, quarte et quinte, ainsi que de trois autres cordes, dites mobiles, qui s'ajustaient selon le type d'échelle requis. Les longueurs des quatre cordes fixes étaient : 12, 9, 8, 6, donnant les relations d'octave (12:6=2:1), de quarte (12:9=4:3) et de quinte (12:8=3:2). La relation entre la seconde et la troisième corde (9:8) donnait le ton. La seconde corde (9) était en proportion arithmétique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion arithmétique, on comprend une relation dans laquelle l'écart entre le chiffre moyen et le nombre le plus grand est égal à l'écart entre le chiffre moyen et le chiffre le plus petit. De fait : 12-9=9-6. La troisième corde (8) était en proportion harmonique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion harmonique, on comprend une relation dans laquelle, au chiffre moyen est ajoutée une fraction du nombre le plus grand, elle-même identique à la fraction du chiffre le plus petit. De fait : 12-8=4 qui est 1/3 de 12; 8-6=2 qui est 1/3 de 6. Cfr. Zeller-Mondolfo, *La Philosophie des Grecs dans son développement historique, note sur la philosophie pythagoricienne*.

⁶¹ *Métaphysique*, 1090a20.

Aristote ne cache pas son irritation face à cette affirmation qui contredit complètement le sens commun. Comment, se demande-t-il, des choses ayant un poids, une mesure, une couleur ou d'autres propriétés sensibles pourraient être constituées par des nombres qui sont des abstractions intellectuelles et qui, de ce fait, ne peuvent avoir ni poids, ni mesure, ni couleur, etc. ? Il peut accepter que les relations de composition entre les différentes substances formant un corps puissent être exprimées par des nombres. Par exemple, dans le bronze d'une statue, le poids des deux composants – le cuivre et l'étain – se trouve dans une relation numérique plus ou moins précise. Mais Aristote refuse absolument de croire que les nombres – ou les composants des nombres – soient le principe (*arqué*) de la statue, sa substance. Pourtant, c'est précisément ce qu'enseignaient les Pythagoriciens. Citant toujours Aristote : « ... Les Pythagoriciens soutiennent que les éléments des nombres sont les éléments de tout ce qui existe et que tout l'univers est une harmonie et un nombre. »⁶² Il poursuit : « De fait, ils construisent tout l'univers à partir des nombres, mais non avec des nombres abstraits, car ils supposent que les unités possèdent une extension. »⁶³

Il est maintenant important d'éclairer quelques points. Premièrement, pour les Pythagoriciens, les nombres étaient des nombres entiers, conçus comme des ensembles d'unités. Deuxièmement, les mathématiques pythagoriciennes étaient une arithmogéométrie, c'est-à-dire que les nombres avaient en même temps une signification arithmétique et géométrique. Ils étaient représentés par un ensemble de points et l'on parlait ainsi de nombres carrés, triangulaires, etc. Le nombre était un "ensemble d'unités avec une position" qui délimitait un champ.



Par ailleurs, les Pythagoriciens mettaient en relation les éléments de la géométrie avec des nombres spécifiques : ainsi le nombre 1 (un) était assimilé au point, le deux à la ligne, le trois à la superficie, le quatre au volume. La raison était que deux points suggèrent l'idée de ligne, trois points non alignés l'idée de superficie, etc.

Ainsi, l'arithmétique était dotée d'un aspect visuel ; il s'agissait aussi d'une morphologie. Depuis cette manière de d'appréhender les choses, il devient plus aisé de saisir la signification du "tout est nombre". Il est clair que, depuis ce point de vue, la forme spatiale pouvait être réduite à une figure géométrique laquelle, à son tour, pouvait être exprimée en termes mathématiques. De plus, ceci était valable non seulement pour la forme visible – pour les limites spatiales d'un objet – mais cela s'appliquait aussi à sa structure interne. L'affirmation suivante a été attribuée à Pythagore :

« Il existe cinq figures solides appelées les solides géométriques : la terre est faite d'un cube, le feu de la pyramide, l'air de l'octaèdre, l'eau de l'icosaèdre et la sphère du Tout est faite du dodécaèdre. »⁶⁴

⁶² *Métaphysique*, 985b32.

⁶³ *Métaphysique*, 1080b16

⁶⁴ Aetius, qui cite le disciple d'Aristote, Théophraste (DK 44 À 15). La même théorie se trouve dans les fragments de Philolaos.

Nous voyons donc que, pour Pythagore, les particules élémentaires des différents états de la matière (terre, feu, etc.) et qui entrent dans la composition de toutes choses peuvent se réduire, dans leur structure, à des figures géométriques. Ce sont celles-ci qui déterminent les caractéristiques sensibles des objets.

En synthèse, la vision morphologique des Pythagoriciens sur les choses devait être en quelque sorte similaire à celle proposée par les théories modernes de la chimie structuraliste et celle de la cristallographie. Selon ces théories, les propriétés chimiques et physiques d'une substance peuvent être ramenées à l'ordre spatial des atomes qui suivent toujours des structures géométriques précises. Il est connu que, dans la théorie cristallographique, tous les solides cristallins sont organisés en sept systèmes géométriques selon la position spatiale des atomes qui sont assimilés à des points.

Ainsi, si tout l'univers est nombre-forme, les lois des nombres et leur genèse peuvent expliquer les lois et la genèse de l'univers.

Tous les nombres peuvent se diviser en deux classes opposées : pairs et impairs. Cette division en opposés se trouve dans tout. Ainsi, nous avons unité⁶⁵ et pluralité, droite et gauche, masculin et féminin, quiétude et mouvement, droite et courbe, lumière et obscurité, bien et mal, carré et rectangle⁶⁶.

Par ailleurs, l'opposition entre nombres pairs et impairs dérive d'une opposition primordiale et fondamentale : l'opposition entre ce qui est illimité (*apeiron*) et ce qui est limité (*peras*). Ces deux principes sont, pour les Pythagoriciens, les éléments ultimes des nombres et, de ce fait, de toutes choses.

Du point de vue géométrique, l'*apeiron* est l'espace indéterminé dans lequel se détachent les formes ; du point de vue arithmétique, c'est le continu indéfini depuis lequel émergent les nombres rationnels comme des îles ; du point de vue musical, c'est l'intervalle duquel surgissent les sons de l'octave. Il ne peut exister une figure géométrique sans un espace autour et il ne peut exister des unités numériques finies sans quelque chose qui les sépare, ni de notes musicales sans intervalle qui les isole et les définit.

De ce fait, on a noté à juste titre que la physique des Pythagoriciens est une physique de la discontinuité parce que tout ce qui est défini et mesurable émerge par bonds depuis un fond indéfini et non mesurable. Mais sans ce fond, l'existence de n'importe quel phénomène limité est inconcevable.

Néanmoins, il ne semble pas que, pour les Pythagoriciens, l'*apeiron* soit simplement non-être. Celui-ci est existence, substance, tout comme l'univers limité.

L'univers limité surgit avec l'introduction du premier germe de l'ordre (le premier Un, le point) au sein de l'illimité⁶⁷ et se développe à travers un processus de continuelle interaction entre les deux principes. Nonobstant, les doctrines des Pythagoriciens ne sont pas dualistes.

Le limité et l'illimité sont seulement deux aspects de l'unité qui les transcende et les synthétise. La même chose vaut pour le nombre un (1) : le pair et l'impair. Contrairement à nous, ils considéraient le nombre un (1) comme un nombre à la fois pair

⁶⁵ Pour la discussion sur le concept de l'unité qui s'oppose à la multiplicité et de ce fait diffère du concept de l'Unité qui transcende les opposés, cf. Zeller-Mondolfo, *La Philosophie des Grecs*, p. 364 et Guthrie, *Greek Phil.*, pp. 247-251.

⁶⁶ Aristote, *Métaphysique*, 1, 5, 986 a.

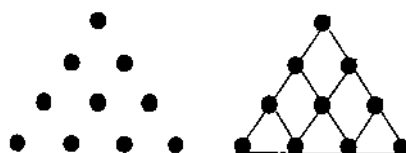
⁶⁷ Aristote, *Métaphysique*, 1080 b y 1091 a.

et impair, ayant les deux caractéristiques et donnant naissance aux deux catégories de nombres. Nous en arrivons au concept central du Pythagorisme : l'Unité. Pour Pythagore, l'Unité est la valeur la plus haute et va au-delà de l'opposition entre le limité et l'illimité. En effet, l'antagonisme de ces deux éléments est surpassé lorsque les deux s'harmonisent.

L'harmonie, un autre concept clé du Pythagorisme, est l'expression, la manifestation de l'Unité ; elle est effectivement définie comme « unité du multiple et concordance de la discordance »⁶⁸. Dans l'harmonie, les opposés restent unis par un lien "d'amitié" et non d'antagonisme ; la diversité de cette harmonie constitue la beauté multiforme du monde.

Le principe de l'harmonie dans la morphologie pythagoricienne était symbolisé par le nombre dix, qui est la somme des quatre premiers nombres entiers à travers lesquels il est possible d'exprimer les relations entre les intervalles harmoniques.

Le dix était représenté comme un nombre triangulaire qui, à première vue, paraît formé par les quatre premiers nombres entiers. Ce fut la divine "tetrakys" sur laquelle les Pythagoriciens prononçaient leurs serments les plus solennels. (L'opinion de celui qui est en train d'écrire est qu'il s'agit de l'ennéagramme harmonique exprimé sous forme triangulaire).



Toutefois, sur terre, l'unité et l'harmonie sont une finalité et non le commencement⁶⁹ : Tout tend vers elles, mais le travail d'unification et d'harmonisation n'est pas encore achevé. Aussi, la tâche du Pythagoricien est-elle de contribuer à cet ouvrage en créant l'harmonie en soi-même et autour de soi. Pour cela, il prendra comme modèle le cosmos qui est déjà une structure ordonnée par le nombre et l'harmonie. Interrogé sur la raison pour laquelle l'être humain a été créé, Pythagore répondit : « Pour observer le ciel »⁷⁰. Suivant ce précepte, les Pythagoriciens se dédièrent assidûment à l'étude de l'astronomie et développèrent une cosmologie complexe dont l'aspect le plus extraordinaire réside dans le fait que la Terre, déplacée du centre de l'univers, devient une planète qui tourne autour du centre⁷¹. Cette idée ne connaît pas de précédent connu jusqu'alors et représente un saut incroyable dans l'imagination scientifique. Ainsi, pour les Pythagoriciens, le centre du système n'est pas le soleil : c'est un "feu" central non visible depuis la terre sur laquelle nous vivons. Le soleil, la lune et les autres planètes connues ainsi qu'une "contre-Terre" – non visible pour les mêmes raisons – complètent le système selon le nombre sacré qui est le dix. Et le feu central duquel le soleil reçoit sa lumière et la reflète comme un miroir est considéré par les Pythagoriciens comme un principe spirituel et non seulement physique.

⁶⁸ Philolaos, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (Ndt : La traduction française complète parue dans la Bibliothèque de la Pléiade, *Les Présocratiques* par Jean-Paul Dumont, Jean-Louis Poirier et Daniel Delattre (Gallimard, 1988 et réimpressions), est richement annotée mais assez peu fiable en raison notamment du choix de l'alexandrin pour le rendu des vers grecs, ce qui rend aléatoire la lecture de tous les poètes philosophes de la collection.) Grec-allemand-espagnol, français.

⁶⁹ Aristote, *Métaphysique*, 1072 b 30

⁷⁰ Aristote, *Le Protreptique*, Fr. 11, Ross

⁷¹ Aristote, *De Coelo*, 293 a 17 y 293 b 15.

Les corps célestes se déplacent selon des lois précises et les distances réciproques s'expriment à travers des relations numériques analogues à celles qui régulent les sons harmoniques⁷². Le cosmos est comme une lyre à sept cordes : dans son mouvement ordonné, chacun des corps célestes émet une note de l'octave, créant ainsi une musique d'une indescriptible beauté – l'harmonie des sphères – que seul l'initié peut entendre et de laquelle la musique humaine tente de se rapprocher⁷³.

Mais le cosmos n'est pas simplement matière ordonnée, image que même un physicien moderne accepterait. Le cosmos est un être vivant, un animal divin parce que le principe de l'harmonie sur lequel il a été construit est divin. Comme tout être vivant, le cosmos respire : il respire la substance de l'*apeiron* dont il se nourrit. De son âme – l'âme du monde – participe l'infinité des vies individuelles qui sont des parties de cet unique organisme. C'est pour cette raison que tous les êtres vivants doivent être considérés parents entre eux.

En synthèse, la discipline morphologique, dont nous avons fait cette brève et incomplète description, était utilisée par les Pythagoriciens comme moyen de purification et d'élévation de l'âme. Ainsi, les âmes individuelles, bien qu'immortelles et de nature divine, possèdent dans leur état incarné des aspects non ordonnés et antagoniques, vibrant avec des notes discordantes et affectées par des formes de désordre et d'irrationalité. C'est ce manque d'unité qui les maintient enchaînées au cycle inexorable de la naissance et de la mort.

À travers la philosophie, les âmes prisonnières du corps et plongées dans l'oubli de leur nature immortelle entrent en résonance avec le principe divin de l'ordre et de l'harmonie ; elles se libèrent de leur tombe dans le monde de l'écoulement du temps. Mais la pérégrination de l'âme d'un corps à un autre, d'un temps à un autre, n'est pas vaine car, selon les Pythagoriciens, c'est de cette manière que le principe du désordre et du chaos s'achemine vers l'harmonie. L'incarnation de l'âme et son cycle terrestre ont comme finalité la spiritualisation du monde.

3. La théorie politique

Comme nous l'avons vu, pour Pythagore, la vie humaine, bien qu'elle ait une finalité qui la transcende, n'est pas pour autant méprisable ou dévalorisée. De même, la "contemplation du ciel", qui permet à l'âme de reconquérir sa condition divine, ne signifie pas négation ou rejet de la vie sur cette terre. Il est bien connu que Pythagore était vénéré par ses disciples comme un dieu, notamment pour avoir indiqué "un mode de vie, un chemin" qui rend l'être humain heureux et en harmonie.⁷⁴

En effet, l'enseignement pythagoricien « semble animé dans tous ses aspects par une profonde inspiration humanistique ; de ce fait, il serait plus juste de le définir comme une anthropologie. L'être humain reste au centre des intérêts spéculatifs du pythagorisme et constitue l'objet de toute l'encyclopédie du savoir créée par cette école »⁷⁵. La "contemplation du ciel" possède une utilité pratique intrinsèque puisque la

⁷² La description de la structure du cosmos se trouve dans le *Timée* de Platon qui y développe les thèmes pythagoriciens. Le dialogue emprunte le nom du pythagoricien Timée de Locres.

⁷³ La théorie de l'harmonie des sphères est attribuée à Pythagore par Aristote, *Métaphysique* 985 b 32. La description de comment le mouvement des corps célestes génère cette musique primordiale se trouve dans Platon, *La République*, Livre X, 616c-617d (*Le mythe d'Er*). La théorie de l'harmonie des sphères est probablement d'origine babylonienne.

⁷⁴ Cfr. Platon, *La République* 600 b.

⁷⁵ Luciano Montoneri, *Introduzione alla Vita Pitagorica* di Giamblico, Roma-Bari 1973, pag. XXXIX.

vie individuelle et sociale doit se conformer aux principes suprêmes qu'elle permet de découvrir. En cela, les pythagoriciens doivent être considérés comme les premiers en Occident à avoir tenté de fonder une éthique et une politique scientifiques. Au principe suprême du nombre qui régit l'univers correspond, sur le plan social, le principe suprême pratique de la "loi".

La loi – ou justice normative – distingue le comportement licite du comportement illicite ; la loi se définit également en termes géométriques comme une limite au chaos indéfini des possibles comportements sociaux contradictoires. Cette sorte de justice est très supérieure à la justice "judiciaire" qui réprime la transgression et, de ce fait, est comparable à la médecine qui guérit les malades. Par contre, la première empêche, dès le départ, le surgissement de la maladie sociale.⁷⁶

Pour Pythagore, les fondements d'un état juste sont la liberté, l'égalité, la mise en commun des biens et l'absence d'égoïsme entre les citoyens. C'est l'amitié et non le conflit qui doit être le lien préservant l'union entre les personnes et les intérêts de la société. Pour mettre en pratique ces théories sociales, les pythagoriciens se dédièrent avec acharnement à l'activité législative et politique. Pythagore lui-même étudia les législations les plus importantes de son époque et certains de ses disciples rédigèrent les constitutions de plusieurs villes de la Grande-Grèce.

Pour que de telles législations et réformes sociales soient acceptées, les pythagoriciens organisèrent des *eteria* ou clubs politiques. Les adhérents aux clubs – qui étaient liés par un serment – formèrent au sein des conseils de citoyens de différentes *polis* de la Grande-Grèce un véritable parti politique à caractère non pas municipal mais plutôt "international", chaque *polis* étant aussi un état.

Comme nous l'avons vu, ce parti eut un rôle fondamental dans la vie politique de Croton et des villes avoisinantes. C'est précisément la résistance aux réformes proposées qui provoqua la réaction de groupes sociaux traditionnels.

4. Organisation de l'École et règles d'admission

L'École pythagoricienne possédait une organisation précise dont l'aspect le plus significatif fut la répartition de ses disciples en deux groupes : les Acousmates et les Mathématiciens. Les premiers appartenaient au cercle plus périphérique de l'École et recevaient une éducation basée sur une série de principes de type religieux et moral utiles pour la vie quotidienne. Ces principes, les *acusmata*, n'étaient pas démontrés ; ils étaient souvent exposés sous forme allégorique ou de fables et contenaient un enseignement pratique, compréhensible pour tous.

Ce type d'enseignement s'adressait aux personnes désireuses d'apprendre et de s'améliorer mais n'ayant pas le temps ou la base culturelle suffisante pour se consacrer à l'étude et aux démonstrations scientifiques. Il s'agissait surtout de personnes du secteur politique chargées de diriger quotidiennement les affaires sociales et économiques.

Pythagore discutait avec eux de façon simple et était convaincu qu'ils en tireraient profit pour savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire, même sans posséder la connaissance des causes. Il considérait leur situation comme celle des personnes qui suivent une cure

⁷⁶ Jamblique, V.P., 172.

médicale : ces personnes font certaines choses ou prennent certains médicaments sans pour autant connaître les principes à la base de leur traitement.⁷⁷

Les Mathématiciens représentaient le cercle plus interne de l'École ; ils étaient sélectionnés et admis à la connaissance et à l'étude approfondie de la discipline de la Forme et des doctrines religieuses.

Ils constituaient un véritable Ordre de type monastique – dans lequel les femmes étaient également admises – doté d'une Règle écrite personnellement par Pythagore, mais malheureusement perdue. Ils vivaient à part et leur vie quotidienne s'organisait de façon précise. Tous étaient vêtus de blanc ; ils pratiquaient la mise en commun des biens et se soumettaient à des règles strictes d'alimentation et de comportement.

L'admission au groupe des Mathématiciens impliquait une série d'épreuves et un long noviciat. Dans les premiers temps de l'École, Pythagore se chargeait lui-même de la sélection des aspirants. Il observait attentivement leur comportement : le type de relation qu'ils entretenaient avec leurs familles et leurs amis ; il étudiait ensuite leurs caractéristiques internes : leur disposition à l'amitié et à la bonté, leur capacité à contrôler leurs propres passions ; enfin, il mettait à l'épreuve leur capacité à apprendre et à mémoriser. Il accordait une grande importance aux traits somatiques et physiologiques : comme il savait les déchiffrer, ces traits pouvaient lui révéler la nature plus profonde du sujet.⁷⁸

Une fois examiné et accepté, le disciple n'avait cependant pas de contact direct avec le Maître durant trois ans. Après cette période, on lui imposait cinq années de silence, étant donné que mettre un frein à la parole était considéré comme la chose la plus difficile à appliquer parmi toutes les épreuves d'autocontrôle. Pendant les années de noviciat, leurs biens étaient mis à disposition de la communauté et gardés par des administrateurs.

Si le disciple arrivait au terme de son noviciat, il était alors définitivement reconnu comme "ésotérique" – terme qui signifie "faisant partie du groupe interne" – parce qu'il était admis dans la tente où Pythagore enseignait. Jusque-là, il était appelé "exotérique", c'est-à-dire qu'il participait aux leçons du Maître, mais à l'extérieur de la tente, sans pouvoir le voir.

En revanche, si le disciple ne passait pas le noviciat, on lui restituait le double de ses biens et on lui édifiait une tombe, étant donné que les pythagoriciens le considéraient comme mort, compte tenu du fait que sa possibilité de transformation était morte.

5. La journée du Mathématicien

Nous ne savons pas avec certitude si les Mathématiciens vivaient ensemble comme dans une sorte de monastère. Cela paraît néanmoins fort probable puisqu'on rapporte qu'ils vivaient à part et se mélangeaient peu avec les personnes communes. Par ailleurs, nous savons qu'ils disposaient d'une salle de réunions construite de leurs propres mains.⁷⁹ Il semblerait qu'au temps de Pythagore, il y ait eu environ 150 Mathématiciens.

La journée du Mathématicien⁸⁰ commençait au lever du soleil, salué par une oraison. Mais avant cela, dès son réveil, il programmait ses activités, passant en revue les

⁷⁷ Jamblique, V.P., 88.

⁷⁸ Jamblique, V.P., 71.

⁷⁹ Jamblique, V.P., 30.

⁸⁰ Jamblique, V.P., 96-100.

actions qu'il allait réaliser durant la journée. Les moments précédant le coucher et juste après le réveil étaient considérés comme particulièrement importants et décisifs à la gestion du quotidien.

Ensuite, le Mathématicien faisait une marche solitaire dans un lieu tranquille et lui inspirant la sérénité spirituelle. Normalement, il choisissait les forêts ou les temples parce qu'on considérait inopportun de rencontrer d'autres personnes avant d'être parvenu à la juste disposition de l'âme et avant d'avoir mis de l'ordre dans ses propres pensées.

Après la marche matinale, les Mathématiciens se réunissaient dans un temple ou dans la grande salle dont ils disposaient ; ils s'y dédiaient à l'étude, à l'enseignement ou aux travaux internes pour améliorer leur caractère. Puis, ils se consacraient à l'entretien du corps par divers exercices physiques tels que la course, le lancement du disque, la lutte, etc.

À midi, ils prenaient un repas léger constitué principalement de pain et de miel et ne consommaient pas de vin.

L'après-midi, ils s'occupaient de la gestion des affaires administratives publiques et de la politique extérieure.

En fin de journée, ils faisaient une autre promenade, cette fois par petits groupes de deux ou trois, au cours de laquelle ils se remémoraient ce qu'ils avaient appris le matin. Ensuite, ils prenaient un bain et se préparaient pour le dîner communautaire qui avait un caractère cérémonial. Ils dînaient par groupes de dix personnes, pas plus, et le banquet durait jusqu'au coucher du soleil. Le repas était essentiellement composé de légumes et de féculents, mais ils se permettaient de prendre du vin et de consommer la viande de certains animaux.

Après le dîner, on lisait un texte ; en général, le plus jeune faisait la lecture et le plus âgé choisissait le texte, indiquant la façon dont il fallait le lire. À la fin de la lecture, le plus ancien donnait la recommandation de respecter la vie et de cultiver de bonnes pensées.

Par la suite, chacun se retirait dans sa chambre.

Avant de dormir, le Mathématicien récapitulait les actions réalisées durant la journée, en faisant l'examen de conscience suivant :

« Ne permets pas que le sommeil gagne tes yeux sans avoir préalablement examiné trois fois le travail de la journée : Quelle règle as-tu transgressée ? Qu'as-tu accompli ? Qu'as-tu oublié ? »⁸¹ (voir les différentes traductions en fichier annexe)

6. Conclusions

Il est difficile de sous-estimer l'influence de Pythagore sur la culture occidentale. "L'homme divin" qu'il fut se dresse comme un géant à l'horizon de l'histoire grecque : on ne peut comprendre des personnages tels qu'Empédocle, Parménide et Platon sans faire référence à Pythagore ; des artistes de la stature de Phidias lui doivent ses idées de mesure et d'harmonie.

⁸¹ Texte contenu dans les "Les Vers d'Or" attribués à Pythagore. Ndt : choisir une version de traduction

De plus, si, le *revival* du mouvement orphique s'est produit grâce à son impulsion – ce qui est fort probable – il ne reste alors que bien peu d'aspects de la culture grecque classique qui ne soient pas marqués de son empreinte.

Un penseur moderne, Whitehead, a écrit que la philosophie occidentale n'est rien d'autre qu'une série de notes de bas de page de la philosophie de Platon. Cependant, si nous considérons tout ce que Platon doit à l'orphisme et à ses idées sur l'âme ; si nous considérons tout ce qu'il doit à la doctrine pythagoricienne de la Forme et à sa cosmogonie ; si, de plus, nous observons l'extraordinaire assemblage du mysticisme et des mathématiques dans l'œuvre de Platon, nous nous rendons compte que tout cela était déjà entièrement présent chez Pythagore. Enfin, si nous considérons l'influence de l'orphisme et du platonisme sur le christianisme, nous pouvons comprendre le rôle déterminant que Pythagore a joué dans la pensée et la vie de l'Occident.

LES BOUDDHISTES

1. Introduction : l'Inde septentrionale au VI^e siècle av. J.-C.

À l'époque de la naissance de Bouddha, au VI^e siècle av. J.-C., le centre de la civilisation hindoue s'était déplacé de la Vallée de l'Indus à la Vallée du Gange. Cette zone, qui dans les textes anciens était appelée "Terre Moyenne", était encore en ce temps-là une plaine couverte de forêts denses où la main de l'homme ouvrait progressivement de nouveaux espaces pour la culture et la colonisation.

C'était encore sous de nombreux aspects une terre vierge avec des conditions beaucoup plus favorables à l'agriculture qu'à l'heure actuelle. Arrosée abondamment par le Gange et ses nombreux affluents, elle était surtout propre à la culture du riz et permettait ainsi des récoltes abondantes. C'est pourquoi, elle était aussi appelée "la terre de la nourriture abondante", exactement le contraire de ce qui se passe aujourd'hui.

Ces caractéristiques produisirent un grand changement dans l'organisation sociale des peuples aryens qui la colonisèrent : provenant de la Vallée de l'Indus et ayant mené surtout une vie d'éleveurs de bétail, ils se transformèrent en agriculteurs. La nourriture abondante produisit une rapide croissance de la population et le développement de nombreuses villes où se concentrèrent les activités marchandes et industrielles.

Au début du VI^e siècle av. J.-C. le territoire de la vallée se divisait en plusieurs états, certains avec un gouvernement républicain, d'autres avec un gouvernement monarchique. Mais déjà du vivant de Bouddha, les républiques connaissaient une situation de déclin rapide, d'une part en raison des problèmes dus au développement urbain ainsi qu'à l'augmentation de la population qui conduisaient à une centralisation et une spécialisation du pouvoir, et d'autre part en raison de l'expansion de deux monarchies puissantes, celle de Koshala au Nord-Ouest et celle de Magadha au sud-est de la Vallée. Suite à une série de guerres expansionnistes ayant duré plus de deux siècles, ces monarchies réussirent à s'approprier une grande partie du territoire des républiques jusqu'à ce que la plus forte, celle de Magadha, parvint à créer, au III^e siècle av. J.-C. sous la dynastie des Maurya, un empire unifié qui comprenait presque tout le Nord de l'Inde.

Il apparaît alors que le VI^e siècle av. J.-C. signifie pour la "Terre Moyenne" une période de grand développement, aussi bien en termes économiques qu'en termes de population, et c'est également le début d'un vaste processus d'unification politique. Ces facteurs ont donné lieu à une véritable révolution dans le domaine des coutumes et de l'organisation sociale à laquelle s'ajouta une ferveur intellectuelle et religieuse extraordinaire comparée à juste titre à celle qui à la même période se manifestait en Grèce.

L'aspect le plus remarquable de ce changement culturel réside dans la crise de la religion brahmanique et l'apparition de mouvements spirituels qui représentaient l'antithèse de celle-ci.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, les envahisseurs aryens, arrivés en Inde probablement entre les années 2.000 et 1.500 av. J.-C. pratiquaient une religion centrée sur une série de dieux anthropomorphes. La collection d'hymnes consacrés à ces dieux constitue le livre sacré le plus ancien de l'Inde, le Rig-Veda.

Il semblerait qu'au début de l'ère védique, le culte divin était pratiqué personnellement par tous les chefs de famille et comportait des cérémonies très simples.⁸² Mais peu à peu, à l'intérieur de la société védique, commença à se former une caste sacerdotale héréditaire – celle des brahmanes – qui réclama le monopole de l'activité religieuse et se spécialisa dans la pratique du culte qui acquit des caractéristiques rituelles toujours plus accentuées. Le sacrifice était au centre de cette pratique.

Les brahmanes multiplièrent le nombre et la complexité des sacrifices : le célèbre sacrifice du cheval, qui se célébrait en l'honneur d'un roi victorieux, comportait une année de préparatifs et l'abattage de centaines de victimes animales.

Parallèlement, la caste sacerdotale s'efforça de formuler une théorie du sacrifice ayant pour but de rendre légitime l'autorité et les privilèges qu'elle était en train d'acquérir. Cette théorie, en réalité très singulière, apparaît codifiée de manière définitive dans les textes appelés Brâhmana, qui datent environ des années 1.000-800 av. J.-C.

Tandis qu'au début de l'ère védique le sacrifice avait pour but de captiver la faveur des dieux auxquels on demandait en général des biens matériels – longue vie, richesse ou une descendance nombreuse – au temps des Brahmanes le sacrifice était considéré comme étant doté d'une force magique capable d'enchaîner les dieux à la volonté du sacrificateur. Pour que le sacrifice fut efficace, la disposition interne adéquate du sacrificateur n'était pas considérée comme une condition nécessaire, pas plus que la bienveillance des dieux, ce qui comptait était uniquement la correcte exécution technique des actes (en sanscrit, *Karma*) que comportait le rite. Ces actes consistaient en des chants, formules, mouvements liturgiques, permettant la manipulation d'une force magique fondamentale, le Brahman, qui soutenait l'univers. Celui-ci était né du sacrifice du dieu primordial, Prajapati – déchiqueté, émietté dans des êtres et des phénomènes infinis – maintenu en vie et continuellement rénové grâce au pouvoir du sacrifice qu'exécutaient les brahmanes.

Avec cette théorie, la caste sacerdotale prétendit être la partie la plus importante de la société ; voire même, celle qui permettait l'existence de cette société à travers la pratique correcte du rituel.

Déjà depuis l'époque védique, la société hindoue était divisée en quatre castes héréditaires : les prêtres, les guerriers et gouvernants (kshatrya), les commerçants et agriculteurs (vaysa) et les serfs (sûdras).

Le mot "caste" en sanscrit signifie à l'origine "couleur", se référant à la couleur de la peau : les sûdras, qui provenaient des peuples Dravidiens conquis, étaient effectivement de peau foncée, tandis que la peau des castes dominantes était blanche.

Toutefois, la prétention des brahmanes d'être les seuls spécialistes du sacré et d'être la partie la plus importante de la société ne fut jamais pleinement acceptée. D'une part, cela créa des réserves et des résistances dans la caste des guerriers et d'autre part, la partie non aryenne de la population, les Dravidiens conquis, n'abandonnèrent jamais totalement leurs propres croyances religieuses et leur propre culte centré, comme nous l'avons vu, sur Shiva-Dionysos et la Déesse.

⁸²Cf. J. Varenne, "La religion Védique", dans *Storia delle Religioni*, compilé par H. C. Puech, Paris 1970, Rome-Bari 1978, page 37.

Pour étendre leur propre influence, les brahmanes furent obligés d'inclure dans le panthéon védique toute une série de divinités et de croyances autochtones. Dans le Rig-Veda apparaissent déjà quelques hymnes à Shiva, ce qui nous indique que la tendance à la synthèse et au compromis entre des divinités aryennes et dravidiennes avait commencé dès les premiers temps. Cette tendance arriva à son apogée à l'apparition du IV^e Véda, l'Atharva, qui contient beaucoup d'éléments de la magie populaire se rattachant à l'ancienne religion shivaïte.

Pressionnée par plusieurs facteurs – comme le ritualisme exaspérant des brahmanes, les croyances de la partie autochtone de la population, la grande transformation due au mélange de races et le nouveau système de production centré sur l'agriculture et les villes – l'ancienne religion védique se détériora progressivement et au VI^e siècle av. J.-C., elle connut une crise irréversible.

Comme nous l'avons indiqué, la vision du monde qui apparaît dans les Védas, reflète une série de valeurs clairement terrestres. Le conquérant aryen ne s'inquiète pas de l'au-delà : sa vie est la vie du corps, ses désirs et ses satisfactions sont de ce monde.

Mais aux alentours du VI^e siècle av. J.-C. lorsque la littérature des Upanishad apparaît, la vision du monde change de manière radicale. Commencent alors à se manifester des valeurs opposées à celles de l'homme védique.

Pour donner une idée de la profondeur de cette transformation, voici le dialogue entre le Jeune et la Mort, contenu dans le Katha Upanishad :

Le Jeune : Un doute subsiste sur le sort de l'homme après sa mort : selon les uns, « il existe toujours », selon les autres, « il n'existe plus ». Enseigne-moi la vérité.

La Mort : Sur ce point, le doute a subsisté même chez les dieux dans les anciens temps car mystérieuse est la loi de la vie et de la mort. Demande une autre faveur et épargne-moi celle-ci.

Le Jeune : Ce doute a surgi même chez les dieux et toi, Ô Mort, tu dis qu'il est difficile de comprendre, mais aucun maître ne peut l'expliquer mieux que toi et il n'y a pas plus grande faveur que tu puisses m'accorder.

La Mort : Demande des chevaux, de l'or, du bétail et des éléphants, choisis des fils et petits-fils qui vivent cent ans. Accepte une vaste extension de terrain et vis autant d'années que tu désires. Ou alors choisis un autre don que tu juges égal à celui-ci, et jouis-en dans la richesse et la longévité. Choisis d'être l'un de ceux qui gouvernent ce vaste royaume. Je te donnerai tout ce que tu veux. Tous ces désirs si difficiles à obtenir dans le monde des mortels, demande qu'ils deviennent réalité. Pour te satisfaire je te donnerai de belles femmes, des carrosses et des instruments de musique mais ne me demande pas les secrets de la Mort.

Le Jeune : Tous ces plaisirs sont périssables, Ô Toi qui es la fin de tout ! Ils affaiblissent le pouvoir de la vie. Et en vérité la vie est bien courte ! Garde donc tes chevaux, tes danses et tes chants. L'être humain ne peut se satisfaire de la richesse.

Comment pouvons-nous vivre alors que tu existes ?

Je ne peux te réclamer que la faveur que je t'ai demandée. Lorsqu'un mortel a perçu sa propre immortalité, pourrait-il désirer une longue vie de plaisirs, pourrait-il souhaiter une trompeuse beauté ? Libère-moi de ce doute, accorde-

*moi le don qui révèle le mystère. Ceci est le seul don que je puisse te demander.*⁸³

Le terme "Upanishad" signifie "s'asseoir à côté" d'un maître et, par conséquent, est synonyme d'enseignement de type ésotérique, réservé seulement à un nombre limité d'initiés.

Les doctrines exposées dans les Upanishad les plus anciens⁸⁴ ne présentent pas un caractère systématique ; toutefois y sont soulignés ces points-clé : le rejet de la validité du sacrifice brahmanique, la préoccupation du résultat des actions (*karma*) accomplies (c'est-à-dire une préoccupation morale absente dans la religion brahmanique), la croyance dans le cycle des réincarnations, ou la métempsycose, en sanscrit *samsara*⁸⁵.

À ceci s'ajoute le problème fondamental de la relation entre l'être humain et le monde, et la recherche de la partie impérissable, immortelle de l'être humain

Ces questions, qui conditionneront toute la pensée hindoue, sont clairement formulées pour la première fois à l'époque de la naissance du Bouddha et constituent le point central du débat philosophique de cette période.

On a beaucoup discuté sur l'origine de la croyance dans la réincarnation. Il est très probable que son origine ne soit pas aryenne ; son apparition en Grèce à la même époque nous porte à croire que cela provient du substrat religieux autochtone, shivaïte-dionysiaque.

Quoi qu'il en soit, la spéculation sur la signification de l'action était déjà présente dans les textes brahmanes. Ceux-ci avaient considéré l'acte du sacrifice doté d'un pouvoir magique en lui-même, capable d'enchaîner même la volonté des dieux.

Avec les Upanishads, le problème se généralise. Apparaît la question des conséquences des différents types d'actes accomplis dans une vie, puisque l'on reconnaît que chaque acte produit inexorablement son fruit à travers une concaténation causale ininterrompue. On admet que les actes qui ne donnent pas leurs fruits durant une vie obligent celui qui les a produits à renaître dans un nouveau corps et ainsi de suite, dans un cycle éternel.

Le thème central de la recherche dans les Upanishads est comment se libérer du cycle éternel de la naissance et de la mort.

On trouve la sortie de la roue du temps qui s'écoule grâce à la découverte d'une partie immortelle, divine, dans l'être humain. Cette partie est appelée *Atman*. Le mot *atman* provient d'une racine sanscrite qui signifie "respirer" et sa correcte traduction aux langues occidentales n'est pas simple. En tous cas, le mot *atman* dans les Upanishad paraît indiquer la partie divine, indestructible et éternelle, le Soi-même secret qui se trouve dans l'être humain qui n'en a pas conscience, puisque cette partie est couverte par l'écran des images et des croyances et des désirs changeants. C'est l'ignorance (*avidia*) de l'existence de l'*atman* qui oblige l'être humain à agir de manière irresponsable et à désirer et chercher des choses futiles et secondaires. Et ce sont précisément les actes

⁸³ Katha Up., Y, 20-29. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, Penguin Classics, 1965.

⁸⁴ Selon les docteurs hindous, il existe 108 Up. Canoniques. De ceux-ci, seulement un petit nombre (les Up. Anciens) peuvent être datés entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.C. En réalité les Upanishad sont bien plus de 108 ; certains ont été écrits en des temps moins anciens comme le Alah Up. qui essaie de concilier l'Hindouisme avec l'Islamisme, ou même en des temps modernes, comme le Ramakrishna Up. du siècle dernier. Cf. "L'Upanishad" compilé par Carlo Della Casa, *Classici delle Religioni*, Turin 1976.

⁸⁵ Ce terme apparaît pour la première fois dans le Katha Upanishad.

produits de manière irresponsable et aveugle qui enchaînent l'être humain au cycle de la naissance et de la mort.

Le même Katha Upanishad dit :

*Considère l'Atman comme le maître du chariot
le corps est le chariot et l'esprit sont les rênes.
Les sens sont les chevaux
et les chemins qu'ils parcourent les objets des sens...
Celui qui ne possède pas la juste compréhension et
Dont l'esprit n'est jamais ferme, ne gouverne pas sa vie,
et il est tel un mauvais cocher avec des chevaux sauvages.*

...

*Celui qui ne possède pas la juste compréhension n'est pas responsable,
n'est pas pur, n'arrive pas à la fin du voyage
et continue d'errer de mort en mort.⁸⁶*

Mais l'Atman n'est pas connaissable à travers les sens ou la raison ; il les transcende :

*L'Atman est bien au-delà du son et de la forme, sans tact, goût ou parfum.
Il est éternel, immuable et sans début ou fin : il est en vérité au-dessus de la raison.
Quand la conscience de l'Atman se manifeste,
l'homme se libère des griffes de la Mort.⁸⁷*

Mais cet Atman secret, profond, immortel est par son essence identique au *Brahman*, mot qui dans les Upanishad acquiert une nouvelle signification et indique l'univers au sens spirituel, l'âme du monde. Ce qui est divin dans l'être humain et dans le monde coïncide.

Le Chandogya Upanishad dit :

*« Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur,
plus petit qu'un grain de riz ou qu'un grain d'orge
ou qu'une graine de moutarde...
Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur,
plus grand que la terre, plus grand que le ciel,
plus grand que tous les mondes.
Il contient tous les actes et tous les désirs,
tous les parfums et tous les goûts...
Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur, il est Brahman.⁸⁸ »*

Le plus grand obstacle qui empêche le contact avec l'Atman-Brahman est le désir. En effet, toujours dans le Katha Upanishad, il est dit :

*« Quand tous les désirs qui s'attachent au cœur
se dissolvent, alors un mortel se transforme en immortel
et même dans ce monde il ne fait qu'un avec Brahman. »⁸⁹*

En synthèse, les Upanishad montrent la naissance d'une nouvelle forme de pensée hindoue et le passage de la phase védique à celle communément appelée Hindouisme.

⁸⁶ Katha Up., III, 3-7. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, op.cit. À noter que la même métaphore se trouve dans Platon.

⁸⁷ Katha Up., III, 15. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, op.cit.

⁸⁸ Chandogya Up., III, 14, 3-4. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, op.cit.

⁸⁹ Katha Up., VI, 14. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, op.cit.

Les Upanishad introduisent une série de thèmes qui seront une constante dans toute la philosophie qui leur succédera. Toutefois ces thèmes ne présentent pas encore de forme organique, ce qui adviendra avec les systèmes classiques de l'Hindouisme, comme le Samkya et le Védanta.

Mais il est nécessaire de relever le fait que nous trouverons nombre de ces thèmes dans le bouddhisme ancien et nous ne pouvons pas exclure, étant donné que les premiers Upanishad ne semblent pas être antérieurs au VI^e siècle av. J.-C., que certains d'entre eux aient été introduits par Bouddha lui-même. Ce qui semble certain, c'est que les doctrines des premiers Upanishad avaient un caractère ésotérique et secret : les sages (*rishi*) qui les enseignaient étaient surtout des brahmanes et des nobles (bien qu'il y eut également des sùdras et des femmes) qui, ayant abandonné la vie ordinaire, la ville et la famille, s'étaient retirés dans les forêts où ils se consacraient à la méditation et aux techniques pré-védiques du yoga.

Mais outre ces sages qui vivaient en retrait du monde, nous avons connaissance de philosophes et d'ascètes errants, appelés *shramanas*, qui se déplaçaient en mendiant de ville en ville. Eux aussi avaient quitté les signes de la vie ordinaire – par exemple l'attribut d'appartenance à une caste déterminée – et prêchaient des doctrines très différentes des doctrines traditionnelles.

Les sources bouddhistes citent plusieurs sectes de *shramanas* et elles nous renseignent sur leurs doctrines. De l'analyse de ces références, il ressort que les différents groupes de philosophes et ascètes errants essayaient de répondre aux problèmes fondamentaux de la signification de l'action et de la libération de l'âme (*atman*) du cycle des renaissances. Tout ceci montre d'une part que le rejet de la religion brahmanique avait déjà atteint un degré considérable et d'autre part, que certains thèmes moraux et religieux étaient diffusés vers des couches de la population toujours plus amples.

Certains ascètes niaient la signification de l'action et le fait qu'elle puisse comporter une quelconque rétribution. Les Ajivakas⁹⁰ par exemple, soutenaient qu'aucune règle de conduite morale ne pouvait être définie, et que le monde était régi par un principe mécanique et impersonnel sur lequel il était vain d'essayer d'influer au travers des actions. Dans cet aveugle mécanisme, les âmes passaient continuellement à de nouveaux états d'existence sur terre, le dernier étant celui d'ascète. Les Ajivakas pratiquaient des systèmes très rigoureux de pénitence et d'auto mortification. Après l'état d'ascète, l'âme était finalement libérée et ne retournait plus au cycle des renaissances.

Une réponse contraire à celle des Ajivakas, mais qui comportait toutefois la même évaluation du problème du karma, était donnée par les Matérialistes (*Lokayatas*). Eux aussi rejetaient la possibilité de construire un quelconque type de morale. Ils soutenaient que chaque être avait sa propre nature qui l'obligeait à accomplir certaines actions. Par conséquent, chacun pouvait faire ce qu'il voulait parce que telle était sa nature. Selon eux, le seul critère d'action possible, si toutefois un tel critère existait, consistait dans la recherche du plaisir personnel.

Pour finir, les Sceptiques niaient toute possibilité de donner une réponse aux problèmes métaphysiques car, disaient-ils, les doctrines des différents maîtres étaient contradictoires entre elles et, par conséquent, il était inutile de chercher un quelconque

⁹⁰ Le nom provient de "Ajiva", mot qui indique une façon de vivre particulière, une "alternative à la forme traditionnelle". Cf. À. K. Warder, "Indian Buddhism", 1956, page 47.

critère de vérité. Pour eux, la seule chose valable était la recherche de l'amitié et de la paix mentale.

Il est indispensable de mentionner également que la période de la vie et de la prédication du Bouddha coïncide avec celle de Mahāvīra, le Grand Héros, fondateur du Jaïnisme, religion encore vivante en Inde. Le Bouddha et Mahāvīra, appelé aussi Jāin, c'est-à-dire, le Victorieux, bien qu'ils vécurent à la même époque et dans les mêmes lieux, se sont totalement ignorés.

Les Jāinistes avaient beaucoup de points en commun avec les Ajivakas et tout comme eux pratiquaient des ascèses très sévères. Mais contrairement aux Ajivakas, ils affirmaient la liberté de choix de l'être humain et la possibilité de mettre un terme au cycle des réincarnations à travers des actions moralement valables. Leur austérité ascétique était alors un libre choix. En outre, les Jāinistes prêchaient le respect de la vie et le rejet de la violence.

Ces ascètes, *rishis* ou *shramanes* étaient toutefois une minorité par rapport à la grande masse de la population qui suivait encore les coutumes traditionnelles. Ils étaient certainement l'indicateur de la grande crise spirituelle de l'époque et leur rejet, souvent exagéré, de la tradition, devait être probablement un motif de scandale ou de réflexion pour les gens communs.

Ces derniers vivaient en accord avec les croyances traditionnelles qui selon le niveau social, différaient sensiblement. Ainsi les classes élevées, d'ascendance aryenne, étaient restées attachées à l'idéal védique et au système de sacrifice des brahmanes, tandis que les classes inférieures, d'ascendance dravidienne, pratiquaient un ensemble de cultes populaires de type magique, hérités de l'ancienne religion shivaïte. Par ailleurs, comme nous l'avons insinué, les deux composants ethniques et religieux de l'Inde tendaient au VI^e siècle av. J.-C. à une synthèse. Ainsi Brahmā, personnification de la force immatérielle et abstraite théorisée par la caste sacerdotale, avait acquis des caractéristiques de dieu créateur et était vénéré des couches populaires, tandis que les brahmanes de leur côté avaient attribué une valeur canonique de tradition sacrée à beaucoup de rites magiques et à des croyances populaires.

Tel était le panorama social et culturel, commun à plusieurs époques de crise, dans lequel s'est développée la prédication du Bouddha.

2. La vie du Bouddha

Bouddha naquit en 558 av. J.-C. environ à Kapilavastu, capitale d'une république à caractère tribale, celle des Shakyas, située dans la partie septentrionale de la vallée du Gange, aux pieds des premiers contreforts de l'Himalaya.

Kapilavastu se situait dans l'actuel territoire du Népal, à quelques kilomètres de l'actuelle frontière indienne. Les sources anciennes la décrivent comme une ville dynamique et en plein essor, régie par une assemblée de type aristocratique-tribal, le Sangha, formée par les nobles du peuple des Shakyas. Les décisions étaient prises publiquement et le pouvoir résidait dans l'assemblée. Il semblerait toutefois qu'à l'époque où naquit le Bouddha, le gouvernement des Shakyas était en train d'acquérir des caractéristiques de type monarchique avec une concentration du pouvoir dans un groupe restreint.⁹¹ Le peuple des Shakyas était uni par une identité nationale profonde ;

⁹¹ T. Ling, *The Buddha*, New York, 1973, chap. IV.

c'était un peuple altier et indépendant qui ne reconnaissait pas l'autorité de la caste sacerdotale des brahmanes.

Les légendes qui surgirent autour de sa vie nous décrivent le Bouddha comme le fils d'un grand roi. Toutefois, il est plus raisonnable de croire, se basant sur ce que nous savons de la forme de gouvernement des Shakyas, qu'il était le fils de l'un des citoyens prééminents de Kapilavastu et qu'il jouissait dans sa jeunesse des privilèges et de l'éducation raffinée réservés aux membres de l'aristocratie. Son nom personnel était Siddhârta et il appartenait au clan des Gautama ; l'autre nom par lequel il est souvent appelé, Shakyamuni, signifie simplement "l'ascète des Shakyas".

La vie d'une figure si extraordinaire fut rapidement enrichie d'une série de faits légendaires et miraculeux, surtout lorsque le Bouddhisme se transforma en une religion populaire. On raconta ainsi, avec force détails, les précédentes vies de l'Illuminé, sa naissance miraculeuse, et l'on décrivit également les signes de surhomme qu'il portait sur son corps. Mais dans la littérature plus ancienne, ce sont les paroles du Bouddha et sa doctrine, et non sa vie, qui avaient de l'importance. De la vie du Bouddha, on prenait en considération seulement les faits exemplaires qui avaient marqué les étapes de sa libération. Ces faits étaient :

- 1) Le renoncement à sa vie de noble pour suivre un chemin ascétique.
- 2) Son illumination, sa transformation en Bouddha ou Tathagata, c'est-à-dire Éveillé, Illuminé.
- 3) Le début de sa prédication, "la mise en marche de la Roue de la Loi".
- 4) Sa mort ou entrée dans le "Péri-nirvana", c'est-à-dire le Nirvana définitif.

Le grand renoncement du Bouddha au système de vie que sa classe sociale lui avait réservé nous est raconté par la tradition de manière synthétique et exemplaire. À l'âge de 29 ans, Gautama, étant sorti de son palais sur un chariot, fit quatre rencontres qui marquèrent de manière définitive la direction de sa vie.

La première rencontre fut avec un vieillard, la deuxième avec un malade, la troisième avec un mort que l'on transportait au crématoire. Ces rencontres, qui lui montrèrent de manière évidente les aspects douloureux et vraisemblablement irrémédiables de l'existence humaine, le troublèrent profondément. Finalement, il rencontra un ascète qui mendiait, dont l'aspect serein et imperturbable fit surgir en lui le désir de commencer une vie spirituelle. La tradition ajoute qu'au moment même où il prenait cette décision, on lui annonça la naissance de son fils, qu'il appela Rahula, c'est-à-dire "attache" car il le reliait au type de vie qu'il avait décidé d'abandonner.

Cette histoire est évidemment une allégorie d'une situation de crise interne et de recherche existentielle qui a peut-être duré des années et qui devait être assez commune en Inde à cette époque. Nous avons vu qu'avec la crise de la religion brahmanique et la grande révolution d'idées et de coutumes, beaucoup de gens étaient incités à abandonner les conventions et les rôles sociaux et à se consacrer à une vie d'ascèse. *Rishis et shramanas* faisaient partie du panorama culturel à l'époque du Bouddha ; et à propos de Mahāvîra, le fondateur du Jāinisme, l'on raconte une histoire analogue de renoncement à la forme de vie traditionnelle pour suivre le chemin ascétique. Et comme nous l'avons dit en évoquant les Upanishad, la même chose se produisait avec des brahmanes et des nobles.

Nous observons alors qu'une profonde insatisfaction interne et une réflexion sur l'aspect tragique de la condition humaine ont amené Gautama à commencer une vie

d'ascète. Il avait donc besoin de choisir un maître qui le guiderait sur ce chemin difficile. Comme nous l'avons commenté, les ascètes de l'époque, même s'ils avaient en commun le rejet du ritualisme brahmanique, suivaient des doctrines différentes et souvent opposées, utilisant des méthodes et des pratiques très diverses.

Gautama se dirigea vers la ville de Vaisali où un brahmane, Kalama, enseignait une doctrine qui devait être une sorte de Samkya préclassique. Gautama incorpora rapidement cet enseignement qui, toutefois, le laissa insatisfait. Il se rendit alors à la ville de Rajagriha où il devint disciple d'un ascète qui enseignait des techniques de yoga. Il apprit également ces pratiques avec la même facilité, mais une fois de plus, rapidement insatisfait, il abandonna le nouveau maître avec cinq autres condisciples et se dirigea vers Gaya. Son apprentissage de la philosophie et du yoga avait duré une année.

À Gaya, il trouva un lieu tranquille où il se dédia six années durant aux mortifications ascétiques les plus sévères : il en arriva au point de se nourrir d'un seul grain de mil par jour. Lorsqu'il fut réduit à un squelette, il comprit l'inutilité de ce chemin de libération austère et interrompit le jeûne. Ses compagnons, scandalisés par ce qu'ils prenaient pour un acte de faiblesse et de résignation, l'abandonnèrent.

Ainsi, à 36 ans, Gautama avait expérimenté toutes les voies possibles qui s'ouvraient en Inde à un homme de son époque : il avait reçu l'éducation privilégiée d'un membre de la classe aristocratique, vécu dans un milieu riche et raffiné, connu l'amour dans un mariage heureux et la paternité ; il avait ainsi possédé tous ces biens que l'homme ordinaire, aussi bien à cette époque-là qu'à l'heure actuelle, désire et s'efforce d'obtenir. Mais il avait aussi expérimenté les voies alternatives que son époque proposait : la voie du philosophe, celle du yogi et celle de l'ascète pénitent. Aucune ne l'avait satisfait mais il avait tiré de chacune d'elles une expérience personnelle profonde.

Après avoir terminé le terrible jeûne, Gautama se dirigea vers une forêt proche, il choisit un arbre pippal (*ficus religiosa*) et se mit à méditer. Il passa la nuit en méditant sur le problème fondamental de la condition humaine : la libération de la souffrance.⁹²

Sa méditation se déroula suivant un processus – qui par la suite s'est transformé en canon – articulée en quatre étapes successives. La première fut une étape de préparation ; les trois autres constituèrent des états toujours plus profonds de méditation proprement dite correspondant à trois veilles de nuit.

Dans le premier pas, il purifia le mental, en obtenant "la concentration, l'équanimité et le détachement" nécessaires à la correcte méditation. Avec le mental ainsi éclairci, il contempla dans la première veille, ses vies antérieures.

Dans la deuxième veille, il observa le cycle inexorable des successions (*samsara*) qui oblige tous les êtres à naître et à mourir, et la loi de la rétribution morale des actions (*karma*) qui le meut. Il comprit que le type de vie et la qualité des êtres sont la conséquence de leurs actions antérieures.

Dans la troisième veille, qui correspond à l'Éveil, il découvrit les "Quatre Nobles Vérités" de la condition humaine. Celles-ci se réfèrent : 1) à la souffrance ; 2) à la manière dont la souffrance surgit ; 3) à la manière dont la souffrance cesse ; 4) au chemin qui mène à la cessation de la souffrance.

Avec cette découverte, son mental se libéra et tandis qu'apparaissait l'aube, il se transforma en Bouddha, en Illuminé. Après l'Éveil, le Bouddha s'en alla à Bénarès qui

⁹² Les textes relatifs à l'illumination ont été réunis par A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de L'Inde*, Paris, 1949, p. 363-4.

était le centre intellectuel de l'Inde en ce temps-là. Il y rencontra les cinq condisciples qui l'avaient abandonné lorsqu'il avait décidé d'arrêter le jeûne. Bouddha leur exposa de manière systématique la nouvelle doctrine. Ce premier enseignement public est commémoré par la tradition sous le nom de "Discours de Bénarès" ou "Discours de la mise en marche de la Roue de la Loi".⁹³

Dans cette session, les cinq condisciples atteignirent l'état d'*Araht* ou état de sagesse, de détachement et de libération des liens de l'existence. Ce petit groupe de convertis constitua le premier noyau de base du Sangha ou Communauté monastique bouddhiste.

Le Bouddha resta à Bénarès pendant les quatre mois de la saison des pluies (Juin-Octobre) durant lesquels il était impossible de voyager en Inde à cette époque. Il passa ces mois à enseigner ; les conversions se multiplièrent et vers la fin de la saison des pluies, le Sangha avait atteint un nombre si conséquent que les nouveaux adeptes n'étaient déjà plus ordonnés par le Bouddha mais par d'autres moines.

Après la fondation du Sangha à Bénarès, Bouddha passa le reste de sa longue vie à se déplacer sur la "Terre Moyenne" (**terre du milieu ?**), d'une ville à une autre, prêchant publiquement. Nous ne possédons pas d'information complète sur ses voyages mais nous savons avec certitude que sa prédication se développa surtout dans des centres urbains : la plupart des discours qui nous sont parvenus furent prononcés dans de grandes villes et, parmi elles, Shravasti et Rajagriha, qui étaient les deux plus grandes métropoles de l'Inde du Nord.

C'est donc dans le milieu urbain, intellectuel, actif, cosmopolite que Bouddha conquit la plupart de ses adeptes. Parmi ces adeptes, il n'y avait pas seulement des personnes ordinaires de toutes les castes et de toutes les classes mais aussi un nombre considérable de notables, de riches commerçants, de banquiers, d'administrateurs publics et même le roi de Magadha, Bimbisara, qui devint disciple laïc. Le premier "lieu de retraite" ou *Vihara* fut construit sur un terrain offert par un riche commerçant de Shravasti.

Après une activité publique qui dura environ 40 ans, le Bouddha déjà âgé mourut en 478 av. J.-C. dans un petit village aux bords du Gange, Kushinara, dans lequel il s'était arrêté au cours de l'un de ses voyages. La narration de ses derniers jours, sa mort et ses funérailles nous est parvenue à travers un autre texte célèbre : *Le Discours sur l'entrée dans le Nirvana Définitif*.⁹⁴

Accompagné par Ananda, son cousin qui avait acquis une position prééminente dans le Sangha, le Bouddha tomba gravement malade de dysenterie. Ayant senti que sa fin était proche, il s'allongea sur le côté droit, dans la position de la mort, "la position du lion", dans laquelle il sera représenté dans beaucoup de statues. Ananda éclata en sanglots et le Bouddha le réconforta lui disant : « Cela suffit, Ananda, arrête de t'affliger et de gémir... Comment est-il possible que ce qui est né ne meure pas ? ». Ensuite, face à un groupe de moines qui avaient accouru, le Bouddha prononça le dernier discours et donna sa dernière recommandation : « Je m'adresse à vous, ô moines : la caducité est la loi des choses. Ne relâchez pas vos efforts ! » (**vérifier les traductions françaises du dernier discours**)

⁹³ Dhamma-cakka-ppavattana Sutta en langue Pali.

⁹⁴ *Maha Parinibbana Sutta*.

Il semblerait que pour compenser une mort si humaine, on rendit hommage au Bouddha avec les honneurs funèbres réservés à un souverain universel (*chacravartin*) et de nombreuses légendes sont nées autour de ses funérailles. Après l'incinération de son corps, les os miraculeusement préservés furent divisés en huit parties et aux endroits où ils furent enterrés, on construisit les premiers stupas, ou chapelles, qui se transformèrent en lieux de vénération et de pèlerinage.

3. Les doctrines

Avant de commencer l'exposé des doctrines fondamentales, il est nécessaire de considérer une caractéristique singulière du bouddhisme ancien, caractéristique qui le différencie des autres systèmes religieux et qui, par conséquent, rend problématique de le situer parmi ces courants.

L'expérience intérieure que le Bouddha a expérimentée sous l'arbre de l'Illumination à Gaya ne nous est pas présentée dans les textes anciens comme une révélation due à une certaine divinité. Contrairement à Moïse, Zoroastre, le Christ ou Mahomet, le Bouddha n'apparaît pas comme le prophète ou le révélateur de la parole divine ni comme l'intermédiaire entre la divinité et l'être humain. Sa découverte des Quatre Nobles Vérités fut uniquement le fruit de l'effort d'un être humain, bien qu'il ait été un être humain spécial ; et la méthode employée par Bouddha pour arriver à une telle découverte n'a pas été une méthode "religieuse", mais une méthode analytique, rationnelle, nous entendons par là non pas la rationalité commune, mais plutôt celle qui peut émaner d'un mental qui a atteint, par ses propres efforts, "la concentration, l'équanimité et le détachement".

De ce fait, la découverte des Quatre Nobles Vérités est donc une découverte essentiellement humaniste, due uniquement aux capacités du mental humain sans le recours d'aucune sorte d'intervention divine. La méthode utilisée par le Bouddha se base sur l'observation rigoureuse de la condition humaine et se caractérise par son aspect intellectuel, par sa façon rigoureuse de procéder, par sa capacité de pénétration des phénomènes psychologiques. Le Bouddha ne fut jamais un dogmatique qui exigeait de ses disciples de croire aveuglement à ses paroles ; il ne faisait pas appel à la foi, mais il proposait d'expérimenter sa proposition et de décider personnellement, sur la base de l'expérience personnelle, si elle était valable ou pas. Voyons comment il s'exprimait :

*J'ai dit ceci, ô Kalama, et tu peux l'accepter mais non parce que... c'est une tradition, ni parce qu'ainsi il a été dit dans le passé, ni parce qu'ainsi disent nos Écritures... ni parce que cela est très considéré... ni parce que ton maître est un ascète. En revanche, si par vous-mêmes vous vous rendez compte que c'est louable et non à blâmer et que lorsque cela est accueilli, cela vous apporte avantages et bonheur, alors en effet vous pouvez l'accepter.*⁹⁵

Cependant, il prêcha dans un milieu spécifique, marqué par une vision religieuse et culturelle caractéristique dans laquelle régnaient les croyances traditionnelles et dominait la problématique du Karma et de la réincarnation. Par conséquent, son enseignement dut nécessairement s'adapter à la forme mentale de son auditoire et assumer des aspects divers en accord avec la condition de ses interlocuteurs : membres du Sangha, ascètes, brahmanes ou simplement des gens du peuple. En tout cas, au centre

⁹⁵ Anguttara-Nikaya, III, 65, 14. Version castillane de la traduction italienne de G. Tucci dans "Storia della Filosofia Indiana", Rome, Bari, 1977, p. 77. Ref française
<http://www.canonpali.org/tipitaka/suttapitaka/anguttara/an03-065.html>

de la doctrine d'origine du Bouddha se trouvent les Quatre Nobles Vérités ; lui-même, avant de mourir, affirma que c'est tout ce qu'il avait enseigné.

Il existe différentes manières de développer cette doctrine fondamentale sur la condition humaine. Avant de considérer les plus connues, faisons une observation de plus sur la méthode utilisée par le Bouddha. Celle-ci peut être considérée comme une méthode thérapeutique, empruntée à la médecine et consiste à analyser les symptômes de la maladie, à formuler un diagnostic et à proposer une guérison.

L'existence est considérée comme une maladie, de laquelle le symptôme fondamental est la souffrance (en pali, *dukkha*). « Tout est souffrance : la naissance est souffrance, la déchéance physique, la vieillesse est souffrance, la mort est souffrance. » Ceci est vrai non seulement pour les êtres humains mais pour tous les êtres vivants y compris pour les dieux.

La souffrance est alors le point fixe, la marque de toute existence. L'autre point fixe analysé par Bouddha est la non-permanence des choses (en pali : *anicca*). Tout est en transformation, rien ne reste immobile ou immuable ; s'il existe une constante universelle, elle se caractérise précisément par la transformation continue des choses.

La non-permanence est une continue source de souffrance parce que même ce qui est considéré plaisant à un moment donné, étant destiné à se transformer, produit de la souffrance en disparaissant.

En synthèse, aucun aspect de l'existence, étant donné son éphémérité, ne peut être considéré comme satisfaisant. Pour le Bouddha, la non-permanence évidente des choses et des corps qui apparaissent, se développent et disparaissent, est encore plus marquée dans le domaine des phénomènes psychologiques. Les états intérieurs sont soumis à des transformations encore plus rapides. C'est uniquement le manque d'attention à leur développement, à leur continuel apparaître et disparaître, qui produit l'illusion de permanence de ces états. De ce fait, l'être humain arrive à croire qu'il existe une continuité dans ses états intérieurs, qu'il existe quelque chose de stable qui lui permet de dire « ceci est mien, je suis ceci, ceci est mon moi ».

Nous sommes arrivés ici au point central et le plus caractéristique du Bouddhisme : l'âme individuelle, le moi (*atman*) n'existe pas : croire en son existence est une illusion nuisible, une auto-tromperie. La troisième marque de l'existence pour le Bouddhisme est par conséquent l'irréalité d'un moi permanent (en pali : *anatta*). « Ceci est mien, je suis ceci, ceci est mon moi » signifie adhérer, se fixer à des objets, des situations, des idées qui sont nécessairement non-permanents, destinés à naître et à disparaître. La peur de les perdre et le désir qu'ils perdurent produit de la souffrance.

Toute existence porte alors en soi ces trois marques : souffrance, non-permanence et absence d'une identité stable. Mais le mental de l'être humain commun est troublé par une profonde ignorance (*avidia*) concernant ces vérités ; de plus, il se trouve emprisonné par quatre "conceptions erronées" qui « font chercher ce qui est permanent dans ce qui est fondamentalement non-permanent, qui font chercher le bonheur dans ce qui est inséparable de la souffrance, qui font se chercher soi-même dans ce qui est dépourvu de moi, qui font chercher la satisfaction dans ce qui est substantiellement répugnant et déplaisant ».⁹⁶

Le mécanisme à travers lequel se génèrent ces croyances erronées, cette ignorance, est analysée en détails par le Bouddha dans la théorie appelée "De l'Origine

⁹⁶ E. Conze, "Buddismo" dans "Le civiltà dell'Oriente", Roma 1958, page. 755.

Conditionnée", connue aussi comme théorie de la « chaîne duodécuple de l'origine conditionnée de l'existence"⁹⁷, qui a été illustrée d'innombrables fois dans l'art bouddhiste, spécialement tibétain sous la forme de la Roue de l'Existence. Dans celle-ci il est montré comment l'ignorance produit, à travers un processus de 12 pas, tous les autres facteurs qui déterminent l'existence jusqu'à la vieillesse et la mort.

Le processus peut être considéré à l'inverse⁹⁸ ; on part de la vieillesse et de la mort et l'on cherche la cause précédente, soit la condition qui détermine l'existence de celles-ci. Cette condition, on la retrouve dans la "naissance". Les êtres vieillissent et meurent à partir du moment où ils sont nés. Et qu'est-ce qui détermine la naissance ? La réponse est que "l'écoulement du temps" conditionne la naissance. Celle-ci à son tour est déterminée par un facteur précédent "l'attachement" ; l'attachement, par le "désir" ; le désir, par la "sensation" ; celle-ci, par le "contact". Le contact est déterminé par l'existence des "six organes sensoriels" (les cinq externes et un interne). Ceux-ci à leur tour, par le corps physique individuel (appelé "nom-forme", en sanscrit *nama-rupa*). Celui-ci par la conscience. La conscience par les "impulsions" (ou constructions psychiques conscientes et inconscientes, "images", en sanscrit *samskara*) ; et celles-ci par l'"ignorance"⁹⁹.

Malheureusement, on ignore de nos jours – comme on ignorait aussi dans l'Antiquité – la signification précise de plusieurs termes utilisés dans la théorie de l'Origine Conditionnée. Même les anciens commentateurs avaient des doutes quant à l'interprétation de plusieurs termes et le lien entre eux. En tout cas, cette théorie présuppose une description complexe et articulée de l'appareil psychique humain et de son fonctionnement. Il y a lieu de préciser qu'il ne s'agit pas seulement d'une théorie, mais d'une Discipline Méditative organisée en 12 pas, qui devait amener à une transformation intérieure réelle, à la destruction des différentes formes d'ignorance parmi lesquelles la plus préjudiciable : l'illusion du moi.

Mais le changement intérieur, pour être véritable, devait produire la cessation des comportements égoïstes générés par une telle illusion. C'est pour cela qu'en même temps que la Méditation, le bouddhisme accorde une importance fondamentale à la pratique quotidienne d'une vie morale. Le Bouddha dit :

J'ai compris que les êtres sont méprisables ou excellents, beaux ou laids, avec un bon ou un mauvais destin, en conséquence de leurs actions.

Une loi morale, éternelle et immuable (*Dharma*) régit le destin des êtres. Mais il ne s'agit pas d'un mécanisme aveugle ou capricieux : la loi de la rétribution des actions est impartiale et impersonnelle ; toutefois l'être humain possède la liberté de faire le choix des bonnes actions et par conséquent il est capable de construire un destin favorable sur cette terre même. En ce sens, les terribles austérités comme celles pratiquées par les Ajivakas et par les Jaïnistes ne sont pas nécessaires et la seule recherche du plaisir personnel poursuivie par les Matérialistes n'est pas correcte non plus. Entre les deux extrêmes, le Bouddha choisit la Voie du milieu.

Ce que Bouddha entendait par vie morale est établi de manière concise dans la liste des Cinq Préceptes, qui sont : s'abstenir de tuer tout être vivant (*ahimsa*), de voler, de commettre l'adultère, de mentir et de prendre des drogues enivrantes, y compris l'alcool.

⁹⁷ Pratitya-Samutpada.

http://www.centrebouddhisteparis.org/Bouddha/Le_Dharma_du_Bouddha/les_douze_maillons.html

⁹⁸ Maha-padana Sutta (La Grande Légende) partie II, 20-22 dans "Canone Buddista : Discorsi Lunghi", compilé par E. Frola, Turin 1967.

⁹⁹ Pour la traduction des 12 termes, cf. "Canone Buddista : Discorsi Brevi", compilé par P. Filippini-Ronconi", Turin 1968, y G. Tucci, op. cit. Page. 72-74.

Ces préceptes sont valables pour tout être humain. Ils constituent alors la base du code moral du Sangha et celui des laïcs fidèles.

Une autre manière, plus ample, d'exposer la morale bouddhiste se trouve dans les préceptes de ce qui est appelé "Noble Sentier Octuple", où les aspects internes (l'intention, la méditation, etc.) vont de pair avec les aspects externes, c'est-à-dire ceux qui se réfèrent à l'action. Ces préceptes sont : la juste opinion, la juste intention, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'aspiration juste, la juste méditation, la concentration mentale juste.¹⁰⁰

La pratique de la Méditation et d'une vie morale permet d'obtenir la "Sagesse". Par ce mot, dans la terminologie bouddhiste, on comprend la libération définitive de la notion du moi individuel, avec lequel disparaissent aussi le poids entier du Karma et la perspective d'une souffrance continuellement répétée¹⁰¹.

Celui qui a atteint cette Sagesse est un *Araht*, un "libéré dans la vie" ; lui est accessible l'expérience suprême accordée à un être humain, celle du Nirvana. La traduction de ce mot sanscrit (en pali : *Nibbana*) dans les langues occidentales n'est pas facile. Il semblerait qu'à l'époque du Bouddha, l'adjectif *nibbuta*, qui présente la même racine que *Nibbana* était un terme courant pour indiquer une personne qui s'est rétablie d'une fièvre. Considérant le contexte dans lequel il est utilisé, le mot Nirvana indique pour les Bouddhistes la "cessation" de toutes les mauvaises passions, comme l'égoïsme, la haine, etc. Celles-ci sont considérées comme une sorte de maladie, de fièvre, et leur disparition comme une guérison, comme un "rafraîchissement"¹⁰². Alors, sans oublier le contexte général, il est possible de traduire Nirvana comme "cessation".

L'état de Nirvana est ineffable et non compréhensible pour celui qui est encore emprisonné dans l'illusion du moi. Le Nirvana est décrit généralement en termes de négation, c'est-à-dire à travers ce qui n'est pas. Bouddha dit :

*Ô moines, je dis qu'il n'y a ni aller ni venir, ni rester ni disparaître, ni apparaître ; cela n'a ni appui, ni succession, ni base. C'est la fin de la souffrance... Il existe un non-né, un non sujet-à-devenir, un non-construit, un non-composé. Si ça n'existait pas, il n'y aurait pas de salut pour ce qui est né, ce qui est soumis au devenir, ce qui est construit, ce qui est composé.*¹⁰³

Cet état existe, le Bouddha l'a maintes fois confirmé, et peut être obtenu sur cette terre, dans cette vie.¹⁰⁴

Mais le Bouddha a toujours pris particulièrement soin de ne pas rentrer dans des discussions purement spéculatives sur la nature du Nirvana ou sur d'autres questions métaphysiques que sa doctrine laissait ouvertes. Le point le plus contesté de son enseignement fut toujours la négation d'une âme individuelle, d'un *atman*. Cette doctrine se prêtait à de multiples contestations : s'il n'existe pas un moi, comment est-il possible d'ériger une morale ? Si le sujet agent est une illusion, qui est responsable des actes accomplis, qui reçoit les punitions pour les mauvaises actions, qu'est-ce qui transmigre de corps en corps, qu'est-ce qui atteint la libération ?

¹⁰⁰ A. Bareau, "Il Buddismo Indiano" dans "Storia delle Religioni" compilé par H. C. Puech, Paris 1970, Rome-Bari 1978, page. 10. Pour une analyse de la signification des termes que décrit *Le Noble Sentier Octuple*, cf. T. W. Rhys-Davids, "Buddhist Suttas", Oxford 1881, pages 143-145.

¹⁰⁰ T. Ling, op. cit. p. 139.

¹⁰¹ Cf. T. Ling, op. Cit., p. 136.

¹⁰³ Udana VIII, 1-3, version castillane de la traduction anglaise de E. J. Thomas, "History of Buddhist Thought", p. 129.

¹⁰⁴ Majjima-Nikaya, I, 172.

Tel un bon médecin, le Bouddha ne perdait pas de vue la juste médecine et la guérison du malade et ne se préoccupait pas des spéculations théoriques qui, la plupart du temps, étaient même nuisibles. Il était parfaitement conscient que les différentes positions sur la nature de *l'atman*, le *karma* et la réincarnation – positions que soutenaient ses interlocuteurs en provoquant ainsi d'interminables discussions – se fondaient sur des croyances et non pas sur de véritables expériences intérieures. Il ramenait toujours à l'aspect pratique des problèmes : la souffrance et comment l'éliminer. Sa voie était une voie de libération qui devait être expérimentée, non une théorie. Il y a ici quelques exemples. Une fois, un ascète errant demanda au Bouddha qu'il précise son point de vue sur une série de problèmes métaphysiques ou, le cas échéant, qu'il reconnaisse qu'il ignorait la réponse. Le Bouddha répondit en lui racontant l'histoire d'un homme blessé par une flèche empoisonnée. La famille fit venir un médecin ; l'homme s'écria : « Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir qui m'a blessé : si c'est un guerrier ou un brahman, quelle est sa famille ; s'il est grand, petit ou de taille moyenne, de quelle ville ou village il vient ; je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir avec quelle sorte d'arc on a tiré sur moi, etc. » L'homme mourut sans avoir reçu une seule réponse à toutes ces questions.¹⁰⁵

À une autre occasion, un autre ascète errant, Vacchagotta, demanda au Bouddha si l'atman existait. Le Bouddha ne répondit pas. Alors l'ascète lui demanda si c'était vrai que l'atman n'existait pas. De nouveau, le Bouddha ne répondit pas. L'ascète s'en alla et restés seuls, Ananda demanda au Bouddha la raison de son silence. Le Bouddha lui donna l'explication suivante :

Ananda, si à la question de Vacchagotta « Existe-t-il un atman ? », je lui avais répondu : « Oui, il existe un atman. », alors, j'aurais été (pour lui) l'un de ces ascètes errants ou brahmanes qui soutiennent la théorie de l'éternel (c'est-à-dire que l'atman est immortel et éternel). Mais si je lui avais répondu : « Il n'existe aucun atman », alors j'aurais été (pour lui) l'un de ceux qui soutiennent la théorie de l'annihilation (c'est-à-dire, que tout cesse avec la mort du corps).

Et si à la question de Vacchagotta : « Existe-t-il un atman ? », j'avais répondu : « Oui, il existe un atman », aurais-je été cohérent avec le fait de savoir que toutes les choses sont dépourvues d'atman ? ... Si j'avais dit : « Il n'existe aucun atman », Vacchagotta, désorienté, se serait senti encore plus désorienté parce qu'il aurait pensé : « Avant cette conversation, mon atman existait, maintenant il n'existe plus. »¹⁰⁶

Ces exemples clarifient les raisons pour lesquelles le Bouddha se refusa à prendre parti sur les grandes questions métaphysiques de son temps. Pour lui, la solution à de tels problèmes était impossible sur le plan de la rationalité ordinaire et pouvait être découverte uniquement par l'expérience de l'Éveil pour laquelle il avait indiqué un chemin pratique basé sur la Méditation et la vie morale.

4. Organisation du sangha

En accord avec ce qui a été dit jusqu'ici, le Bouddha fut l'un des nombreux *shramanas* ou ascètes errants qui au VI^e siècle av. J.-C. parcouraient l'Inde du Nord en prêchant et en mendiant. La Communauté, ou *Sangha*, qu'il fonda à partir du Discours de Bénarès était constituée de moines mendiants.

¹⁰⁵ Majjima-Nikaya, I, 426 ; cité par M. Eliade dans *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978, II, chap. XIX.

¹⁰⁶ Samyutta-Nikaya, IV, 400. Version castillane de la traduction anglaise de E. J. Thomas, op. cit., p. 127.

Le moine bouddhiste était appelé *Bhikkhu* en pali (en sanscrit : *Bhikshu*), mot qui signifie approximativement "celui qui reçoit une part", faisant référence à la ration de nourriture que recevaient les gens ordinaires parmi lesquels il mendiait. Par conséquent, plutôt qu'à une Communauté de moines dans le sens auquel nous sommes habitués en Occident, le Sangha ressemblait davantage à un ordre de moines mendiants comme il en a existé également en Europe.

Au début, les aspirants moines étaient présentés au Bouddha qui les ordonnait personnellement, mais rapidement, avec l'expansion de la Communauté, les disciples eurent la tâche d'accepter comme nouveaux adeptes ceux qui prononçaient la triple confession, dite des Trois Joyaux : « Je me réfugie dans le Bouddha, je me réfugie dans la Doctrine (*Dharma*), je me réfugie dans la Communauté (*Sangha*) ».

L'entrée dans le groupe était accompagnée d'une formalité minimale : le nouvel adepte se dépouillait de tous les signes distinctifs de caste ou de classe, renonçait à la propriété de biens personnels, se rasait la barbe et la tête. En échange, il recevait, comme il était de coutume parmi les ascètes itinérants, une écuelle pour mendier la nourriture et un simple vêtement de couleur orange.

Les moines, seuls ou parfois en groupe, menaient une vie errante, mendiaient, méditaient et prêchaient la nouvelle doctrine, selon la recommandation du Bouddha :

Allez de par le monde, ô moines... mus par la compassion, apportez bénédiction, salut et joie aux dieux et aux hommes. N'allez pas à deux par le même chemin. Prêchez, ô moines, la doctrine qui est salutaire en son début, en son cours et en sa fin, dans l'esprit et dans l'écriture. Proclamez la vie pure de la sainteté. [Trouver la trad française](#)

Lorsque la saison des pluies approchait, les moines se réunissaient aux alentours d'une ville ou d'un village. Ils s'installaient dans une forêt ou dans un parc offert par quelque riche protecteur et construisaient de simples cabanes pour se protéger de la pluie, et parfois un pavillon central dans lequel ils se réunissaient pour méditer ou discuter. Ces lieux de vie communautaire étaient appelés "lieux de retraite" (*vihara*).

Dans cette institution, nous retrouvons l'aspect le plus innovateur et le plus caractéristique du Sangha bouddhiste. Les autres ascètes itinérants de l'époque, y compris les Jaïnistes, ne vivaient absolument pas en communauté pendant la saison des pluies, ils ne construisaient pas de "lieux de retraite". Le Sangha bouddhiste se caractérisa dès les débuts par cette forme de vie communautaire.

Un facteur externe totalement accidentel, la mousson, qui empêchait tout voyage, favorisa l'adoption de cette nouvelle forme d'organisation qui, à partir de ce moment-là, eut un tel succès qu'elle devint une caractéristique distinctive de la vie monastique. Toutefois, le fait que d'autres sectes de l'époque ne l'aient ni introduit, ni adopté, nous indique que c'était en résonance avec l'aspect le plus caractéristique de la doctrine bouddhiste : la négation d'un moi individuel. Le *Sangha*, avec son système de vie communautaire et trans-personnel, constituait le cadre adéquat dans lequel il était possible de mettre en pratique cet aspect révolutionnaire de la doctrine.

Nous savons que cette forme d'organisation ne fut pas acceptée par tous les moines bouddhistes : un petit groupe continua la voie traditionnelle des ascètes hindous, se retirant dans la solitude, dans les forêts ou dans des ermitages où ils pratiquaient la méditation individuelle ; ces moines étaient justement appelés "habitants des forêts" (*aranjakas*).

À l'époque du Bouddha, les "lieux de retraite" étaient encore peu nombreux et éloignés les uns des autres. Avec le temps, leur nombre s'accrut et ils se transformèrent en structures plus complexes et articulées, en véritables "monastères". Selon la tradition, ce fut Bouddha lui-même qui donna la Règle du *Sangha* qui est par conséquent la plus ancienne que nous connaissions. Celle de Pythagore qui, comme nous l'avons vu date de la même époque, a été perdue.

Dans la forme sous laquelle elle nous est parvenue¹⁰⁷, cette règle est très minutieuse et détaillée et contient environ 250 normes de comportement. Il est donc évident que la Règle témoigne d'une évolution postérieure du *Sangha*. En tout cas, comme point central, on trouve les Cinq Préceptes fondamentaux prêchés par le Bouddha, prohibant la destruction de la vie sous toutes ses formes : le vol, le mensonge, la consommation de boissons enivrantes, et pour les moines, tout type d'activité sexuelle.

Suivent par ordre d'importance cinq autres préceptes qui traduisent l'aspiration à une vie simple, essentielle, dépouillée de tout aspect mondain, au sein de la communauté : ne pas manger d'aliments après le repas de midi jusqu'au matin suivant, ne pas fréquenter de lieux de distraction, ne pas utiliser de parfums ou d'onguents, ne pas dormir dans des lits confortables, ne pas recevoir de donations en argent.

Dans la Règle sont définies également les punitions pour ceux qui transgressent les normes établies. Ces punitions vont de l'expulsion de la Communauté à une simple réprobation, selon la gravité de la transgression. Les péchés qui entraînaient l'expulsion ipso facto sont : 1) transgresser le commandement de non-violence ; 2) avoir des relations sexuelles ; 3) voler ; 4) se vanter faussement de posséder des capacités paranormales.

Suivent ensuite d'autres fautes qui requièrent l'intervention de la Communauté, telle que l'acquisition d'objets, activité illégitime puisque le moine ne doit pas manier d'argent. Cette faute est punie par la confiscation des objets acquis. On considère ensuite les actions qui requièrent une pénitence, celles qui doivent être confessées spontanément, comme la non observation de **réserve (selon les traductions : bienséance, décence, respect. NDT Choisir)** durant l'aumône ou l'enseignement, etc.

On donne une grande importance aux procédures à suivre pour mettre fin aux diatribes entre les moines car l'on considère la paix et la sérénité de la Communauté comme étant le bien le plus précieux. Il est intéressant de remarquer que le traitement de chacune des transgressions est subdivisé en milliers de cas particuliers, chacun d'entre eux est examiné avec une admirable modération et sagesse. Il s'agit toujours d'appliquer envers l'accusé la bonté et la compassion prêchée par l'Illuminé.

Du point de vue organisationnel, le *Sangha* était une fraternité de type démocratique, qui reflétait dans son nombre et dans sa structure les anciennes républiques tribales de l'Inde du Nord, Bouddha étant originaire de l'une d'elles. Le *Sangha* ne possédait ni autorité centrale ni organisation locale. Dans les assemblées, régulières ou extraordinaires, le moine le plus ancien par ordre d'ordination présidait mais ceci ne lui conférait aucune autorité spéciale.

Le haut niveau de moralité et de discipline que le *Sangha* maintint durant des siècles ne fut pas obtenu par le biais de la coercition ou de la sévérité rigoureuse, mais à travers une grande clarté dans la définition des normes de comportement, à travers la

¹⁰⁷ La Règle est contenue dans le Vinayapitaka ou "Corbeille de la Discipline", qui est l'une des "corbeilles" dans lesquelles s'articule le corpus des écritures bouddhistes. L'autre "corbeille" contient les Doctrines et s'appelle Sutrapitaka, de Sutra, discours.

persuasion et une observation vigilante de la conduite personnelle et collective. Le Sangha était un organisme qui s'autorégulait sans avoir recours à l'utilisation de la force. Celle-ci ne fut jamais utilisée, même dans les moments de plus grave désaccord doctrinaire, ce qui a conduit à des schismes et à la formation de sectes séparées. Lorsque dans un groupe les différences doctrinaires ou les différends d'une autre nature étaient considérés comme étant excessifs, les défenseurs des deux points de vue conflictuels étaient simplement séparés. L'inexistence d'une autorité centrale évita les persécutions ou les excès bien connus dans d'autres groupes religieux.

Le Sangha était ouvert à tous les hommes sans distinction de grade ou de caste. Pour les femmes, il existait une organisation parallèle créée, selon la tradition, par le Bouddha lui-même, sur l'insistance d'Ananda qui soutenait la requête de quelques nobles dames désireuses de se consacrer à la vie spirituelle. La tradition ajoute que le Bouddha prit cette décision malgré lui, soutenant que ce faisant, la Roue de la Loi aurait tourné seulement 500 années au lieu des mille années prévues. Mais comme les textes bouddhistes tardifs sont remplis de considérations malveillantes envers les femmes, considérées comme un danger continu pour le moine, nous ne savons pas quel crédit accorder à une telle tradition. La règle des femmes moines était, en tout cas, plus sévère et plus rigide que celle des moines masculins.

Quand le Sangha parvint à être une structure consolidée, comprenant des milliers de moines, les règles d'admission furent codifiées en des termes juridiques plus rigoureux mais elles se sont toujours caractérisées par une grande simplicité formelle. On introduisit aussi le noviciat.

« On a ainsi interdit l'accès au Sangha à certains criminels tels que les assassins et les voleurs, aux personnes affectées par certaines maladies ou déficiences physiques et à ceux qui n'étaient pas *sui iuris* tels que les esclaves, les soldats, les personnes mineures. Le candidat, après avoir prononcé la formule de renoncement au monde ("je me réfugie..."), entrait en noviciat, période d'instruction durant laquelle la constance de sa résolution était mise à l'épreuve. Pour les convertis d'autres sectes, une période d'essai était requise. L'admission au Sangha était effectuée par délibération de l'assemblée des moines qui devait être constituée de dix membres au minimum. Le moine le plus ancien qui présidait s'assurait soigneusement qu'il n'y avait aucun empêchement à l'admission, que le candidat avait reçu l'instruction requise et qu'on lui avait remis l'habit et l'écuelle monastiques. Une fois l'entrée autorisée par l'assemblée, le moine le plus ancien exhortait le nouveau à éviter les quatre péchés mortels et à limiter sa propriété aux quatre choses nécessaires » (trois habits et l'écuelle).¹⁰⁸

Il est important de considérer que dans le bouddhisme ancien, il n'y a jamais eu de place pour aucune forme de culte. Les seuls actes liturgiques étaient la récitation de mémoire (et ensuite la lecture) des discours de l'Illuminé, l'examen de conscience et la confession publique des péchés dans l'assemblée bimensuelle. Cette dernière pratique fut sans doute instaurée par le Bouddha lui-même. Deux fois par mois (à la pleine lune et à la nouvelle lune) les moines qui vivaient à proximité, se réunissaient dans un lieu central. Avec le temps, on établit les limites des circonscriptions et les salles de réunion. Le moine le plus ancien ou celui qui était compétent invitait les autres moines à ne pas dissimuler les fautes personnelles et exposait ensuite une par une la liste des transgressions, en s'arrêtant après chacune d'elles pour exhorter chaque moine à la confession. Le silence était interprété comme déclaration de non culpabilité.

¹⁰⁸ G. Foot Moore, *A History of Religions*, N.Y. 1920, Milan 1969, I, p. 165, avec certaines modifications.

Parfois, les réunions étaient fréquentées par des laïcs qui voulaient être instruits sur la Doctrine et à ces derniers on dédiait un prêche. Une confession analogue avait lieu à la fin de la retraite de la saison des pluies. À cette occasion, les moines se demandaient mutuellement pardon pour les mauvaises actions commises, même inconsciemment.

Une autre pratique qui devint habituelle dès les débuts était l'accomplissement d'un pèlerinage dans les lieux où s'étaient déroulés les faits les plus significatifs de la vie de l'Illuminé et là où étaient enterrées ses reliques. Le pèlerinage n'était pas un acte "religieux" mais un hommage et un acte de respect envers celui qui avait été la "Lumière de l'Asie". En synthèse, la vie du moine bouddhiste se caractérisait par une grande simplicité et austérité ; ses activités fondamentales étaient l'enseignement de la Doctrine, la mendicité de la nourriture – qui pendant la période de retraite était apportée au monastère et partagée en parties égales –, la pratique de la méditation. Durant les autres périodes de l'année, le moine devait se préoccuper de lui-même et avait la liberté de se déplacer d'un lieu à un autre.

5. Le bouddhisme ancien comme doctrine psychosociale

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il s'ensuit que le bouddhisme ancien est une doctrine de salut qui ne comporte ni dieux ni âme individuelle, et où les spéculations métaphysiques et le culte sont réduits au minimum nécessaire. La figure même du fondateur ne fait pas l'objet d'une vénération religieuse : effectivement, une fois qu'il est entré dans le Nirvana définitif, le Bouddha n'a plus de contact avec ce monde et par conséquent ne peut accorder les bienfaits qui sont normalement demandés aux divinités. En outre, ces bienfaits, étant donné leur caducité, sont non seulement considérés comme superflus mais de plus, nuisibles, c'est pourquoi le moine n'a aucun intérêt à les chercher. D'autre part, la libération ne s'obtient ni par la foi ni par l'intercession, mais seulement par l'effort constant, l'attention vigilante et la vie morale.

Toutes ces caractéristiques rendent difficile le classement du bouddhisme ancien dans la catégorie "religion" au sens habituel du terme. Il serait plus adéquat de le définir comme "une théorie psychologique de l'existence" accompagnée d'un chemin pratique de libération.

Mais il y a un autre point important à considérer : une doctrine qui nie l'existence de l'âme individuelle et qui voit dans l'illusion du moi et dans l'égoïsme les plus grands des maux, ne peut pas avoir pour seul but le salut personnel. L'égoïsme ne produit pas uniquement la souffrance individuelle, mais aussi la souffrance collective, par conséquent sa guérison doit être nécessairement sociale. Ceci est un point très important à souligner, bien que les chercheurs occidentaux ne l'aient presque jamais pris en considération lorsqu'ils présentent le bouddhisme comme une voie de salut individuel, pratiquée par des moines submergés dans la continuelle et profonde méditation, isolés et oubliés du monde qui les entoure.

Pour le bouddhisme ancien, cette image stéréotypée est complètement fausse. La vérité est même exactement le contraire : la manière la plus correcte de définir le bouddhisme ancien est de le considérer comme une doctrine psychosociale qui se proposait de réorganiser la société en la fondant sur la loi morale (*dharma*) enseignée par l'Illuminé¹⁰⁹. La Communauté de moines n'a jamais été une organisation isolée, comme l'étaient les groupes de *rishis* qui ont écrit les premiers Upanishad, elle représentait

¹⁰⁹ Cf. T. Ling, op. cit., chap. VIII.

plutôt le centre d'irradiation de la nouvelle Doctrine et du nouveau style de vie vers la société en général.

Le Bouddha ne se préoccupa pas uniquement d'organiser le Sangha, mais il a donné également des préceptes précis aux fidèles laïcs et a développé une théorie sur les devoirs moraux des gouvernants ; théorie que nous pourrions définir comme politique.

110

Et de ce fait, Sangha, fidèles laïcs et pouvoir politique ont toujours été les trois composants fondamentaux des états bouddhistes. Ceux-ci étaient considérés comme des fonctions complémentaires d'un même organisme social, chacun d'eux remplissant sa part dans l'intérêt de tous.

Les fidèles laïcs s'occupaient des nécessités matérielles du Sangha ; celui-ci à son tour avait une importante fonction sociale à accomplir : celle de guider et instruire les laïcs dans la pratique de la loi morale. Finalement, le roi et la classe dirigeante s'occupaient d'appliquer la loi morale à l'administration de l'État pour le bonheur et le bien-être de tous les êtres.

C'est précisément sur la base de cette doctrine psychosociale qu'Ashoka fonda le premier État bouddhiste au III^e siècle av. J.-C., environ 250 ans après la mort de l'Illuminé. C'est sur la base de ce modèle que s'organisa l'état bouddhiste de Ceylan.

¹¹⁰ Katadanta Sutta ; Cakkavatti-Sihanada Sutta.

Introduction : les découvertes archéologiques à Qumran et les Esséniens

Cette partie de notre étude traite des doctrines, de l'organisation et de l'histoire d'une communauté religieuse hébraïque, celle des Esséniens, qui s'est développée en Palestine pendant les siècles immédiatement antérieurs et postérieurs au début de l'ère chrétienne, plus précisément entre le II^e siècle avant J.-C. et le I^{er} siècle après J.-C.

La Palestine connaît alors une période historique complexe et tourmentée durant laquelle se manifeste une crise très aiguë tant dans le domaine religieux que dans le domaine politico-social. Cette crise mènera à la catastrophe nationale avec la destruction de Jérusalem par les Romains en 70 après J.-C. et à la dispersion du peuple hébreu.

Toutefois, pendant cette période sanglante et fébrile apparaissent deux mouvements religieux dotés d'une grande vitalité historique dont l'influence dure encore de nos jours : le christianisme et le judaïsme rabbinique.

Malgré l'importance de ces deux mouvements religieux, spécialement pour l'Occident, le cadre religieux et historico-culturel dans lequel ils ont surgi nous était presque inconnu il y a encore quelques décennies, et ceci est dû à la pénurie de documents historiques parvenus jusqu'à nos jours, ainsi qu'à leur caractère tendancieux.

La pénurie de documents est due à la position périphérique que la Palestine occupait sur l'échiquier politique de l'époque, dominé au début par les empires grecs puis romain et perse. Les événements qui avaient lieu dans cette petite province ne trouvaient, de ce fait, qu'un faible écho dans les grands centres de pouvoir et d'information de cette époque. En outre, le peu d'auteurs classiques qui se sont consacrés à la Palestine – comme Pline et Philon – ne voyaient les problèmes et les événements que de l'extérieur et n'arrivaient pas toujours à en comprendre la nature, l'origine ou l'aspect socio-religieux. La seule exception est Flavius Josèphe, un hébreu très cultivé et bien informé. Malheureusement, le caractère apologétique de ses œuvres, qui tendent à défendre la nation juive face aux Romains, les rendent tendancieuses.

Il en est de même des informations que les chrétiens et les rabbins nous ont transmises. En effet, même si elles se réfèrent à cette période, elles reflètent un stade ultérieur de la tradition et sont l'œuvre d'auteurs qui n'ont pas personnellement vécu les événements en question.

Plus grave encore, les auteurs chrétiens et rabbiniques se sont évertués à transmettre une version des faits qui leur convenait. Tout cela a généré une grande confusion et des polémiques interminables, comme celles qui durent depuis des siècles, sur l'origine grecque du christianisme et sur la réalité historique de la figure de Jésus-Christ. Sur cette figure, en réalité, nous avons peu d'informations provenant de sources de l'époque¹¹¹.

¹¹¹ Les sources non chrétiennes de l'époque qui mentionnent le Christ et les Chrétiens sont réduites à :

Flavius Josèphe, historien hébreu, romanisé, qui a vécu au I^{er} siècle après J.-C. Il est notre principale source en ce qui concerne l'histoire de la Palestine pour la période qui nous occupe. Dans son livre « Antiquités Judaïques » (XX, 9, 1), il fait allusion à Jacques, frère de Jésus, dit le Christ. Un autre passage du même livre (XVIII, 63-64) dans lequel on parle de la résurrection de Jésus est considéré quasi unanimement comme une interpolation chrétienne.

Pline le Jeune, auteur latin, écrivant entre le I^{er} et le II^{ème} siècle après J. -C. Par une lettre à l'empereur Trajan, Pline demande conseil sur la conduite à suivre face aux Chrétiens de Bitinie (Asie Mineure), province dont il était le légat impérial. La lettre, datée de l'an 110 après J.-C., est le premier texte latin mentionnant la coutume de se réunir un jour fixe et de

De telles informations sont en outre suspectes dans le sens où, dans certains cas, on a émis l'hypothèse – et parfois vérifié cette hypothèse – que des auteurs chrétiens étaient intervenus. Ces interventions – sous la forme d'interpolation – avaient pour but de cacher aux yeux du public cultivé la pénurie d'informations historiques relatives à la vie de Jésus, un événement que les chrétiens considéraient comme central pour toute l'histoire de l'humanité.

On en était là, lorsqu'en 1947, un événement archéologique extraordinaire changea radicalement les termes du débat historique : une série de documents écrits et de monuments relatifs à une communauté religieuse, celle des Esséniens, qui s'était développée en Palestine entre le II^e siècle avant J.-C. et le I^{er} siècle après J.-C. furent révélés au grand jour. Pour la première fois, il était possible d'accéder directement et sans crainte de recomposition extérieure, aux doctrines, aux rites et à l'organisation d'un groupe religieux de cette période si importante et mystérieuse.

L'aspect le plus extraordinaire fut de découvrir que le mouvement essénien témoignait de similitudes surprenantes avec l'Église primitive.

Les événements se déroulèrent ainsi : au printemps 1947, dans le désert au Nord-Ouest de la Mer Morte, dans la zone de Qumran, un jeune berger bédouin qui cherchait une chèvre perdue, s'aventura dans une grotte où il trouva huit jarres intactes avec leurs couvercles : toutes étaient vides sauf une dans laquelle il trouva trois rouleaux de cuir. Déçu, le garçon porta les rouleaux à un antiquaire de Bethléem, qui à son tour les porta au monastère de Saint Marc à Jérusalem où il pensait qu'ils pourraient être déchiffrés.

Le Métropolite, responsable du monastère, se rendit immédiatement compte que les manuscrits étaient rédigés en ancien hébreu, mais sa connaissance de cette langue était insuffisante pour comprendre le texte. Quoi qu'il en soit, il devina qu'il devait s'agir d'une importante découverte. Avec habileté, il identifia ceux qui avaient trouvé les rouleaux et réussit à les convaincre de lui indiquer le lieu de la découverte. Ainsi, le Métropolite eut la certitude que les manuscrits devaient être très anciens, sachant que dans la zone de Qumran, il n'y avait eu aucun établissement humain important au cours des 1500 dernières années.

Après de nombreuses vicissitudes, le Métropolite porta les rouleaux à l'École nord-américaine des recherches orientales de Jérusalem où un expert en langue et paléographie hébraïque confirma la grande importance de la découverte : un rouleau contenait le texte complet du livre d'Isaïe – qui en fait le plus ancien manuscrit d'un texte biblique – tandis qu'un autre contenait un texte inconnu datant de la période qui va du II^e siècle avant J.-C. au I^{er} siècle après J.-C. Il s'agissait du texte dénommé plus tard « la Guerre des Fils de la Lumière contre les Fils des Ténèbres ».

chanter un hymne en invoquant le Christ comme un dieu. Ce document certifie l'existence du culte du Christ mais ne dit pas expressément s'il était conçu comme un personnage historique ou comme un être purement idéal.

Tacite, auteur romain qui vécut entre le I^{er} et le II^{ème} siècle après J.-C., affirme (Annales XV, 44) qu'en 64 après J.-C. pendant le règne de Néron, il y eut à Rome, après l'incendie de la ville, une persécution des Chrétiens, c'est-à-dire des partisans d'un certain Christ, supplicié par le procureur romain Ponce Pilate sous le règne de Tibère.

Suétone, historien romain qui vécut entre 75 et 150 après J.-C. Dans la Vie de Néron (V, 25, 4), il fait allusion à un Chrestus, fomentateur de désordres dans la Communauté hébraïque de Rome sous le règne de Claude. Nous ne savons pas si ce Chrestus (le « bon ») peut être assimilé à Jésus.

Le Talmud et les autres sources rabbiniques donnent des informations sur Jésus qui correspondent à la déformation polémique des traditions chrétiennes. La première mention sur les Chrétiens dans la littérature rabbinique est la malédiction contre eux contenue dans le Chémouné 'Esré', la prière quotidienne des hébreux (fin du I^{er} siècle après J.-C.).

Pendant ce temps, la situation politique en Palestine s'accélérait et la guerre entre arabes et hébreux éclatait. Le Métropolitain envoya les manuscrits aux États-Unis où ils furent achetés par le nouvel État d'Israël. Une fois terminée la guerre arabo-israélienne, les archéologues entamèrent, en 1948, l'exploration systématique des grottes de Qumran, exploration qui permit de mettre au jour de nombreux textes et fragments. En réalité, on découvrit une bibliothèque complète.

Non loin de la grotte, sur un plateau rocheux qui descend vers la Mer Morte, existaient des ruines qui jusqu'alors n'avaient pas attiré l'attention des archéologues. Après les découvertes dans les grottes, les archéologues entamèrent des fouilles dans la zone des ruines. La première campagne, menée à bien en 1951, fournit la preuve indubitable du lien existant entre les anciens habitants des ruines et ceux qui, avec tant d'attention, avaient déposé les manuscrits dans les grottes. On a trouvé de la céramique identique dans les ruines et dans les grottes. En outre, au cours d'étapes ultérieures de fouilles, des monnaies ont été trouvées qui dateraient des débuts du II^e siècle avant J.-C. (monnaies des rois grecs de Syrie) à la moitié du I^{er} siècle après J.-C. (monnaies des procurateurs romains). Ceci a permis de déterminer la période d'installation de la population à Qumran.

Les fouilles révélèrent un fait plus intéressant encore : les ruines n'appartenaient pas à un ancien village ou à une garnison militaire mais plutôt à quelque chose qu'en termes modernes nous pourrions appeler un monastère.

En outre, on a pu démontrer que le monastère avait été abandonné précipitamment et peu après brûlé en 68 après J.-C., troisième année de la Guerre Juive qui a conduit à la destruction de Jérusalem par les Romains. La destruction du monastère était due sans aucun doute à un acte de guerre : on a découvert des traces évidentes d'incendie et des restes de flèches utilisées par les légions romaines de l'époque. Sont immédiatement apparues les questions suivantes : qui étaient ces anciens habitants du fin fond du désert et que faisaient-ils dans un lieu si inhospitalier ? Pourquoi se sont-ils préoccupés de préserver avec tant de soin leur propre bibliothèque ? ¹¹²

Marquons une pause pour citer un texte intéressant. Pline l'Ancien a laissé dans son livre *Histoire Naturelle*, une importante description de la Palestine, qu'il a visitée selon toute probabilité personnellement. Après avoir parlé de la Mer Morte, Pline poursuit en citant des Esséniens qui vivaient sur la côte occidentale de cette dernière. Voici un extrait de la description¹¹³. « À l'Ouest de la Mer Morte, les Esséniens se tiennent éloignés de la berge tant celle-ci s'avère dangereuse. Peuple isolé et admirable, plus qu'aucun autre au monde : sans femme, détaché de l'amour, sans argent... Chaque jour, ce peuple se renouvelle... parce qu'affluent en masse tous ceux qui, fatigués de la vie, sont poussés par les revers de fortune à adopter leurs coutumes. Ainsi... subsiste un peuple éternel au sein duquel personne ne naît. Au-dessous d'eux se trouvait la ville d'Engadi, etc. ». L'information de Pline est très précise : il parle d'une communauté monastique située à l'Ouest du bord de la Mer Morte, au Nord de l'ancienne ville d'Engadi, c'est-à-dire, précisément dans la zone de Qumran.

Actuellement, la plupart des chercheurs identifient les anciens habitants de Qumran aux Esséniens, une Communauté religieuse juive dont on avait connaissance

¹¹² Des analyses plus détaillées ont montré que la période d'occupation du monastère va de l'an 130 avant J.-C. à 68 après J.-C. environ, avec une période de splendeur maximale entre les années 100 et 50 avant J.-C. En 31 avant J.-C., un séisme a sérieusement endommagé le monastère. Les traces du séisme sont encore visibles de nos jours. Les bâtiments ont été restaurés et sont redevenus actifs environ 30 ans plus tard.

¹¹³ *Histoire Naturelle* (V, 17, 73 passim).

seulement indirectement, à travers des informations rapportées par Pline, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

2. Encadrement historico-géographique : la Palestine dans la période intertestamentaire

Les dates que les historiens ont assignées aux découvertes de Qumran nous situent aux II^e et I^{er} siècle avant J.-C. et au I^{er} siècle après J.-C., c'est-à-dire à la période qui, pour la Palestine, est communément appelée intertestamentaire car aux extrémités de cette période ont été rédigés les derniers livres de l'Ancien Testament et les premiers du Nouveau Testament. Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'une période intensément agitée dans la région qui, par ailleurs, n'a jamais connu de période tranquille. La Palestine fut en fait un carrefour culturel et ses habitants ont toujours été exposés à l'influence, parfois pacifique, parfois militaire, de leurs voisins asiatiques, africains et européens.

Après l'Exode d'Égypte et la conquête de la Palestine, les hébreux avaient réussi à maintenir de manière précaire leur indépendance et leur spécificité culturelle vis à vis des autres peuples de la région. Ils pratiquaient une religion dans laquelle étaient mélangés des éléments hétérogènes provenant des cultures de la région du Croissant Fertile, avec lesquelles ils étaient entrés en contact lors de la période du nomadisme. Mais, malgré son aspect composite, cette religion a eu dès le début un caractère ethnique très accentué : le peuple hébreu, grâce à l'alliance établie par Abraham et renouvelée ensuite par Moïse, était le peuple élu. Vers l'an 1000 avant J.-C., profitant de la faiblesse de ses voisins d'empire – l'Égypte et la Mésopotamie – les hébreux atteignent avec David leur extension territoriale maximale. Le royaume de David s'étend de la Syrie au golfe d'Aqaba et de la Méditerranée au désert oriental.

Après la mort de Salomon, fils de David, le royaume se divise en deux parties : au Nord le royaume d'Israël, avec sa capitale Samarie ; au Sud le royaume de Judée, avec sa capitale Jérusalem, où Salomon avait construit son célèbre temple.

Mais à peine l'Égypte et la Mésopotamie – alors sous domination assyrienne – se réorganisent-elles que les deux royaumes affaiblis sont transformés en terrain de conquête pour leurs deux grands voisins. C'est au cours de cette période, entre 900 et 600 avant J.-C., qu'apparaissent les grands prophètes, véritables guides du peuple hébreu. Les prophètes sont en même temps des religieux et des militants politiques. Avec eux, la religion de Moïse subit une remarquable transformation éthique et mystique : les prophètes renient les sacrifices à Yahvé qui ne sont pas accompagnés d'une observance personnelle et sociale de la Loi. Une autre de leurs préoccupations fondamentales est de maintenir le patrimoine religieux d'Israël – spécificité propre au peuple élu – pur et libre d'influences externes, y compris quand les chefs politiques se montrent enclin à les tolérer ou à les encourager. C'est pour ces raisons, politiques et religieuses, que les prophètes développent une activité publique intense, mobilisant le peuple ou invoquant la colère ou la miséricorde de Yahvé.

Au cours de l'année 722 avant J.-C., la situation politique s'aggrave. L'Assyrie envahit le royaume du Nord qui est transformé en une province d'Assour, perdant pour toujours son indépendance. Le royaume de Judée, dernière tribu à s'être encore maintenue autonome, survit de manière précaire jusqu'à ce que les Babyloniens – les nouveaux maîtres de la Mésopotamie – l'envahissent, et au cours de l'année 587 avant J.-C. détruisent Jérusalem.

Nabuchodonosor, roi de Babylonie, décide même de déraciner de Judée le peuple vaincu et entraîne à Babylone l'élite sacerdotale, les nobles et une fraction de la population urbaine. L'exil babylonien dure environ 70 ans. En Babylonie, les juifs entrent en contact avec une civilisation beaucoup plus évoluée et complexe que la leur, héritière de trois millénaires de civilisation mésopotamienne. C'est probablement à Babylone que la Bible a été écrite et que la religion d'Israël connaît une nouvelle transformation. Nous sommes déjà au VI^e siècle avant J.-C., siècle crucial qui marque un virage dans l'histoire de l'humanité : aux environs de la Perse apparaît Zarathoustra ; de nouvelles idées germent et sont diffusées partout dans le monde.

En l'an 538 av. J.-C., le perse Cyrus conquiert la Babylonie et crée le premier empire mondial : un empire qui s'étend de l'Inde jusqu'aux villes grecques de l'Asie Mineure et qui rapidement, avec le successeur de Cyrus, Cambyse, inclura aussi l'Égypte. Les anciennes civilisations sont finalement réunies sous un seul pouvoir, ce qui facilite l'échange des personnes et des idées.

Durant la première année de son règne, Cyrus promulgue un édit par lequel il autorise les hébreux à retourner dans leur patrie et à reconstruire le temple de Jérusalem. L'année suivante, plus de 40 000 hébreux abandonnent Babylone pour retourner dans leur patrie. Il est probable que l'attitude bienveillante de Cyrus, qui fut un grand monarque, tolérant et éclairé, ne dépendait pas seulement de considérations liées à la politique extérieure, mais aussi du fait que l'idéal religieux des hébreux a dû lui paraître supérieur à celui de nombreux autres peuples de son royaume et plus proche du sien. La Perse à cette époque est imprégnée de la réforme religieuse de Zarathoustra.

Déjà Darius, successeur de Cambyse, dans une célèbre inscription rupestre gravée près de sa tombe, proclame pour les siècles sa dévotion à Ahura Mazda, le Seigneur Sage, le dieu de Zarathoustra. Darius est fils d'Hystaspès, satrape, c'est-à-dire, gouverneur de Parthie. Ce personnage a été mis par quelques chercheurs (bien que sans preuves formelles) en relation avec le prince du même nom qui, selon la tradition avestique, fut converti par Zarathoustra.

Les deux siècles qui suivent le retour à la patrie sous une bienveillante domination perse sont parmi les plus tranquilles de l'histoire hébraïque. Le temple est reconstruit et on reconstitue la lignée héréditaire du sacerdoce suprême. Durant cette période, le sacerdoce de Jérusalem acquiert une importance politique énorme car avec la perte de l'indépendance, il devient le seul point de référence de la nation et le seul garant de la continuité de la tradition religieuse. La Judée est transformée en une théocratie, tandis que les figures prophétiques diminuent peu à peu jusqu'à disparaître.

Mais c'est durant cette période perse que se produit le début de la grande mutation de la religion hébraïque, due probablement à l'influence des croyances babyloniennes et surtout perses dans le contexte de changement général des idées religieuses qui inondent désormais tout l'ancien monde depuis le VI^e siècle avant J.-C.

En fait, on peut observer à partir de cette période deux tendances contradictoires dans le Judaïsme : d'un côté, un puissant courant légaliste et ritualiste se manifeste, centré sur le sacerdoce et le temple, essayant de maintenir la religion traditionnelle libre de toute contagion ; d'un autre côté, on assiste à la formation d'un noyau de doctrines d'influence étrangère.

Il s'agit d'un phénomène observable à de nombreux moments de l'histoire du peuple hébreu : deux tendances opposées en matière de religion, l'une traditionaliste et l'autre novatrice, qui coexistent et se conditionnent réciproquement. C'est comme si le

peuple hébreu pouvait enrichir sa doctrine – qui était à l’origine très pauvre – avec l’apport de la spéculation théologique d’autres peuples à la seule condition que les valeurs traditionnelles soient protégées par le biais d’une observance scrupuleuse. Le noyau de doctrines étrangères qui pénètre la religion juive postérieurement à l’exil et qui la transforme radicalement, se réfère surtout à :

1. La foi dans les anges qui acquièrent des noms et des fonctions précises. Le Talmud nous informe que « les noms des anges sont apparus avec ceux qui sont revenus de Babylone »¹¹⁴. Dans la Bible, c’est seulement à partir du livre de Daniel (II^e siècle avant J.-C.) qu’apparaît clairement la croyance dans les anges. Dans les livres plus anciens, la mention des anges est seulement une manière de décrire la personne de Dieu et n’implique pas nécessairement l’existence d’êtres autonomes séparés de lui. Grâce à l’influence babylonienne et perse (la croyance zoroastrienne dans les "archanges"), le Judaïsme développera une angéologie complexe qui sera transmise au Christianisme et à l’Islam.
2. La croyance en un principe du mal, appelé Satan ou Bélial. Le mot Satan veut dire "accusateur" et il est utilisé avec cette signification dans plusieurs passages de l’Ancien Testament. Par exemple, dans les textes prophétiques sous le nom de Zacharie, Satan est l’accusateur du tribunal divin. Il en est de même dans le Livre de Job. Il s’agit davantage d’une fonction et non plus d’un nom propre. Mais aux environs de l’an 300 av. J.-C., le Livre des Chroniques (I Chroniques XXI, 1) considère Satan comme étant le nom d’un ange mauvais, tentateur et séducteur. Ce développement fera de Satan ou de Bélial ("le bon à rien", "le vaniteux" [\(ndt vérifier\)](#)) la personnification du principe du mal et l’adversaire de Yahvé, ou du moins de ses archanges, comme c’était le cas dans la religion perse avec Ahriman. Yahvé lui-même endosse des caractéristiques toujours plus semblables à celles d’Ahura Mazda : de dieu national, il commence à être transformé en dieu universel et comme Ahura Mazda au cours de la période perse, il est appelé "le Seigneur du Ciel".
3. La croyance en un jugement individuel de l’âme après la mort physique et en la rétribution sous forme d’enfer ou de paradis, en fonction des actions accomplies au cours de la vie. Au contraire, dans la religion de Moïse, les bons et les mauvais descendaient après la mort dans un lieu ténébreux – le Shéol – pour mener une frêle existence d’ombres. En ce qui concerne la rétribution des actions, elle était collective, concernait la nation, non l’individu et elle était donnée au cours de la vie : la justice divine agissait en récompensant ou en punissant avec des biens et des maux terrestres.
4. La croyance en une fin de ce monde proche, avec la Résurrection des morts et la Parousie, c’est-à-dire la présence de l’Esprit-Saint parmi les hommes ressuscités avec leurs "corps de gloire". Après la Parousie arrivera le Jugement Universel et l’Apocatastase, c’est-à-dire la restitution des choses à l’état de perfection originelle avec la création d’un nouveau ciel et d’une nouvelle terre.
5. La foi dans l’incarnation d’un ou de plusieurs Messies dont la venue indiquera le début de l’ère eschatologique, c’est-à-dire la fin des temps. Le Messie (ou Dieu lui-même) présidera le Jugement Universel. L’attente du Messie, présent dans plusieurs passages de l’Ancien Testament, commence à acquérir une force extraordinaire.

¹¹⁴ Talmud de Jérusalem, Rosh ha-shanah, 56 d.

On ne sait pas clairement comment ni quand ont été diffusées ces idées eschatologiques et messianiques en grande partie d'origine perse¹¹⁵ ; mais elles sont déjà populaires et enracinées au II^e siècle avant J.-C. dans la littérature appelée apocalyptique. Toutefois, nous pouvons supposer qu'elles se sont lentement développées au cours des deux siècles précédents, rencontrant probablement des obstacles et des résistances.

En 323 av. J.-C., Alexandre conquiert l'empire perse, la nouvelle puissance mondiale – la Grèce – règne désormais sur un empire plus vaste que celui de Darius. Mais le nouveau Roi des Rois meurt à 33 ans et l'empire est divisé entre ses généraux ; l'Égypte et la Syrie se disputent la Palestine. Celle-ci se retrouve à nouveau dans une situation politique qui avait duré des millénaires. C'est à cette période qu'un phénomène, initié à l'époque perse, acquiert une grande importance chez les hébreux : ce phénomène, la diaspora, aura de grandes conséquences. Les hébreux émigrent vers les grandes métropoles de l'époque, à savoir, Alexandrie, Corinthe, Antioche, Rome, Carthage. On dit que plus d'un tiers de la population d'Alexandrie, la plus grande ville hellénique, était hébraïque au I^{er} siècle avant J.-C. En réalité, la plupart des hébreux de la diaspora sont unis à ceux de la mère patrie par des liens ethniques, culturels et religieux, mais ils sont inévitablement exposés à l'influence de la culture hellénistique. À Alexandrie, la Bible est traduite en grec (Version des LXX) car déjà de nombreux hébreux ne connaissaient pas la langue d'origine. Dans cette ville commence un processus de synthèse des idées religieuses hébraïques – déjà profondément imprégnées de croyances perses – avec les idées grecques, spécialement celles de Platon. Ce processus correspond aussi au climat culturel de l'époque, dominé par le syncrétisme.

Même la Judée est soumise à une forte influence de la culture grecque dominante qui était à cette période la culture par excellence et qui pouvait se flatter de triomphes politiques, littéraires et artistiques sans égal. Cette culture riche, cosmopolite, esthétique, était toutefois vide spirituellement et derrière une façade brillante, elle dissimulait des laideurs considérables : l'esclavage à son extrême développement et un cynisme profond, tant au niveau individuel que politique. La crise de la culture et de la religion juives, sous la pression de l'hellénisme, explose au cours de l'an 173 avant J.-C. quand le roi grec de Syrie, Antiochus IV Épiphane, décide d'imposer par la force, la religion grecque en Judée qui se trouve alors sous sa domination.

Antiochus, réduit aux abois par d'impérieuses nécessités financières, dépose le Grand Prêtre légitime Onias III et fait élire le frère de ce dernier, Jason, qui lui avait promis en échange une forte somme d'argent. Jason (hellénisation du prénom Joshua, Jésus) favorise l'introduction des coutumes grecques et en conséquence construit des bains, des théâtres, des gymnases, où les jeunes, au grand scandale des traditionalistes, s'exercent nus selon la coutume hellénique. De même, les prêtres commencent à prendre part aux jeux sportifs, en négligeant leur ministère. Finalement Antiochus, décidé à éradiquer "la superstition juive", interdit la circoncision, le repos du Sabbat, les rites du culte sacrificiel et, portant la provocation au maximum, fait consacrer le temple à Zeus et place à l'intérieur une statue du dieu.

C'est à cette période qu'apparaît la littérature apocalyptique (du grec, apocalypsis, c'est-à-dire, révélation), ayant la force et l'importance que la littérature prophétique avait

¹¹⁵ Les idées eschatologiques du Mazdéisme sont exposées en détail dans le Bundahishn qui fait partie des textes Pahlevi et qui dérive d'un livre plus ancien que l'Avesta original, le Damdat Nask, perdu. Pour démontrer la plus grande ancienneté des idées messianiques et eschatologiques mazdéennes, par rapport aux hébraïques, l'information de Teopompo est fondamentale, auteur grec de la fin du IV^e siècle avant J.-C., cité par Diogène Laercio (Cf. W. J. Jackson, The Ancient Persian Doctrine of Future Life, en Biblical World , VIII, 149-163).

dans la religion avant l'exil. La différence entre les deux est substantielle. Tandis que les visions des prophètes présentaient un futur encore non tracé où le croyant pouvait intervenir à travers le repentir et l'accomplissement de la Loi, la vision apocalyptique prévoit un futur déjà déterminé et interchangeable. Pour les prophètes, le croyant peut et doit transformer ce qui est injuste dans les structures sociales ; pour l'approche apocalyptique seule une fraction minimale du peuple peut être sauvée et les structures sociales sont déjà tellement perverses et irréformables que la seule fin qui les attend est la catastrophe. Après la perte de l'indépendance politique, le croyant est impuissant et ses décisions religieuses ou politiques, insignifiantes : les véritables décisions sont prises au cœur de l'empire, à Antioche et ensuite à Rome. Mais, face à l'impuissance apparaît la foi en l'intervention de Dieu lui-même qui enverra un Messie lequel, dans une lutte épique, détruira les forces du mal et instaurera son propre règne. Une caractéristique de la vision apocalyptique est la théorie des deux âges : l'actuel et le futur. Le premier est irrémédiablement mauvais et terminera de manière catastrophique ; sa fin imminente appelle à une conversion urgente. L'âge futur sera, par contre intrinsèquement bon parce qu'il est le résultat de l'intervention divine.¹¹⁶

Dans ce climat apocalyptique, marqué par les scandales des transactions du sacerdoce suprême et de l'hellénisation forcée, un grand mouvement piétiste, déjà apparu avant le II^e siècle avant J.C, acquiert de la vigueur en Judée et essaie de restaurer les valeurs traditionnelles du peuple hébreu. Dans ce mouvement populaire, appelé les hassidim – les "pieux", les "purs" – une intense religiosité et de ferventes croyances messianiques se fondent sur des aspirations nationalistes fanatiques. Comme nous le verrons plus loin, c'est dans le creuset de ce mouvement que naissent non seulement les Esséniens mais aussi les Pharisiens et les groupes de résistance armée. De nombreux hassidim choisissent la voie du désert pour organiser la guérilla ou pour se consacrer à la vie religieuse, loin des villes contaminées par des scandales.

La résistance armée s'organise autour de Juda Macchabée qui lance depuis le désert une guérilla sanglante contre Antiochus et les hébreux collaborationnistes. La mort d'Antiochus laisse un répit aux guérilleros et Juda peut entrer à Jérusalem où il détruit la statue de Zeus. Mais le nouveau roi, Démétrios, envoie une autre armée qui met en échec Juda ; celui-ci meurt lors d'une bataille. Jonathan, frère de Juda, prend sa place et continue la guérilla. Grâce à une série d'habiles jeux militaires et d'accords, Jonathan conquiert toute la Judée et entreprend même avec succès une politique d'expansion territoriale. Il obtient aussi de Démétrios le sacerdoce suprême, bien que n'appartenant pas à la lignée légitime, qui était héréditaire. Ainsi, Jonathan unit les deux pouvoirs, sacerdotal et politique, pour la première fois dans l'histoire juive. Mais durant l'année 143 avant J.-C. Jonathan, trompé par les Grecs, est capturé puis torturé et assassiné.

Les atrocités de la guerre contre les Grecs et de la guerre civile continuent avec les successeurs de Jonathan. Le peuple se divise en deux partis : celui des Sadducéens et celui des Pharisiens, ennemis pour des raisons sociales et religieuses. Les Sadducéens – de Sadok, nom du Grand Prêtre de David – sont conservateurs dans tous les domaines ; en matière de religion, ils se réfèrent aux vieilles traditions du Judaïsme, centrées sur le sacerdoce, le temple et les rites ; socialement ils sont privilégiés et pour maintenir leurs privilèges, sont toujours disposés à passer des accords avec la puissance étrangère dominante. Les Pharisiens – les "séparés" – dont le mouvement, comme nous l'avons déjà dit, naît des hassidim, sont recrutés parmi les couches les plus humbles de la population. Étant plus proches des masses, ils se font l'écho de leurs revendications

¹¹⁶ Cf. J. A. Soggin, "I Manoscritti del Mar Morto", Roma 1978, pag. 124-125.

sociales et aspirations religieuses. Celles-ci contiennent des innovations représentées par les croyances eschatologiques, que les sadducéens rejettent. Au Temple et à leurs rites, ils opposent la Synagogue, lieu de prière et d'étude de la Loi. Bien que professant des croyances étrangères au judaïsme traditionnel, comme les eschatologiques, les Pharisiens manifestent une fidélité exacerbée à la Loi, dont ils multiplient la casuistique et les observances et font montre, selon leurs ennemis, d'une dévotion religieuse hypocrite.

L'un des successeurs de Jonathan, Alexandre Jannaeus (103-76 avant J.-C.), pour se venger des Pharisiens qui l'avaient trahi, en fait crucifier des centaines et assassine ensuite leurs familles devant eux. C'est la première fois que tel supplice est appliqué par des hébreux à d'autres hébreux.

En peu de temps, les Maccabées, de libérateurs de la nation se transforment en tyrans qui, comme les autres rois hellénistiques, essaient de gagner un royaume et de créer une dynastie politico-sacerdotale.

En 69 avant J.-C. la puissance grecque en Judée est remplacée par celle de Rome. Pompée assiège Jérusalem, l'investit et profane le temple. Le gouvernement de la région passe aux mains d'un habile aventurier non hébreu, Hérode le Grand, qui sait gagner la faveur des Romains. Les atrocités et les conspirations continuent pendant cette période : le nom d'Hérode reste attaché dans l'histoire à des délits inouïs, comme l'assassinat de plusieurs de ses fils dont il craignait qu'ils ne complotent contre lui. La narration évangélique du massacre des innocents fait allusion à ces assassinats qui reflètent le climat de l'époque.

Toujours est-il qu'Hérode arrive à maintenir une indépendance relative vis à vis des Romains qui lui donnent le titre de roi. Il poursuit une politique de développement économique et donne à la Judée la dernière période de prospérité relative.

Sa mort (4 après J.-C.) laisse le pays dans le chaos. Le royaume est divisé entre les quatre fils survivants (les Tétrarques) et les révoltes explosent immédiatement contre les Romains qui, profitant de l'agitation, avaient de nouveau occupé la Judée. L'attente messianique reprend davantage de force et du pharisaïsme naît un nouveau groupe extrémiste qui promeut des revendications sociales et nationales, celui des zélotes (zélés de Dieu et de la Patrie) guidé par un certain Judas le Galiléen. Une fraction des zélotes, appelés les sicaires ("les hommes aux poignards" de "sica", poignard) entreprirent des actions terroristes contre les Romains. À propos des sicaires, une thèse sérieuse soutient que le surnom de Judas Iscariote serait la déformation du mot "sicaire" et que sa trahison serait due au refus de Jésus d'assumer le rôle politico-messianique que les zélotes voulaient lui assigner. Les Romains étouffent dans le sang toute rébellion.

Quand une autre révolte explose en 66 après J.-C., les Romains envoient une grande armée commandée par l'empereur Titus. Celui-ci assiège Jérusalem, qui finalement se rend pour cause de famine ; il incendie alors le temple. Les derniers combattants se réfugient dans la forteresse de Massada où ils préfèrent se suicider plutôt que de se rendre aux Romains.

Flavius Josèphe nous informe que les Esséniens furent durement persécutés par les Romains et que durant cette guerre le monastère de Qumran fut détruit par les légions de Titus. Une dernière révolte explose en 132 après J.-C sous le règne d'Adrien, guidée par un nouveau chef charismatique auquel sont attribuées les qualités de Messie attendu, Simon, dit Fils de l'Étoile. Cette rébellion est aussi étouffée de manière sanglante. Beaucoup de survivants de tant de ravages reprennent le chemin de la diaspora tandis que la Judée se trouve déjà sous "pax romana".

3. Le maître de justice et la formation de la communauté essénienne

« Au temps de la colère, 390 années après l'avoir donnée en mains propres à Nabuchodonosor, roi de Babylonie, Dieu a fait germer d'Israël et d'Aaron la racine d'une plante destinée à hériter de sa terre et à la rendre fertile. Ils ont médité sur leurs péchés et ont compris qu'ils étaient coupables : ils étaient comme aveugles et comme des gens qui cherchent à tâtons un chemin pendant vingt ans. Dieu prit en considération leurs actions parce qu'ils l'avaient cherché de tout leur cœur ; il fit alors apparaître pour eux un Maître de Justice pour les guider selon la voie de Son cœur et pour que les générations futures connaissent ce qu'il avait fait avec la dernière génération, celle des traîtres. »¹¹⁷ **NDT : chercher version éditée en français.**

C'est ainsi que commence le début du texte appelé Document de Damas, texte essénien très important dans lequel sont décrites l'histoire et l'organisation de la Communauté. Alors, en 197 avant J.-C., c'est-à-dire 390 ans après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens (587 avant J.-C.), est apparu, généré par le peuple (Israël) et les prêtres (les fils d'Aaron, initiateur de la lignée sacerdotale hébraïque) un mouvement de rejet vis-à-vis de la situation politique et religieuse. Il s'agit certainement du mouvement piétiste des hassidim qui, comme nous l'avons vu, a montré sa plus grande vitalité pendant l'époque des persécutions d'Antiochus Épiphane.

Plus que dans une identification entre Hassidim et Esséniens, il est cohérent de penser que, dans le vaste spectre du mouvement piétiste – duquel sont aussi nés les Pharisiens et les guérilleros de Juda Macchabée – il s'est formé durant l'année 197 av. J.-C. un groupe à l'identité plus ou moins définie, caractérisé par des aspirations ascétiques et par une vie spirituelle plus intense. Pour que de telles aspirations se concrétisent dans une organisation, un guide était nécessaire ; ce guide se présenta vingt ans plus tard, en 177 avant J.-C., en la personne du Maître de Justice. À cette mystérieuse figure mystique, inconnue auparavant dans l'histoire, il n'a pas été possible de donner un nom. De lui, nous savons uniquement qu'il s'agissait d'un prêtre. Sous sa conduite, le groupe de piétistes s'est organisé en une communauté avec une hiérarchie et une doctrine précises. Il est également probable que sous sa conduite, les premiers Esséniens se soient déplacés dans le désert.

Un autre personnage dont parlent les manuscrits de Qumran est celui du Prêtre Impie. Dans les textes, le Maître de Justice et le Prêtre Impie apparaissent comme antagonistes et il est fait allusion à la persécution du Maître par le Prêtre. Les termes précis de cet antagonisme font encore l'objet de discussions parmi les chercheurs. Selon certains, les documents de Qumran feraient allusion au supplice du Maître qui présenterait de fortes analogies avec celui de Jésus-Christ. Le texte principal sur lequel se base cette thèse est le suivant : « Le sens de cette prophétie concerne le Prêtre Impie, lequel, persécutant le Maître de Justice, a voulu le détruire avec fureur dans la demeure de son exil ; à l'occasion de la fête du repos, jour du Kippour, il est apparu pour les détruire et les confondre, lors du jour du jeûne, lors du Sabbat, leur jour de repos. »¹¹⁸

Comme on peut l'observer, le texte qui, d'autre part contient énormément de lacunes et dont la traduction est difficile, parle d'une tentative d'assassinat dont nous ne savons pas réellement s'il a été mené à bien. Le jour choisi est celui du Kippour, la fête juive de l'expiation des péchés.

¹¹⁷ Document de Damas I, 6-12 ; traduction de la version italienne de F. Michellini-Tocci intégrée à celle de L. Moraldi.

¹¹⁸ Commentaire du prophète Habacuc XI, 4-8. (Traduction de la version italienne de J. T. Milik).

L'histoire du Prêtre Impie nous est parvenue racontée ainsi : « L'interprétation de cette prophétie se réfère au Prêtre Impie qui a été appelé au nom de la vérité au début de son ministère ; mais quand il a gouverné sur Israël, son cœur est devenu hautain ; il a abandonné Dieu et a trahi les lois, par amour de la richesse. »¹¹⁹

Il semblerait que le Prêtre Impie ait eu une bonne renommée au début mais qu'il se soit ensuite laissé corrompre par le pouvoir. La fin de ce personnage est tragique : « L'interprétation de cette prophétie se réfère au Prêtre Impie qui, pour sa méchanceté envers le Maître de Justice et les hommes de son Conseil, a été livré par Dieu en mains propres à ses ennemis pour le torturer et le blesser à mort, dans l'amertume de l'esprit, parce qu'il avait agi avec méchanceté face à l'élu de Dieu. »¹²⁰

Mais il existe aussi d'autres ennemis du Maître de Justice : « L'interprétation de cette prophétie se réfère à ceux qui trahirent en se joignant à l'Homme menteur, parce qu'ils ne crurent pas aux paroles du Maître de Justice, la bouche de Dieu, et se fièrent à ceux qui, n'ayant pas cru dans le Pacte avec Dieu, trahirent la Nouvelle Alliance. »¹²¹

Le Maître de Justice a été alors trahi par un groupe de personnes qui étaient guidées par un menteur, peut-être le Prêtre Impie lui-même, groupe qui avait appartenu à la communauté essénienne (la Nouvelle Alliance).

Bien qu'il n'existe pas d'unanimité en ce qui concerne l'identité du Prêtre Impie, de nombreux auteurs pensent que les informations exposées dans les textes ne peuvent faire référence qu'à Jonathan Macchabée. Si cette thèse est exacte, la persécution (et peut-être le supplice) du Maître de Justice devrait se situer entre 152 et 143 avant J.-C., sachant que 152 est l'année où Jonathan est nommé Grand Prêtre et 143 l'année où il est fait prisonnier par des Grecs.

Le ministère du Maître doit avoir alors duré environ 40 ans. Selon certains auteurs, le groupe qui l'a trahi est probablement celui des Pharisiens. Pharisiens qui, issus du mouvement des Hassidim tout comme les Esséniens, ont certainement partagé de nombreuses croyances eschatologiques et messianiques.

4. Doctrines

Les doctrines esséniennes ont un caractère nettement ésotérique, raison pour laquelle on ne les comprend que partiellement. Flavius Josèphe nous informe sur cet ésotérisme quand il mentionne les serments solennels par lesquels les nouveaux adeptes s'engageaient à ne pas révéler les secrets qui leur étaient transmis.

La préoccupation concernant le secret était telle que les Esséniens utilisaient des alphabets cryptographiques, dont deux ont été trouvés à Qumran. Bien que la base doctrinaire des Esséniens soit l'Écriture Sacrée, on s'aperçoit dans ces documents qu'ils se considéraient comme les héritiers des plus anciennes traditions secrètes ; ce qui explique que dans leurs doctrines il y ait des éléments totalement étrangers à la tradition biblique.

Le Maître de Justice nous est présenté comme celui qui a reçu de Dieu la capacité de comprendre le véritable sens occulte à partir de la lecture de l'Écriture Sacrée. De la

¹¹⁹ Ibid, VIII, 8-12. (Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci).

¹²⁰ Ibid, IX, 9-12. (Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci).

¹²¹ Ibid, II, 1-4. (Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci).

compréhension de ce sens découle la véritable connaissance des temps que Dieu a voulus pour l'histoire humaine et, par conséquent, le type de comportement correct.

La vision que les Esséniens ont de leur époque présente un caractère clairement apocalyptique ; on peut aller jusqu'à dire qu'ils ont été le véritable centre de diffusion des idées apocalyptiques qui caractérisent cette période. Avant les découvertes de Qumran, la littérature apocalyptique n'était connue qu'à travers une série de textes d'auteur inconnu, qui, à l'exception du Livre de Daniel, n'ont pas été inclus dans le canon biblique. Ces textes sont connus sous le nom d'Apocryphes de l'Ancien Testament et faussement attribués à des personnages anciens ou mythiques qui ne peuvent pas avoir été les véritables auteurs.

Les plus importants sont : le Livre d'Énoch, attribué à un patriarche antédiluvien dont on dit qu'il aurait disparu vivant de la terre pour être admis en présence de Dieu ; les Testaments des Douze Patriarches (les 12 fils de Jacob, éponyme des tribus d'Israël) ; le Livre des Jubilés, attribué à Moïse. Dans tous ces textes, l'auteur mythique est transporté par des visions du monde de l'au-delà. Il visite les enfers et les paradis et a la révélation (apocalypse) de l'histoire de l'humanité et de son futur. De nombreux fragments de ces livres ont été trouvés à Qumran et nous pouvons imaginer qu'ils ont été écrits dans le contexte essénien. De plus, le Livre des Jubilés est cité comme source doctrinaire fondamentale. Il s'agit d'un livre dans lequel l'histoire de l'humanité, depuis Adam jusqu'au temps présent et l'histoire future, sont expliquées en les divisant en périodes de 50 années appelées Jubilés (sept semaines d'années, plus une année sabbatique).

À ce sujet, il est important de remarquer que les Esséniens utilisaient le calendrier solaire de 364 jours, ce qui les différencie clairement de la tradition juive qui utilisait le calendrier lunaire de 336 jours. Les fêtes esséniennes, bien qu'elles aient gardé le nom traditionnel (Sabbat, Kippour) ne tombent pas les mêmes jours que celles des fêtes hébraïques. La différence de calendrier peut expliquer pourquoi, quand on parle de la visite menaçante du Prêtre Impie au Maître de Justice, on dit qu'il s'agissait "du Sabbat jour de repos pour eux". Une visite du Grand Prêtre le jour du Kippour hébreu aurait été un sacrilège impensable, parce que la loi lui interdisait tout type d'activité, y compris de s'éloigner de Jérusalem.

Le changement de calendrier – qui représente une des innovations les plus radicales qui puisse être effectuée dans une culture – prédisposait décidément les Esséniens contre le Sacerdoce de Jérusalem ; et seule la "véritable connaissance des temps" pouvait justifier une telle modification. Les doctrines fondamentales et la finalité de l'enseignement essénien sont exposées au début de la "Règle de la Communauté", écrite probablement par le Maître de Justice lui-même. En voici quelques passages :

« Le Maître devra initier tous les Fils de la Lumière dans la connaissance de l'histoire de l'humanité, à partir de leur nature d'esprit, selon leurs signes distinctifs, sur la base des actions accomplies par générations et selon la proportion de malheur ou de santé qui leur a été assignée. Du Dieu de la Connaissance vient tout ce qui est et ce qui sera. Avant qu'ils ne soient, Il a déterminé leurs pensées ; et au moment où ils existeront suivant ce qui a été établi, ils accompliront leurs actes en conformité avec la pensée de Dieu, sans pouvoir changer. Entre ses mains, se trouve le jugement sur tous et il pourvoit à toutes leurs nécessités. Il a créé l'homme pour qu'il domine le monde et il lui a imposé deux esprits avec lesquels procéder jusqu'au jour établi, c'est-à-dire, les esprits de Vérité et de Vanité... »

« Toutes les générations des hommes sont divisées entre ces deux esprits et dans leurs partis s'inscrivent toutes leurs armées ; ils procèdent par des chemins étroits et tous les résultats de leurs actions seront divisés *in eternum* entre les deux partis, selon la part occupée par chacun... »

« Une lutte passionnée se vérifie dans toutes leurs décisions parce qu'ils sont en désaccord. Mais Dieu, dans les secrets de son intelligence et dans la sagesse de Sa Gloire, a mis fin à l'existence de la Vanité et le moment venu, il la détruira pour toujours... »
« Jusqu'à ce jour, les esprits Vérité et Vanité combattront dans le cœur de l'homme et les hommes procéderont avec sagesse ou manque de bon sens. Si l'un contribue à la Vérité et à la Justice, alors il haïra la Vanité ; mais si son destin est la Vanité, par sa faute il commettra des méchancetés et haïra la Vérité. Parce que Dieu a réparti les deux esprits à parts égales jusqu'au temps établi et jusqu'à la réintégration de toutes choses¹²². Il connaissait le résultat de ses actions en tout temps et avait assigné ces deux esprits aux hommes pour qu'ils connaissent le bien et le mal... »¹²³

Les doctrines des Esséniens sont dominées par le dualisme, c'est-à-dire, l'opposition radicale entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la lumière et les ténèbres. Un tel dualisme, qui est en même temps cosmique, historique et anthropologique, est toutefois encadré dans un plan divin plus vaste qui agit dans l'histoire précisément par le biais des deux esprits de Vérité et de Vanité. Ils sont aussi l'œuvre du Dieu transcendant qui, dans sa sagesse insondable, les a mis dans le monde et dans l'homme pour que celui-ci apprenne à distinguer le bien du mal.

Chez l'homme coexistent les deux esprits, mais la préférence pour l'un ou l'autre semblerait ne pas dépendre de lui : si l'homme résiste au mal, cela ne résulte pas tant d'un choix personnel que de la proportion entre vérité et méchanceté qu'il a reçue de Dieu comme destin. Cette solide foi que les Esséniens avaient dans la doctrine de la prédestination se retrouve aussi dans les fragments de deux horoscopes qui ont été trouvés à Qumran. L'un d'eux, se référant à un homme de Tauro, dit : « Son esprit aura huit parties dans la Maison des ténèbres et une dans la Maison de la Lumière ».

Par conséquent, la lutte entre les deux esprits opposés domine le ciel, l'histoire et le cœur même de l'homme. De plus, le plan salvateur du Dieu transcendant prévoit que l'existence de l'esprit de Vanité, appelé Bélial par les Esséniens, n'est pas éternel. Les Esséniens soutiennent que le temps de sa destruction approche ; bien plus, ils affirment qu'ils vivent précisément la fin des temps, l'époque eschatologique au cours de laquelle Bélial sera définitivement annihilé.

Voici ce qui, pour les Esséniens, représente la séquence des événements qui caractérisent l'époque eschatologique :

1) Viendra une génération perverse et Bélial aura une liberté d'action contre Israël. Cette période se caractérisera par l'avancée progressive des forces du mal et d'une réduction correspondante du nombre des Justes. C'est le moment où apparaît le Prêtre Impie qui, avec ses perfides partisans, prêche le mensonge et corrompt le peuple. L'Ancienne Alliance établie par Abraham et renouvelée par Moïse n'est déjà plus suffisante : il est nécessaire de conclure une Nouvelle Alliance avec Dieu et de répéter l'expérience du désert vécue par les Pères. D'où la nécessité de se séparer du peuple qui est déjà prisonnier des ténèbres et de constituer dans le désert, avec ce qui reste du

¹²² Il s'agit d'une allusion à la doctrine l'Apocatastase, ou la réintégration de toutes les choses à l'état de perfection originale.

¹²³ Traduction de la version italienne de F. Michellini-Tocci.

"véritable Israël", une Communauté militante, de type ésotérique, capable de résister à l'avancée du mal. Sur ce point, la Règle de la Communauté est explicite : « Tout ce qui est connu par celui qui cherche Dieu sera maintenu occulte pour le reste d'Israël, par crainte de l'esprit d'apostasie. Quand ils [les nouveaux adeptes] seront entrés dans la Communauté... ils seront séparés du siège des mauvais hommes ; ils iront dans le désert et prépareront la voie de la Vérité tout comme cela a été écrit : Une voix s'écrie : préparez dans le désert la voie du Seigneur »¹²⁴. C'est le temps où le Maître de Justice fonde la Communauté Essénienne, à laquelle il donne le nom de Communauté de la Nouvelle Alliance.

2) La guerre eschatologique explosera dans le ciel, entre les armées des deux esprits. Ceux-ci ont à leur côté une cour d'anges organisée selon le modèle des cours orientales de l'époque. Les hommes prendront également part à cette guerre cosmique : sur terre, la lutte entre le Maître de Justice et ses partisans de la Nouvelle Alliance contre le Prêtre Impie, les apostats hébreux et les païens, reflète le début de la grande lutte entre les armées célestes des deux esprits. Un texte mystérieux trouvé à Qumran appelé "Règle de la Guerre entre les Fils de la Lumière et les Fils des ténèbres" contient les instructions pour la préparation et le déroulement de la guerre. La victoire des Fils de la Lumière, c'est-à-dire des Esséniens, est certaine, mais cela ne les empêche pas de s'engager avec tout leur potentiel. Dans le texte, il est dit que la guerre eschatologique durera 40 ans. Un tel laps de temps se divise en six années de préparation et 29 années de guerres successives, avec cinq années sabbatiques intercalées durant lesquelles cesserait le combat. Il est précisé que la lutte sera dirigée d'abord contre les autres Sémites, donc contre les fils de Cam – les africains – et finalement contre les fils de Japhet, c'est-à-dire les Grecs et les Romains. Ce sont eux les ennemis les plus terribles. Dans la bataille finale, les Fils de la Lumière vaincront trois fois et trois fois les Fils des Ténèbres vaincront. Mais la septième fois, Dieu lui-même interviendra en donnant la victoire finale aux Fils de la Lumière. Bélial, ses anges et tous ses partisans humains seront détruits pour l'éternité. Alors, viendra le royaume de Dieu : « Connaissance et Justice illumineront tous les confins du monde, brillant toujours plus, tandis que s'accomplit la fin des temps obscurs. Dans le règne de Dieu, Sa Magnificence Suprême, illuminera tout le temps de l'éternité de paix, et bénédictions, gloire, joie et profusion de jours pour tous les Fils de la Lumière »¹²⁵.

Il est possible que les 40 années de la guerre eschatologique correspondent aux 40 années d'exil dans le désert, selon ce que l'on peut lire dans le Document de Damas : « Depuis le jour où le Maître Unique est entré pour faire partie de la Communauté jusqu'à la destruction des guerriers qui militent sous l'Homme du Mensonge, s'écoulent environ 40 années »¹²⁶.

On ne sait pas très bien quelle a été l'utilisation de la Règle de la Guerre, dans laquelle la lutte eschatologique est décrite en termes militaires précis et rigoureux. Certains chercheurs voient dans celle-ci un texte de méditation, d'autres, le programme d'un rituel représenté à des fins théurgiques, c'est-à-dire, ayant pour but d'établir des relations magiques avec les Anges de la Lumière, tout comme cela arrivera dans les milieux des néo-pythagoriciens. Toujours est-il que le caractère militaire du texte contraste avec tout ce que nous savons des Esséniens, par d'anciennes sources : celles-ci nous décrivent les Esséniens comme des hommes pacifiques, opposés à la violence,

¹²⁴ Isaïas 41,3. Règle de la Communauté VIII, 11-14. Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci.

¹²⁵ Règle de la Guerre I, 8-9.. Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci.

¹²⁶ Document de Damas XX, 13-14. Traduction de la version italienne de F. Michélini-Tocci.

même contre les envahisseurs grecs et romains. Il ne semble pas qu'ils aient soutenu la guerre de libération des Macchabées, ni les guerres expansionnistes successives de ceux-ci, ni les révoltes contre les Romains. Seulement, vers la fin du mouvement, nous avons des informations sur un certain Jean l'Essénien qui devint général des rebelles pendant la guerre juive (66-70 avant J.-C.). Il est certain toutefois, que le monastère de Qumran a été détruit par les Romains qui ont poursuivi et torturé les Esséniens et il est tout aussi certain qu'un manuscrit essénien a été trouvé dans la forteresse de Massada où les Romains assiégèrent les derniers rebelles de la guerre juive. Quelle que soit la manière dont les choses sont arrivées, il n'est pas surprenant que les idées des Esséniens sur la guerre eschatologique aient eu une énorme diffusion au niveau populaire et qu'elles aient été interprétées en termes de guerre de libération.

Un autre point fondamental des doctrines Esséniennes concerne l'attente messianique. Dans les textes de Qumran, les références aux messies sont très nombreuses. Pour les Esséniens, Dieu se sert d'intermédiaires, d'agents exécuteurs, précisément des messies, pour mener à bien son plan de salut et donner la victoire aux Fils de la Lumière. Le mot "messie" vient de l'hébreu *mashiak* qui signifie "oint" et qui a été traduit en Grec par "christ", de *chryo*, oindre. La législation sacerdotale juive prévoyait l'onction du prêtre suprême avec un onguent qui était le même que celui utilisé pour consacrer les rois avant l'Exil : David, en tant que roi, est appelé "l'oint du Seigneur".

Il semblerait que les derniers prêtres de Jérusalem n'aient pas reçu l'onction et que le dernier prêtre oint ait été Onias III, assassiné sur ordre d'Antiochus Épiphanes à l'époque de la formation de la Communauté Essénienne. Selon les sources rabbiniques postérieures, l'onguent, dont la prescription est décrite dans l'Exode XXX, 22-23, "selon l'art de la parfumerie", a disparu depuis longtemps et réapparaîtra à la fin des temps. Par conséquent, les mots "messie" et "Christ" signifient "oint" et se réfèrent à un rituel de consécration qui prenant en compte l'utilisation d'un onguent spécial et mystérieux, capable d'absorber et de transmettre la qualité de la royauté et du sacerdoce.

Dans la Règle de la Communauté, il est dit que les normes ici exposées seront en vigueur « jusqu'à l'arrivée du Prophète et des messies d'Aaron et d'Israël »¹²⁷. Tandis que dans les textes de Qumran, il n'est pas fait d'autre mention au Prophète ; par messie d'Aaron on entend le prêtre messie qui révélera la véritable signification des Écritures. Pour cette raison, il est aussi appelé Investigateur de la Loi et Maître de Justice. Par messie d'Israël, aussi appelé "rejeton de David", on entend le chef politique, le roi, appartenant à la souche de David.

¹²⁷ Ce passage (Règle de la Communauté IX, 11) est l'un des plus discutés par les chercheurs. En se basant sur d'autres textes (Document de Damas IX, 10, 29 ; XV, 4) certains nient qu'il s'agisse de deux messies et traduisent : « le messie d'Aaron et d'Israël », entendant de cette façon un personnage qui réunit en lui les deux qualifications, sacerdotale et politique. Cela est un problème assez complexe, qui est accentué encore plus par l'imprécision grammaticale de l'ancien hébreu. Quoi qu'il en soit, la majeure partie des études (avec Milik, leur doyen, à la tête), est orientée vers la thèse du bi-messianisme. Cette thèse se trouve aussi dans d'autres textes apocalyptiques comme le Livre des Jubilés et les Testaments des XII patriarches, qui ont été écrits, entièrement ou partiellement, dans un environnement essénien. La théorie des deux messies est, d'autre part, très ancienne et elle apparaît pour la première fois dans Zacharie (VI^e siècle avant J.-C.) 4, 11. Parlant avec l'ange qui lui explique sa vision prophétique, Zacharie lui demande : « Qu'est-ce que sont ces deux oliviers à droite et à gauche du candélabre ? Et ces deux rameaux d'olivier qui... suintent d'huile ? ... Il m'a répondu : ce sont les deux oints qui sont face au Seigneur de toute la terre ». La prophétie se réfère à Zorobabel et à Josué, respectivement chef politique et Grand Prêtre, qui guideront le retour des hébreux de Babylone et la reconstruction du temple.

À l'époque des Esséniens, comme nous l'avons vu, les hébreux avaient perdu l'indépendance politique et le sacerdoce avait été souillé par de terribles scandales. Il n'y avait plus ni roi de la maison de David, ni Prêtre Suprême légitime. De plus, Jonathan Macchabée, le possible Prêtre Impie, avait usurpé les deux fonctions. Pour les Esséniens, l'arrivée des Messies signifierait le début de l'ère eschatologique : ils prendraient le commandement des armées terrestres des Fils de la Lumière et par leur victoire restaureraient la situation du peuple de Dieu d'avant l'Exil, dont la prospérité dépendait de la direction coordonnée entre le chef religieux et le chef politique.

Dans plusieurs textes apocalyptiques – dont certains peuvent être mis en rapport avec les Esséniens – apparaît une autre figure qui se mêle et se confond avec celle du messie. C'est la figure du "Fils de l'Homme" qui aura tant d'importance dans les Évangiles. Cette expression, en hébreu comme en araméen c'est-à-dire le syrien ancien – les deux langues parlées à cette époque en Palestine – signifie simplement "homme", "de souche humaine". Mais dans les livres apocalyptiques, cela finit par désigner une figure de messenger céleste analogue à la figure perse du Saoshyant, le Sauveur. Dans la religion mazdéenne, il naîtra d'une vierge et de la semence de Zarathoustra et son apparition indiquera le début de l'ère eschatologique avec la Résurrection et le Jugement Universel. Cette figure a peut-être été conçue à l'origine comme étant Zarathoustra lui-même ressuscité.

La personnification du Fils de l'Homme apparaît pour la première fois dans le Livre de Daniel (II^e siècle avant J.-C.) où il est dit : « Observant encore les visions nocturnes, un Fils de l'Homme apparut ; il s'approcha du Patriarche, c'est-à-dire Dieu, et on lui présenta et lui donna pouvoir, gloire et royaume ; tous les peuples, nations et langues devront le servir et son pouvoir est un pouvoir éternel qui ne faiblira pas et son royaume est un royaume qui ne sera jamais détruit »¹²⁸.

Dans le livre d'Énoch – dont on a trouvé quelques fragments à Qumran – le Fils de l'Homme apparaît comme une figure céleste supérieure aux anges eux-mêmes, préexistant à la création du monde, participant de la sagesse divine et qui se situe d'une certaine manière en un point intermédiaire entre le divin et l'humain. Descendant des nuages à la fin des temps, il créera le royaume de Dieu sur la terre régénérée.

Un texte apocalyptique appelé IV Livre d'Esdras – probablement aussi d'un auteur essénien – présente le Fils de l'Homme alors qu'il sort de la mer et qu'il s'élève jusqu'au ciel. De lui, il est dit que le Patriarche l'avait longtemps gardé à part pour sauver la création par son intermédiaire. Il est aussi appelé expressément "messie".

Comme on le voit, il n'est pas facile de donner une forme systématique aux idées messianiques des Esséniens, en raison soit de l'obscurité des textes, soit de la continuelle superposition de figures, lieux, faits historiques (le Maître de Justice, le Prêtre Impie, le monastère dans le désert, les Grecs, les Romains, la guerre de libération) et de figures, lieux et faits allégoriques (le Messie Sacerdotal, le Messie Réel, le Fils de l'Homme, le Sauveur Céleste, Énoch, le Désert, la guerre eschatologique). En tout cas, il ne fait aucun doute, que l'attente messianique était pour les Esséniens un point doctrinaire fondamental. Il est possible – bien que sur ce point les textes ne soient pas explicites – qu'ils aient identifié le Maître de Justice avec le Messie Sacerdotal et qu'après sa mort, ils aient attendu son retour en tant que Sauveur Céleste.

En outre, si le Maître de Justice mourut en martyr, l'idée d'un Messie qui souffre et qui après le supplice se transforme en Messie Glorieux, n'a pas dû paraître étrange aux

¹²⁸ Daniel VII, 13-14.

Esséniens. De toute façon, il est intéressant de noter que les Évangiles présentent toujours Jésus comme le V véritable Messie issu de la lignée de David. Comme nous l'avons vu, les Esséniens ont accordé une grande importance au dogme des Anges. Ils assurent connaître leurs noms secrets et le thème de la présence et de l'aide des anges est constant dans toute la littérature de Qumran. Dans la Règle de la Guerre, il est dit : « Le Seigneur est saint... et il est avec nous, peuple de saints et les puissances de l'armée des anges se sont mobilisées pour nous »¹²⁹. La présence des Anges au sein de la Communauté justifie le respect de normes sévères de pureté rituelle et l'exclusion de personnes ayant des défauts physiques.

5. La discipline essénienne : pratiques et rites

L'ultime finalité des Esséniens est la vie éternelle, à laquelle sont destinés tous les Fils de la Lumière. Mais il est déjà possible sur cette terre de jouir par anticipation de la vie angélique qui attend l'Essénien après la mort physique. Le moine doit tendre à la reconquête de la "gloire d'Adam", c'est-à-dire, cet état suprême de perfection originelle dont jouissait le premier homme avant la chute. Ayant atteint cet état, il pourra communiquer avec les anges, les âmes saintes et même contempler la lumière divine. Une métaphysique de la lumière imprègne toutes les doctrines et les pratiques esséniennes : la finalité de l'homme juste est celle d'arriver à voir la lumière qui donne la vie et l'Esprit Saint.

Sur le plan physique également, le mode de vie essénien promet de grands bénéfices : la victoire sur les maladies et la santé pendant une longue existence. Toutefois, l'état de perfection édénique n'est atteint que péniblement à travers une discipline rigoureuse. Celle-ci comporte une série de pratiques, d'observances et de règles de comportement. Le moine doit vivre dans l'observance de la loi mosaïque et se purifier des péchés commis. C'est pourquoi, une grande importance est accordée à la confession des fautes et à la pratique des ablutions ; ces dernières sont quotidiennes et revêtent un caractère rituel.

Autre pratique importante, celle de la domination sur les pensées et les images mentales. De cette pratique, on trouve des traces dans des préceptes du type : « Nul ne se comportera... en errant pour poursuivre... la pensée devant laquelle on s'incline spontanément »¹³⁰. La recherche du silence intérieur que comporte cette pratique est étroitement liée à l'observance du silence externe qui est sévèrement imposé aux moines¹³¹.

L'Essénien doit en outre observer une série de préceptes alimentaires, la pauvreté, le détachement des biens matériels et l'obéissance aux supérieurs. On lui impose aussi la chasteté, sauf si « sa connaissance du bien et du mal est telle qu'elle ne le rend pas esclave de la chair ». Le mariage est, en tout cas, monogamique et a pour but la reproduction de l'espèce.

Le style de vie doit être droit, c'est-à-dire sans sinuosité ni reddition devant les difficultés et cela devra aussi se manifester dans le comportement externe. Il n'est pas

¹²⁹ Règle de la Guerre XII, 8-9. Traduction de la version italienne de J. A. Soggin.

¹³⁰ Règle de la Communauté V, 4-5.

¹³¹ Selon quelques chercheurs, le mot "essénien", pour lequel il n'a pas été trouvé une étymologie satisfaisante, signifierait "les silencieux" (de l'araméen "Hassaim"). Le mot "essénien", utilisé dans d'anciennes sources, n'apparaît pas dans les textes de Qumran et ceci a donné naissance à beaucoup de discussions. Les moines se nommaient eux-mêmes "les saints", "les pauvres", "les fils de Sadok", c'est-à-dire, les prêtres légitimes.

permis au moine de parler avec frivolité ou de crier, de montrer ou d'agiter les mains, de se lamenter.

L'Essénien doit aussi être humble et patient et sa relation avec les autres moines ou en général avec les autres êtres humains doit être basée sur la charité et sur l'amour, selon ces principes établis dans la Règle de la Communauté : « Je ne rends à personne le mal par le mal ; par le bien, j'atteins l'homme »¹³². « Ils [les moines] s'encourageront les uns les autres à la vérité, dans l'humilité, à l'amour ; la compassion envers les êtres humains. Nul ne s'adressera à un autre avec colère ou avec intolérance, dureté ou envie... Nul ne haïra celui dont le cœur est dur mais le corrigera le jour-même, de sorte qu'il ne porte pas le péché en lui. De plus, personne ne pourra accuser son prochain devant l'Assemblée de la Communauté avant de l'avoir réprimandé devant témoin »¹³³.

Le rite central des Esséniens était le banquet sacré. Il consistait en une consommation en communauté, de pain et de vin, précédée d'une prière (la bénédiction) récitée par un prêtre. Le vin utilisé dans ces réunions suscite un problème : le terme qui apparaît dans les textes sert à indiquer le moût. Mais comme les Esséniens utilisaient cette boisson pendant toute l'année, il ne pouvait s'agir de vin récemment pressé, mais plutôt d'un vin doux, peu fermenté. Il en est de même pour le type de vin qu'utilisaient les premiers Chrétiens. Pour les Esséniens, le banquet sacré avait la valeur de pré-dégustation du banquet eschatologique auquel prendraient part les Messies, les Anges et les âmes saintes. Il ne fait aucun doute que le repas était considéré comme sacré. Cela seul permet d'expliquer qu'on ait trouvé à Qumran des jarres soigneusement conservées, remplies de restes d'animaux mangés : leur conservation peut seulement être attribuée au fait qu'ils avaient été bénis.

6. Organisation de la communauté

Les Esséniens ne vivaient pas seulement à Qumran. Flavius Josèphe nous informe qu'ils s'étaient établis dans plusieurs villes et villages de Palestine ; ils n'habitaient probablement pas dans le centre-ville mais plutôt aux abords, à la campagne. À Jérusalem, il existait une porte dite des Esséniens indiquant qu'une de leurs colonies devait se trouver non loin de là. Mais, parmi les hébreux de la diaspora aussi, il existait des groupes d'ascètes qui, tout comme les groupes de Thérapeutes d'Égypte, peuvent être comparés aux Esséniens.

Il est par conséquent cohérent de penser que l'organisation du monastère de Qumran était différente et, sous plusieurs aspects, plus austère que celle des autres communautés qui vivaient plus près des gens du peuple. En outre, l'organisation générale du mouvement essénien a sans doute dû être modifiée au cours des deux siècles et demi de son existence, pour s'adapter aux conditions changeantes, extérieures et intérieures. Dans le monastère de Qumran même, l'archéologie a démontré que se sont succédées des périodes florissantes et d'autres de moindre opulence, voire d'abandon. Tout ceci peut expliquer les différences que l'on trouve dans les deux textes qui traitent de l'organisation : la Règle de la Communauté et le Document de Damas.

Comme toujours, l'organisation d'un groupe correspond à son idéologie : les Esséniens affirment être le véritable Israël et par conséquent leur organisation reflète fidèlement celle de l'Ancien Israël dans le désert, comme cela est décrit dans le Livre des

¹³² Règle de la Communauté X, 17-18

¹³³ Ibid. V, 24-26; VI, 1. Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci.

Nombres. Les membres de la Communauté sont divisés en 12 tribus ; chacune d'elles se divise à son tour en milliers, centaines, cinquantaines et dizaines, chacune ayant un chef.

Mais le mouvement essénien étant fondamentalement sacerdotal, la distinction essentielle est celle qui existe entre prêtres (les fils d'Aaron), aidés par les Lévites (ou prêtres subalternes) et les laïques. La direction de la communauté est entre les mains des prêtres pour toutes choses. Aux trois catégories déjà décrites s'ajoute celle des prosélytes, qui devaient passer un certain nombre d'épreuves avant d'être admis.

Une autre distinction était faite entre membres célibataires et membres mariés. Près du monastère de Qumran, on a retrouvé deux cimetières. L'un avec des tombes alignées en direction Nord-Sud et l'autre avec des tombes moins soignées et non alignées. Dans le premier cas, on a seulement trouvé des squelettes masculins (à la seule exception du squelette non aligné d'une femme) ; dans l'autre, des squelettes d'hommes, de femmes et d'enfants. Le premier était évidemment le cimetière des membres qui vivaient selon la règle austère et pratiquaient le célibat, tandis que dans le second ont été enterrés les membres mariés, avec leurs familles.

Nous devons rappeler à ce sujet que la pratique du célibat constituait une nouveauté absolue pour le judaïsme, au sein duquel il n'avait jamais existé et qu'il avait toujours été considéré comme une aberration.

Autre caractéristique spécifique de l'organisation des Esséniens, le régime de la communion de biens : en entrant dans la communauté, ils renonçaient aux possessions personnelles qui s'ajoutaient à un fonds commun.

L'ensemble de tous les membres – prêtres, laïques et prosélytes – constituait l'Assemblée qui se réunissait pour prier, pour développer des fonctions liturgiques ou pour délibérer sur diverses questions d'organisation ou sur des questions juridiques. Dans l'Assemblée, chaque membre s'asseyait par ordre de rang et il ne pouvait prendre la parole sans l'autorisation du Gardien, une sorte de président.

En outre, il existait un organisme restreint de gouvernement avec le pouvoir législatif et judiciaire : le Conseil de la Communauté. Il était composé de 12 membres, trois prêtres et neuf laïques. (Selon d'autres chercheurs, le Conseil était formé de 15 membres, dont 12 laïques et 3 prêtres).

En termes d'organisation, la cellule minimale était composée de 10 personnes, dont une devait être prêtre. Il existait de plus, des charges individuelles. Les plus importantes étaient :

- a) Le Gardien, ou président de l'Assemblée, qui avait aussi la tâche de choisir les membres du Conseil.
- b) Le Prêtre Inspecteur, qui s'occupait surtout de fonctions liturgiques.
- c) Le Surintendant, qui avait la tâche d'administrer les biens communs.
- d) Un Chargé de l'admission des postulants.

7 Admission dans la communauté

Quand un aspirant souhaitait intégrer la Communauté, un chargé d'admission examinait ses capacités. Si l'examen était positif et l'avis de l'Assemblée favorable, l'aspirant était soumis à une année de postulat, durant laquelle il s'efforçait de vivre selon les règles de la Communauté, pouvant la quitter à tout moment.

Une fois cette année écoulée, le postulant était soumis à un nouvel examen et il devenait novice. Le noviciat durait deux années. À la fin de la première année, le novice était admis à quelques pratiques communes, évidemment considérées comme mineures, telles que les purifications (ablutions). Ses biens étaient livrés à un Responsable, chargé de les garder à part de la caisse commune. C'est seulement à la fin de la seconde année et après avoir passé un autre examen, que le novice était accepté au banquet sacré et admis comme membre de plein droit. À partir de ce moment-là, ses biens passaient dans le patrimoine commun.

Quelques cérémonies liturgiques régularisaient l'acceptation du postulant, le passage au noviciat et l'admission définitive au sein de la Communauté.

Flavius Josèphe nous informe sur les serments solennels par lesquels le novice s'engageait – entre autres choses – à être pieux envers la divinité, à ne causer de dommages à personne, à ne pas voler, à toujours dire la vérité, à ne rien dissimuler aux membres de la Communauté, à ne pas jurer sur les thèmes profanes, à ne rien révéler aux inconnus, même en étant soumis à la torture, à transmettre aux nouveaux membres les ordonnances de la Communauté tels qu'il les avait reçus, à protéger les livres sacrés et à ne pas révéler les noms des anges.

Si un membre quittait la Communauté et souhaitait par la suite être réadmis, il devait répéter les deux années de noviciat. S'il l'abandonnait après dix années, il ne pouvait jamais plus y entrer ; de même, tout membre qui entraînait en contact avec lui était expulsé.

Comme nous l'avons vu, les personnes ayant des défauts physiques ou mentaux n'étaient pas admises. Les femmes n'étaient acceptées probablement que comme membres laïques. En outre, les Esséniens accueillaient des enfants de diverses familles qui n'appartenaient pas à la Communauté et ils les éduquaient selon leurs principes.

8. Le monastère de Qumran

Flavius Josèphe nous informe qu'à cette période (I^{er} siècle après J.-C.) les Esséniens étaient environ 4.000. Comme nous l'avons vu, ils ne vivaient pas tous à Qumran, mais ils étaient plutôt dispersés dans les villes et les villages de Palestine.

Les fouilles faites à Qumran ont démontré que le monastère ne pouvait pas loger un grand nombre d'habitants. En réalité, il s'agissait d'une structure assez modeste, mesurant en tout environ 80 m. x 80 m. avec un bâtiment principal de 30 m. x 37 m. Il est fort probable que la plupart des moines vivaient dans les nombreuses grottes – quelques-unes artificielles – dans les environs, dans des tentes ou dans des cabanes.

Il est nécessaire de préciser avant tout, que le lieu où se trouve le monastère présente une véritable étrangeté géographique : la dépression de la Mer Morte, le lieu le plus bas de la terre, se trouve à 390 mètres sous le niveau de la mer ; en outre, la Mer Morte présente une très haute salinité (10 fois celle des autres mers) qui ne permet aucun type de vie. Le climat est très chaud mais dans les zones des sources, la végétation est exubérante et il est possible de cultiver le palmier dattier et des céréales.

Les moines de Qumran se consacraient à l'agriculture et avaient construit un système élaboré de réservoirs et de canaux qui dirigeaient l'eau de source ou qui recueillaient celle de la pluie. Près du monastère se trouvaient plusieurs citernes, pour la réserve d'eau et d'autres plus petites qui servaient pour les ablutions rituelles.

Outre les activités agricoles, les moines se consacraient à divers travaux artisanaux : près du bâtiment principal il a été trouvé une installation que nous pourrions définir comme industrielle, avec des moulins pour le blé, des silos, des fours à pain et une petite fabrique de céramique.

Le bâtiment principal, à base carrée, avait deux étages. Le salon principal, appelé Salon des Réunions (22,4 x 4 mètres) servait de siège pour les assemblées et les fonctions liturgiques, comme le banquet sacré. C'est ce qu'atteste le fait que dans un coin du salon on ait trouvé une centaine d'assiettes, utilisées pour le dernier repas avant la destruction du monastère. En outre, dans ce salon a été trouvée une estrade de pierre qui devait servir pour le lecteur. Le salon ne pouvait contenir plus d'une centaine de personnes. Au second étage, il y avait une pièce longue et étroite qui devait servir de salle d'écriture puisqu'on y a trouvé des tables avec des encriers. Les scribes y copiaient les textes sacrés. Il est également possible de reconnaître une cuisine, une blanchisserie et les installations hygiéniques. Les cimetières se trouvent à l'est du bâtiment principal.

En synthèse, le monastère de Qumran est une structure assez modeste, où étaient réalisées les activités communautaires, religieuses ou profanes (administratives et artisanales) ; les moines vivaient aux alentours du monastère.

9. La journée des esséniens

La journée des Esséniens commençait avant l'aube. Au lever du soleil, ils récitaient une prière destinée à l'astre naissant. Ensuite, les moines étaient invités par les surintendants à procéder chacun à son travail manuel. Après avoir travaillé jusqu'aux environs de onze heures, ils faisaient des ablutions à l'eau froide ; ils s'habillaient de blanc et se préparaient pour le banquet sacré. L'aliment – pain et vin peu fermenté – était béni par le prêtre. À la fin du repas, ils faisaient une nouvelle oraison et immédiatement après, ils enlevaient leurs vêtements de cérémonie et retournaient à leur travail manuel jusqu'à la tombée du jour. Le repas vespéral avait aussi un caractère liturgique. Les repas étaient très probablement accompagnés d'une lecture de textes sacrés.

Après le dîner, les moines consacraient le reste de la journée et une partie de la nuit à l'étude des Écritures Sacrées et à la prière. Ils étudiaient les textes bibliques, ceux des apocalyptiques (Énoch et les Jubilés) et ceux spécifiques à la secte, comme la Règle de la Communauté, la Règle de la Guerre, les Hymnes, les Commentaires des prophètes, etc.

Les Esséniens avaient un respect scrupuleux pour le Sabbat, pendant lequel ils ne développaient aucune activité, mais se consacraient uniquement à la prière et à l'étude des Écritures. Les textes font allusion aussi à d'autres festivités, comme celle, solennelle, du Renouveau annuel de l'Alliance, ou encore celles du changement de saison, non attestées dans le milieu hébreu. Plus encore, les fêtes en commun avec le judaïsme tombaient à des jours différents, en raison de la différence de calendrier. Outre le travail manuel, qui n'avait pas pour but de faire du profit mais servait à se nourrir et à faire la charité, les Esséniens se consacraient également à des activités de type ésotérique et thaumaturgique.

Flavius Josèphe rapporte qu'ils pouvaient prédire le futur (un essénien prédit en public la mort prochaine d'Antigone, important personnage politique de l'époque ; un autre prédit à Hérode le Grand qu'il obtiendrait le royaume ; les deux prophéties se vérifièrent). Ils se consacraient aussi à l'étude des herbes et des pierres aux propriétés médicinales. En outre, les Esséniens guérissaient les malades et pratiquaient l'exorcisme par l'imposition des mains. De cette pratique, que les Esséniens mettaient en rapport

avec le prêtre mythique Melchisédech et qui sera largement utilisée par Jésus-Christ et par les Apôtres, on ne dispose pas d'information dans l'hébraïsme.

10. Les esséniens et l'Église primitive

Bien avant les découvertes de Qumran, un chercheur connu (Renan) écrivit : « le Christianisme est un Essénisme qui a eu du succès ». Effectivement, les affinités entre l'essénisme et le monachisme chrétien, qui apparaîtra en Égypte et en Syrie-Palestine deux siècles après, sont tellement étroites qu'elles nous font penser à une dérivation directe. Non moins surprenantes sont les similitudes entre les rites, les institutions, les doctrines des Esséniens et celles de l'Église primitive.

Citons-en quelques-unes :

1°. Les Esséniens affirment avoir établi une Nouvelle Alliance, un nouveau pacte avec Dieu (celui que nous appelons improprement Nouveau Testament) qui renouvelle le pacte d'Abraham et de Moïse. Saint Paul (Corinthiens 11.25) proclame l'avènement d'une Nouvelle Alliance scellée avec le sang du Christ.

2°. Les deux groupes sont en dissidence ouverte avec le judaïsme officiel et attendent la fin des temps et l'apparition du ou des Messies.

3°. Les deux groupes affirment que les anciennes prophéties sont en train de s'accomplir respectivement en la personne du Maître de Justice et dans celle de Jésus.

4°. L'Évangile de Saint Jean présente le même dualisme cosmique que celui des Esséniens, qui oppose les puissances du bien à celles du mal, la lumière aux ténèbres, la vérité à l'erreur. La figure de Jésus, telle qu'elle apparaît dans cet Évangile, s'inspire de celle du Messager Céleste qui descend sur terre pour apporter la révélation divine aux hommes. La même figure se trouve dans le Livre d'Énoch, le légendaire Maître des Esséniens.

5°. Le langage – souvent les mêmes phrases – des textes de Qumran et des textes apocalyptiques liés aux esséniens, se trouvent dans de nombreux textes chrétiens : le Diadoque, qui est le premier catéchisme chrétien (II^e siècle après J.-C.) qui nous soit parvenu, dans la section appelée "les deux chemins" est quasiment la traduction de la doctrine "les deux esprits" qui apparaît dans la Règle de la Communauté. La lettre de Judas, texte canonique chrétien, cite un passage d'Énoch ; les similitudes entre les parties apocalyptiques d'Énoch ou la Règle de la Guerre et l'Apocalypse de Saint Jean sont surprenantes. La doctrine du péché et celle de la justification à travers la foi de Saint Paul, son langage en général, sont Esséniens. On pourrait multiplier les exemples.

Voyons les similitudes dans l'organisation :

6°. Le régime de la communauté des biens en vigueur dans la Communauté de Jérusalem (Actes 4, 32-37) est analogue à celui de Qumran. Il n'y a aucun autre exemple de communauté des biens en Judée à cette période.

7°. Il en est de même pour l'organisation hiérarchique : la Communauté de Jérusalem est composée de 12 apôtres, et se résout à un groupe de trois ; chaque apôtre a à sa charge un groupe de 10 personnes. Comme nous l'avons vu, le Conseil de la Communauté était composé de 12 personnes dont trois étaient des prêtres. L'organisation par dizaines existe également à Qumran.

8°. La figure du Prêtre Inspecteur (mebaqqer) remplit le même rôle que celui de l'episkopos (mot qui signifie aussi "inspecteur") de la Communauté de Jérusalem. Du mot episkopos provient le terme "évêque".

Ces autres faits ne sont pas moins intéressants :

9°. Le banquet sacré des Esséniens et la Cène Chrétienne, dont dérive l'Eucharistie, paraissent être des rites très semblables. Les éléments – le pain et le vin – sont identiques. Ce sont les mêmes éléments que ceux avec lesquels les hébreux de l'époque disaient la bénédiction dans le culte domestique. Mais, contrairement au culte domestique hébreu, l'agape essénienne équivalait au banquet eschatologique, au banquet céleste. Il en est de même pour les Chrétiens : les Évangiles établissent un rapport entre la dernière Cène et celle que Jésus célébrera après l'instauration du Royaume de Dieu.

10°. Selon certains chercheurs, la Cène aurait eu lieu conformément au calendrier essénien ; de même, la succession d'événements racontés dans l'Évangile de Saint Jean suivrait un tel calendrier. Les différences qui existent entre la date de la Cène dans cet Évangile et celle des Synoptiques ne s'expliqueraient pas autrement ; plus généralement il en va de même pour les différences macroscopiques dans la succession des événements.

11°. Dans les Évangiles, toutes les sectes juives de l'époque sont mentionnées : Saducéens, Pharisiens, Zélotes, et l'on y décrit le conflit souvent âpre des représentants de certaines d'entre elles avec Jésus. Toutefois, il n'est jamais fait mention des Esséniens, alors qu'ils étaient très connus. Leur renommée était arrivée jusqu'à un étranger tel que Pline. À Jérusalem, une des portes avait leur nom. N'oublions pas que sous le règne d'Hérode le Grand, les Esséniens jouissaient d'une certaine protection politique, comme nous en informe Flavius Josèphe. En outre, Qumran était situé à peine à huit kilomètres de Jérusalem et les Esséniens étaient répartis dans plusieurs villes et villages de Palestine.

12°. Le lieu où apparaît Jean le Baptiste, c'est-à-dire à l'embouchure du Jourdain dans la Mer Morte, se trouve à quelques kilomètres de Qumran. La figure du Baptiste est celle qui s'approche le plus de celle des moines esséniens. Sa vie ascétique austère dans le désert, son célibat, ses vêtements très humbles, sont tous des éléments esséniens que l'on ne trouve pas dans les autres sectes de l'époque. La célèbre phrase utilisée par Jean Baptiste « une voix clame », prise d'un passage d'Isaïas, est la même que celle par laquelle les Esséniens invitaient à se séparer du monde. Sa proclamation annonçant l'arrivée de l'époque eschatologique évoque celle des textes de Qumran. Le baptême par l'eau pratiqué par le Baptiste dans l'attente du baptême par le feu de l'Esprit Saint, rappelle les bains lustraux qui étaient des pratiques très importantes pour les Esséniens. Dans la Règle de la Communauté, il est dit que Dieu lui-même purifiera les hommes par le biais de l'Esprit Saint comme s'il était de "l'eau lustrale". Même quelques éléments secondaires, comme l'aliment dont se nourrissait le Baptiste dans le désert, nous rappellent les moines de Qumran. Les Évangiles affirment que le Baptiste s'alimentait de sauterelles et de miel sauvage et, précisément, le Document de Damas prévoit la cuisson rituelle de sauterelles comme aliment autorisé pour survivre dans le désert.

En outre, le fait que Jésus se fasse baptiser par Jean, est l'indice qui permet de comprendre comment les Chrétiens essayaient de s'identifier à une tradition considérée comme étant supérieure. D'autre part, Jésus manifeste un grand respect envers Jean – dont il était parent – et va jusqu'à affirmer que c'était le plus grand des hommes qui

aient jamais existé et le dernier des prophètes. Il dit en plus qu'il est Élie, le prophète emporté au ciel de son vivant.

Les rencontres sont fréquentes entre les disciples de Jésus et ceux du Baptiste. Au cours de l'une d'elles, le Baptiste, depuis la prison, envoie demander à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? »¹³⁴ Cette phrase énigmatique paraît faire allusion à la mise en marche d'un plan d'action lié à l'attente messianique. Jésus répond à travers une série de guérisons miraculeuses par l'imposition des mains. Celle-ci, comme nous l'avons dit, est une pratique connue dans le milieu essénien, dont on ne trouve aucune trace dans les autres sectes juives.

13°. La figure de Saint Paul a aussi été associée aux Esséniens. Saint Paul se convertit sur le chemin de Damas, où il a une apparition extraordinaire du Christ. Il vit depuis longtemps, comme il le relate lui-même, dans le désert de Syrie. Rappelons-nous qu'un des documents les plus importants des Esséniens, le Document de Damas, se réfère à une Communauté qui vivait justement dans la région de Damas. Par conséquent, on peut faire l'hypothèse, comme certains l'ont soutenu¹³⁵, que Saint Paul a été instruit par des éléments Esséniens, dans le désert de Damas.

14°. Enfin, les figures de Jésus et celle du Maître de Justice présentent plusieurs similitudes. Tous les deux sont poursuivis par les prêtres de Jérusalem et tous les deux sont trahis. Bien que les textes ne prouvent pas que le Maître soit mort en martyr, la persécution qu'il a subie doit avoir eu des aspects tragiques puisque le coupable, le Prêtre Impie, est puni par Dieu d'une mort atroce. Tous deux fondent une Nouvelle Alliance avec Dieu et se retirent dans le désert de Judée. Le maître combat la guerre eschatologique contre les armées de Satan ; Jésus est tenté par le Malin dans le désert ; on dit du Maître qu'il est en communion constante avec les saints Anges ; on dit de Jésus que dans le désert, les anges l'ont servi.

Les textes n'affirment pas explicitement que le Maître soit fils de Dieu, ni qu'il soit ressuscité après la mort, ni qu'il sera le Juge au jour du Jugement, ces éléments appartiennent à la christologie. De plus, il n'est pas sûr non plus que ses adeptes l'aient identifié comme étant le Messie Sacerdotal attendu. Dans les textes, il est dit clairement que le Maître est la "bouche de Dieu", c'est-à-dire, le prophète ou "l' élu de Dieu". De nombreux passages utilisés dans l'Évangile se référant au Messie ou à Jésus sont réunis de façon étonnante dans un document essénien appelé "Témoignage".

D'autre part, nous ne pouvons oublier que les éléments typiques de la christologie sont présents dans la littérature apocalyptique liée aux Esséniens. Et même avant, chez Zarathoustra, qui est leur véritable artisan. Ils identifient toujours Jésus avec le Vrai Messie, alors qu'on attribue seulement le rôle de Messie sacerdotal au Maître de Justice.

En synthèse, les similitudes doctrinaires, rituelles et organisationnelles entre les Esséniens et les premiers chrétiens sont si nombreuses qu'elles ne peuvent être attribuées uniquement à l'atmosphère culturelle commune de l'époque. Quelques éléments – la Nouvelle Alliance, le banquet sacré, l'imposition des mains, le célibat, la figure du Baptiste – ont fait que de nombreux auteurs en viennent à soutenir que le Christianisme dérive directement de l'Essénisme. Étant donné le caractère ésotérique de la Communauté Essénienne et le peu de cohérence doctrinaire et historique de la littérature chrétienne des premiers temps, il est très difficile d'élucider comment on est arrivé à un tel processus de filiation. N'oublions pas qu'il s'agissait d'une période

¹³⁴ Luc, 7,22

¹³⁵ Le père J. Daniélou.

historique extrêmement orageuse, qui a conduit à la destruction de Jérusalem et à la dispersion du peuple hébreu. L'organisation doctrinaire du Christianisme s'effectua en grande partie hors de Palestine et fut l'œuvre de personnes – en majorité non hébraïques – qui n'avaient pas pris part aux événements de la vie du Christ et qui appartenaient à des cultures bien éloignées de la culture juive, comme la culture grecque et la culture romaine.

Un autre problème fondamental concerne les sources de l'Essénisme. Historiquement, les Esséniens naissent vers 200 avant J.-C., mais leurs doctrines tout comme leur forme d'organisation ont des précédents. Déjà Philon les comparait aux mages perses et aux ascètes hindous et Flavius Josèphe, aux Pythagoriciens. Avec ces derniers, les Esséniens présentent de nombreuses similitudes surtout quant à leur organisation et à leurs rituels : la communion de biens, la distinction hiérarchique, l'observance rigoureuse du silence, la vénération du soleil qui au lever est salué par une prière, le repas commun accompagné par une lecture, l'emploi de vêtements blancs, l'explication allégorique des textes sacrés, et autres questions mineures.

Mais les similitudes doctrinaires les plus profondes apparaissent avec le mazdéisme. Un grand nombre des idées fondamentales des Esséniens sont zarathoustriennes : la doctrine des deux esprits, celle de la guerre eschatologique, celle de l'apocatastase, celle du Sauveur Céleste ou Messie, et enfin, celle du Jugement individuel et final. Il est rigoureusement exact que ces deux dernières doctrines n'apparaissent pas dans les textes strictement esséniens mais dans les livres apocalyptiques trouvés à Qumran, textes qui faisaient l'objet d'étude par les moines (Énoch, etc.). Toutes ces idées, qui pénètrent dans le judaïsme à partir de la captivité en Babylonie et qui marquent la nouvelle époque du monde, trouveront précisément chez les Esséniens et ensuite chez les Chrétiens, leur application la plus radicale.

LES THERAPEUTES

Nous n'avons connaissance des Thérapeutes que grâce à une œuvre brève de Philon d'Alexandrie intitulée "La vie contemplative". Selon cet écrit, les Thérapeutes étaient une communauté d'ascètes hébreux – formée d'hommes et de femmes – disséminée dans l'ensemble du monde hellénistique au début du I^{er} siècle après J.-C. Elle était surtout importante en Égypte et plus particulièrement à Alexandrie. Philon y décrit le régime de vie des Thérapeutes qui vivaient dans la zone du lac Maréotis, au bord du désert à l'ouest d'Alexandrie, à quelques kilomètres de la ville. Il est fort probable que Philon ait personnellement rendu visite à la communauté, qui était certainement assez connue dans la ville où il résidait lui-même¹³⁶.

Selon Philon, le nom de Thérapeutes pouvait avoir deux significations : "guérisseurs" qui soignent non seulement les maladies du corps mais aussi celles de l'âme, ou "serviteurs", "adorateurs" de l'Être Suprême. Le style de vie des Thérapeutes était semblable à celui des Esséniens à la différence près que les Thérapeutes se dédiaient surtout à la vie contemplative : l'étude et la prière étaient en effet leurs uniques activités.

Les Thérapeutes vivaient dans des maisons séparées, de manière autonome. Les maisons – de pauvres constructions extrêmement rudimentaires – contenaient toujours un "sanctuaire", c'est-à-dire une pièce uniquement consacrée à l'étude et à la prière. Dans ce "sanctuaire", les Thérapeutes conservaient les livres sacrés : la Bible et les textes écrits par les fondateurs de leur communauté.

Ils étudiaient les Écritures en cherchant dans les mots leur véritable signification spirituelle. Ils se basaient sur une méthode allégorique codifiée par les fondateurs de leur communauté. Dans le "sanctuaire", on ne tolérait ni aliments ni boissons. À part les livres sacrés, les Thérapeutes ne possédaient absolument rien puisqu'ils avaient abandonné leurs biens en entrant dans la communauté, les laissant à des parents et amis. Normalement, ils étaient vêtus d'une simple tunique de lin et d'une cape de peau non tannée pour les jours plus froids.

Six jours de la semaine, ils vivaient seuls, sans sortir de leur maison. Ils saluaient le lever et le coucher du soleil par une prière. Ils ne mangeaient qu'après la tombée du jour, pensant que les nécessités du corps devaient être satisfaites dans l'obscurité, alors que celles de l'âme – l'étude et la prière – devaient l'être à la lumière. Souvent, ils jeûnaient pendant deux jours entiers.

Le septième jour – nous ne savons pas s'il s'agissait du samedi hébreux ou du dimanche – le comportement, généralement guidé par un autocontrôle sévère, s'assouplissait : leurs corps étaient oints et tous se réunissaient dans un lieu communautaire. Cet espace était divisé par un mur : les hommes s'asseyaient d'un côté, les femmes de l'autre. Ce mur n'atteignait pas le plafond de façon à ce que tous puissent entendre le discours prononcé par l'un des membres considérés les plus savants et experts. Le discours traitait des thèmes des écritures ou de la vie spirituelle. Tous écoutaient en silence. Après le discours, ils participaient à un banquet commun, l'agape.

¹³⁶ L'authenticité de l'œuvre de Philon, mise en doute dans le passé, est actuellement acceptée par la majorité des chercheurs. On admet aussi que la description du régime de vie des Thérapeutes soit substantiellement fidèle à la réalité ; considérant que les Thérapeutes vivaient très proches d'Alexandrie, toute affirmation fautive ou exagérée de Philon aurait été facilement démentie par ses contemporains. Sur ce point et sur les relations entre les Thérapeutes et les Esséniens, voir P. Geoltrain, "Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie", In *Semita* X (1960).

Dans ce cas aussi, la nourriture était très simple : pain et sel, et comme condiment un peu d'*hysope* (une épice). Ils ne buvaient que de l'eau.

Les Thérapeutes considéraient le chiffre sept et son carré comme sacrés ; mais le nombre le plus vénéré était le cinquante. C'est pour cela que toutes les sept semaines, ils tenaient une réunion spéciale, particulièrement solennelle. À cette occasion, ils s'habillaient de blanc et faisaient montre d'une grande allégresse. La réunion commençait par une prière debout, les bras et les yeux levés vers le ciel. Ensuite, ils prenaient place dans la salle des agapes, chacun selon son ordre d'admission dans la communauté. Les femmes et les hommes s'asseyaient en files séparées se faisant face.

Alors le président de l'assemblée faisait un discours dans lequel il traitait des thèmes des écritures sacrées ou d'autres thèmes proposés par un membre du groupe. Une fois le discours terminé, le président se mettait debout et chantait un hymne à la divinité. Les autres continuaient le chant à tour de rôle tandis que le reste des participants demeurait silencieux ou répondait en chœur. Ensuite, avait lieu le banquet sacré, servi par les membres les plus jeunes choisis pour cette fonction.

Cette agape solennelle consistait aussi en eau et en pain agrémenté de sel et d'*hysope*. Une fois le repas terminé, commençait la "Sainte Veillée" du cinquantième jour qui était célébrée avec une danse sacrée : tous se mettaient debout et se divisaient en deux chœurs, l'un de femmes et l'autre d'hommes. Ainsi séparés, ils dansaient et chantaient sous forme d'antienne : un groupe chantait et l'autre répondait jusqu'à ce que les deux chœurs se mêlent dans la danse et dans le chant d'un hymne commun de remerciement à la divinité. Ils continuaient de cette manière jusqu'au coucher du soleil qu'ils saluaient par une prière, le visage tourné vers l'Est et les mains levées vers le ciel. Ensuite, chacun retournait dans sa maison.

Voici en bref la description de la vie des Thérapeutes transmise par Philon. Une grande partie de la critique moderne reconnaît dans les Thérapeutes une branche du mouvement essénien, qui se dédiait spécialement à la vie contemplative¹³⁷.

Effectivement, les ressemblances entre Esséniens et Thérapeutes sont telles et si nombreuses que l'on est arrivé à parler d'un mouvement essénien-thérapeutique répandu parmi les Hébreux de Palestine et de la diaspora. Les différences entre les Esséniens de Qumran et les Thérapeutes – vie strictement communautaire, travail manuel, communauté de biens pour les premiers et vie partiellement communautaire pour les seconds – peuvent être expliquées par le fait que les uns se dédiaient à une vie active tandis que les autres se dédiaient uniquement à la contemplation.

¹³⁷ Philon commence ainsi son traité : "Après avoir parlé des Esséniens qui cultivaient avec soin la vie active..." et il continue avec la description des Thérapeutes qui se dédiaient à la vie contemplative. Ce fait s'interprète comme un indice clair de connexion entre Esséniens et Thérapeutes.

1 Introduction

Les premières informations relatives au monachisme chrétien datent de la fin du III^e siècle.

Pendant longtemps, l'historiographie a accepté la thèse traditionnelle selon laquelle l'Égypte serait le lieu d'origine du monachisme primitif. Toujours selon cette thèse, les organisations monastiques qui sont apparues dans d'autres régions de la Méditerranée et du Proche-Orient doivent être considérées comme des émanations et des adaptations des modèles égyptiens d'origine.

Cependant, suite à de récentes études sur le monachisme ancien en Syrie, ce point de vue historique ne peut plus être soutenu. De fait, tout au moins en ce qui concerne cette région, l'origine autonome du phénomène monastique semble démontrée¹³⁸.

Par conséquent, l'historiographie plus récente tend à admettre que le mouvement monastique s'est développé simultanément et avec différentes caractéristiques dans plusieurs pays du Proche-Orient, et qu'il s'est propagé de là au reste du monde chrétien pour prendre finalement la dimension d'un véritable phénomène de masse.

Pourtant, il est certain que l'Égypte a joué un rôle fondamental dans le développement du monachisme primitif. C'est pour cela que notre exposé commencera par elle. Ensuite, nous considérerons le monachisme en Syrie qui est plus ou moins contemporain de celui d'Égypte.

Après avoir décrit l'histoire et les caractéristiques de ces deux branches fondamentales, nous tenterons de formuler une hypothèse sur l'origine du monachisme. On sait que la question de l'origine du monachisme et de son siège historique est l'une des plus controversées et qu'elle a généré un âpre débat, qui se poursuit depuis au moins un siècle, entre ceux qui étudient les religions– lesquels soutiennent que l'origine du monachisme est strictement chrétien– et divers investigateurs laïcs qui ont cherché la genèse du phénomène monastique non pas dans le message de l'Évangile mais dans des expériences d'ascèse antérieures dans les mondes grec, hébreu et oriental.

Ensuite, nous examinerons brièvement les grandes controverses doctrinaires qui ont conduit à la fracture de l'œcuménisme chrétien et à la formation des églises monophysite et nestorienne. Ces controverses ont une grande importance car elles ont précisément vu le jour dans le milieu monastique ou parce que différentes expériences dans l'organisation et la vie ascétique des moines leur correspondaient.

Nous concluons en considérant les développements et les adaptations des expériences monastiques primitives dans le monde grec (obédience basilienne) et dans l'Occident latin (Règle de Saint Benoît).

2. Le Monachisme Égyptien

Selon la tradition, le monachisme égyptien¹³⁹ se développa au début du IV^e siècle en particulier grâce à l'œuvre de certains grands ascètes comme Antoine, Amoun et Pacôme.

¹³⁸ A. Vööbus, "History of Ascetism in the Syrian Orient", Louvain, 1950 et 1960.

Dès les débuts, il présenta des caractéristiques différenciées qui couvraient tout le spectre de l'organisation monastique : anachorétisme, c'est-à-dire vie solitaire ; cénobitisme, c'est-à-dire vie commune selon une règle ; et formes d'organisation intermédiaire entre ces deux-ci.

Très tôt, l'expérience monastique égyptienne devint célèbre dans tout le monde chrétien grâce au travail de propagande de l'évêque d'Alexandrie, Athanase, qui entretenait d'étroites relations tant avec Antoine qu'avec Pacôme.

Athanase écrivit *La Vie d'Antoine* qui peut être considérée comme le manifeste de la vie anachorétique. Cet ouvrage connut une énorme diffusion et fut rapidement traduit en latin et en de nombreuses langues orientales. Il fut également l'un des textes les plus lus par les moines durant le Moyen-Âge.

Grâce à l'œuvre d'Athanase, Antoine est communément considéré comme le fondateur du monachisme anachorétique. Il naquit aux environs de l'an 250 (?) en Moyenne-Égypte, non loin de Memphis, au sein d'une famille chrétienne de bonne condition. Il reçut une éducation si sommaire qu'il était probablement analphabète et il perdit ses parents vers l'âge de vingt ans.

Selon ce que relate son hagiographie, Antoine sentit naître sa vocation d'ascète tandis qu'il écoutait la lecture de l'Évangile lors d'une messe dominicale. On y récitait le fameux passage de saint Mathieu qui fait allusion au jeune riche : « Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens, donne l'argent aux pauvres et ensuite viens et suis-moi ». Antoine obéit à ce précepte ne laissant qu'un peu d'argent pour lui et sa sœur. Mais peu après, ayant entendu la parole de l'Évangile « Ne te soucies pas de demain », il confia sa sœur à une "maison de vierges" et donna le peu d'argent qu'il avait gardé. Il se retira dans une cabane dans le jardin de sa maison et commença là sa vie d'ascète faite d'oraisons, de méditations sur les Écritures, de veilles et de jeûnes.

¹³⁹ Les sources les plus importantes de notre connaissance du monachisme égyptien proviennent de :

La vie de saint Antoine, écrite en grec par l'évêque Athanase, vraisemblablement entre les années 356 (mort d'Antoine) et 377 (mort d'Athanase). Cette œuvre, dont l'authenticité est maintenant quasi unanimement acceptée par les chercheurs, se présente comme une lettre probablement adressée à des groupes monastiques romains apparus sous l'impulsion du même Athanase. Son but est parénétique, c'est-à-dire incitateur et propagandiste.

Les œuvres attribuées à Pacôme et qui comprennent des écrits tant de lui-même que de ses disciples Théodore et Orsiesis. Ces écrits, rédigés à l'origine en copte, nous sont parvenus par le biais d'une traduction latine de Jérôme, elle-même basée sur une version grecque antérieure. Nous disposons également de plusieurs *Vies de Pacôme* en dialectes coptes et en grec.

La lettre de l'évêque Amoun. Elle traite d'un texte indispensable à l'étude du cénobitisme selon Pacôme et des centres anachorétiques de Nitrie. Dans la lettre, écrite par l'évêque égyptien Amoun et adressée à l'évêque d'Alexandrie, Théophile, l'auteur relate ses propres expériences monastiques. On peut la dater de la fin du IV^e siècle mais elle évoque des expériences antérieures de cinquante ans.

Les Institutions cénobites (*De Institutis coenobitorum et octo principalium vitiorum remediis*) et *les Conférences* (*Collationes Patrum*) de Jean Cassien. Il vécut entre le IV^e et le V^e siècle et fut moine en Palestine puis en Égypte, en Nitrie. Les *Institutions* furent écrites entre 419 et 426 et sont divisées en 12 livres. Les quatre premiers traitent des organisations monastiques, spécialement des égyptiennes. Dans les ouvrages suivants, Cassien décrit la façon de lutter contre les huit péchés capitaux, prenant comme modèle une œuvre de son maître, le fameux Évagre le Pontique, défenseur des idées d'Origène. *Les Conférences*, plus ou moins contemporaines des *Institutions*, décrivent les conversations que l'auteur et l'un de ses amis eurent avec les fameux moines égyptiens.

Histoire Lausaque de Pallade de Galatie contemporain de Cassien et comme lui, disciple de Évagre le Pontique en Égypte. L'écrit est ainsi nommé car il est dédié à Lauso, un haut fonctionnaire de l'empire. Dans *l'Histoire*, Pallade décrit le monachisme en Égypte – tant l'anachorète de la Basse-Égypte que celui de Pacôme en Haute-Égypte – en Mésopotamie, en Syrie-Palestine et en Occident ; le récit se base sur des expériences directes et des informations reçues.

Histoire Monachorum. Il y est question d'un écrit anonyme qui nous est parvenu en deux versions, l'une grecque, l'autre latine. Jérôme l'attribue à son ami Rufin d'Aquilée avec qui il était en désaccord précisément à cause de ce texte, lorsque se produisit la controverse sur la doctrine d'Origène. Le fil conducteur de *l'Histoire* est le voyage de quelques moines effectuant un pèlerinage dans différents lieux d'ascèses en Égypte. Le récit dépeint certains moines célèbres.

Il travaillait pour se nourrir et pour aider les pauvres, confectionnait des cordes, des paniers et des sandales ; ce type de travail monotone lui permettait de rester en état continu de prière. Il n'était pas le premier à agir de la sorte. Dans *la Vie*, il est dit que d'autres ascètes (les "dévots") vivaient dans les environs et menaient une existence solitaire aux limites de la zone cultivée du village, là où commence le désert. C'est à eux qu'Antoine demandait conseil et aide spirituelle.

Mais très vite, cherchant Dieu, le nouvel ascète rencontra le démon. Les attaques de Satan se manifestaient sous forme de terribles tentations qui atteignirent leur degré maximal lorsqu'Antoine se retira dans un tombeau abandonné près du village.

Sur ce point, il faut remarquer que la vie d'Antoine, telle que la relate Athanase, est dans certains de ses passages un véritable traité de démonologie : la stratégie d'attaque du démon et les défenses opposées par le saint sont décrites avec une extraordinaire richesse de détails.

Ayant vaincu les attaques du diable, Antoine décida de se retirer au milieu du désert, ce qui selon Athanase, n'avait jamais été tenté auparavant. Antoine passa des années dans un total dénuement, une source lui procurait de l'eau et quelqu'un lui apportait du pain deux fois par an.

Vingt ans plus tard, ses amis allèrent le chercher et, à leur grande surprise, Antoine sortit de sa retraite en parfaites conditions physique et mentale. C'était un homme nouveau qui avait atteint la condition édénique, l'état d'Adam avant la chute.

Il avait le pouvoir de soigner les malades, de chasser les démons, de consoler les affligés. De nombreux disciples s'empressèrent d'imiter sa vie, et ainsi le désert commença à se peupler d'anachorètes et de "monastères". C'est à ce point du récit que nous rencontrons pour la première fois le mot "moine" (du grec *monos*, seul) ayant la signification d'ermite et le mot "monastère" pour nommer un lieu de retraite, qui pouvait être une cabane ou une grotte dans laquelle vivait l'ascète.

Rapidement, la réputation d'Antoine se propagea au-delà des confins de l'Égypte ; les histoires de ses miracles parvinrent à la cour de l'empereur Constantin. C'est ainsi que des visites continuelles commencèrent à gêner sa solitude. Il décida alors de s'installer dans un lieu inaccessible. Il partit vers la Mer Rouge, où le suivirent quelques disciples qui veillaient sur son isolement.

Antoine ne quitta le désert que pour participer à quelques moments difficiles de la vie de la communauté chrétienne en Égypte. On dit qu'il mourut centenaire aux alentours de l'an 350. Plus tard, dans le lieu de son ultime retraite, fut érigé le fameux monastère de Deir el' rab, qui existe toujours.

Antoine ne fut pas le fondateur d'une forme particulière de vie monastique unifiée. Son exemple conduisait à une vie ascétique semi communautaire où n'existait ni règle, ni organisation précises : quelques moines se rassemblaient simplement autour d'un maître qui les guidait sur le chemin de l'ascétisme selon sa propre expérience personnelle.

Comme nous l'avons signalé, Antoine ne fut pas non plus l'initiateur de la vie anachorétique : nous avons des informations d'ascètes qui vivaient seuls dans différentes parties d'Égypte à la limite de la zone cultivée. Sur ce point, il faut ajouter que, en Égypte, le désert fait partie du paysage quotidien : la zone cultivée représente seulement une frange étroite, souvent quelques kilomètres de large, bordant les deux rives du Nil ; c'est pourquoi vivre dans le désert peut signifier résider à proximité d'un

village. Le cas d'Antoine fut considéré comme particulier et exemplaire car il a affronté le "grand désert", c'est-à-dire qu'il s'est établi dans un lieu très distant de la zone habitée.

Indépendamment d'Antoine, le monachisme anachorétique se développa au IV^e siècle également en Basse-Égypte, surtout dans le désert au sud-ouest d'Alexandrie.

On parle du fameux désert de Nitrie, ainsi nommé car il y existait (et il y existe encore) de grands dépôts de soude. Ici, selon la tradition, le monachisme commença grâce à l'œuvre d'Amoun, qui naquit aux environs de l'an 313, dans une famille riche. Ses parents l'obligèrent à se marier, mais il convainquit sa femme de vivre avec lui dans la chasteté. Peu après, vers l'an 330¹⁴⁰, il partit à la "Montagne de Nitrie" (nom transmis par les sources), où il se construisit une retraite de deux cellules (*tholoi*). Amoun vécut dans le désert vingt-deux ans et acquit très vite une célébrité de saint. De nombreux ascètes suivirent son exemple. La population des moines, provenant en particulier de la proche Alexandrie, grandit au point que ceux qui désiraient plus de solitude s'avancèrent encore plus loin dans le désert où ils fondèrent une autre colonie, celle de Scetis et plus tard celle de Celdas.¹⁴¹

Jusqu'à la fin du IV^e siècle, Nitrie était une véritable ville du désert où vivaient plusieurs milliers de moines. Cette "ville" pourrait être définie comme une "coopérative de solitaires". De fait, les moines n'étaient soumis à aucune règle précise ; ils pouvaient vivre seuls, par petits groupes de deux ou trois personnes ou en groupes élargis de centaines. De même, les pratiques ascétiques et le régime de vie étaient très variés.

Toutefois, il existait une série d'édifices communs et une organisation économique de type coopérative qui permettait aux moines de couvrir leurs nécessités quotidiennes dans les conditions difficiles du désert.

Dans le centre de la zone habitée, se trouvait une "église", mot par lequel on désignait tout un ensemble de lieux communautaires et pas seulement un édifice dédié au culte. Les moines se réunissaient là le samedi et le dimanche, les jours de fêtes, pour prier ensemble et prendre un repas commun, l'agape, qui avait des caractéristiques de banquet sacré. L'agape consistait en du pain, du vin et quelques légumes. Dans "l'église", on rassemblait aussi les produits du travail hebdomadaire qui étaient confiés à ceux chargés de les vendre dans les localités voisines. Les moines recevaient en échange les rations de pain, les aliments pour l'agape et des nutriments particuliers en cas de maladie.

Durant la semaine, les moines travaillaient à la confection de cordes, de nattes, de paniers en osier ou en feuilles de palmier. Ceux qui savaient écrire (certainement une petite minorité) copiaient les Saintes Écritures, d'autres allaient travailler comme manœuvres dans les champs voisins pendant la moisson.

Dans la zone communautaire, il y avait également des cuisines, des endroits où s'occuper des malades, des maisons pour les visiteurs et un tribunal rudimentaire : de trois palmiers pendaient des fouets pour punir les moines coupables de certaines offenses, comme le larcin par exemple.

¹⁴⁰ Cf. D. Chitty, "The Desert", a City, Oxford, 1966, page 11.

¹⁴¹ La localisation de ces lieux monastiques a été éclaircie en 1932 par E. White dans son ouvrage *History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. La Nitrie des anciennes sources correspond à la zone peuplée de Barnugi, à la limite du désert ; Scetis à la dépression de Wadi el Natrum où se trouvent de grands dépôts de soude. Dans cette zone, existent encore aujourd'hui quatre célèbres couvents coptes. Les cellules se situeraient à une distance d'au moins dix miles de Scetis.

Les réunions du samedi et du dimanche donnaient lieu à des débats spirituels (*collations*) au cours desquels se discutaient les problèmes de la vie monastique. Les visiteurs y étaient aussi admis. Un moine âgé et respecté dirigeait le débat et les thèmes traités étaient en rapport avec la vie monastique : sa finalité, qui avait trait au contact avec l'Esprit Saint, les tentations du démon et la façon de les combattre, l'utilité et les limites du jeûne, de la veille et d'autres mortifications, et la prière, les vertus, les vices, etc.

Durant les autres jours de la semaine, la vie des moines se déroulait dans la prière, accompagnée de travaux manuels. Normalement, les moines travaillaient et priaient dans leur propre cellule, une simple construction de terre ou de pierre ou bien une grotte.

De fait, on pensait que ce régime était le plus adapté à la vie du moine : être dans sa cellule, souvent en prière ou méditant sur les Saintes Écritures. Pourtant, il y avait aussi des moines qui se réunissaient en groupe pour prier, mais il semble qu'il n'existait pas – durant les jours non fériés – de réunions liturgiques au sens strict du terme.

L'après-midi, les moines qui ne vivaient pas en isolement total se rendaient visite ou recevaient les laïcs qui venaient demander conseil. La nuit était consacrée à la prière et en partie au sommeil. Les veilles complètes étaient fréquentes.

Le régime alimentaire était varié mais bien maigre. Après de nombreuses discussions avec les pères, il semble que l'on soit arrivé à la conclusion qu'il était préférable de manger peu, en général du pain et du sel, tous les jours, plutôt que de s'adonner à de longs jeûnes suivis de nourritures plus consistantes. Normalement, il n'y avait qu'un repas par jour, aux alentours de trois heures de l'après-midi.

Bien que les moines de Nitrie aient respecté la hiérarchie ecclésiastique, ils refusaient en général d'être ordonnés prêtres. Nous savons que depuis les premiers temps, il y avait des prêtres dans la région¹⁴² et que depuis la fin du IV^e siècle, il existait un corps de huit prêtres, avec un chef chargé de célébrer la liturgie, d'instruire et d'administrer la justice¹⁴³. Entrer dans la "communauté des solitaires" ne comportait aucun genre de rituel ou d'examen d'admission. Aux laïcs qui visitaient la Nitrie, on accordait la permission de rester le temps qu'ils voulaient à condition qu'au-delà d'une semaine, ils participent à l'un des travaux de la communauté. Il leur était également demandé de ne pas s'approcher des moines avant la mi-journée. En général, ceux qui souhaitaient devenir moines demandaient à un ascète, considéré comme sage et expert, de les prendre pour disciples ; s'ils étaient acceptés, ils se construisaient une cellule à côté de celle du maître.

De cette façon, des groupes, grands et petits, se sont formés autour d'un guide spirituel. En synthèse, la ville du désert était organisée de manière bien élastique : l'idéal de vie était l'anachorétisme, mais il y avait certaines structures sociales de type coopératif pour faciliter l'existence dans le désert, et une liturgie commune festive pour qui voulait participer. Il existait, et c'est le point le plus important, un esprit commun et ininterrompu d'échange d'expériences internes.

Pacôme, l'autre grand personnage à l'origine du monachisme égyptien, naquit dans une famille païenne de la région de Thèbes, en Haute Égypte aux environs de 290 (?). On raconte qu'à l'âge de vingt ans, il fut enrôlé de force dans l'armée de l'empereur

¹⁴² Lettre d'Amoun, chap. 31 et 32.

¹⁴³ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 7.

Maxime et envoyé au combat. Pendant le voyage du Nil à la Méditerranée, le groupe de recrues auquel appartenait Pacôme fut enfermé dans une prison de Louxor pour éviter qu'il ne déserte. Les chrétiens du lieu allèrent visiter les conscrits leur apportant nourriture et réconfort.

Surpris par tant d'humanité, le jeune Pacôme se promet de devenir chrétien s'il survivait à la guerre. Quelques mois plus tard, l'empereur Maxime fut vaincu et le conflit prit fin. Pacôme tint sa promesse et se fit baptiser dans le village de Chenoboskion, près de Thèbes. Désirant se faire moine, Pacôme devint alors disciple d'un vieil anachorète, Palamon, qui vivait dans la région aux portes du désert. Il passa quelques années de sa vie comme anachorète jusqu'à ce qu'une vision – selon l'histoire – lui fit voir son chemin : "il ne devait pas vivre seul mais en compagnie d'autres hommes pour les réconcilier avec Dieu". Alors, Pacôme quitta son maître et, dans un petit village abandonné tout proche, Tabenne, il édifia une modeste construction où il s'établit avec quelques disciples.

Après diverses difficultés, le groupe grandit jusqu'à comprendre une centaine de moines. Pacôme, qui était doté d'une notable capacité d'organisateur, structura la vie commune – le cénobitisme – selon des normes et des activités précises et donna à son institution une règle, la première règle proprement dite que nous connaissons dans le monachisme chrétien.

Toutefois, il ne semble pas juste d'attribuer à Pacôme l'invention de l'organisation cénobitique. Dans les histoires de sa vie apparaissent d'autres communautés cénobites qui ne dépendaient pas de la sienne¹⁴⁴. Nous avons en outre connaissance de communautés du Delta qui prétendaient descendre, à travers une lignée ininterrompue, de la première communauté de Jérusalem¹⁴⁵. Pour son monastère, Pacôme s'inspira précisément de la communauté de Jérusalem dans laquelle les apôtres vivaient ensemble et partageaient tout. La Règle de Pacôme, dans la version que nous connaissons, ne se présente pas comme une structure normative rigoureuse ou rationnellement articulée, mais plutôt comme une série de dispositions *ad hoc* qui s'additionnèrent petit à petit, peut-être même après la mort du fondateur, comme une réponse aux exigences de la vie communautaire¹⁴⁶.

Le premier monastère de Pacôme à Tabennêsis a disparu (la localisation de Tabennèse est du reste incertaine), puisqu'il a sûrement été construit en briques d'adobe selon le modèle des hameaux coptes de cette époque. De toute façon, les sources permettent de reconstituer sa structure et son organisation.

Le monastère de Pacôme a souvent été comparé à une construction militaire, aux campements ou aux casernes romaines de l'époque, types de constructions que Pacôme a certainement connus lorsqu'il était soldat.

La structure était circonscrite par un mur d'enceinte percé d'une unique porte d'accès et comprenait une maison pour les hôtes, une salle pour les réunions et le culte appelée "*sinaxis*"¹⁴⁷ à côté de laquelle se trouvaient un réfectoire, une cuisine et un four ; il y avait de plus un hôpital et une bibliothèque. Les moines vivaient dans des "maisons" qui ressemblaient aux baraquements des camps militaires. Chaque maison pouvait loger

¹⁴⁴ *Vie de Pacôme*, Graeca 1, chap. 33-34, 42, etc.

¹⁴⁵ Cassien, *Collations*, XXVIII, 5.

¹⁴⁶ La règle la plus ancienne nous est parvenue par la traduction que Jérôme a faite d'un texte grec et de plusieurs fragments coptes. La règle décrite par Pallade se rapporte au contraire à un développement ultérieur du monastère de Pacôme.

¹⁴⁷ La *sinaxis* n'est appelée "église" que dans la lettre d'Amoun.

entre vingt et quarante moines et le monastère comptait entre trente et quarante maisons¹⁴⁸.

Les sources sont imprécises quant au plan de la maison, mais il devait probablement y avoir une pièce commune pour la prière, la session d'instruction et autres activités communautaires et, à l'origine, des cellules séparées pour chaque moine. Lorsque la population monastique s'accrut, chaque cellule fut occupée par trois moines qui ne dormaient pas couchés mais assis sur des sièges en briques.

Le monastère était dirigé par un Supérieur aidé d'un assistant (le second). L'autorité du Supérieur était quasi absolue et devait être respectée de tous. L'économie du monastère était à la charge d'un économe, lui aussi assisté d'un aide. La hiérarchie ne s'arrêtait pas là : chaque maison était gouvernée par un chef et un second et, économiquement, par un économe et un assistant lesquels rendaient compte au Supérieur et à l'économe général. Tous ces personnages hiérarchiques étaient choisis directement par le Supérieur.

En outre, certaines "maisons" exerçaient des fonctions particulières et rendaient service à tout le monastère, et les moines se regroupaient selon l'activité qu'ils développaient. Il y avait ainsi les maisons des tisseurs, des tailleurs, des confectionneurs de nattes, des cordonniers, des menuisiers, etc.

Par ailleurs, trois maisons se dédiaient par roulement hebdomadaire à des travaux routiniers communs tels que laver la salle de réunion, transmettre les ordres des supérieurs concernant les activités quotidiennes, distribuer les outils, etc.

Lorsque le couvent de Tabennêsis devint trop petit à cause de l'augmentation de la population monastique, un autre fut fondé à Faou (*Pbow*), à quelques lieues de là. En outre, deux monastères existants, mais qui ne dépendaient pas de Pacôme, demandèrent à être admis dans la communauté.

Un couvent pour les moniales fut également fondé. En peu de temps, il se forma une espèce de "congrégation" de couvents ; ils étaient tous localisés aux limites de la zone cultivée et dépendaient de celui de Faou, où Pacôme s'établit.

L'organisation de la "congrégation" (*Koinonia*) reprenait sur une autre échelle celle du couvent : au sommet, un Supérieur Général aidé d'un assistant. La partie économique était dirigée par un Grand Économe avec son assistant. La communauté dans son intégralité se réunissait à Faou deux fois par an : à Pâques pour les célébrations liturgiques et en août pour les questions administratives comme par exemple les élections ou les changements de supérieurs, d'économes et de leurs assistants.

Lorsque Pacôme fut certain que les bases sur lesquelles s'appuyait la "congrégation" étaient solides, il en abandonna la direction et s'établit dans l'une des maisons du monastère de Faou comme simple moine. Lorsqu'il mourut de la peste en 346, la *Koinonia* comprenait environ trois mille moines¹⁴⁹. Avant de mourir, Pacôme réunit les Supérieurs de tous les monastères et choisit parmi eux un nouveau Supérieur Général. Partant de cet exemple, il devint pratique courante que le Supérieur Général désigne son successeur.

L'admission dans le monastère de Pacôme était très simple. Tout le monde était admis à l'exception de ceux qui n'étaient pas *sui iuris*, ou de ceux qui menaient une vie moralement désordonnée.

¹⁴⁸ Selon le témoignage de Jérôme, *Préface à la traduction latine*, 2.

¹⁴⁹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. VII.

En général, le postulant passait quelques jours à la porte du couvent, souvent à jeun, jusqu'à ce que le gardien le fasse entrer. Le même gardien se chargeait de lui faire subir une sorte d'examen d'entrée, de lui enseigner quelques oraisons ainsi que la Règle.

Suite à cela, le postulant revêtait l'habit monacal qui se réduisait, dans toute l'Égypte, en été à une simple tunique de lin et l'hiver à un tissu grossier de laine avec une cape en peau de mouton non tannée. On lui indiquait ensuite une maison et il était introduit parmi l'assemblée des moines. Dans les premiers temps, ni le noviciat ni les vœux n'existaient. Le désir sincère de renoncer au monde et d'embrasser la vie commune suffisait.

Un point intéressant de la Règle de Pacôme était que le moine analphabète devait obligatoirement apprendre à lire. Tous les monastères pacômiens, comme nous l'avons vu, possédaient une bibliothèque.

La journée du moine se déroulait entre le travail, la prière et les sessions d'enseignement (catéchèse). Le matin et le soir se tenaient deux réunions de prière (*sinaxis*). Les matines étaient communes à tout le monastère, les vêpres se célébraient dans les différentes maisons. Ces séances consistaient en une lecture de passages des Écritures ; celle-ci était effectuée à tour de rôle par un moine tandis que les autres écoutaient en silence. La séance comprenait, par intervalles, des moments de méditation et de recueillement en pénitence de ses péchés. Le dimanche, la *sinaxis* consistait en une psalmodie de répons.

Les séances d'enseignement étaient de deux types : les unes à la charge du Supérieur du monastère avaient lieu l'une le samedi et deux autres le dimanche. L'autre type de séance était à la charge du supérieur de la maison les jours de jeûne, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi. Ces dernières avaient lieu après la prière commune et s'achevaient par une méditation.

Le régime alimentaire était austère mais équilibré. Il semble que les moines avaient un repas commun à midi, mais tous n'étaient pas obligés d'y participer. En général, les aliments consommés étaient crus. La viande et les légumes cuits étaient réservés aux malades. On ne buvait pas de vin. On permettait aux plus ascétiques un régime plus austère (du pain et du sel seulement) et, pour qui le désirait, une nourriture légère dans les maisons au coucher du soleil, après les prières. Nous n'avons pas de renseignements sur le repos nocturne mais veiller une bonne partie de la nuit était apparemment une pratique courante.

Pacôme ne voyait pas d'un bon œil que les moines fussent ordonnés prêtres ; lui-même refusa l'ordination car il pensait que ce pouvait être source d'orgueil et de divisions.

Dans les premiers temps, les moines sortaient du couvent le dimanche pour assister à la célébration de l'eucharistie ; par la suite, pour des raisons pratiques, des églises furent construites dans les monastères où des prêtres du diocèse officiaient la cérémonie.

Le code pénal de la communauté était plutôt sévère et axé sur le respect de la discipline et de la hiérarchie. Il devait être appliqué fréquemment car les moines, dans leur majorité, provenaient des campagnes et n'étaient que superficiellement convertis.

Mis à part les deux jeûnes hebdomadaires et les veilles, l'ascétisme était plutôt modéré comparé à celui que pratiquaient de nombreux anachorètes.

Pacôme considérait que la finalité de la vie monastique était "l'acquisition de l'Esprit Saint". Cependant, les moyens pour atteindre ce but ne résidaient pas seulement

dans les pratiques ascétiques mais aussi dans la discipline, l'obéissance et le travail. En ce sens, il est intéressant de signaler que le temps dédié au travail selon la Règle était supérieur à celui consacré à la prière.

À propos de l'enseignement spirituel donné par Pacôme, il faut mentionner qu'il présentait certains aspects résolument ésotériques : on sait qu'il disposait d'une sorte de code secret élaboré avec les lettres de l'alphabet copte dont la clé n'était connue que des disciples les plus anciens et de confiance¹⁵⁰. Par conséquent, il est légitime de penser que dans le corps monastique existait une hiérarchie initiatique en plus de celle structurelle ou peut-être coïncidant avec elle.

Dans le monastère pacômien tout comme dans les colonies d'anachorètes, les moines vivaient plongés dans le surnaturel, entre visions angéliques, révélations et luttes contre le démon. Cette intense atmosphère spirituelle ne semblait pas contredire l'organisation quasi militaire du travail et des rôles hiérarchiques.

En synthèse, on peut dire que l'idée maîtresse sur laquelle était fondé le monastère pacômien était le service : chaque membre était au service du corps monastique ; chacun développait un type de travail – manuel, organisatif ou didactique – qui permettait au monastère de subvenir aux nécessités matérielles ou de progresser dans la vie spirituelle.

3. Le monachisme syrien

Le monachisme syrien présente des caractéristiques résolument originales par rapport au monachisme égyptien ou au monachisme occidental ; pour cette raison, il est indubitable que son origine et son développement ont été autonomes.

Avant tout, il faut préciser que, dans les premiers siècles de notre ère, la région nommée Syrie comprenait la Phénicie, la Syrie actuelle et une partie de la Mésopotamie. C'était une province de frontières où cohabitaient et s'affrontaient les civilisations gréco-romaine, sémitique et perse. Ainsi, tandis que la région méditerranéenne, ayant son centre à Antioche, était fortement hellénisée, la région orientale, ayant pour centre Édesse, était fortement influencée par les traditions sémitique et perse.

Le christianisme s'était radicalisé en Syrie à partir du 1^{er} siècle, se propageant facilement depuis la Palestine grâce aux similitudes de race, de langue et de coutumes entre les deux régions. Ces ressemblances permirent au christianisme syrien de se maintenir très proche de l'esprit des pratiques du christianisme palestinien primitif. À l'opposé, le courant occidental qui se diffusa en Asie Mineure, en Grèce, en Égypte et en Italie incorpora dès les origines de nombreux éléments de la culture et de la tradition philosophique grecques.

L'étude du courant syrien du christianisme a été très négligée par les chercheurs occidentaux pour différentes raisons : peu d'analogies culturelles, problèmes de langue, difficultés pour trouver les documents anciens dans les régions où la culture musulmane était prépondérante, etc. Cependant, avec l'avancée des études, l'importance du courant oriental du christianisme devint plus évident : parti de Syrie, il toucha les vastes régions de l'Asie (Arabie, Arménie, Perse, Inde, les plaines de l'Asie centrale jusqu'aux confins de la Chine) et put compter sur une organisation et un nombre de fidèles non moindre que ceux du christianisme occidental. Seule l'invasion musulmane put mettre un terme à son expansion.

¹⁵⁰ Cf. : *Pachomiana latina*, Édition A. Boon. Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique (Louvain, 1932) 7, pages 77-101.

L'Église syrienne primitive se caractérisait par sa rigueur et son extraordinaire engagement dans l'ascétisme. On sait qu'il était demandé à tous les baptisés de pratiquer une vie de "pauvreté", à savoir une vie toute dédiée à la prière ainsi qu'à l'apostolat et dans laquelle l'observation du jeûne avait une grande importance. Il semble aussi que la pratique de la "sainteté", c'est-à-dire la virginité et le célibat, était imposée aux fidèles.

Les chrétiens de la communauté syrienne primitive se nommaient eux-mêmes "Fils du pacte" (ou de l'alliance : *benai queiama*) et étaient très conscients d'appartenir à un groupe radical engagé dans une œuvre de purification et de rédemption universelle.

Ils usaient d'une terminologie de guerre ; les paroles clés de leur théologie et de leurs pratiques étaient : lutte, bataille, guerre. Ceci nous donne une idée du climat mental dans lequel ils vivaient. Mais l'aspect le plus surprenant de l'Église syrienne primitive est que l'implication totale et l'extrême rigueur n'étaient pas seulement requises d'une petite élite parmi les fidèles, mais de tous les membres de la communauté. Seul celui qui était disposé à renoncer à tous ses biens, au mariage et à tout lien avec ce monde pouvait prétendre faire partie de la "Nouvelle Alliance" et poursuivre la bataille de purification cosmique dans laquelle la communauté s'était engagée¹⁵¹.

Ainsi, l'Église syrienne présente depuis les débuts des caractéristiques de rigueur, d'ascétisme et une terminologie qui la relie directement à la communauté des Esséniens¹⁵².

Mais il faut dire que tout le climat de la religiosité syrienne des premiers siècles de notre ère était imprégné d'extrémisme. En Syrie, parallèlement à l'Église orthodoxe, des mouvements hérétiques proliféraient, caractérisés par une rigueur exagérée comme par exemple la secte des "enchratiques" (les "continents") de Tatien (120-170 approximativement) qui considéraient le mariage comme une "fornication et une œuvre de Satan" ; ou les groupes christiano-gnostiques de Marcion et de Valentin, tous deux d'un extrémisme ascétique notable. Ces sectes eurent une grande diffusion en Syrie et on peut affirmer que, par rapport à elles, l'Église orthodoxe était minoritaire. Au niveau populaire, elles étaient même considérées comme étant l'expression du véritable christianisme. En outre, dans le monachisme syrien, la rigueur et l'extrémisme atteignirent des limites véritablement incroyables. Les pères grecs¹⁵³ considéraient ce monachisme comme un phénomène très curieux et original, et les moines égyptiens contemporains n'hésitaient pas à le qualifier d'aberrant et d'exhibitionniste.

Effectivement, il ressort des documents anciens¹⁵⁴ que les moines syriens des III^e et IV^e siècles abandonnaient toute forme de civilisation et vivaient comme les animaux sauvages : ils erraient sans fin dans les montagnes et les déserts, nus, sans jamais se laver ni se couper les cheveux ni les ongles. Ils passaient la nuit dans des grottes naturelles ou dans des cavernes qu'ils s'étaient creusées, ou bien accrochés aux roches comme des oiseaux, exposés au vent et aux intempéries.

Certains, les "dendrites", vivaient à la cime des arbres et n'en descendaient jamais. Ils se nourrissaient de fruits ou de racines ; certains mangeaient de l'herbe comme les animaux. Beaucoup d'entre eux pratiquaient des jeûnes terribles qui duraient jusqu'à

¹⁵¹ A. Vööbus, "History of Asceticism in the Syrian Orient", Louvain, 1960, I, p. 13.

¹⁵² Ibid, pages 17-25.

¹⁵³ Grégoire de Nicée, in Migne, *Patristica Griega*, 37, 1455.

¹⁵⁴ Épître de Saint-Ephraïm de Syrie à un disciple, cf. F. C. Burkitt, "St. Ephraim's Quotations from the Gospel", p. 24.

vingt jours. Leur unique activité était la prière continue. Mais le plus surprenant chez ces anachorètes syriens, c'est l'extraordinaire fantaisie avec laquelle ils cherchaient inlassablement de nouvelles tortures à infliger à leur corps qu'ils considéraient comme le réceptacle de tous les maux.

Ainsi, certains portaient de lourdes chaînes à la ceinture, aux bras et aux jambes ; d'autres s'enchaînaient à un mur ; d'autres vivaient enfermés dans de minuscules cellules. Souvent, ils cumulaient toutes ces tortures, vivant reclus dans des environnements sans toit, exposés aux intempéries, ou dans des cellules au toit si bas qu'ils ne pouvaient se tenir debout. D'autres au contraire étaient toujours debout, y compris la nuit. Certains ne pouvaient se résoudre à mourir de mort naturelle. Leur idéal était de mourir pour le Christ au moyen de tortures ; et, comme nul ne les leur infligeait, ils faisaient l'impossible pour s'auto détruire par des jeûnes inouïs ou bien s'offraient comme nourriture aux fauves et aux serpents, et en arrivaient même à se jeter dans le feu.

Mais de toutes les techniques d'auto mortification inventées par les anachorètes syriens, celle qui resta dans la mémoire des anciens et des contemporains fut celle introduite par Siméon le Stylite (389-459). Après avoir passé beaucoup de temps enchaîné à un mur et avoir effectué de terribles jeûnes qui duraient tout le carême, insatisfait de ces épreuves ascétiques, il fit édifier une haute colonne au sommet de laquelle il passa, debout, les quarante dernières années de sa vie. Du haut de la colonne, Siméon prêchait deux fois par jour aux masses qui venaient en pèlerinage pour admirer ce cas aussi extraordinaire d'héroïsme ascétique.

L'exemple de Siméon se diffusa rapidement et en Syrie se multiplièrent les colonnes d'où les terribles ascètes haranguaient les foules, les exhortant à expier et à craindre Dieu.

Un monachisme aussi original et extrémiste ne peut aisément être circonscrit dans les schémas du message évangélique. Même en considérant la nette tendance à l'ascétisme et à la rigueur de l'Église syrienne primitive et son étroite relation avec la communauté des Esséniens, il demeure difficile d'expliquer à travers ces modèles le niveau disproportionné d'auto mortification et d'auto mutilation atteint par les moines syriens. Il faudra donc trouver d'autres facteurs expliquant l'apparition de ces caractéristiques dans le monachisme syrien.

Il semble qu'il faille chercher en Orient, en Perse et en Inde, les modèles dont s'est inspiré ce monachisme.

Les ascètes errants qui se soumettaient à de terribles mortifications étaient connus en Inde depuis le VI^e siècle av. J.-C. Et c'est précisément contre cet extrémisme ascétique que Bouddha prêcha la Voie du Milieu.

Nous savons aussi que les moines jainistes pratiquaient de rigoureuses abstinences et que leur doctrine leur permettait de se laisser mourir de faim, une fois parvenus à la vieillesse.

Il est facile d'avancer l'hypothèse selon laquelle le monachisme syrien aurait été influencé d'une façon ou d'une autre par ces modèles connus en Occident depuis l'époque d'Alexandre. Il ne faut pas oublier en outre que sous les Séleucides, successeurs du Macédonien, la Syrie, la Perse et l'Inde occidentale faisaient partie d'un seul empire. Mais une influence venue de la Perse plutôt qu'une influence directe de l'expérience ascétique hindoue paraît plus vraisemblable.

Le Manichéisme (*numérotation à refaire*)

C'est en Perse, à la fin du III^e siècle, que se propagea le Manichéisme qui reprit de nombreux éléments de la spiritualité et de l'ascétisme hindous, en les transformant et en les réadaptant.

Le babylonien Mani (216-276), fondateur de la nouvelle religion, déclarait être le dernier d'une longue série de messagers célestes envoyés l'un après l'autre à l'humanité : parmi les plus importants d'entre eux, il y avait Zarathoustra, Bouddha et Jésus. Mais, tandis que ces derniers avaient révélé des vérités incomplètes, destinées à des parties plus ou moins importantes de l'humanité, Mani prétendait enseigner la vérité universelle, la gnose absolue, capable d'illuminer le monde entier. Reprenant une croyance chrétienne et l'adaptant à lui-même, Mani affirma être le Paraclet, ou encore, l'Avocat de l'Humanité dont Jésus avait prédit la venue.

Les doctrines de Mani, dans lesquelles se mêlent en une synthèse très originale des éléments mazdéens, bouddhistes et chrétiens, sont fondées sur un dualisme absolu entre Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Esprit et Corps¹⁵⁵.

Un mythe cosmologique complexe et puissant explique comment le monde de la Lumière fut attaqué et vaincu par le monde des Ténèbres. Il résulta de cette défaite, ou chute, que des particules de Lumière restèrent prisonnières de la matière et aspirèrent à retourner dans le monde supérieur. L'être humain, fait de chair et d'esprit, ressent ce mélange comme une monstruosité et aspire à ce que cette partie spirituelle se libère de la prison de chair. Au travers de la connaissance ou gnose de son véritable être divin, du rejet du corps et de ses fonctions qui l'attirent ici-bas, le fidèle manichéen prend le chemin du salut qui le conduira à s'unir avec le monde de la Lumière.

Pour Mani, la nouvelle religion, dépositaire de la vérité absolue, ne devait pas avoir de limites dans sa propagation. C'est pourquoi il envoya des missionnaires dans plusieurs pays d'Occident et d'Orient jusqu'en Inde et en Asie centrale.

Ainsi, et jusqu'à la mort de son fondateur qui fut crucifié et écorché vif à l'instigation du clergé perse (les mages mazdéens), le Manichéisme connut une rapide expansion jusqu'à devenir un adversaire dangereux pour le Christianisme, en particulier en Syrie et en Perse. Sa propagation fut facilitée car il put absorber de nombreux courants hérétiques (en particulier gnostiques), lesquels proliféraient alors en marge du Christianisme orthodoxe.

En plus d'organiser un clergé hiérarchique comme fondement de son Église universelle ou Église de la Lumière, Mani créa aussi un ordre monastique. La Règle de cette communauté s'est malheureusement perdue mais il est possible d'en recomposer les points essentiels¹⁵⁶.

Le monachisme manichéen reprend, en les exacerbant, plusieurs éléments du bouddhisme. Les moines manichéens étaient des ascètes errants, tenus au célibat et à la pauvreté. Ils ne pouvaient rien posséder et ne pouvaient construire d'abri pour se protéger des intempéries. Il leur était interdit de se consacrer à un quelconque travail car ils avaient pour obligation de vivre de la charité des fidèles. Ils étaient strictement végétariens et, comme les bouddhistes, ne mangeaient qu'une seule fois par jour, mais il

¹⁵⁵ Pour approfondir le thème des doctrines manichéennes que nous ne pouvons exposer ici en détail, consulter H.C. Puech, *Le Manichéisme* dans *Histoire des Religions*, dirigé par Puech lui-même, Paris, 1970.

¹⁵⁶ Cf. A. Vööbus, op. cit., I, chap. IV.

leur était interdit de préparer les repas eux-mêmes car, selon leurs croyances, cette opération pouvait abîmer les particules de lumière présentes dans les aliments. En conséquence, pour ne pas mourir de faim, ils devaient toujours être accompagnés d'un fidèle laïc, en général un jeune, qui assumait la faute inhérente à cet acte. Ils ne pouvaient pas non plus allumer de feu, ni toucher l'eau car, à la différence des bouddhistes, la saleté leur était un état habituel. Toujours par crainte d'abîmer les particules de lumière présentes dans la nature, ils ne pouvaient toucher ni les plantes ni les fleurs et, comme les moines jainistes, devaient se déplacer avec une extrême prudence pour éviter d'écraser les insectes.

Soumis à des restrictions si rigoureuses, les moines manichéens ne pouvaient se consacrer qu'à la prière continue et à la méditation. Hormis ces pratiques, leur unique activité consistait à copier et à peindre des livres saints. Les devoirs religieux, comme dans le bouddhisme, incluaient la confession des péchés et une réunion liturgique hebdomadaire au cours de laquelle les moines écoutaient un sermon, priaient et chantaient les hymnes ensemble.

Les moines manichéens se soumettaient très souvent à des jeûnes rigoureux qui réduisaient leur corps à une extrême maigreur. La dépréciation de leur propre corps était si grande qu'ils ne prenaient aucun remède en cas de maladie, ni aucune précaution face aux dangers ; aussi furent-ils nombreux à mourir dévorés par les bêtes sauvages ou de la main de bandits.

En résumé, Mani semble avoir modelé son monachisme en se basant sur des exemples hindous qu'il a probablement expérimentés lui-même : l'influence bouddhiste est évidente mais on ne peut écarter l'influence de groupes ascétiques plus radicaux.

C'est donc à travers la médiation du manichéisme que les expériences du monachisme hindou se propagèrent en Asie occidentale jusqu'à la Méditerranée. Ce canal nous permet de comprendre nombre des aspects étrangers et extrémistes du monachisme chrétien de Syrie.

Avec ce qui a été dit jusqu'ici, il est évident que, dans l'Orient syrien, le cénobitisme se soit affirmé tardivement et avec une certaine difficulté : l'idéal monastique était l'anachorétisme, les Règles et les Supérieurs étaient considérés comme des obstacles sur le chemin de la reconquête de l'état édénique. C'est seulement à la fin du IV^e siècle que le modèle cénobite commença à gagner du terrain et que les premiers couvents furent fondés. Au siècle suivant, les monastères se multiplièrent et finirent par devenir très nombreux et très influents¹⁵⁷. Toutefois, les moines syriens concevaient la vie cénobitique d'une manière bien différente de celle de Pacôme ou de Benoît. Il suffit de dire que, dans toute la littérature syrienne des origines, on ne trouve aucun document qui, de quelque façon, s'approche de la règle monastique latine spécifique : un code, mi-spirituel et mi-juridique, qui règle la vie de la communauté, fixe l'horaire des activités, l'ordre hiérarchique, etc. Nous possédons une série de textes, dont certains ont été publiés récemment, qui répondent au nom de Règles¹⁵⁸. Parmi eux, le plus connu est ce que l'on appelle la "Règle de Rabbula", célèbre moine des IV-V^e siècles qui fut aussi plus tard évêque d'Édesse. Mais il y est toujours question de réprimandes ou de conseils donnés à des moines sur des questions générales de comportement.

¹⁵⁷ Cf. Teodoreto de Ciro, *Historia Religiosa*, XXX, 5.

¹⁵⁸ Cf. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*, Stockholm, 1960.

En réalité, il semble qu'en Syrie il n'ait pas existé de cénobitisme intégral comme celui de Pacôme. L'idéal monastique était toujours l'anachorétisme et le monastère était considéré comme une sorte d'école préparatoire à l'ascétisme solitaire. De fait, dans les couvents de Syrie, les meilleurs moines étaient sélectionnés pour la vie de réclusion, qui était entièrement consacrée à l'oraison et aux exercices particuliers d'ascèse. Les reclus étaient considérés comme les véritables moines, tandis que les autres, par leur travail, assuraient le bon fonctionnement du couvent et procuraient le nécessaire à la survie des solitaires.

La structure des couvents reflétait cet idéal monastique : ce n'était que tours et cellules spéciales pour les reclus et les autres ascètes vivant en marge de la communauté.

À l'époque des grandes controverses christologiques, durant les V^e et VI^e siècles (dont nous parlerons plus loin) en Syrie, se constitua l'Église monophysite séparée de Byzance et de Rome, qui avaient admis la doctrine orthodoxe, et de celle de Perse, qui avait adopté la thèse nestorienne.

La majeure partie des couvents de Syrie adopta la thèse monophysite et, sous l'impulsion missionnaire de la nouvelle Église, la vie monastique connut une large expansion. De fait, le VI^e siècle marqua l'apogée du monachisme en Syrie tant par le nombre de moines et de couvents que par son influence sur la population.

Au siècle suivant, la Syrie fut conquise par les musulmans et, par conséquent, le christianisme commença à reculer face à l'Islam. Mais le monachisme monophysite et nestorien exerça sur l'Islam une profonde influence.

Tout d'abord, ils transmirent à l'Islam, au travers d'un grand travail de traduction patronné par les califes de Bagdad, des textes fondamentaux de la science et de la philosophie grecques qu'ils avaient copiés et conservés dans leurs monastères, développant ainsi en Orient une œuvre similaire à celle des Bénédictins en Occident durant le Moyen -Âge.

En second lieu, les pratiques ascétiques des moines chrétiens et leur spiritualité se diffusèrent rapidement dans le monde musulman et contribuèrent à créer un nouveau grand mouvement monastique, le Soufisme.

4. Hypothèse sur l'origine du monachisme chrétien

Ceux qui étudient le Christianisme ont toujours prétendu que le monachisme trouve son origine dans une interprétation radicale du message de l'Évangile, en particulier en ce qui fait référence à la pauvreté, à la renonciation des biens matériels et à la chasteté.

Cette thèse se base sur le travail de propagande fait par Athanase, évêque d'Alexandrie, qui attribuait à Antoine les mêmes motivations pour avoir choisi la vie ascétique.

Pour compléter cette interprétation, les écrivains chrétiens ajoutent que le monachisme se répandit rapidement au IV^e siècle en réaction à la baisse de pression morale et religieuse qui fit suite à la pacification entre l'État romain et l'Église, œuvre de Constantin. Lorsque le christianisme devint religion officielle de l'empire (324 ap. J.-C.), l'impulsion religieuse des chrétiens, qui avaient supporté stoïquement la persécution, diminua naturellement. Le monachisme aurait été diffusé précisément grâce au travail de ceux qui voulaient maintenir le haut niveau spirituel du peuple chrétien.

De toute façon, cette interprétation présente quelques points obscurs. Premièrement, à l'époque de Constantin, Antoine, considéré comme l'initiateur de la vie anachorétique, avait déjà passé trente ans dans le désert, et il n'était pas le premier à avoir fait une telle expérience. En second lieu, la rapide expansion du monachisme au IV^e siècle fait douter que celui-ci ait eu une portée plus grande, en prenant comme référence les modèles et les expériences antérieurs. Enfin, comme on l'a fait remarquer plusieurs fois, la vie d'ascèse n'est en aucune façon une exigence de la vie chrétienne : le Christ des Évangiles canoniques invite ses disciples à abandonner leurs biens matériels, mais à aucun moment il ne leur demande de quitter la vie civile. Lui-même vit parmi les gens et sa retraite dans le désert de Judée fut brève.

Sur la base de ces considérations, la thèse de l'origine strictement chrétienne du monachisme commença à être sérieusement ébranlée au siècle passé. Certains chercheurs supposèrent que les premiers moines avaient adopté ce système de vie des prêtres égyptiens¹⁵⁹. D'autres pensèrent à une influence des religions des mystères et du néo-pythagorisme ; d'autres encore, à des influences manichéennes et bouddhistes. Comme nous l'avons vu, au III^e siècle, le Manichéisme s'était déjà répandu en Égypte et en Syrie¹⁶⁰, transmettant des enseignements érémitiques radicaux, en partie dérivés des expériences hindoues¹⁶¹.

Pourtant, après la découverte des manuscrits de la Mer Morte et du monastère de Qumran, une partie de la critique moderne, sans nier totalement ces influences, tend à chercher l'origine du monachisme chrétien dans les communautés érémitiques des Esséniens et des Thérapeutes¹⁶². Nous avons déjà vu, à propos des Esséniens, leur affinité étroite avec la communauté de Jérusalem et l'Église primitive ; nous analyserons maintenant la similitude de leur vie ascétique avec le monachisme chrétien le plus ancien, égyptien ou syrien.

Ce qui frappe avant tout, c'est la coïncidence dans la répartition géographique des premiers centres chrétiens et ceux des esséno-thérapeutes. Comme nous l'avons vu, plusieurs faits nous informent que le monachisme existait en Égypte, que ce soit sous forme anachorétique ou cénobitique avant Antoine et Pacôme. Il est fait mention de cénobites dans le Delta, du temps de Pacôme, dans la même zone de Chenoboskion où l'on a trouvé les fameux manuscrits gnostiques dont les théories peuvent être amplement reliées à celles des Esséniens. Les régions monastiques de Nitrie se trouvaient dans la zone précise où vivait la principale communauté des Thérapeutes. L'organisation semi-cénobitique de Nitrie, avec des réunions hebdomadaires communes pour célébrer l'agape sacrée et développer des sessions d'apprentissage, est si semblable à celle des Thérapeutes qu'il est difficile de ne pas penser à une influence directe.

En Palestine, le monachisme fleurit surtout dans ce que l'on appelle le "désert monastique", à savoir le désert de Judée où se trouve Qumran.

Enfin, les "Fils de l'Alliance", qui sont à l'origine du christianisme ascétique en Syrie, conservent le même nom que les Esséniens qui se dénommaient eux-mêmes la Communauté de la "Nouvelle Alliance".

¹⁵⁹ E. Weingarten en 1877 soutint l'hypothèse selon laquelle le monachisme égyptien dérive des "reclus" du temple de Sérapis, à Memphis.

¹⁶⁰ Mani lui-même chargea quelques-uns de ses disciples de l'évangélisation de la Syrie et de l'Égypte. La mission en Égypte s'accomplit entre 244 et 261. Cf. H. C. Puech, *Manichéisme*, dans *Histoire des Religions*, Paris, 1970.

¹⁶¹ Ibid, pag. 172.

¹⁶² F. Pericoli-Ridolfini dans son livre *À l'origine du Monachisme : La convergence essénienne*, Rome, 1966, analyse en détail la similitude entre les Esséno-thérapeutes et les premiers chrétiens d'Égypte.

L'extrémisme ascétique de l'Église syrienne, son insistance à propos de la virginité, du célibat et de la pauvreté sont en relation directe avec la communauté de Jérusalem et avec les Esséniens qui, comme nous le savons, vivaient aussi dans les "campagnes de Damas", c'est-à-dire en Syrie.

L'autre lien est le suivant : les sources nous parlent d'ermites, comme les maîtres d'Antoine et de Pacôme, qui vivaient en marge des villages et menaient une vie solitaire suivant une ancienne coutume. Or nous savons que les Thérapeutes et les Esséniens étaient dispersés en Judée et dans la diaspora, et qu'ils vivaient à l'extérieur des villes et des villages.

Il est probable que les techniques ascétiques que nous avons rencontrées dans la communauté de Qumran et celle du lac Maréotis – abstinence sexuelle, jeûnes, oraisons et méditation sur les Écritures – aient été pratiquées aussi par les Esséniens et les Thérapeutes qui vivaient près des villes et des villages. Ces pratiques sont les mêmes que celles enseignées à Antoine et à Pacôme par leurs maîtres, et furent ensuite transmises à tous les moines anachorètes et cénobites.

En ce qui concerne les cénobites, on peut ajouter que Jérôme avait déjà relevé la grande ressemblance entre leur mode de vie et celui des Esséniens¹⁶³. Celui-ci raconte, par exemple, que dans les centres égyptiens les moines étaient organisés en dizaines et en centaines, tout comme à Qumran.

Les parallèles entre la Règle de Qumran et celle de Pacôme sont surprenants, particulièrement dans le domaine du droit pénal et en ce qui concerne l'admission des postulants¹⁶⁴. De plus, dans les deux cas, le travail manuel faisait partie intégrante de la vie en commun et, an tant que tel, n'était pas laissé au libre arbitre individuel mais organisé et dirigé par un surintendant.

On trouve d'autres coïncidences dans les coutumes monastiques, dans le système d'alimentation, dans les oraisons avant de se nourrir et surtout dans la structure générale du monastère. En effet, celui de Qumran semble être le prototype de tous les monastères chrétiens qui se sont succédés à partir de celui de Pacôme.

En résumé, nous pensons pouvoir affirmer que la vie monastique des Esséniens-Thérapeutes, sous ses différentes formes connues – Qumran, Camps de Damas, Communautés du lac Maréotis, groupes ou ascètes en marge des villes ou des villages – représente le modèle qui inspira les différentes formes du monachisme chrétien.

5. Les controverses doctrinaires

Les controverses sur la nature de Jésus-Christ et sur le sens de sa mission sur terre ont commencé très tôt dans la communauté chrétienne.

Dès les premiers temps, à l'époque des apôtres, une forte polémique surgit entre deux des protagonistes de l'histoire de l'évangélisation : Paul et Jacques, ce dernier étant le frère de Jésus et le chef de la communauté de Jérusalem.

Tandis que Paul, qui était citoyen romain, proclamait la nécessité de couper toute relation avec la religion juive et de prêcher l'Évangile aux gentils, Jacques et la communauté judéo-chrétienne primitive de Jérusalem restaient attachés à certains thèmes de culte de la doctrine hébraïque, prétendant les imposer aux gentils convertis.

¹⁶³ Épître XXII à Eustache, 35.

¹⁶⁴ Cf. F. Pericoli-Ridolfini, op. cit., p. 81-94.

La christologie de Paul est bien connue et a constitué le point de départ de l'orthodoxie. Pour Paul, le Christ est un être céleste, fils de Dieu, fait homme en la personne de Jésus qui a assumé, en victime innocente, les péchés de la race humaine. Son sacrifice, manifestation de la Justice et de l'Amour Divin, réconcilie l'humanité et l'univers avec Dieu. Après la résurrection, par laquelle il triomphe de la mort, Jésus reçoit de Dieu une position plus élevée qu'avant son incarnation.

Les doctrines des judéo-chrétiens qui se référaient à Jacques sont beaucoup moins connues et ont généré des discussions enflammées entre les chercheurs¹⁶⁵. Il semblerait pourtant que la divinité de Jésus – telle que l'entendait la chrétienté des siècles suivants – fut étrangère à l'esprit de la communauté de Jérusalem. De toute façon, très tôt nous entendons parler d'un groupe de judéo-chrétiens, les Nazaréens¹⁶⁶ ou Ébionites (les pauvres) qui vraisemblablement émanent de la première communauté de Jérusalem car ils nourrissent un grand mépris à l'égard des idées de Paul.

Les Ébionites, dont nous pouvons suivre les traces en Syrie jusqu'au V^e siècle, ne voyaient en Jésus qu'un Messie, dans le sens de prophète de la tradition hébraïque, et niaient résolument sa divinité. Les deux premiers chapitres de l'Évangile de Saint Matthieu, dans lesquels est retracée la généalogie de Jésus à partir de David (généalogie qui ne concorde pas avec celle de Luc), et où est racontée sa conception de l'œuvre de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, n'existaient pas dans la version hébraïque que possédaient les Ébionites¹⁶⁷.

Autant dire que pour les premiers chrétiens d'origine hébraïque qui concevaient la divinité comme unique et transcendante et le Messie comme un prophète humain et temporel, il était très difficile d'accepter la divinité de Jésus.

À l'inverse, l'idée qu'un être divin puisse descendre sur terre pour délivrer l'humanité du vice et de la faute n'était étrangère ni aux Grecs ni aux Romains, accoutumés par les philosophes hellénistiques, en particulier ceux du néo-pythagorisme, à imaginer une longue succession de divinités et d'Éons, émanant hiérarchiquement de la divinité suprême. D'autre part, la doctrine de la malignité intrinsèque de la matière s'était répandue dans le monde grec, principalement dans les milieux philosophiques ; par conséquent, il était déconcertant et quasi blasphématoire de penser que le Dieu suprême ou son fils, la Parole ou Logos divin, pouvait naître d'un ventre féminin après neuf mois de gestation. Ainsi, de par leur formation culturelle, il était difficile pour les Grecs, qui n'avaient pas été témoins des vicissitudes terrestres de Jésus, d'admettre son humanité.

Ces considérations préliminaires nous conduisent à un problème plus général : la constitution de la doctrine christologique orthodoxe. Il s'agit d'un problème difficile et complexe où il est néanmoins possible d'établir certains jalons. En premier lieu, d'un point de vue doctrinaire et liturgique, le christianisme primitif fut un phénomène beaucoup plus complexe et différencié que ce que l'orthodoxie lui succédant voulut le faire croire.

¹⁶⁵ Les limites du problème sur le judéo-christianisme sont discutées par M. Simon et A. Benoît dans *"Le judaïsme et le christianisme anciens d'Antioche Épiphanie à Constantin"*, Paris, 1968, chap. V.

¹⁶⁶ Nous devons nous souvenir que cette terminologie fut la première en usage pour désigner les successeurs du Christ. Cf. *"Actes des Apôtres"*, 24,5.

¹⁶⁷ *Épiphanie*, Haeres, XXX, 13.

En second lieu, la formation des dogmes orthodoxes fut graduelle, au sein de grands contrastes, doutes et fractures, fortement influencés soit par le pouvoir politique soit par les différences culturelles et nationales.

En ce qui concerne le premier point, il faut ajouter que le panorama historique a radicalement changé depuis qu'on a découvert en 1945 une bibliothèque gnostique entière. Cette découverte sensationnelle, quasi contemporaine des manuscrits de la Mer Morte, a été faite par hasard dans les environs du village de Nag-Hammadi, l'antique Chenoboskion, en Haute-Égypte.

Dans une grande jarre enfouie sous terre, un paysan découvrit treize livres de papyrus recouverts de cuir. Après de nombreuses vicissitudes, la majeure partie des codex terminèrent au musée copte du Caire et ne furent publiés intégralement qu'en 1972. Les livres contiennent cinquante-deux traités écrits en copte et datés des premiers siècles de l'ère chrétienne. Certains ne sont même pas postérieurs à 120-150 ap. J.-C. Ils appartiennent tous au courant de pensée appelé gnosticisme¹⁶⁸. Avant la découverte de Nag-Hammadi, les Gnostiques n'étaient connus qu'à travers des écrits dispersés qui avaient échappé à la destruction opérée par l'Église, ou bien à travers certaines références faites par des écrivains chrétiens orthodoxes.

Étant donné que le Gnosticisme avait représenté une grande menace pour l'Église, de nombreux écrivains chrétiens se consacrèrent à réfuter leurs théories, les qualifiant d'hérétiques.

Ce fut assurément l'hostilité de l'Église – qui put compter après Constantin sur l'appui séculier pour persécuter les hérétiques – qui convainquit un groupe de Gnostiques de Haute-Égypte d'enterrer sa bibliothèque. Il s'agissait probablement de moines du couvent pacômien voisin de Chenoboskion¹⁶⁹.

Mais les Gnostiques, comme il ressort de leurs écrits originels, ne se considéraient pas comme hérétiques. Au contraire, ils soutenaient souvent que leur doctrine provenait de l'enseignement secret de Jésus qui avait été caché aux "foules", c'est-à-dire à ceux qui à partir du II^e siècle commencèrent à être appelés "Église catholique".

Les textes gnostiques présentent un large spectre de doctrines (parmi elles se trouvent aussi des écrits hermétiques), et sont l'expression d'auteurs et d'écoles différents, bien qu'une bonne partie d'entre eux use d'une terminologie chrétienne clairement apparentée à un héritage hébreu.

La figure du Christ qui émerge des textes gnostiques est très différente de celle présentée par l'orthodoxie catholique ; il en est de même pour l'histoire biblique, en particulier la narration de la Genèse.

Les Gnostiques professent un dualisme radical entre l'esprit et le corps, entre le monde terrestre et le monde céleste. Pour eux, ce monde est essentiellement pervers : il est dominé par la fatalité et a été créé par un dieu maléfique et jaloux qu'ils identifient à Jehova, le dieu de l'Ancien Testament. Dans son ignorance, ce dieu croit être l'unique¹⁷⁰ ;

¹⁶⁸ Pour une définition de "gnosticisme" et pour les problèmes historiques respectifs, consulter J. Doresse "*La Gnose*" dans "*Histoire des Religions*" dirigée par H. C. Puech, Paris, 1970.

¹⁶⁹ Cfr. F. Wisse "*Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*" en "*Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*", Göttingen, 1978, pages 431-440.

¹⁷⁰ Ce mythe de l'ignorance du dieu créateur qui pense être l'unique vrai dieu nous rappelle le mythe analogue que les bouddhistes racontaient à propos de Brahma. Cf. "*Dialogues of the Buddha*" traduits par T. W. Rhys-Davids, Partie I, p. 31 (1899).

il ne sait pas qu'il existe une divinité universelle, ineffable et transcendante, dont il est lui-même une émanation.

Mais, malgré sa perversité, le monde d'ici-bas contient une étincelle divine enserrée dans la matière comme dans une tombe. L'être humain, qui obscurément sent en lui-même cet élément divin, éprouve une aspiration nostalgique à retourner dans le monde d'où il a chuté, le monde de la lumière et de la plénitude. Il est ici sur terre comme un exilé ou un étranger éloigné de sa patrie¹⁷¹. Le retour vers le monde supérieur est l'unique aspiration possible pour le gnostique et le chemin du salut est la pleine reconnaissance d'appartenir à une espèce divine. *Gnosis* (en grec : connaissance) est précisément reconnaître la divinité en soi.

Le chemin du salut est encombré par la matière et son stupide créateur Jehova. C'est lui, et non un péché originel inexistant, le responsable de la souffrance humaine.

Les Gnostiques inversent la signification de l'histoire de l'Éden et la racontent depuis le point de vue du Serpent, qui pour eux symbolise la connaissance divine. L'Éden pour les Gnostiques n'est pas un paradis terrestre mais le royaume du méchant créateur : ses arbres distillent des ondes toxiques. Pourtant, à l'intérieur de deux d'entre eux, les puissances de la lumière ont réussi à cacher la connaissance et la vie. Le serpent, qui est en réalité le sauveur envoyé du monde supérieur, conseille à Ève de manger le fruit de l'arbre de la connaissance afin que le genre humain obtienne ainsi la révélation des mystères du salut.

Jehova chasse Adam et Ève de l'Éden par jalousie et par crainte que les êtres humains, en mangeant les fruits de l'arbre de la vie, ne se transforment en dieux.

C'est toujours Jehova, envieux et stupide, qui tourmente l'humanité par des déluges et autres catastrophes. Mais, malgré tout, l'histoire du salut avance et l'acte final sera la venue d'un messager céleste qui apportera la lumière en ce monde et jusqu'aux Enfers, et réveillera les élus.

Dans la version primitive du mythe, le pouvoir de la lumière est identifié à une divinité féminine, la Mère Céleste. C'est évidemment le rappel de l'antique mythe sumérien de la descente d'Ishtar (Astarté) aux enfers. Dans les versions plus récentes, le sauveur est identifié au Christ. Annoncé par des signes célestes comme l'étoile des mages, le Christ descend des cieux à travers les sphères, investi de toute sa gloire. Il apparaît tantôt gigantesque, tantôt avec trois visages : jeune, adulte et vieux¹⁷².

Même lorsque ceux qui identifient le sauveur au Christ sont nombreux, les Gnostiques rejettent toute personne qui suggère son incarnation ; pour cette raison, ils considèrent les Évangiles canoniques comme ayant peu de valeur. En général, dans les

¹⁷¹ La nostalgie du monde de la lumière et le sentiment d'étrangeté concernant le monde matériel sont admirablement décrits dans l'Hymne à la Perle" de l'Évangile de Thomas.

"Lorsque j'étais enfant, je vivais dans mon royaume dans la maison de mon père... (mes pères) m'enlevèrent le vêtement brillant, qu'ils avaient amoureusement confectionné pour moi... Ils firent un pacte avec moi qu'ils écrivent dans mon cœur afin que je ne l'oublie pas : "Si tu descends en Égypte et que tu t'empares de la perle unique que l'on trouve au fond de la mer dans la demeure du serpent siffleur, (alors) tu revêtiras à nouveau le vêtement resplendissant et tu seras l'héritier de notre royaume". Je quittai l'Orient et descendis. Je me dirigeai là où vivait le serpent. Et me trouvai dans sa demeure, espérant qu'il s'endorme pour lui arracher la perle. » C'est alors que je me trouvai seul, étranger dans ce pays étranger et je revêtis les vêtements du lieu... et ils me firent manger de leurs aliments. J'oubliai alors que j'étais fils de rois et servis leur roi. J'oubliai la perle et tombai dans un profond sommeil... Mes pères savaient ce qui m'arrivait et ils m'écrivirent une lettre : " Réveille-toi et lève-toi... Souviens-toi que tu es fils de rois ! Regarde à quel esclavage tu es réduit ! Souviens-toi de la perle ! "

¹⁷² Comme dans "le livre sacré de Jean".

Évangiles gnostiques, la Passion a été éliminée et nous trouvons à sa place la description de l'ascension du Rédempteur à travers les cieux visibles et de son passage triomphal à travers la barrière qui le sépare du monde de la lumière.

Ce passage qui connecte les deux mondes se trouve au point où l'Équateur céleste croise le plan de l'écliptique, formant un X géant. Ceci est la Croix Céleste, et le passage du Christ triomphant à travers elle est sa crucifixion.

En général, les évangiles gnostiques identifient le Christ avec la part divine qui existe en l'être humain. Le Christ est le "moi secret", le guide intérieur qui ouvre la porte de la compréhension spirituelle ou *gnosis*. Il représente l'étincelle divine prisonnière dans la tombe du corps : celle-ci est son incarnation. Il ne s'agit pas d'un être historique qui apparut une seule fois sur la terre, ni d'un être éloigné dans le temps et dans l'espace. Il est proche et demeure à l'intérieur du croyant.

La résurrection est aussi un évènement spirituel et non un fait historique. Pour le croyant gnostique, la résurrection signifie devenir un être spirituellement vivant, atteindre l'illumination intérieure et être l'égal du Christ¹⁷³.

L'Évangile de Philippe ridiculise les Chrétiens ignorants qui prennent la résurrection au pied de la lettre. Pour les Gnostiques, l'être humain est déjà mort au sens spirituel lorsqu'il est englouti dans l'illusion du monde ; par conséquent, la résurrection doit se réaliser dans ce corps et non après la mort physique¹⁷⁴. La rencontre avec le Christ ressuscité dont parlent les évangiles gnostiques est une rencontre sur le plan spirituel et peut se produire dans les rêves, dans l'état d'extase ou dans des visions. Pour les Gnostiques, ceux qui annoncèrent que le maître était revenu physiquement à la vie, ceux-là confondirent une vérité spirituelle avec un évènement réel.

Pour ce qui est de la figure de Jésus de Nazareth, certains Gnostiques proches des Chrétiens orthodoxes¹⁷⁵ le considèrent comme un simple mortel, fils légitime de Joseph et de Marie, qui, étant le plus sage et le meilleur d'entre les hommes, fut élu comme instrument pour rétablir sur la terre l'adoration de la véritable et suprême divinité.

Lorsque Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain, le Christ ou Logos divin, descendit sur lui sous la forme d'une colombe pour demeurer en lui et guider ses actes durant le temps imparti à sa mission.

Lorsque Jésus fut remis aux Hébreux, le Christ, être immortel et immuable, abandonna le corps de Jésus qui, en tant qu'homme, mourut sur la croix.

D'autres théories gnostiques considèrent le corps de Jésus qui prêcha en Palestine comme une simple apparence créée par le Logos divin pendant son séjour sur terre (docétisme).

Ces théories semblent en réalité une tentative de médiation entre le Christ conçu comme un être purement spirituel et le Jésus historique de la tradition orthodoxe.

De toute façon, les enseignements de Jésus, nommé le Vivant, racontés dans les textes gnostiques sont très différents de ceux que présentent les évangiles canoniques. Pour donner une idée des différences, il suffit de dire que les "Actes de Jean" racontent qu'au Mont des Oliviers, Jésus enseigna à ses disciples une danse sacrée.

¹⁷³ Évangile de Thomas, 13 et 108.

¹⁷⁴ Évangile de Philippe, 57, 19-20.

¹⁷⁵ Par exemple Basilide et Valentin.

En synthèse, Jésus le Vivant ou le Christ des Gnostiques n'est pas un personnage historique, mais un guide spirituel à la portée de tous les êtres humains de tous temps. Lui ne parle ni de péché ni de rédemption, mais de l'illusion du monde et de l'illumination ; il n'engage pas au martyre¹⁷⁶ mais à la connaissance de soi-même et des mystères de l'esprit qui peuvent transformer l'humain en divin.

Comme nous l'avons déjà dit, les Gnostiques ne se considéraient pas comme hérétiques : ils étaient souvent en contact direct avec les Chrétiens orthodoxes et leurs théories étaient très connues, particulièrement attrayantes pour les milieux monastiques qui y trouvaient une raison d'être en retrait du monde dans la recherche de l'illumination spirituelle.

De tout ce qui précède, il résulte que les doctrines sur la nature du Christ étaient suffisamment variées et coexistaient – bien qu'avec de fortes tensions – dans le Christianisme primitif.

Au IV^e siècle, les choses changent radicalement lorsque l'Église, avec Constantin, prend le pouvoir politique et commence à persécuter systématiquement les hérétiques.

C'est à ce moment qu'éclatent au sein de l'Église, les grandes controverses doctrinales qui détermineront sa scission. De fait, une fois que l'Église admit que Jésus-Christ était dans le même moment un être divin et un humain historique né d'une femme, elle dut expliquer ce fait extraordinaire. De plus, comme le Christ ou Logos divin était à la fois Dieu et distinct de Dieu – ainsi que le dit l'Évangile de saint Jean -, il était nécessaire d'éclaircir cette relation d'une manière ou d'une autre. Les choses se compliquaient d'autant plus si l'on prenait l'Esprit Saint en considération.

Certains voyaient dans ces trois entités trois dieux distincts, selon l'acception païenne ; d'autres tendaient au contraire à les confondre en un seul. Pour expliquer ces points polémiques, des spéculations théologiques commencèrent sur la Trinité et sur la nature du Christ, et se développèrent principalement selon les schémas de la tradition philosophique aristotélicienne.

La première grande controverse éclata à Alexandrie où un prêtre nommé Arius, qui suivait le courant de spéculation théologique initié par Origène, soutenait que le Christ ou Logos, étant fils de Dieu, devait nécessairement avoir été engendré par le Père ; il devait avoir existé un temps où le Logos n'existait pas. Par conséquent, bien qu'étant une entité divine, le Logos était nécessairement subordonné au Père : il était une émanation du Père, une créature.

Appelé par son évêque à se rétracter, Arius se désavoua. Le schisme arien se propagea rapidement dans le monde chrétien provoquant de furieuses luttes. Voyant que la paix de l'Empire était en péril, Constantin convoqua les évêques à un grand concile pour définir la position orthodoxe.

Le concile de Nicée (325 ap. J.-C.), entre de grandes oppositions, condamna Arius et proposa un unique credo pour toute la chrétienté. Dans ce symbole de la foi, on affirma que le Logos avait été engendré par le Père, mais qu'il Lui était "consubstantiel" – *homoousios*¹⁷⁷ – c'est-à-dire de la même substance ou nature.

¹⁷⁶ Apocalypse de Pierre 79, 11-21.

¹⁷⁷ Dans la déclaration de Nicée, le Logos est ainsi décrit : « Engendré par le Père, ou bien de la substance du Père, Dieu de Dieu, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré et non créé. » Les Ariens sont ainsi condamnés : "ceux qui disent : "il fut un temps où il ne fut pas" et "il ne fut pas avant d'avoir été engendré", "il fut à partir de rien", ou ceux qui soutiennent que le Fils de Dieu fut constitué d'une autre substance (*hipostasis*) ou d'une

La résolution de Nicée était trop ambiguë et mal formulée. On remarqua que le terme "consubstantiel", dérivé du concept aristotélicien de substance, était trop concret, car employé pour se référer à des objets faits de même matière comme par exemple deux monnaies ; de plus, cela ne résolvait pas le problème, puisqu'il était de toute façon admis que le Fils avait été engendré.

Mais ces incongruités mises à part, le concile de Nicée représente un fait d'importance fondamentale dans l'histoire de l'Église puisqu'il inaugure la méthode, qui par la suite se révélera fatale, de définir les dogmes religieux avec l'appui du pouvoir politique.

Les désavantages de cette méthode devinrent clairs lorsqu'à peine trois ans après le concile, Constantin changea d'opinion : Arius fut réhabilité tandis que les tenants du Credo de Nicée tombèrent en disgrâce. La même chose se répéta sous Constance, son successeur, qui était un arien convaincu.

Suite à une période de grande confusion durant laquelle les formules théologiques se multiplièrent, le Concile de Constantinople en 360 proclama une version un peu modifiée de l'arianisme comme doctrine orthodoxe pour tout l'Empire.

Mais les controverses ne cessèrent pas : au contraire, d'autres doctrines opposées à l'arianisme et qui tendaient à confondre le Père et le Fils se renforcèrent.

Il fut question de parvenir à une solution du problème avec une nouvelle déclaration de foi, à la formulation de laquelle contribuèrent Saint Basile et les autres pères cappadociens. En accord avec ce nouveau symbole, la Trinité se composait de trois personnes distinctes (hypostasie), mais qui étaient de même nature et de même substance. Cette formulation est aussi extrêmement ambiguë et répétitive puisque, comme on l'a relevé, le mot *ipóstasis* (traduit en latin par "*persona*") était synonyme en grec de "substance" (*ousia*).

La controverse sur la Trinité s'était à peine apaisée lorsque le conflit sur la christologie éclata avec une grande violence, à savoir le conflit sur la relation entre la nature humaine et la nature divine du Christ. Les événements se déroulèrent de la manière suivante : Nestor, un moine nommé évêque de Constantinople, affirma durant un prêche que Marie ne pouvait être correctement définie comme mère de Dieu – comme c'était le cas à cette époque – mais qu'elle était simplement la mère du Christ. Par cela, Nestor prétendait dire deux choses : en premier lieu, que le Verbe divin, en tant que Dieu immortel et immuable, ne pouvait être la même personne qui avait souffert et était mort sur la croix ; en second lieu, que le Christ, étant vraiment homme, avait souffert et était mort. Par conséquent, Nestor soutenait que les deux natures du Christ, humaine et divine, étaient restées séparées et différentes malgré l'union qui s'était établie dans l'Incarnation. Pour Nestor, le Christ devait être compris comme un être à la nature double (diophysisme).

L'évêque d'Alexandrie, Cyrille, dénonça Nestor comme hérétique. Le concile d'Éphèse (431 ap. J.-C.) tenta de résoudre la controverse. Le concile se déroula dans un climat de violence et d'intimidation, particulièrement de la part des moines égyptiens qui étaient venus en nombre pour appuyer leur évêque. Nestor fut condamné mais ne se soumit pas, et sa thèse fut soutenue par de nombreux évêques d'Orient.

autre essence (*ousia*) ou qu'il fut créé muable ou changeant ; tous ceux-là sont exclus de l'Église catholique et apostolique". Cf. "Histoire de l'Église" de H. Jadin, vol. II, chap. II.

Il ne se passa guère de temps avant que, de l'autre côté du labyrinthe théologique, apparaisse une autre thèse radicale. Eutique, moine de Constantinople, soutint alors la formulation suivante : « je proclame que notre Seigneur avait les deux natures avant l'union, mais une seule après l'union (naturelle) ».

Pour Eutique, la nature divine du Christ avait absorbé la nature humaine durant l'Incarnation. Par conséquent, il ne subsistait dans le Christ qu'une seule nature (monophysisme). Eutique avait de nombreux partisans que ce soit à Constantinople ou en Égypte.

Dans cette situation chaque fois plus confuse, survint le concile de Calcédoine (451 ap. J.-C.) dans lequel tant Eutique que Nestor furent condamnés, tandis que prédomina la thèse de l'évêque de Rome, Léon I^{er}, qui soutenait que deux natures subsistaient dans le Christ et que les deux concouraient à former une seule personne¹⁷⁸.

Tandis que cette définition fut acceptée par l'Occident latin et grec, elle fut en revanche rejetée, au cours d'épisodes d'une violence inouïe, par une grande partie de l'Égypte, de la Syrie, de l'Arménie, de la Mésopotamie et de l'Éthiopie qui adoptèrent la thèse monophysite et constituèrent des églises nationales séparées de Rome et de Constantinople. Une grande majorité des évêques perses adopta, au contraire, la thèse nestorienne sur laquelle ils fondèrent leur église nationale.

Il faut mentionner ici que le facteur politique pesa d'un grand poids dans ces schismes apparemment générés exclusivement par des controverses doctrinales. De fait, l'Égypte et l'Orient supportaient de mauvais gré la domination byzantine, si bien que des passions nationalistes et indépendantistes se déchaînèrent autour des querelles sur la christologie.

Le facteur politique est encore plus évident dans la séparation de l'Église Nestorienne qui se trouvait en Perse, c'est-à-dire sur le territoire de l'ennemi mortel de Byzance. Son étroite relation avec les Grecs l'exposait aux soupçons de trahison de la part du pouvoir politique perse.

L'ultime grand schisme eut lieu plusieurs siècles après entre l'Église Romaine et Byzantine. La controverse fut engendrée sur la question de savoir si l'Esprit Saint provenait seulement du Père ou également du Fils (Querelle du Filioque). Les Byzantins soutenaient la première thèse, les Romains la seconde. L'utilisation d'un seul mot (Filioque) les divisait, mais autour du conflit des différences séculaires se figèrent sur l'organisation ecclésiastique, comme le mariage des prêtres byzantins, la liturgie et, de façon plus générale, l'attitude religieuse.

À cela s'ajouta la rivalité politique. La rupture entre les deux Églises fut officialisée en 1054 lorsque les légats du pape romain prononcèrent à Sainte-Sophie de Constantinople l'excommunication contre le patriarche byzantin.

6. Les Basiliens

La figure de Basile de Césarée est l'une des plus importantes et des plus complexes de l'histoire de l'Église. En tant qu'homme de culture, formé à la tradition philosophique grecque, il fut l'un des penseurs les plus éminents de son siècle et l'un des fondateurs de

¹⁷⁸ Dans la résolution du concile de Calcédoine, il est établi ce qui suit : « Nous croyons en un seul et même Christ, Fils et Seigneur uni-génital de deux natures sans confusion ou changements, sans division ni séparation. Mais la différence des natures n'a jamais été annulée par son union ; de plus, chacune d'elles conserve ses propriétés et les deux concourent à constituer une seule personne ou hypostasie ».

la théologie chrétienne. En tant que titulaire d'une importante chaire épiscopale, il fut directement impliqué dans l'organisation de l'Église en Asie Mineure. Néanmoins, on se souvient surtout de Basile comme le réformateur du monachisme grec et, en tant que tel, l'Église Orthodoxe le vénère comme son plus grand Saint.

En effet, le monachisme d'observance basilienne est celui qui connut la plus grande propagation dans l'Empire byzantin et en Europe de l'Est (les Balkans et la Russie). Dans les pays asservis notamment, il a développé une très importante fonction civilisatrice, d'une manière analogue à celle du monachisme bénédictin en Occident.

Basile naquit à Césarée en Cappadoce, région centrale d'Asie Mineure, autour de 330. Sa famille était aristocratique et riche, mais profondément chrétienne ; nombre de ses membres s'étaient dédiés à la vie ascétique. Il reçut une éducation très raffinée, étudia la rhétorique et la philosophie, tout d'abord à Constantinople puis à Athènes. Mais déjà pendant ses études, il se sentit profondément attiré par la vie ascétique.

À cette époque, le monde spirituel était en grande effervescence. Avec Constantin, l'Église avait atteint le statut de religion officielle de l'Empire, mais sa paix intérieure était continuellement menacée : d'une part surgissaient les premières grandes hérésies sur les thèmes doctrinaux, comme celle d'Arius, et d'autre part, sous l'influence des modèles syriens, affleuraient en ondes successives des mouvements ascétiques intransigeants et rigoristes qui s'opposaient durement aux inclinations mondaines et politiques de la hiérarchie ecclésiastique.

Ces mouvements s'emparaient de nombreux adeptes dans les couches populaires pour lesquelles la paix de Constantin n'avait pas signifié un quelconque changement dans leur position sociale. Ainsi la secte des Messaliens (mot syrien signifiant "ceux qui prient"), niait l'autorité de la révélation administrée par l'Église. Cette secte ne valorisait que les phénomènes religieux expérimentaux et intérieurs : visions, révélations intérieures, prophéties. Les Messaliens vivaient dans un climat de grande tension spirituelle et d'attente de l'Apocalypse ; la prière était leur principale activité, seule façon – selon leur vision – de chasser le démon qui possédait l'âme même après le baptême et de permettre que l'Esprit Saint entre en elle.

Il n'est pas difficile de reconnaître les influences syriennes et manichéennes dans la rigueur et l'ascétisme des Messaliens. Mais la grande figure de l'ascétisme de cette époque est Eustache de Sébaste qui exerça sur le jeune Basile et sa famille une grande influence. Personnage mystérieux, austère, doté d'un caractère énergique, Eustache était parvenu à la dignité d'évêque mais, attiré par l'idéal monastique, avait beaucoup voyagé en Égypte, en Syrie et en Mésopotamie où il entra en contact avec les organisations monastiques. Une fois de retour en Asie Mineure, il se dédia à la défense des idéaux ascétiques et fonda de nombreux couvents. Il prêchait la continence sexuelle (encratisme) et la pauvreté absolue pour tous les chrétiens. Il affichait son dédain envers les fidèles mariés, menaçait l'ordre public avec un total mépris pour les obligations sociales (il encourageait à ne pas payer les impôts, à éviter le service militaire) et exhortait les esclaves à se libérer de leur joug.

En synthèse, il prêchait un Christianisme radical que ce soit à des fins individuelles ou sociales, essayant d'étendre à toute l'Église le rigorisme des moines orientaux. Ses disciples portaient un vêtement piteux, pratiquaient la continence, la pauvreté et le retrait du monde et se dédiaient à la prière continue et aux pratiques d'ascèse.

Ainsi la mère et plusieurs frères de Basile vivaient sous la guidance directe d'Eustache dans une propriété familiale en Cappadoce. Ils étaient tellement

enthousiasmés par la retraite mystique que Basile quitta Athènes en 357 pour participer à ce genre de vie. Mais arrivé en Cappadoce, Basile ne trouva pas Eustache qui avait entrepris un grand voyage d'étude vers les monastères d'Orient. Le jeune partit à la recherche du maître ; il ne le trouva pas, mais le voyage lui permit d'obtenir une information directe sur les organisations monastiques d'Égypte, de Syrie et de Mésopotamie.

De retour dans sa patrie, Basile commença sa vie d'ascète dans une propriété de la famille, en Cappadoce, avec le frère Grégoire et quelques disciples. Il ne s'agissait pas d'un monastère à proprement parler : Basile ne renonçait même pas à ses biens matériels. Le groupe vivait à l'écart et ses occupations quotidiennes consistaient à chanter les Psaumes en commun, à accompagner les travaux manuels d'oraisons silencieuses, à lire et méditer les Écritures ainsi qu'à prier individuellement. Voilà ce que furent les premiers et modestes pas dans la carrière monastique de l'homme qui aurait à canaliser et à ordonner l'impétueux courant ascétique d'Asie Mineure.

Mais chez Basile, l'intérêt pour la vie monastique était lié à l'intérêt pour la vie de l'Église. C'est ainsi qu'il abandonna la vie ascétique, entra dans les ordres sacerdotaux et partit vivre aux côtés de l'évêque de Césarée.

Sa charge ecclésiastique le mit en contact direct avec le problème du mouvement ascétique de son pays. Entre l'Église officielle et les groupes d'ascètes rigoristes, comme les Messaliens et les disciples d'Eustache, une lutte ouverte avait été déclarée. C'est ainsi que Basile comprit la nécessité de réglementer la vie monastique et de l'harmoniser avec la vie ecclésiastique. D'une manière générale, il s'efforça de redéfinir le sens, les fins et les moyens de la vie chrétienne.

Le premier résultat de ses réflexions sur ce problème fut les "Règles Morales"¹⁷⁹, dans lesquelles il tentait d'esquisser le chemin le plus adéquat pour une vie chrétienne. Les destinataires de cette œuvre étaient non seulement les moines mais aussi tous les fidèles. La thèse de Basile était que la meilleure forme consistait en une vie communautaire stable, combinée à l'exercice de toutes les œuvres de charité au sein de l'Église locale. Plus tard, dans son œuvre fondamentale, l'*Asceticon*, Basile tenta de définir les bases de l'organisation monastique en Asie Mineure. Cette dernière est la Règle (bien que le terme soit impropre, comme nous le verrons plus loin) du monachisme basilien.

En l'an 370, Basile fut élu évêque de Césarée et dans cette fonction il joua un rôle de premier plan dans l'histoire des grandes controverses doctrinaires qui tourmentaient l'Église de son siècle. C'est à propos de l'une de ces controverses que se produisit la rupture entre lui et son vieux maître Eustache. Basile mourut en 378, avant d'atteindre ses cinquante ans.

L'Asceticon

L'*Asceticon* ne peut être défini en tant que règle monastique au sens strict, c'est-à-dire un corpus de lois qui organise et fixe la vie externe de la communauté monastique. Il s'agit plutôt d'un recueil de directives, plus ou moins conjoncturelles, qui tendent à mettre de l'ordre dans la situation confuse de l'ascétisme grec de cette époque. Le caractère de telles directives est éminemment théologique et non juridique. En résumé, l'*Asceticon* est un document spirituel plus qu'un document ayant trait à l'organisation.

¹⁷⁹ Il n'y a pas unanimité parmi les chercheurs à propos de l'authenticité et de la date des œuvres portant le nom de Basile. Cf. S. Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de St. Basile*, Upsal, 1953.

L'œuvre fut publiée par Basile lui-même en plusieurs rédactions et elle est normalement divisée en deux parties : les "Règles longues" et les "Règles brèves"¹⁸⁰. La première partie est un exposé systématique des principes de la vie ascétique chrétienne ; la seconde est un recueil de 313 réponses, explications ou solutions des passages difficiles des Écritures.

Bien que ce ne soit pas un traité méthodique de normes monastiques, l'*Asceticon* permet de reconstituer l'organisation et l'esprit des anciens cénobites basiliens. Basile, comme avant lui Pacôme, prend pour modèle de vie cénobitique la communauté de Jérusalem telle qu'elle est décrite dans les "Actes des Apôtres". Il retient de celle-ci la fraternité à laquelle il attribue une fonction fondamentale dans les relations entre les moines. C'est pourquoi il appelle ces cénobites des "confraternités". Basile ne partage pas la conception absolue et centralisée de Pacôme. Pour lui, le monastère est le but vers lequel doit tendre la vie de tous, mais chaque membre possède un "charisme", c'est-à-dire un ensemble de dons et de caractéristiques personnels venant de Dieu et qui ne peuvent être entravés ou annulés par une discipline impersonnelle. Basile place aussi à la tête du monastère un supérieur (hégoumène) ; mais celui-ci n'est pas considéré comme étant le représentant de Dieu et on ne lui attribue même pas de charisme qualitativement supérieur à celui des autres moines. Il a un charisme ordinaire et sa tâche consiste à l'orienter vers la communauté dans une attitude miséricordieuse, plus par l'exemple que par la parole. Ces principes mis à part, les concepts d'autorité et d'obédience ne sont pas clairs dans les écrits de Basile et seront établis graduellement dans les couvents basiliens après une grande phase évolutive. De toute façon, il est certain que le concept d'obédience chez Basile présuppose l'observation des Commandements, mais pas la totale subordination à d'autres membres de fonction supérieure comme c'est le cas dans le cénobitisme pacômien et plus tard dans le bénédictin.

Toujours en ce qui concerne le supérieur, Basile affirme que celui-ci ne doit pas s'introniser lui-même dans la charge, comme c'était le cas à cette époque, mais qu'il doit être élu par les supérieurs des autres confraternités après avoir prouvé ses bonnes aptitudes.

Le supérieur avait un suppléant – le second – qui le remplaçait lorsqu'il s'absentait de la communauté ; il y avait aussi un économe, chargé des biens matériels, et quelques inspecteurs qui surveillaient les ateliers. De plus, il existait un conseil composé de tous les membres du monastère, qui se réunissait pour débattre des problèmes les plus importants ; et un autre composé d'"anciens", c'est-à-dire de frères qui se distinguaient par leur âge et par leur sagesse. Ce conseil avait pour tâche d'admonester le supérieur lorsque celui-ci ne remplissait pas correctement sa fonction.

Les monastères basiliens, à la différence des pacômiens qui constituaient des organisations autonomes, étaient intégrés dans la vie des églises locales. Ils développaient des œuvres de charité et avaient pour obligation d'instruire les communautés chrétiennes. Il s'agissait d'harmoniser la liturgie avec celle de l'Église. Ces caractéristiques découlaient de la nécessité, très profonde pour Basile, de trouver une conciliation entre la vie d'ascèse et la vie des chrétiens ordinaires. Quoi qu'il en soit, les confraternités n'étaient pas juridiquement liées entre elles ; par conséquent, on ne peut parler d'une "congrégation" basilienne comme c'était le cas pour celle de Pacôme.

¹⁸⁰ Cf. W. K. Clarke, "St. Basile the Great. A study in Monasticism", Cambridge, 1913.

Basile recommandait simplement aux supérieurs de se réunir régulièrement pour échanger des expériences et il encourageait l'entraide des couvents les plus riches envers les plus pauvres. Il suggérait que les confraternités soient de taille moyenne. Il semble qu'elles comptaient en général trente à quarante moines environ. Elles étaient bâties de préférence dans des lieux isolés, mais on en trouvait aussi dans les villes et les villages.

L'entrée dans la communauté n'était permise qu'après l'âge de 18 ans. Les esclaves devaient prouver qu'ils avaient l'assentiment de leur propriétaire et les hommes mariés celui de leur épouse. Le postulant devait affronter une période probatoire de durée indéterminée. Nous ne savons pas si les novices devaient se soumettre à une discipline particulière. On sait seulement que le silence leur était imposé ainsi que l'obligation d'apprendre par cœur quelques passages des Écritures. Il était de coutume de confier des jeunes à la confraternité afin qu'ils y soient éduqués ; plus tard, les jeunes pouvaient décider de se consacrer à la vie monastique. Il n'y avait aucune obligation de revêtir l'habit monastique identique pour tous, il suffisait qu'il soit simple et pauvre. Ni le renoncement aux biens, ni la pauvreté ne constituaient des conditions absolues pour la vie monastique. Les différentes rédactions de l'*Asceticon* indiquent que le moine pouvait gérer son patrimoine.

Il est certain que Basile recommandait au moine de consacrer ses biens et ses œuvres de charité à l'entretien de la confraternité, mais il ne prescrivit jamais d'y renoncer juridiquement. La prière et le travail étaient les éléments fondamentaux de l'observance monastique basilienne. La prière était commune et s'articulait autour de sept offices, dont certains commémoraient des avènements des Écritures. On chantait les Psaumes dans lesquels s'intercalaient prières et prosternations.

Dans l'*Asceticon*, on trouve différentes indications à propos du respect du travail manuel. Pour Basile, le travail a pour finalité de satisfaire les nécessités du prochain plus que les siennes propres ; c'est la charité qui devait motiver le travail du moine. Le supérieur a la responsabilité de confier une tâche à chaque frère et celui-ci ne doit pas s'occuper d'autre chose. Basile préférait l'agriculture et des tâches comme celle de tisserand, forgeron, etc. qui évitaient le contact avec les laïques et ne perturbaient pas la vie de prières qui devait régner dans le monastère. Le travail intellectuel, comme l'étude des Écritures, n'était pas exclu, ni le travail caritatif tel que l'assistance aux malades dans les hôpitaux et l'instruction des jeunes. Pour ce qui est de l'austérité de la vie, l'*Asceticon* fait preuve d'une modération notable. Dépasant l'enthousiasme juvénile pour la rigueur inspiré par Eustache, Basile fait sienne l'ancienne sentence grecque : « La mesure en tout est la perfection ». Ainsi, les veilles et les jeûnes extraordinaires sont considérés comme glorioles, le régime alimentaire est simple, mais deux repas par jour sont tolérés ainsi qu'un peu de vin.

La journée du moine

La journée du moine basilien était divisée en sept offices de prières, entrecoupés de travail et de repos. L'office des matines commençait avant l'aube et consistait en psalmodies chantées et en consécration de la journée à Dieu. Celui de la troisième heure (neuf heures) interrompait le travail et commémorait la descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres. À la sixième heure (midi), la récitation des Psaumes était accompagnée de prosternations. À la neuvième heure (quinze heures), on commémorait les apôtres Pierre et Jean, puis on déjeunait.

À l'office des vêpres, au crépuscule, on remerciait Dieu et on demandait le pardon de ses péchés. Ensuite avait lieu le dîner. Lorsque la nuit descendait, un autre office avait lieu ; le dernier était chanté au milieu de la nuit.

L'expansion de l'observance basilienne

De ce que nous avons dit, il se dégage que Basile ne fut pas un législateur monastique au sens strict, ni exclusivement un moine non plus. Il fut peut-être un homme d'Église qui chercha à canaliser et ordonner les forces ascétiques de l'Asie Mineure et de les incorporer de façon harmonieuse à la vie ecclésiastique. Il ne fut pas non plus le chef d'une congrégation comme Pacôme. De toute façon, la grande autorité morale dont il jouit en son temps fit que sa règle monastique fut grandement acceptée dans l'empire byzantin et dans quelques régions limitrophes comme l'Arménie et le Caucase.

Mais la grande expansion survint au IX^e siècle, lorsque l'observance basilienne fut introduite dans le fameux monastère de Stoudion à Constantinople. Au siècle suivant, il conquiert les monastères du Mont Athos. De là, il s'implanta dans les communautés monastiques de Kiev et irradia vers les couvents russes. Depuis lors, l'observance basilienne a dominé la vie monastique dans tout le monde orthodoxe gréco-slave.

Le Mont Athos

Le Mont Athos, la "Montagne Sainte", est la plus orientale des trois péninsules situées au nord de la Grèce. Elle constitua durant des siècles une véritable république monastique.

Selon les renseignements historiques que nous possédons, il semble que les premiers moines qui habitèrent l'Athos furent des anachorètes qui s'établirent là aux environs du IX^e siècle. Une centaine d'années plus tard, le premier couvent fut fondé, celui de la Grande Lavra (962) qui fut organisé sur le modèle du célèbre monastère de Constantinople, le Stoudion, qui avait adopté l'observance basilienne. Mais la coexistence des ermites et des cénobites créa très tôt diverses controverses. Pour les résoudre, un moine de Stoudion, Entimios, fut convié à Athos et rédigea le premier "précis" ou statut qui réglait la vie et la discipline de la Montagne Sainte.

La division entre moines cénobites et ascètes fut acceptée. Les premiers habitèrent les lavras ou couvents et dépendaient d'un hégoumène ou supérieur selon le modèle basilien. Les ermites, en revanche, vivaient de façon libre et indépendante. Une assemblée d'hégoumènes fut instituée dont le chef était un "primat" auquel furent confié le pouvoir judiciaire et le gouvernement de la Montagne Sainte.

L'histoire des siècles suivants montre la prépondérance de la vie cénobitique sur l'érémétique et un accroissement continu de la population monastique. De fait, des groupes de religieux en provenance des pays slaves et récemment convertis à l'orthodoxie ainsi que des moines latins de l'Italie méridionale commencèrent à s'établir là. De nombreux nouveaux couvents furent construits qui étaient souvent habités par des moines d'une même branche ethnique : bulgares, serbes, russes, grecs, latins. Rapidement, le Mont Athos se transforma en un centre promoteur de la spiritualité de l'Église orthodoxe. Cette fonction se poursuivit même après la chute de Constantinople et après l'invasion turque.

Actuellement, la Montagne Sainte est formée de vingt monastères principaux où vivent environ la moitié des moines et douze skites ou couvents de rang inférieur. S'y

trouvent aussi deux cent quatre cellules, qui sont de simples dépendances des monastères, et environ quatre cent cinquante ermitages où vivent les anachorètes.

Ces couvents forment une fédération ou république monastique dirigée par un conseil de vingt membres (*antiprosopia*, c'est-à-dire représentation) qui réside à Karyès, capitale de la péninsule. Chacun de ces membres représente l'un des vingt principaux monastères qui sont les légitimes propriétaires du sol. Le conseil se réunit trois ou quatre fois par semaine durant toute l'année à l'exception des jours de fête. Pour le traitement des affaires courantes, le conseil délègue ses pouvoirs à une commission de quatre membres (les *epistates* ou gardiens) tous élus par un groupe de cinq couvents.

La république monastique reste sous la juridiction religieuse du Patriarche de Constantinople. Jusqu'au début de ce siècle, elle était officiellement indépendante du gouvernement grec. Aujourd'hui, son territoire fait partie de la république hellénique et les moines – quelques milliers – sont considérés comme des citoyens grecs. Aucune femme ou animal femelle ne peut entrer au Mont Athos. La majorité des couvents de la Montagne Sainte suit la tradition basilienne de la vie cénobitique fondée sur la prière et le travail. Les moines sont sous l'autorité d'un hégoumène, élu à vie par tous les membres en titre du couvent (les *stavroforos* ou porteurs de croix) et ne peuvent avoir de possessions personnelles. L'hégoumène partage la responsabilité du monastère avec un conseil formé par un certain nombre d'anciens.

Il existe aussi certains monastères appelés "idiorritmos" (de *idiorritmia*, c'est-à-dire forme particulière de vie) où les moines étaient soumis à un régime spécial basé sur deux principes fondamentaux : la propriété privée et ce qu'il est convenu d'appeler la "vie de famille". Le moine n'est pas obligé d'observer la pauvreté et peut déposer son argent dans une banque. Toutefois, lorsqu'il décède tous ses biens immobiliers reviennent au monastère.

La majorité des moines de cette catégorie vivent de leur propre travail et par conséquent, essaient de se mettre sous la dépendance d'un frère fortuné avec lequel "vivre en famille". Le chef de la famille (*proesto*) se charge de ses moines et ceux-ci sont tenus de lui obéir comme à un père. Chaque famille est composée de sept à huit moines et elle est autonome ; elle possède son propre local dans le monastère et est en relation avec les autres familles deux ou trois fois par an seulement, à l'occasion de représentations liturgiques particulières. Le monastère et le chef de famille pourvoient chacun pour moitié aux besoins des moines. Lorsque le *proesto* meurt, les membres de son groupe rejoignent une autre famille. Ce système rappelle celui des anciens moines du désert qui vivaient en groupes indépendants sous la conduite spirituelle d'un ancien.

En plus des moines cénobites – idiorritmicos ou pas – il existe au Mont Athos de nombreux anachorètes qui vivent en ermite et ne sont soumis à aucune règle d'obéissance. Mais à partir du XIV^e siècle, une forme de vie semi-anachorétique commença dans ces mêmes monastères. On la nomme *hesychia*, un mot qui signifie "quiétude". Le moine hésychaste se voue à une vie exclusivement contemplative et ne sort quasiment jamais de sa propre cellule. Son unique activité est la prière continuelle selon une technique qui associe un mantra à une pratique respiratoire. Cette technique, qui semble-t-il fut répandue par le moine Nicéphore, est appelée "prière du cœur". Voici comment Nicéphore lui-même la décrit :

« ...Assieds-toi, recueille ton esprit et introduis-le dans le nez : c'est le chemin que suit l'air pour parvenir au cœur. Pousse-le, force-le à descendre jusqu'à ton cœur avec l'air aspiré. Lorsque tu auras réussi, tu verras la joie qui surgira en toi...Parvenu à ce

point habitue-toi à ne pas faire sortir l'esprit sous l'effet de l'impatience ; les premières fois, il se sentira perdu dans cette prison intérieure. Mais lorsqu'il s'y sera habitué, il ne désirera plus se perdre dans les divagations habituelles.

Le royaume des cieux est en nous... Maintenant tu as besoin d'un autre enseignement. Tandis que ton mental demeure dans le cœur, ne sois ni silencieux ni engourdi, mais constamment occupé à crier : « Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aies pitié de moi » et ne te lasse pas.

Cette pratique, qui éloigne le mental des divagations, le rend invulnérable à l'ennemi (le démon) et chaque jour apporte l'amour et la mélancolie de Dieu »¹⁸¹.

Ainsi, en répétant cette prière toute la journée, le moine tente de vider son mental de toute image ou pensée pour ne se souvenir que de Dieu. Cette technique, dans sa finalité et sa méthode, ressemble beaucoup au *dhikr khafi* (mémoire occulte) des soufis, comme nous le verrons plus loin.

Le monachisme hésychaste connut une extraordinaire diffusion en Russie jusqu'à la révolution. Au siècle passé, après la traduction en russe de la "Philocalie"- ouvrage qui contient les textes fondamentaux de la spiritualité hésychaste – un grand mouvement hésychaste se forma même parmi les laïcs. Il eut une influence sur des personnalités de l'envergure de Tolstoï et Dostoïevski.

7. Les Bénédictins

Saint Benoît vécut entre les V^e et VI^e siècles. Toute son existence se déroula dans un horizon géographique limité, au centre de l'Italie, loin des luttes politiques et des grandes controverses spirituelles qui agitèrent son époque. Pourtant, l'œuvre de saint Benoît en tant que réformateur de la vie monastique en Occident fut tellement déterminante pour le développement ultérieur de l'histoire européenne qu'il est considéré à juste titre comme l'un des fondateurs de l'Europe.

En ces temps-là, l'Empire Romain d'Occident était déjà tombé sous la pression des Barbares ; l'Italie, envahie par les Goths et les Lombards, était devenue le théâtre de dévastations et de guerres entre ceux-ci et l'Empereur d'Orient, Justinien, qui aspirait à la reconquérir. Dans le chaos politique et la décadence progressive de la vie sociale du pays, l'Église restait le seul point de référence religieux et administratif, surtout dans les villes.

Depuis le IV^e siècle, la renommée des moines d'Orient s'était déjà diffusée dans le monde latin, grâce à l'œuvre de personnages comme Jérôme et Cassin, lesquels avaient vécu longtemps en Orient. Jérôme avait tenté d'introduire à Rome les modèles qu'il avait connus dans les déserts d'Égypte et de Syrie. Toutefois, ses institutions eurent une vie brève et disparurent sans laisser de trace significative.

À l'époque de saint Benoît, on sait qu'en Italie vivaient de nombreux anachorètes ou groupes de moines autour d'un maître. Il existait aussi plusieurs monastères en ville qui avaient été principalement fondés par les autorités ecclésiastiques, lesquelles gardaient sur eux un contrôle sévère. Dans ces monastères, il manquait en général une organisation interne ferme qui puisse régler les activités spirituelles et la vie quotidienne des moines. À cette époque, le monachisme italien n'avait pas même développé une autonomie spirituelle propre, ni une foi assurée en sa mission et son mode de vie.

¹⁸¹ "La Philocalie", édition dirigée par G. Vannucci, Florence, 1981, p. 108-9.

Saint Benoît naquit à Nursie, en Ombrie, aux alentours de 480 dans une famille chrétienne d'une certaine noblesse¹⁸². Lorsqu'il était adolescent, il fut envoyé à Rome pour entreprendre des études des Arts Libéraux. La corruption de la ville le dégoûta très vite et le conduisit à abandonner ses études et à se dédier à la vie ascétique. Il se retira à Subiaco, dans les environs de Rome, où dans une grotte il prononça ses vœux devant le moine d'un couvent voisin. Il passa quatre ans dans une solitude totale essayant d'imiter les grands modèles égyptiens.

Sa réputation commença à s'étendre jusqu'à parvenir à un monastère des environs dont les moines l'invitèrent à être leur abbé. Saint Benoît accepta de diriger le monastère mais très vite il abandonna en raison de l'indiscipline et de la déchéance morale des moines. Il repartit à Subiaco où, avec l'expérience acquise, il fonda douze petites unités cénobitiques. Jusqu'alors Saint Benoît ne s'était pas complètement détaché du modèle anachorétique de Saint Antoine bien qu'il préférât de petites communautés cénobitiques à l'ascétisme solitaire.

L'expérience de Subiaco toucha aussi rapidement à sa fin. Les raisons furent, en partie, extérieures et, selon la tradition, attribuables à la jalousie d'un curé de campagne qui administrait le culte à Subiaco. La fondation des monastères rompit ce monopole et déclencha la colère du curé, qui tenta de créer un conflit entre les moines. Il est possible que, derrière cette anecdote de boycott, existaient des hostilités plus sérieuses et plus anciennes, liées au monde ecclésiastique romain préoccupé par le succès des premières fondations bénédictines.

Quoi qu'il en soit, Saint Benoît abandonna Subiaco et se rendit à Monte Cassino, à 100 km au sud de Rome. Là, sur les restes d'un temple païen et avec le peu de moines qui l'avaient suivi, il fonda le célèbre monastère autour de l'an 529. C'est là qu'il composa sa Règle et vécut jusqu'en 547.

La Règle

Dans la Règle, qui fut probablement rédigée en plusieurs étapes, Saint Benoît résuma ses expériences personnelles ainsi que celles d'autres législateurs monastiques qu'il connaissait, comme Pacôme et Basile. Hormis les Écritures sacrées, les sources importantes de la Règle furent l'"*Histoire des moines*" (*Historia Monachorum*) et les écrits de Cassin et d'Augustin. En même temps qu'elle incorpore des éléments fondamentaux de l'ancienne législation monastique, la Règle de Saint Benoît constitue un grand progrès du point de vue institutionnel et formel.

Saint Benoît fut le premier à donner au monachisme une véritable législation, éliminant tout élément arbitraire¹⁸³. Dans sa Règle, sont clairement définis pour la première fois l'esprit religieux, la structure hiérarchique, le fonctionnement des mécanismes de décision et les droits et devoirs de chacun. Saint Benoît s'attacha non seulement à enseigner et à admonester, comme nombre de ses prédécesseurs orientaux, mais aussi à organiser et à construire.

¹⁸² La seule source littéraire contemporaine, de certaine importance, sur la vie de saint Benoît se trouve dans le second livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand. L'histoire de la vie du saint compte un grand nombre de faits prodigieux et miraculeux. Pour cette raison, à la Renaissance, les humanistes le rabaissèrent à un récit populaire, rejetant son authenticité historique. Cependant, la critique moderne ne met pas en doute la vérité historique de nombreux faits relatés mais écarte tout contexte miraculeux.

¹⁸³ Un interminable débat existe sur ce point entre chercheurs, puisque ce que l'on nomme la "*Règle du Maître*", anonyme, est plus ou moins contemporaine de celle de Saint Benoît et toutes deux présentent de nombreux points communs.

Sous sa législation, on perçoit l'influence de la tradition juridique romaine avec son esprit pratique et concret. Dans ce sens, le fait que la Règle bénédictine ait exigé du moine qu'il professe un document écrit dans lequel il s'engage à respecter les trois normes fondamentales, c'est-à-dire, la stabilité de résidence, la conversion des coutumes et l'obéissance, est bien significatif. On conservait cette sorte de contrat dans les archives du monastère.

La Règle¹⁸⁴ était composée d'un prologue et de soixante-treize chapitres qui peuvent se diviser en trois parties fondamentales : la première comprend les principes généraux de l'organisation monastique et de sa spiritualité ; la seconde se penche sur les pratiques ascétiques ; la troisième, qui est législative, analyse les situations les plus diverses de la vie du moine et contient également le code pénal.

L'organisation hiérarchique

Le moine bénédictin ne peut posséder de biens et a l'obligation de résider de manière fixe dans un couvent. Toute sa vie durant, il sert "sous une règle et un abbé". L'Abbé est le pilier central, le personnage clé de l'organisation communautaire. Il a pleine autorité sur le monastère et sur les moines ; il veille à l'application de la Règle et a l'obligation de suivre les normes plus que quiconque. La Règle ne donne pas une liste matérielle des tâches et des pouvoirs de l'abbé mais elle précise l'esprit dans lequel ceux-ci doivent être exercés : avec *discrecio* et *consideracio*.

Saint Benoît explique que l'abbé peut faire fonction de Christ et lui rappelle sa responsabilité devant Dieu en ces termes : « Que l'Abbé se souvienne que dans le terrible jugement de Dieu tant ses enseignements que l'obéissance de ses disciples seront examinés ».

Dès lors, Saint Benoît se limite à adresser des admonestations morales mais ne dispose d'aucun instrument juridique pour vérifier ou châtier les éventuels manquements de l'Abbé à la Règle. Bien plus, il fut même concédé à l'Abbé le pouvoir de modifier la Règle pour l'adapter aux circonstances ou aux situations nouvelles. L'Abbé conserve sa charge à vie et il est élu à la mort de son prédécesseur par l'assemblée plénière des moines. Pour toutes ces caractéristiques, la figure juridique de l'Abbé bénédictin a été liée à juste titre à celle du *pater familias* romain, à qui le droit reconnaissait un pouvoir absolu sur le noyau familial.

Dans l'échelle hiérarchique, après l'Abbé on trouve les *ufficiali obbedientiarii* appelés à l'assister dans la direction du monastère.

Parmi eux, nous trouvons en premier lieu le prieur, chargé d'assister l'Abbé dans la conduite spirituelle et l'administration des biens. Saint Benoît suggère qu'il soit nommé en cas de stricte nécessité, par exemple, dans les unités cénobites particulièrement nombreuses. En fait, il préfère qu'une seule personne, une seule référence soit proposée pour l'organisation spirituelle et temporelle. Les **officiels** *obbedientiarii* sont toujours nommés par l'abbé et c'est à lui qu'ils ont à rendre des comptes sur leurs activités. Ceux-ci ont à leurs côtés des aides qui, avec l'expansion de la Règle, pourront aussi être des laïques salariés.

Après les **officiers** viennent les doyens qui ont en charge dix moines chacun. Ils sont élus parmi les plus méritants en ce qui concerne le respect et l'attachement à la Règle, la sagesse et la permanence dans le monastère ; mais ils ne sont pas

¹⁸⁴ Pour le texte de la Règle, cf. l'œuvre de G. Turbessi "Regole Monastiche Antiche", Rome, 1978.

nécessairement les plus âgés. Ils ont pour fonction d'aider l'abbé, en particulier dans l'enseignement.

Autre figure hiérarchique stratégique, le *cellerarius*, c'est-à-dire l'économe qui a sous ses ordres les responsables des secteurs particuliers de l'administration. Ses pairs hiérarchiques sont le *præcantor* (celui qui donne le rythme au chant choral), le responsable de la bibliothèque, le maître des novices et le tourier.

Toutes les charges sont exécutées à tour de rôle chaque semaine et la Règle ne prévoit pas d'autres distinctions hiérarchiques parmi les moines. Aucune charge, hormis celle de l'abbé, n'est à vie et souvent les fonctions subalternes sont détenues par des moines qui auparavant avaient des charges plus élevées. Les prêtres sont admis dans le monastère avec circonspection et les moines peuvent se faire ordonner prêtres mais seulement avec la permission de l'Abbé.

Les pratiques

Dans la Règle, Saint Benoît expose en détail quelles sont les pratiques religieuses et de travail communes aux moines, mais avant il précise l'esprit dans lequel celles-ci doivent être exécutées.

La finalité de la vie du moine est le retour à Dieu.

Au début du chemin ascétique se trouve la reconnaissance de sa propre misère et fragilité, et la nécessité intérieure de transformer et de rénover ses propres habitudes.

Les vertus du moine sont : l'humilité, l'obéissance, le renoncement à soi-même et le silence.

La pratique de l'obéissance représente l'un des indicateurs les plus sûrs de la rénovation intérieure et du renoncement à la volonté individuelle. Obéissance ne signifie pas soumission humiliante au libre arbitre d'autrui, mais reconnaissance de la nécessité de collaborer humblement pour la communauté.

Les pratiques religieuses fondamentales de l'ascétisme bénédictin sont au nombre de deux : l'*opus dei* et la *lectio divina*. Dans l'*opus dei*, ou chant choral des Psaumes, les moines s'unissent pour remercier et louer Dieu. La Règle spécifie que les Psaumes doivent être chantés avec le rythme et l'intonation corrects. En donnant à cette pratique un espace central parmi les techniques ascétiques, Saint Benoît reconnaît l'importance de la musique et du chant dans le développement de l'esprit religieux. L'*opus dei* est toujours accompagné par la *lectio divina*, c'est-à-dire l'étude et la lecture des Écritures Saintes et d'autres textes religieux. La *lectio* a pour objectif d'orienter les facultés intellectuelles des moines vers l'approfondissement de la parole de Dieu.

En plus de ces deux pratiques, durant la journée, un bref intervalle de temps est consacré à l'étude et aux réflexions personnelles sur les Psaumes et les textes lus.

Il existe aussi des temps de prière commune que chaque moine effectue toutefois en silence. De plus, la Règle prévoit une oraison privée que chacun effectue dans l'oratoire. Un court laps de temps est consacré à ces deux pratiques. Pendant le reste de la journée, les moines s'appliquent au travail manuel dans les champs ou dans les ateliers, ou au travail intellectuel. Tous les moines doivent apprendre à lire et écrire et doivent devenir expert dans une quelconque activité.

Dans la Règle bénédictine, le mot mortification n'apparaît jamais. C'est une règle qui se caractérise par une remarquable modération ascétique et qui est d'autant plus

appréciable comparée aux régimes d'alimentation, de sommeil et de veille des modèles orientaux de la même époque.

Saint Benoît veille à enlever à l'ascétisme toute saveur d'individualisme et de concurrence ainsi qu'à éliminer la frustration qui découle de la poursuite d'idéaux de sainteté trop élevés et inaccessibles. Les pratiques spirituelles, le travail manuel et l'étude occupent presque toute la journée et il ne reste au moine que peu de temps disponible pour des pratiques ascétiques personnelles.

Dès lors, l'essence et le fondement de la vie bénédictine résident dans l'aspect social du monastère, dans l'incessante vie commune des moines et la répartition équilibrée entre les pratiques religieuses et le travail (*ora et labora*).

La journée du moine

La vie monastique bénédictine est caractérisée par une extrême régularité. Ceci représente une innovation radicale au regard de la culture monastique contemporaine dans le monde latin.

La journée du moine commence très tôt le matin. L'heure du réveil varie selon les saisons mais, en général, aux alentours de deux heures du matin. Tous les moines se réunissent à l'oratoire pour l'office de nuit ; on chante les Psaumes en chœur et on lit des passages des Saintes Écritures. Puis, un bref instant est dédié à la lecture, à la méditation et à la prière individuelle en silence, toujours en présence des autres. Ensuite, chaque moine va travailler jusqu'à midi ou quinze heures, selon les saisons. Le déjeuner est suivi d'un retour à l'oratoire pour participer aux Offices qui sont plus brefs cette fois. L'après-midi est consacré au travail manuel ou intellectuel. Avant et après le dîner, a lieu une réunion chorale de tout le monastère avec psaumes et lectures.

Conformément à ce schéma, le travail occupe plus de temps que les offices et les lectures religieuses, et le nombre d'heures consacrées au sommeil est plus que suffisant (environ huit). Les repas sont organisés comme un rite. La propreté est méticuleuse. Après s'être lavé les mains, le moine entre en silence dans le réfectoire et reste ainsi à sa place, en attendant l'arrivée de l'Abbé qui prononce une oraison avant le repas. Ensuite, un lecteur commence à lire des passages de textes religieux ou de la Règle. L'écoute est silencieuse, sans bouger et tête baissée. Le repas terminé, une prière de remerciement est dite et le retour à l'oratoire s'effectue en procession. Le régime alimentaire est sobre mais pas rigoureux. Le vin est permis en petites quantités.

Structure du monastère

Dans la Règle, Saint Benoît n'a pas laissé d'indications précises sur la manière de construire un monastère ni sur les lieux géographiques qui leur soient les plus adaptés. Toutefois, l'étude de la première fondation de Monte Cassino nous donne des indications suffisamment exactes sur ces points.

Le monastère devait se situer dans un lieu silencieux, mais comme les moines devaient vivre de leur travail, il était nécessaire qu'il y ait des terrains cultivables dans les alentours, de l'eau et des pâturages pour les animaux ; les voies de communication avec les villes ne devaient pas être trop éloignées. Les raisons qui amenaient les moines à s'établir dans un lieu plutôt qu'un autre étaient dictées par des exigences de nature spirituelle et matérielle. Ainsi des lieux retenus pour la première raison furent abandonnés par la suite pour des raisons de subsistance.

Dans toute l'architecture bénédictine, on remarque la recherche de structures qui accomplissent la fonction primordiale du monastère, c'est-à-dire la vie en commun. Dans les premières fondations, il n'existait pas de cellules séparées permettant au moine de s'isoler des autres¹⁸⁵.

L'oratoire est le centre du monastère bénédictin et les autres constructions nécessaires à la vie du monastère s'organisent autour de lui.

Le cloître est le lieu dans lequel la communauté monastique étudie, lit, prie et où se déroulent d'autres activités sociales comme la répartition des tâches quotidiennes et hebdomadaires, et parfois l'exécution de certains travaux.

Les autres édifices communs sont le réfectoire, la salle capitulaire pour les réunions, le dortoir, la bibliothèque et les différents ateliers artisanaux. Il est toujours prévu un hébergement pour les visiteurs et une infirmerie pour les moines et les séculiers.

Histoire du mouvement bénédictin

Au cours des siècles, la Règle de Saint Benoît a été instaurée dans des pays et des environnements très différents. Les abbés usèrent sans limites de l'autorité qui leur avait été conférée pour modifier et réinterpréter l'application de la Règle afin de s'adapter aux différentes circonstances historiques et géographiques.

Dans l'Occident latin, la Règle bénédictine vécut au début conjointement à d'autres législations monastiques. Consécutivement, grâce à l'appui de Charlemagne et de son fils Louis le Pieux qui souhaitaient une organisation monastique unique dans tout le Saint Empire Romain, elle finit par supplanter toutes les autres. Ce processus d'expansion qui connut ses débuts au VII^e siècle fut plus rapide dans le Nord de l'Europe qu'en Italie.

L'un des obstacles que la Règle bénédictine rencontra et dut dépasser pour pouvoir s'étendre fut la norme de stabilité de la famille conventuelle, c'est-à-dire la fixation dans une localité déterminée. Avec cette norme, Saint Benoît avait tenté de privilégier la vie religieuse par rapport à l'apostolat. Mais là où la nécessité de l'apostolat connaissait une impulsion, comme c'était le cas des régions de l'Europe septentrionale pas encore complètement converties au Christianisme, commença la dérogation à la norme de la stabilité et avec elle la grande expansion de la Règle.

Les fonctions développées par les monastères bénédictins furent multiples, couvrant autant le domaine spirituel qu'économique. Suivant la norme établie par son fondateur, les moines devinrent experts dans de nombreux domaines, si bien que les monastères se transformèrent non seulement en centres culturels, mais aussi commerciaux et industriels, et qu'autour d'eux se constituèrent souvent de grandes propriétés ayant une organisation composée de religieux et de laïcs.

Aux moines bénédictins, nous devons non seulement la transcription des manuscrits qui nous ont transmis une grande partie du patrimoine humaniste gréco-romain, mais aussi l'amélioration de vastes terres marécageuses ou abandonnées, transformées en zones agricoles, ainsi que l'épanouissement de l'industrie et du commerce.

¹⁸⁵ Nous pouvons nous faire une idée assez précise des premiers monastères bénédictins en observant la disposition logistique de la maison romaine, et en particulier celle de la "villa rurale" telle que décrite par des auteurs comme Vitruve et Columella. Le cloître découle de l'atrium de la maison romaine.

Les abbayes parvinrent aussi à remplir des fonctions administratives territoriales et, comme nombre d'entre elles se situaient à proximité d'importantes voies de communication, elles devinrent des points stratégiques de nature fiscale ou militaire. C'est pour cette raison que les différents centres de pouvoir temporel du Moyen-Âge ne purent se désintéresser des monastères ; au contraire, ils essayèrent de les contrôler et de les intégrer à leurs organismes institutionnels. C'est ainsi que les abbayes finirent par acquérir les mêmes caractéristiques que les fiefs laïcs, bien qu'elles aient conservé dans une certaine mesure l'élément religieux-caritatif envers les populations voisines.

Vers le Xe siècle, la décadence des fondations bénédictines commença, en partie à cause des nombreuses dérogations à la discipline initiale et en partie à cause de l'ingérence de l'Église et du pouvoir politique qui toléraient mal son autonomie et sa richesse. Une des premières abbayes qui perçut l'avant-goût de la décadence de la vie monastique et qui effectua une réforme fut celle de Cluny, en France. Celles de Vallombrosa et de Camaldoli en Italie la suivirent, et par la suite beaucoup d'autres.

Du point de vue administratif, l'aspect fondamental de la réforme fut l'union de plusieurs monastères en congrégation ; de cette façon, elles avaient plus de possibilités de résister aux prétentions de toutes sortes. Les congrégations, qui étaient souvent énormes, s'organisèrent en un système centralisé rigide au sommet duquel se trouvait l'Abbé du monastère le plus important.

Cette innovation, si elle permit la survie de la communauté bénédictine, l'éloigna de l'idée initiale du fondateur qui avait fait en sorte que chaque monastère soit une "famille" avec son autonomie spirituelle et économique, nettement séparée des autres.

De la branche bénédictine naquirent les Clunisiens, les Vallombrosiens et les Camaldules puis, au XIIe siècle, les Cisterciens de Saint Bernard. Ces ordres jouèrent un rôle très important en Europe durant le Bas Moyen-Âge.

LES SOUFIS

1. Introduction

Le soufisme est le nom donné au mysticisme islamique¹⁸⁶. Le mot dérive du terme arabe *suf* (laine), en référence à la cape de laine brute que portaient les ascètes musulmans, tout comme les moines chrétiens orientaux, en signe de pénitence et de renoncement aux vanités du monde.

Pour qualifier les mystiques musulmans, on utilisait également le terme *derviche*, mot persan qui signifie pauvre, mendiant. Dans les pays de langue arabe, on utilisait le terme *faqir* (pluriel *fuqara*) ayant la même signification.

Essayer de décrire le soufisme comme une doctrine ou un système de pratiques cohérentes est une tâche impossible. Le soufisme est un phénomène complexe, varié et multiforme qui, précisément grâce à sa flexibilité et à son adaptabilité, fut capable de se développer dans l'immense variété de pays, de cultures et de races qui constitue le monde musulman. Quant à ceux qui tentent de le présenter de façon systématique, ils nous rappellent le conte du poète persan Rumi sur les hommes aveugles auxquels on demanda de décrire un éléphant : chacun d'eux donna une réponse différente selon la partie du corps que leurs mains touchaient, mais aucun ne réussit à imaginer l'animal en entier.

En effet, dans le soufisme, les interprétations du chemin mystique sont aussi diverses que le sont les manières de s'approcher du divin. Cependant, il existe un fil conducteur qui traverse le soufisme et fait de lui un phénomène religieux caractéristique et décidément islamique.

Nous essaierons ici de tracer, en des termes très généraux, l'histoire du mouvement, l'organisation des Ordres et des couvents, la doctrine mystique, les pratiques et les rituels les plus importants. Nous donnerons ensuite, à titre d'exemple, une description plus détaillée de l'Ordre turc Mevlana.

2. Formation du soufisme et première étape de son développement

La tradition soufie fait remonter ses propres origines au Prophète et à ses compagnons. Mahomet est considéré comme le premier maillon de la chaîne spirituelle des grands maîtres soufis. La parole de Dieu, telle qu'elle lui est révélée dans le Coran, constitue la base de toutes les doctrines mystiques et sa montée aux cieux (le "voyage nocturne") jusqu'à être en présence d'Allah est prise comme modèle pour l'ascension de l'âme du fidèle.

Ce "voyage nocturne" (*isrâ*)¹⁸⁷ revêt dans l'histoire du mysticisme islamique une importance particulière. Selon la tradition, il eut lieu vers l'an 617 ou 619 sur le dos d'une ânesse ailée, *al-Boraq*, et en moins de temps qu'il n'en faut à l'eau pour s'écouler d'une cruche jusqu'au sol. Mahomet visite d'abord la Jérusalem terrestre puis l'enfer. Avec l'aide de l'Archange Gabriel, il monte au ciel et comparaît devant Allah, dont il

¹⁸⁶ Islam signifie "humble soumission" à la volonté d'Allah. Musulman, qui est le participe passé du verbe ayant la même racine qu'Islam, signifie précisément "soumis".

¹⁸⁷ Dans le "voyage nocturne", Mahomet s'inspire d'un modèle ancien, d'origine mésopotamienne, utilisé par Zarathoustra, par la littérature apocalyptique hébraïque (Enoch, Daniel) et chrétienne (Apocalypse de Jean), et par Mani. Il est possible que les récits sur le voyage nocturne, si diffusés dans l'islam, aient influencé Dante.

écoute la voix. Allah lui révèle l'avoir préféré à d'autres prophètes et l'avoir choisi comme "ami" ; il lui remet ensuite le Coran ainsi qu'une science ésotérique secrète qu'il ne doit pas communiquer aux fidèles.

Selon la tradition chiite, cette science secrète fut transmise par le Prophète à son gendre Ali. Malgré un précédent si illustre, les tendances mystiques s'insérèrent dans l'Islam orthodoxe avec une grande difficulté. Pour le fidèle musulman, il s'avérait très difficile d'imaginer une relation personnelle avec Allah. Il lui suffisait de s'en remettre à sa volonté, d'obéir à sa loi et de compléter les enseignements du Coran avec ceux des traditions (*Hadith Sunna*) fidèlement gardées par les oulémas, ou docteurs de la Loi. En outre, le monachisme et le célibat rencontraient un obstacle doctrinaire direct avec le Coran et avec une célèbre parole du Prophète (Hadith) : « Il n'y a pas de monachisme dans l'Islam »¹⁸⁸. Mais la condamnation de la religion officielle n'empêcha pas le monachisme soufi de s'établir dans l'Islam et de s'y diffuser au point de devenir un phénomène de masse.

Outre la tradition mystique liée aux récits du "voyage nocturne" du Prophète, les institutions monastiques antérieures à l'Islam eurent une grande importance dans le développement du soufisme. Après la conquête du Croissant Fertile, de la Perse et de l'Inde Occidentale, le monde musulman entra en contact direct avec le monachisme chrétien (monophysite et nestorien), manichéen et bouddhiste ainsi qu'avec les traditions gnostiques et néo-platoniciennes. Plusieurs récits soufis parlent d'initiations ascétiques guidées par des anachorètes chrétiens, d'autres évoquent d'anciennes traditions bouddhistes.¹⁸⁹

Les premiers ascètes apparaissent déjà pendant la dynastie des califes Omeyyades (667-750). L'époque austère de l'Islam primitif prit fin avec ces dirigeants. Les Omeyyades ne montraient pas beaucoup d'intérêt pour la religion ; ils s'occupaient surtout de jouir des énormes richesses provenant des conquêtes. En rejetant complètement cette attitude mondaine, les premiers ascètes islamiques proclamaient la nécessité de se préparer à l'imminente fin du monde et au Jugement Dernier prédits par le Prophète. Comme les ascètes chrétiens, ils renoncèrent aux biens matériels et se retirèrent dans le désert ou dans d'autres lieux isolés où ils se consacraient aux supplications continuelles, aux veilles et à des jeûnes de pénitence.

Le ton austère, pessimiste et négatif de ces premiers ascètes commença à changer au cours du siècle suivant (IX^e) quand un nouveau thème mystique fut introduit, celui de l'amour pour Dieu, qui éclipsait la terreur du Jugement et de l'Enfer. Au cours de ce siècle apparurent les grands maîtres qui créèrent les formes théoriques et pratiques du soufisme.

Parmi les figures mystiques de cette époque émerge celle de Bayezid qui introduisit l'idée de *fana*, l'anéantissement total de l'âme en Dieu, idée qui occupera une position centrale dans les théories mystiques soufies. Ce maître perse fut le précurseur de la lignée de soufis appelés "les intoxiqués", les fous de Dieu.

De tendance opposée à celle de Bayezid, al-Junaid, maître reconnu par les soufis de Bagdad, introduisit la ligne "sobre" du mysticisme soufi. Plus tard, ce maître, connu

¹⁸⁸ Le Coran ne parle de monachisme qu'une seule fois (LVII, 27), dans un passage d'interprétation incertaine. Selon l'ancienne explication, le monachisme serait une institution divine ; selon l'interprétation qui prévalut dans l'orthodoxie commune, ce serait une invention chrétienne non prescrite par Dieu. La parole même du Prophète serait selon certains auteurs, une invention des orthodoxes pour discréditer le soufisme. Cf. R. Rubinacci, *Annali de l'Institut Oriental de Naples* ; Nuova Serie X, Naples, 1960.

¹⁸⁹ A. J. Arberry, *"Sufism"*, Londres, 1950, chap IV.

comme le "Cheik du chemin", sera considéré comme le prédécesseur commun à la plupart des confraternités soufies.

Dans la formation du soufisme, d'autres maîtres eurent aussi une grande importance, comme al-Muhasibi qui écrivit des textes fondamentaux de psychologie mystique centrés sur l'analyse subtile de la pensée, et Rabiya Al-Adabiya, une esclave libérée qui introduisit dans le soufisme le thème de l'amour désintéressé et absolu pour Dieu.

Au X^e siècle, le travail de compilation et de diffusion des enseignements des maîtres soufis commence à prendre forme. Pour la première fois, apparaissent des "histoires" du soufisme, systématiques et documentées ; ceci indique clairement que l'étape de construction était considérée comme achevée et que le mouvement était suffisamment établi et organisé.

De leur côté, les orthodoxes avaient toujours considéré avec méfiance, voire avec une désapprobation ouverte, le développement des tendances mystiques au sein de l'Islam. Tous les maîtres soufis les plus éminents furent accusés d'hérésie et certains, comme le célèbre mystique de Bagdad, al-Hallaj, furent martyrisés. Ainsi, la nécessité de réhabiliter le mouvement et d'établir de bonnes relations avec l'orthodoxie s'imposa. Cette tâche incombait au célèbre théologien al-Ghazali, qui abandonna sa charge de professeur en théologie dans une importante école de Bagdad pour devenir soufi. Al-Ghazali consacra le reste de sa vie, à travers ses écrits, à la réconciliation entre le soufisme et l'orthodoxie.

Un siècle plus tard, tous les éléments spéculatifs qui avaient été incorporés à la pensée soufie furent structurés par l'espagnol Ibn Arabî (1165-1240) - le plus extraordinaire génie mystique que l'Islam ait produit - dans un système théosophique complet. Le système d'Ibn Arabî influença non seulement de manière déterminante le développement postérieur du soufisme, mais il eut aussi une résonance remarquable dans l'Europe chrétienne.

3. Formation des écoles mystiques

Bien qu'il soit né en dehors de la religion legaliste et orthodoxe, le mouvement soufi est toujours resté islamique. Il suffit d'ailleurs de rappeler qu'une des caractéristiques des premiers ascètes était la scrupuleuse minutie avec laquelle ils observaient les normes de la loi (*sharia*) tant dans son aspect rituel que social.

Ces premiers ascètes vivaient chacun de leur côté, en vagabondant bien souvent d'un lieu à un autre, sans avoir de liens organisationnels ni de doctrine commune. C'est seulement à partir de la fin du VII^e siècle que commencent à apparaître, de manière simultanée, les ébauches de la doctrine mystique et les premiers signes de vie communautaire : des petits cercles de disciples se forment alors autour d'un maître (*Cheik*) : des lieux de réunion consacrés aux exercices liturgiques en commun se multiplient ; dans certains cas, des résidences stables apparaissent, véritables couvents où les fidèles vivaient leur idéal mystique, loin du monde, en pratiquant des exercices ascétiques spéciaux.

L'origine des premières fondations monastiques paraît être en rapport avec une institution caractéristique de l'Islam qui apparaît aux premiers siècles, les siècles des grandes conquêtes. Il s'agit des *ribat*, c'est-à-dire des lieux fortifiés, construits aux frontières de l'Empire en tant que postes avancés dans la guerre contre les infidèles.

Dans ces lieux fortifiés, et selon la conception islamique de la guerre sainte entendue comme une obligation religieuse méritoire, les dévots se retiraient avec les soldats pour effectuer des pratiques militaires associées à des exercices ascétiques et des études religieuses. Aux frontières orientales, où les infidèles ne représentaient plus un danger pour l'Islam, la fonction belliqueuse du *ribat* n'avait plus lieu d'être ; aussi, la discipline ascétique et les pratiques religieuses ne furent plus que les seules occupations des fidèles.

Ainsi, le *ribat* devint un véritable couvent dans lequel un ou plusieurs ascètes vivaient entourés de leurs disciples.

En Perse, le *ribat*-couvent fut appelé *Kanaka*. Au début, celui-ci consistait généralement en une cour centrale flanquée de cloîtres latéraux sur lesquels s'ouvraient les cellules des derviches. Sur un côté de la cour, se trouvait la salle principale où les dévots pratiquaient ensemble leurs exercices. En général, cette salle était très simple : il y avait une niche qui indiquait la direction de la Kaaba et une peau de brebis sur laquelle s'asseyait le Cheik ; il y avait aussi communément une petite mosquée, une cuisine, une salle de bain et quelques laboratoires¹⁹⁰. La structure rappelait celle des couvents chrétiens. Ce type d'association avait un minimum de normes qui régulaient la vie communautaire. Le premier à les compiler dans une liste fut le soufi Abu-Saïd au XI^e siècle. Ces normes furent ensuite imitées par beaucoup de fondateurs de confraternités soufies.

Les dix normes de la "Règle" d'Abu-Saïd étaient :

- 1) Les derviches doivent tenir leurs vêtements et eux-mêmes toujours propres.
- 2) Ils ne doivent pas s'asseoir pour bavarder dans la mosquée ou dans un autre lieu sacré.
- 3) En tout premier lieu, ils doivent effectuer ensemble leurs prières rituelles.
- 4) Ils doivent beaucoup prier durant la nuit.
- 5) Dès le lever, ils doivent demander pardon à Dieu et s'adresser à Lui.
- 6) Le matin, ils doivent consacrer à la lecture du Coran le plus de temps possible et garder le silence jusqu'à ce que le soleil se lève.
- 7) Entre les prières du crépuscule et celles qui se récitent avant de dormir, ils doivent répéter les litanies.
- 8) Ils doivent accueillir les pauvres, les nécessiteux et tous ceux avec lesquels ils entrent en contact, en supportant avec patience la peine de les servir.
- 9) Ils ne doivent rien manger qui ne soit pas partagé avec d'autres.
- 10) Ils ne doivent pas s'absenter sans recevoir des autres la permission de le faire.

Mais surtout, ils doivent passer leur temps libre avec ces trois occupations : l'étude de la théologie, les exercices dévotionnels, l'aide et le réconfort aux autres »¹⁹¹.

Comme on le voit, ce régime de vie ressemble beaucoup à celui des couvents chrétiens d'Orient. Dans ces règles, il faut noter que le Cheik n'était pas nommé puisque, dans les premiers temps, il était uniquement un guide spirituel et non le chef juridique du couvent. Les derviches n'avaient pas même à lui demander l'autorisation de s'absenter ;

¹⁹⁰ S. Trimingham, "The Sufi Orders in Islam », Oxford, 1971, Pages 1-69.

¹⁹¹ S. Trimingham, op. cit. pages 166-167.

il suffisait qu'ils la demandent à leurs compagnons. En ce qui concerne la chasteté, non mentionnée ici, nous savons par d'autres sources qu'elle était pratiquée par les ascètes au cours des premiers siècles. Plus tard, en obéissance à la recommandation du Prophète, le mariage est devenu un phénomène plus commun restant néanmoins objet de diverses réglementations dans les différents groupes.

Sur la base du modèle des couvents décrits par Abu-Saïd, se formèrent les écoles soufies, centres d'enseignement et de pratique de la doctrine. Au XI^e siècle, le plus ancien traité perse sur le soufisme¹⁹² énumère douze écoles, dont deux étaient considérées comme déviantes.

4. Formation des ordres

À partir du XIII^e siècle, quelques écoles soufies se transformèrent en Ordres ou en confraternités (*Tarika*). Ce changement se produisit quand il fut question de perpétuer l'enseignement, les exercices mystiques et les règles de vie d'un maître que l'on considérait comme particulièrement sage et saint. Les *Cheiks* de l'école assumèrent la dignité des héritiers spirituels du fondateur. Il se forma ainsi une chaîne initiatique à caractère ésotérique qui unissait le *Cheik* vivant avec le premier maître. Dès lors, l'admission à l'école acquit le caractère d'une cérémonie d'initiation qui prévoyait un serment de fidélité au fondateur et à son successeur terrestre.

Les *tarikas* ne développèrent jamais de tendances sectaires puisque leurs fondateurs se préoccupèrent de toujours conserver les liens avec les institutions orthodoxes, en acceptant les devoirs légaux et rituels de l'Islam.

On considère que dix *tarikas* furent particulièrement importantes pour le développement institutionnel du soufisme.¹⁹³ Toutes les autres en dérivent à travers des processus de ramification. Il faut noter qu'on n'est jamais arrivé à la formation d'un seul Ordre universel. Les plus importantes zones pour le développement des Ordres initiaux furent la Mésopotamie, le Khorasan (Perse Septentrionale) et l'Afrique du Nord. Les Ordres turcs dérivent de ceux de l'Asie Centrale ; les *tarikas* hindoues proviennent des deux premières zones mentionnées, mais elles connurent ensuite un développement autonome.

Dans les *tarikas*, la maison du Cheik (*zawiya*) remplissait la fonction de couvent. En général la *zawiya* consistait en une construction simple et modeste où vivaient le maître et ses disciples. En général, la vie commune avait lieu en hiver, tandis qu'au printemps, les derviches partaient en voyage.

Chaque Ordre avait une règle, ou plutôt une série de recommandations qui consistait en conseils moraux ou en règles de comportement, accompagnée d'un commentaire qui les analysait en détail. Ces règles variaient selon la confraternité mais elles présentaient des caractéristiques générales communes. La Règle de l'Ordre Suhrawardiya¹⁹⁴, une des dix premières, comprend des normes pour les novices, pour la transmission de la doctrine, pour le mariage, pour la manière de s'habiller, de manger, de dormir, de voyager, de mendier ; des conseils pour la conduite à suivre en cas de maladie, lors des périodes cruciales de la vie et au moment de la mort.

¹⁹² Al-Hujwiri, "Kashf al-Mahjub" (La révélation du mystère), édité par R. Nicholson, Londres, 1959.

¹⁹³ S. Trimingham, op. cit. pag. 14.

¹⁹⁴ Abu al-Suhrawardi, "Kitab Adab al-Muridin" (Règle des novices), traduit par M. Milson, Cambridge et Londres, 1975.

5. Formation des organisations monastiques (*taifa*) et décadence du soufisme

À partir du XV^e siècle, simultanément à l'expansion de l'empire ottoman, les Ordres se constituèrent formellement en tant qu'organisations monastiques (*taifa*) avec une structure centralisée, des maisons-mère et des sous-ordres. Pendant cette période, le soufisme atteignit son expansion maximale, devenant un véritable mouvement de masse en même temps que s'amorçait sa décadence.

Les causes de cette décadence sont multiples, la principale étant la vénération rendue au *Cheik*. Pendant cette période, l'héritier du pouvoir spirituel (*baraka*) du fondateur devint une sorte de demi-dieu qui prétendait à la totale obéissance de la part de ses disciples. Auparavant, l'enseignement des premiers maîtres n'avait jamais compromis la liberté des adeptes qui sont ensuite devenus en quelque sorte des "esclaves spirituels" du *Cheik*.

Ceci traduisait un affaiblissement de l'esprit mystique des confraternités. Dans les pays arabes, la lutte séculaire entre l'orthodoxie et la doctrine ésotérique soufie se termina par la victoire des légalistes qui réussirent à neutraliser le soufisme en le soumettant à leurs propres principes tout en tolérant ses manifestations extérieures.

Les *Cheiks* se concurrençaient entre eux pour démontrer leur loyauté vis-à-vis de la Loi (*charria*) et ainsi plusieurs Ordres se dépouillèrent de leurs contenus essentiels, se transformant en des formes vides sans mystique, ni discipline, ni techniques ascétiques. Pendant cette phase, dans les Ordres, on avait figé les structures organisationnelles et les pratiques spirituelles et il était extrêmement difficile d'y apporter une quelconque forme d'innovation. Il ne surgit aucune personnalité capable de régénérer la doctrine mystique pour l'adapter aux temps nouveaux et les petits changements qui furent introduits dans quelques confraternités furent rapidement intégrés dans les stéréotypes des vieilles formes.

Enfin, il faut également mentionner, comme facteur de décadence, la vénération rendue aux tombes des saints maîtres des Ordres qui se pratiquait d'une façon encore plus aveugle et superstitieuse que la vénération envers les *Cheiks* vivants.

6. La doctrine mystique

Comme dans la plupart des systèmes mystiques, la doctrine soufie inclut des conceptions philosophiques autour de Dieu, de la relation de l'âme humaine à Dieu, de la possibilité de s'élever de l'humain au divin et les procédés pour le faire.

Voyons brièvement comment chacun de ces points fut développé par la doctrine soufie.

En ce qui concerne la nature de Dieu, la conception islamique de Dieu comme unique, infini et omnipotent était fondamentale pour les mystiques soufis. Dieu est le créateur de l'humanité et de tout ce qui existe dans l'univers. Il a les attributs de majesté, de beauté, de perfection et de lumière. Mais à partir de cette conception de Dieu comme cause de tout ce qui existe, les mystiques soufis passèrent à une autre conception, beaucoup moins islamique et dangereusement proche du panthéisme : Dieu comme seule réalité. Ils soutenaient qu'admettre l'existence réelle de toute chose hors de Dieu devait être considéré comme polythéisme. Si Dieu est l'unique réalité, tous les phénomènes ne sont que formes, aspects ou manifestations de cette réalité. L'univers est l'expression externe, visible, de la réalité interne, invisible, de Dieu.

En ce qui concerne la relation de l'âme avec Dieu, les soufis reprirent la distinction platonique entre une âme inférieure, animale (*nafs*), responsable des passions et du mal, et une âme supérieure (*ruli* ?), ayant des attributs d'intelligence et de propension au bien. Par conséquent, l'âme inférieure devait être dominée par l'âme supérieure qui, de cette manière, pouvait s'ouvrir aux mystères divins. En outre, les soufis soutenaient qu'avant de s'incarner dans un corps, l'âme avait demeuré en la présence de Dieu et avait été unie à Lui.

Les soufis appelaient "le chemin", le processus de purification de l'âme incarnée jusqu'à son ascension et sa ré-union avec Dieu. Selon le grand maître al-Hujwiri, le chemin comprend trois degrés principaux : les stations (*magamat*), les états (*ahwal*) et la réalisation (*tamkin*)¹⁹⁵.

Les *stations* - ou situations internes ou demeures existentielles - débutent par la station du "repentir" lorsque le croyant reconnaît la misère de sa vie mondaine et décide de se dédier au service de Dieu. Le nombre de haltes varie selon les auteurs mais elles indiquent toujours le progrès auquel le croyant est parvenu sur son chemin intérieur vers Dieu. Avant de passer à la station suivante, il est nécessaire de s'acquitter des obligations et de développer les vertus inhérentes à la station dans laquelle on se trouve.

Les *états*, par contre, ne dépendent pas des efforts des fidèles : ce sont des dons de Dieu. Ils peuvent arriver à tout moment du processus intérieur et sont des signaux de la grâce divine qui donnent force et enthousiasme au pratiquant. Des illuminations et des extases mystiques se manifestent qui confirment le progrès effectué et stimulent le croyant à poursuivre son chemin spirituel.

Le dernier degré est celui de la *réalisation* ; c'est la fin de la voie mystique, et il consiste en l'obtention de la vie unitive et au contact avec le divin. À ce stade, le fidèle se transforme en "homme parfait" et vit avec les attributs de Dieu. Comme al-Hallaj, il peut dire : « Je suis la réalité divine ».

Le moyen pour atteindre cet objectif est l'amour. Toute la voie mystique du soufisme est fondée sur l'amour dévorant et total pour Dieu. Certains des plus beaux et des plus profonds enseignements du soufisme sont précisément consacrés à ce thème, l'amour. L'amour humain pour les belles choses et des êtres beaux est pris comme point de départ pour l'amour vers Dieu. Voici comment un célèbre maître soufi¹⁹⁶ s'exprime :

« Parmi les signaux de l'amour, il y a le désir de se trouver avec l'être aimé, face à face, de le voir sans voile dans la demeure de la paix, dans le lieu de la Proximité ; ce désir signifie une nostalgie pour la mort, la clé de la rencontre et la porte d'entrée à sa manifestation. »

Le mystique doit arriver au point où l'existence ou la non-existence de toute chose lui sont indifférentes et où son cœur est uniquement occupé par l'amour pour Dieu. Si cette condition est satisfaite, alors la lumière de Dieu brillera dans son cœur. Au début, cette lumière sera comme l'explosion éblouissante d'un éclair¹⁹⁷.

À ce moment, le dernier voile tombe : le fidèle n'a plus de doutes et Dieu se manifeste dans toute sa splendeur. Tandis qu'il contemple la vision (*marifa*) de la Beauté Suprême, son âme s'évapore en perdant toutes les impressions sensorielles ainsi que la conscience de tous les états de "créature". C'est la "mort de l'âme" (*fana*), c'est-à-dire, l'anéantissement du moi individuel. Mais en mourant à elle-même, l'âme se met à vivre

¹⁹⁵ Al-Hujwiri, op. cit.

¹⁹⁶ Abu Talib : "Qut al-Qulub", II, 51. Cf. M. Smith : "Studies in Early Mysticism", Londres, 1931, p. 205.

¹⁹⁷ Al-Ghazali "Ihya", III, 16-17. Cf. M. Smith, op. cit. pages 213-214.

en Dieu en une union immortelle. C'est la fin du chemin : la partie est retournée au tout comme une étincelle réabsorbée par les flammes.

7. Organisation des ordres

Dans l'ensemble, durant son étape finale, l'organisation des Ordres soufis était la suivante : le Cheik, héritier du fondateur, dirigeait la confraternité et, au moment de son investiture, il recevait le pouvoir spirituel et les facultés correspondant à sa fonction. On l'appelait plus précisément *Cheik al-sajjada*, c'est-à-dire "maître du tapis" parce qu'il s'asseyait sur le tapis de prière du fondateur, symbole de son autorité spirituelle. Dans les Ordres qui n'admettaient pas le célibat, la succession se faisait de père en fils. Dans les autres Ordres, le Cheik était choisi par les derviches.

En dessous du Cheik, il y avait le vice-directeur (*naib*) duquel dépendaient plusieurs califes ou *muqqadams* nommés par le Cheik. On donnait à chacun un document qui énumérait leurs pouvoirs. Les califes avaient en charge différents quartiers d'une même ville ; ils assumaient également des fonctions spécifiques relatives à l'organisation et au rituel. L'un d'eux se chargeait de l'économie de l'Ordre (l'administrateur) et, à ce titre, envoyait des délégations pour recueillir les contributions des fidèles qui servaient à entretenir la confraternité. Il s'occupait aussi d'organiser des festivités et des célébrations, par exemple pour commémorer l'anniversaire du Prophète, pour honorer les saints, etc.

Dans l'Ordre, il y avait deux types de membres : les derviches et les laïcs associés. Les derviches constituaient une petite partie de la confraternité ; ils étaient membres permanents et vivaient dans les couvents durant de longues périodes, mais rarement durant toute leur vie. Les associés menaient une existence normale avec leur famille et vaquaient à leurs activités, mais ne vivaient pas dans le couvent. Ils prononçaient un vœu d'obéissance au Cheik ou au calife, se plaçant ainsi sous son autorité. Ils recevaient une courte instruction et on les préparait pour prendre part aux cérémonies collectives de l'Ordre qu'ils entretenaient avec leurs donations.

Pour le derviche, l'entrée dans l'Ordre comportait une période en moyenne de trois années de noviciat au couvent ; mais cela variait selon l'Ordre. Pendant le noviciat, le moine recevait une instruction religieuse et devait rendre quelques services à la communauté. L'entrée proprement dite consistait en une cérémonie dans laquelle le moine prononçait la célèbre phrase : « Remets-toi à ton Cheik comme le corps se laisse faire par les mains qui le lavent, qui le manient comme elles veulent et auxquelles il obéit. »

Une poignée de mains scellait l'acte de soumission au Cheik. Le nouveau derviche était ensuite baptisé avec de l'eau ou du lait puis revêtu d'une cape. Il recevait finalement un rosaire et un livre de prières. Il pouvait ainsi faire partie d'un couvent dans lequel il vivrait selon les règles établies par sa confraternité¹⁹⁸.

8. Les rituels et les pratiques

La liturgie de l'Islam orthodoxe fut fixée par Mahomet et ne souffrit jamais un quelconque développement dans le cadre de la religion officielle. La seule évolution

¹⁹⁸ S. Trimingham, op. cit. pag. 187.

provint du soufisme¹⁹⁹ qui introduisit plusieurs rituels, dont les plus importants sont le *dhikr* (l'évocation) et le *samâ* (audition). Tous les deux se déroulent lors de sessions organisées, séparées des prières rituelles.

Le schéma classique de ces sessions, adopté avec plus ou moins de variantes par tous les Ordres soufis, est le suivant : certains jours de la semaine, qui varient selon le lieu, tous les derviches d'un Ordre se réunissent dans le couvent à l'heure de la prière pour l'effectuer ensemble. La prière terminée, les derviches s'assoient en cercles concentriques ; ils entament alors le *dhikr* qui consiste à répéter un des 99 noms de Dieu ou bien une phrase brève, de préférence la première partie de la profession de foi : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu ». Les modalités du *dhikr* varient selon la confraternité. La récitation s'accompagne fréquemment d'exercices respiratoires et de certains mouvements du corps. Le *dhikr* commence en silence – dans certains Ordres le silence perdure durant toute la session – mais plus communément, la récitation est faite à voix haute et à un rythme souvent accéléré jusqu'à provoquer des états d'extase. Avant ou après le *dhikr*, on lit quelques passages du Coran, de la tradition prophétique ou des œuvres de grands maîtres. Quelques fois, la lecture est accompagnée de sermons explicatifs. Immédiatement après, vient la dernière partie de la session, le *samâ* ou audition, qui comprend la récitation de poésies mystiques composées par les derviches. Cette récitation inclut fréquemment des parties chantées et de la musique. Ayant atteint l'extase à travers le *samâ*, les derviches commencent, dans certains cas, à danser. Au début, cette danse avait un caractère spontané, mais peu à peu elle acquit des caractéristiques spécifiques dans certains Ordres. Nous décrirons plus loin la danse des célèbres derviches de l'Ordre Mevlana.

Dans quelques cas, le *samâ* était accompagné d'autres pratiques comme la contemplation de beaux éphèbes. Cette pratique, qui avait pour but de conduire à l'extase à travers la perte de soi-même dans le mystère de la beauté, a fréquemment servi d'argument aux orthodoxes pour accuser les soufis d'immoralité.

Une autre manière d'atteindre l'extase était l'utilisation de drogues comme le haschich, l'opium ou le café. Cette pratique fut aussi l'objet de féroces polémiques contre le soufisme ; mais il convient de préciser que l'usage de stupéfiants fut beaucoup plus répandu dans les formes populaires que dans le soufisme classique.

La cérémonie que nous avons décrite se termine par une prière commune. Il s'agit généralement d'une supplication pour les défunts de l'Ordre ou pour d'autres personnages importants : le Prophète, les quatre califes, le souverain, etc.

Indépendamment du *dhikr* et du *samâ*, les soufis pratiquaient deux autres types de cérémonies. L'une était l'office quotidien appelé *dhikr-al-awqat*, qui consistait à répéter de brèves phrases après deux (ou plus) prières canoniques. C'était un exercice obligatoire basé sur la prescription coranique : « Quand tu auras terminé tes supplications, souviens-toi de Dieu tant que tu seras debout, assis ou couché. » (Coran, IV, 104). L'oraison jaculatoire était récitée avec l'aide d'un rosaire. L'autre exercice, *dhikr khafi* (souvenir occulte) se basait sur la respiration rythmique. Voici la description telle qu'il était pratiqué dans l'Ordre Naqshabandi :

« La langue doit être maintenue contre le palais, les dents et les lèvres serrées tandis qu'on retient sa respiration. On commence alors avec le mot "*la*" et on le fait monter depuis le nombril jusqu'au cerveau ; quand il aura atteint le cerveau on prononce "*ilaha*" la tête penchée à droite et "*illallah*" la tête penchée à gauche, et on

¹⁹⁹ S. Trimingham, op. cit. pag. 194.

pousse énergiquement cette phrase dans le cœur pinéal²⁰⁰ : de là, elle circule dans tout le reste du corps. La phrase "*Muhammad rasul Allah*" (Mahomet est l'apôtre d'Allah) se récite en se balançant de gauche à droite ; on dit ensuite : « Mon Dieu, tu es ma finalité et te satisfaire est mon désir »²⁰¹.

Les différentes formes de *dhikr* avaient pour but de saturer complètement l'être du croyant, en lui faisant tout oublier à l'exception de Dieu. La formule de la répétition devait être transmise par un maître vivant qui, à travers la chaîne initiatique, était connecté au Prophète.

En des occasions spéciales, comme par exemple l'anniversaire du Prophète, on organisait des représentations théâtrales (*mawlid*), suivies de réunions fermées auxquelles les étrangers n'étaient pas admis. Dans ces dernières, outre le *dhikr* et le *samâ*, on effectuait des jeux, des exercices, des acrobaties, des spectacles et des pratiques comme la contemplation platonique des éphèbes, désapprouvée par l'orthodoxie.

Par ailleurs, les jeûnes, les veilles et les invocations comme "*ya latif*" ("Ô mon Dieu !"), qui devaient être répétées cent ou mille fois par jour, avaient une grande importance. Naturellement, comme tout musulman, le derviche devait accomplir les cinq prières rituelles respectivement à l'aube, à midi, au milieu de l'après-midi, au crépuscule et aux premières heures de la nuit. Outre ces pratiques ascétiques, le derviche se consacrait à l'étude approfondie du Coran ainsi qu'à la lecture de la théologie mystique et de textes des maîtres soufis.

Dans le couvent, on effectuait des travaux administratifs comme la collecte des donations des fidèles, la préparation des repas, le nettoyage, etc.

9. Importance du soufisme

Dans l'Islam, le soufisme a joué un rôle fondamental en comblant le vide existant entre la religion légaliste et le peuple. Les docteurs de la Loi (*oulémas*), peu occupés à l'exercice de la vie pastorale et privés de moyens et de structures pour l'expression émotionnelle de la religion, avaient peu à offrir aux nécessités profondes du peuple. Ce furent les Ordres soufis qui donnèrent à l'homme ordinaire la possibilité d'une véritable participation religieuse.

Le rôle social du soufisme ne fut pas moins important. Contrairement aux *oulémas*, les soufis ne faisaient pas de différences entre les classes : les pauvres, les incultes, les marginaux, les étrangers étaient les bienvenus dans leurs confraternités. Le derviche provenant de la masse était l'un d'eux comme le célèbre Cheik ou le grand théosophe. De cette manière, les confraternités soufies développèrent une fonction très importante de participation sociale en permettant l'échange entre des individus qui, en raison de leur classe ou de leur formation culturelle, avaient peu de chose en commun. Cet aspect participatif fut rapidement étendu à toute la société : dans la phase d'expansion maximale du soufisme, chaque village ou quartier d'une ville, chaque corporation, chaque tribu avait sa confraternité soufie avec son mausolée. Ainsi, le soufisme exerça une influence sociale et culturelle non seulement entre les initiés et les associés mais aussi sur tous les membres d'une même communauté.

²⁰⁰ Le cœur a pour les soufis la forme d'un pin et contient toute la vérité de l'homme.

²⁰¹ S. Trimingham, op. cit., pages 201-202. Il est intéressant de noter la similitude de cette oraison avec la prière hésychaste.

De plus, de nombreux Ordres donnèrent aux femmes – très peu reconnues par la religion officielle – l'accès à la vie spirituelle et sociale. Les femmes pouvaient être des membres associés ou des chefs de confraternités féminines et, dans certains cas, elles pouvaient devenir derviches de plein droit et même Cheikas.

Le soufisme développa aussi un important rôle culturel car il inspira une riche tradition poétique et musicale tant dans les cercles intellectuels et cultivés que dans les milieux populaires. De surcroît, les soufis furent le pont entre les cercles théosophiques et mystiques et l'expression poétique de la religiosité populaire.

Enfin, il convient de rappeler l'énorme tâche missionnaire accomplie par les soufis, qui non seulement convertirent massivement des non musulmans, mais réussirent également à ce que la nouvelle religion touche leur cœur. Les derviches errants furent les agents de la conversion de peuples entiers comme les Berbères, les Grecs d'Anatolie, les Turcs, les Tartares, les Hindous et les Malais.

10. L'ordre Mevlana

Cet Ordre, dont les adeptes sont connus en Occident sous le nom de Derviches Tourneurs, tient son nom du mot arabe *Mawlana* (en turc il se prononce "mevlana"), qui signifie "notre Maître". Ce titre l'identifie à son fondateur Djalal ed-Din Rûmi, le plus grand poète mystique de langue persane.

Rûmi est né à Bactres, aujourd'hui Balkh, en Iran Oriental en l'an 1207. Son père, un éminent Cheik soufi, décida d'émigrer avec sa famille et ses disciples vers l'Occident pour fuir les Mongols de Gengis Khan qui menaçaient sa ville.

Après plusieurs années de pérégrination, la famille s'établit en Turquie, dans la ville d'Iconium (aujourd'hui Konya), capitale du sultanat des *Seldjoukides de Roum*. Ce mot se référait au "pays des Romains", c'est-à-dire des Byzantins d'Anatolie, conquis en partie par les Turcs.

À cette époque, Konya – un des rares lieux sûrs, épargné par les invasions mongoles – était devenue un centre culturel et religieux important, de nombreux artistes, chercheurs et mystiques de l'Est musulman y ayant trouvé refuge.

Deux années plus tard, le père de Rûmi mourut. Le nouveau Cheik, qui avait remplacé son père comme guide du groupe soufi, s'occupa de son éducation. Quand il mourut à son tour, Rûmi devint le nouveau chef.

Mais l'événement décisif dans la vie de Rûmi fut sa rencontre avec un mystérieux derviche, Shams ("le soleil") al-Din Tabrizi, arrivé à Konya depuis l'Iran en 1244. Celui-ci s'habillait d'un vieux vêtement noir râpé et ne possédait rien. Il était connu sous le surnom de "l'homme ailé" parce qu'il s'était rendu dans de nombreux endroits à la recherche d'un guide spirituel²⁰². L'amitié entre les deux hommes fut immédiate et profonde. Ils se retirèrent du monde et vécurent complètement isolés dans une cabane pendant mille et un jours. Mais l'attention exclusive que le Maître consacrait au derviche inconnu fit naître des jalousies terribles chez les disciples de Rûmi. À peine eurent-ils terminé la retraite de mille et un jours dans la cabane que Shams fut assassiné à coups de couteau et que l'on fit disparaître son cadavre.

²⁰² Le lieu d'origine de Shams est incertain. Quelques spécialistes supposent que par son biais, Rûmi entra en contact avec les idées religieuses hindouistes et bouddhistes. Cf. J. P. Brown : "The Dervishes or Oriental Spiritualism", Londres, 1968, Apendix D.

Rûmi, qui ne connaissait pas le sort tragique de son ami, le chercha désespérément ; mais voyant que ses efforts étaient vains, il s'enferma dans sa maison, refusant toute compagnie. On le vit déambuler, hébété, autour d'une colonne de son jardin. Quarante jours après la disparition de Shams, Rûmi revêtit le deuil : une chemise blanche, ouverte à la hauteur de la poitrine, un haut chapeau de forme conique et de couleur miel. Il devint un *madhaub*, c'est-à-dire un "fou de Dieu" comme Shams. Il se lamentait à haute voix en aspirant à l'union avec Allah ; il parlait en vers, lesquels seront par la suite compilés dans son célèbre poème, le *Mathnawi*²⁰³. Un jour, passant près de la boutique d'un orfèvre, Rûmi se sentit comme transporté par le son des coups de marteau des apprentis qui travaillaient les lamelles d'or. À chaque coup, il répéta "Allah, Allah" en tournant sur lui-même, en extase, en pleine rue. Il tournait avec les bras ouverts et la tête inclinée comme un énorme oiseau, en répétant le nom de Dieu. C'est ainsi qu'apparut, selon la tradition, la célèbre danse de l'Ordre Mevlana.

Rûmi mourut en 1273. Un de ses amis et disciples lui succéda à la direction du groupe soufi. Quand celui-ci mourut à son tour, le fils aîné de Rûmi, Sultan Walad lui succéda et dès lors, la succession fut presque toujours héréditaire. C'est à Sultan Walad que nous devons le développement des principes et de l'organisation de l'Ordre, qui se diffusa ensuite dans toute l'Anatolie et au-delà.

La danse créée par Rûmi, accompagnée d'une musique spéciale, constitue une partie du service religieux (*samâ*) de l'Ordre Mevlana. Les sessions se déroulent dans une salle qui comprend une niche (*mihrab*) orientée en direction de la Kaaba de la Mecque et d'une chaire comme celles qui existent dans les mosquées. Dans la salle, une balustrade octogonale située dans la zone centrale sépare les derviches des spectateurs. Devant la niche, se trouve le lieu réservé au Cheik qui est assis sur une peau de brebis. L'orchestre, constitué de flûtes et de tambours, se tient dans une galerie située au-dessus de la porte d'entrée de la salle.

La session commence par une prière rituelle. Ensuite, les derviches s'assoient près de la porte – ceux qui ont fini leur noviciat à droite et les novices à gauche – pour réciter quelques vers du Coran, un passage du Mathnawi et, en groupe, une prière pour le Prophète, le Fondateur de l'Ordre et le Souverain.

Ensuite, un des musiciens se met debout et chante un hymne écrit par Rûmi en l'honneur du Prophète. Après un solo improvisé par le chef des flûtistes, tout l'orchestre entame le premier prélude : les derviches se lèvent et dansent trois fois autour de la salle dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. À la fin de ce mouvement, les derviches font un salut (*salam*) et enlèvent leur cape noire pour ne garder qu'un vêtement blanc. Puis, en suivant le maître de danse, ils baissent un par un la main du Cheik.

Ils commencent alors à danser en levant les bras, la main droite dirigée vers le haut, la gauche vers le bas, et la tête inclinée vers la droite. Au cours de la danse giratoire, le vêtement se soulève en formant une espèce de disque volant. En suivant les indications du maître de danse, les derviches forment deux cercles concentriques. En tournant lentement sur eux-mêmes, ils se retournent vers l'enceinte tandis qu'ils répètent à voix basse le nom de Dieu. Le maître contrôle la régularité et la précision de leurs mouvements. Ensuite, le rythme de la musique change : les derviches formant le cercle extérieur se retirent vers la périphérie et tous s'arrêtent. Le Cheik s'avance vers eux et les

²⁰³ *Mathnawi* est le nom donné en persan et en turc à une composition poétique quelle que soit sa longueur, et qui traite de thèmes épiques, romantiques, éthiques ou didactiques. Le *Mathnawi* de Rûmi est composé d'environ 26.000 vers, c'est-à-dire, presque l'Illiade et l'Odyssée réunies.

salue. Après un intervalle, il entame un second tour, puis un troisième et un quatrième. Alors, les derviches retournent à leur place et se couvrent de nouveau de leur cape noire. Le Cheik les salue et la session est terminée²⁰⁴.

Aucun moment de la danse Mevlana n'est laissé à l'improvisation, puisqu'elle a une signification allégorique complexe dont il existe plusieurs interprétations. Rûmi, dans le Mathnawi, parle souvent de la danse mais, malheureusement, l'authenticité de ces fragments n'est pas toujours certaine.

Voici comment Rûmi s'exprime dans un passage :

« Les sages diront : c'est de la révolution des sphères que nous avons pris cette mélodie. C'est le son des mouvements du firmament que les hommes reproduisent avec la guitare (*bandore*) et la voix. Les fidèles disent : c'est la mémoire du paradis qui adoucit toutes les voix vulgaires. Nous tous avons fait partie du corps d'Adam et avons écouté les mélodies du paradis.²⁰⁵ »

Selon ce passage, la danse Mevlana semble être basée sur la théorie pythagoricienne de la "musique des sphères", adoptée par de nombreux maîtres musulmans et soufis. Dans cette ancienne théorie – admirablement décrite par Platon dans le livre X de *La République* (le mythe d'Er) – chaque étoile et chaque planète est régie par une puissance angélique qui, à différent degré de perfection, est une émanation de l'Un ou de l'Absolu.

Les sphères célestes, mues par l'Amour Divin, roulent comme dans une danse, et chacune émet une note particulière. Le résultat en est une musique céleste, "la musique des sphères". Selon cette interprétation, les derviches avec leur mouvement de rotation et de translation reproduisent la rotation et la révolution des corps célestes. Les gestes des mains (la droite orientée vers le haut et la gauche vers le bas) font allusion à la transmission de l'émanation divine des régions supérieures vers les régions inférieures. Comme les sphères célestes, les derviches dansent par amour pour l'Absolu, Allah ; ils captent et transmettent sur ce plan de l'existence l'émanation divine.

Il semblerait que cette interprétation de la danse Mevlana soit la plus ancienne et qu'elle ait été acceptée dans le cercle même du Fondateur. Mais avec le temps, d'autres explications plus proches de la vision orthodoxe musulmane s'y superposèrent. L'explication classique citée dans les manuels de l'Ordre est la suivante : le manteau noir du derviche est sa tombe ; il est mort pour le monde Divin ; le son de la flûte, qui représente allégoriquement la trompette du Jugement, le réveille du rêve de l'indifférence et le fait ressusciter tout comme les morts ressusciteront lors du dernier jour.

Le *samâ* représente la floraison des différents plans d'existence partant de l'Un : d'abord l'intellect universel, puis l'âme du monde, la sphère des planètes, les éléments, les minéraux, les plantes, les animaux et, finalement, l'homme.

À partir de l'homme, on commence le chemin inverse à celui de l'émanation des créatures : le retour du multiple à l'Un, à travers la voie mystique. Dieu est un point et son mouvement circulaire fait que le monde apparaît comme existant. La salle de danse allégorise le cercle parcouru par Dieu dans la Création-Émanation. Le pèlerin mystique parcourt le cercle et arrive en présence de l'Un, représenté par le Cheik.

²⁰⁴ Cf. M. Molé : "Les Danses Sacrées", Paris, 1963, pages 229-248.

²⁰⁵ Mathnawi, 4, 742-745 in M. Molé, op. cit. pages 238-39.

Les règles de l'Ordre

En entrant dans l'Ordre, on offrait au postulant deux alternatives : celui-ci pouvait effectuer une retraite de mille et un jours dans le couvent au terme de laquelle il devenait un derviche Mevlana (*dede*) ; ou bien, sans participer à la retraite, il pouvait aller tous les jours au couvent pour s'exercer aux pratiques de l'Ordre. Dans ce cas, il devenait un initié (*muhib*, littéralement "amant") et il lui était permis de danser au cours du *samâ*.

S'il choisissait la retraite, il était d'abord conduit à la "cuisine", où il était présenté à un Maître appelé "cuisinier". Dans le Mevlana, le cuisiner assumait une importante signification allégorique : le postulant était considéré comme une espèce de matière première brute qui devait être transformée comme le sont les éléments d'un repas, manipulés et cuisinés jusqu'à devenir comestibles. Selon cette image, les hommes engagés exclusivement dans l'aspect extérieur de la vie étaient considérés "crus" et "mûrs" ceux ouverts à la perspective spirituelle. Dans la "cuisine" (*matbah*), qui était en réalité un petit local, l'initié devait rester agenouillé sur une peau de brebis pendant trois jours et trois nuits sans dormir ni parler. Il ne lui était pas permis de se déplacer sauf pour effectuer les cinq prières quotidiennes, pour manger les aliments qu'on lui apportait et pour ses nécessités physiques. Un préposé contrôlait son comportement.

Au quatrième jour, il était conduit à un bain turc où on le lavait, le rasait et où on lui remettait le vêtement noir qu'il allait porter pendant la retraite. Ensuite, on le confiait de nouveau au "cuisinier" qui lui enseignait une prière qu'il devait répéter tandis qu'il exerçait ses tâches quotidiennes. Lorsque cette phase était achevée, l'initié était conduit au Maître responsable de son éducation jusqu'à ce qu'il devienne derviche.

Ce Maître était appelé *Kazandji dede* (*Kazandji* signifie poêle, marmite pour cuisiner). Ce derviche, chargé du maintien du couvent, lui assignait les tâches dégradantes de cuisine ou de nettoyage divisées en périodes de 49 jours. Pendant le jour, l'initié devait en plus apprendre à danser, guidé par un maître. Le soir, il participait à une classe instructive qui consistait à apprendre le *Mathnawi* et à écouter un discours du Cheik. Si pour une raison quelconque, il violait les règles du couvent, l'initié devait recommencer la retraite depuis le début.

Pendant la première année de noviciat, il ne lui était pas permis d'assister à la danse qui s'effectuait tous les jeudis en début de soirée. C'est uniquement après cette première année qu'il était déclaré débutant lors d'une cérémonie, puis admis à la session du *samâ* ; mais il ne pouvait danser qu'après avoir appris la technique giratoire à la perfection. La retraite des mille et un jours terminée, le débutant était nommé derviche de l'Ordre Mevlana et on lui permettait de revêtir l'habit blanc.

Il pouvait alors choisir entre deux régimes de vie : rester dans le couvent (*tekke*) ou retourner vivre en ville. Dans le premier cas, il lui était interdit de se marier parce que les femmes n'étaient pas admises à s'établir dans le couvent ; il était alors entretenu par le gouvernement qui subventionnait l'Ordre. Il assumait des charges d'enseignement et participait à la danse hebdomadaire.

S'il choisissait de vivre hors du couvent, il pouvait se marier et prendre part au *samâ* tous les jeudis, mais ce n'était pas obligatoire²⁰⁶.

L'organisation de l'Ordre Mevlana était complexe et il existait sept principaux degrés d'initiation. Le chef absolu de l'Ordre était le Cheik de Konya, descendant direct de Rûmi. Il procédait à l'investiture des Cheiks des divers couvents. À l'époque de

²⁰⁶ I. Friedelander, "The Whirling Dervishes", Londres, 1976, pages 107-109.

l'Empire Ottoman, les Cheiks étaient désignés par une commission de trois personnes qui constituait le plus haut organisme religieux de l'État et dont faisaient partie un représentant de l'Ordre Mevlana et deux autres représentants d'autres Ordres de derviches.

Dans la hiérarchie d'un couvent, après le Cheik, il y avait le "cuisinier" (*ahchi dede*), ensuite le maître des flûtistes et, après celui-ci, le maître des joueurs de tambour. Au même niveau d'initiation que ces derniers, il y avait le maître de danse ; venait ensuite l'administrateur et finalement le secrétaire du Cheik²⁰⁷.

Histoire de l'Ordre

Au début, à l'époque du Fondateur, l'Ordre était totalement décentralisé. Rûmi se sentait très proche du peuple et n'avait ni respect ni estime pour le pouvoir politique. Ses disciples étaient surtout des artistes, des artisans, des travailleurs manuels. Rûmi n'accordait aucune importance aux distinctions sociales, essayant d'imprimer à son Ordre des caractéristiques de fraternité, d'humanité et de tolérance. Les Mevlana admettaient aussi au *samâ* des femmes – chose extraordinaire dans l'Islam – et ne faisaient aucune différence entre les sectes et les religions.

Ils dédaignaient le fanatisme et essayaient de concilier le Christianisme et l'Islam en se basant sur des concepts philosophiques. Nous savons qu'ils vénéraient la supposée tombe de Platon, qui était dans une mosquée - laquelle avait été auparavant une église - et dont le culte pouvait être célébré conjointement par des chrétiens et des musulmans.

Mais à partir du XVI^e siècle, l'Ordre changea complètement de caractère : il se centralisa et il se maintint grâce aux donations de l'État. Il perdit son esprit populaire et devint chaque fois plus aristocratique. Les sultans ottomans lui apportèrent un appui croissant et en firent leur allié le plus sûr contre les mouvements hérétiques et révolutionnaires qui les menaçaient continuellement. Compromis avec l'Empire Ottoman, l'Ordre Mevlana tomba avec celui-ci après la Première Guerre Mondiale.

En 1925, Atatürk, fondateur de la république moderne et laïque de Turquie, abolit l'Ordre et ferma les couvents.

²⁰⁷ Ibidem, page 110.

LE LAMAÏSME

Depuis une dizaine de siècles, le bouddhisme constitue la religion dominante du Tibet. Dans cette région, véritablement unique du point de vue géographique, le bouddhisme s'est doté d'un certain nombre d'aspects spécifiques, ce qui a conduit les auteurs occidentaux à le différencier du bouddhisme hindou et à le classer sous la dénomination de Lamaïsme. Cette dénomination, que les tibétains refusent car ils considèrent être les dépositaires de la plus pure doctrine bouddhiste, dérive du terme *bla-ma* (maître, gourou) étant donné le rôle essentiel attribué au maître. Il ne fait aucun doute que le bouddhisme hindou a joué un rôle prépondérant dans la formation du Lamaïsme. Mais il ne s'agit pas du Bouddhisme originel qui, déjà au début de l'ère chrétienne, avait disparu de l'Inde, mais du Bouddhisme dans ses formes tardives, mahayanique et tantrique. De plus, l'ancienne religion qui existait au Tibet avant l'arrivée du Bouddhisme a influencé de manière considérable les doctrines et les cultes lamaïstes. Par conséquent, avant de décrire la structure doctrinaire et organisationnelle du Lamaïsme, il est nécessaire de retracer les aspects essentiels du Bouddhisme mahayanique et tantrique, de même que les caractéristiques de la religion autochtone antérieure.

2. Le bouddhisme depuis Ashoka – la mahayana ou grand véhicule

Durant le règne d'Ashoka, le bouddhisme devient la religion officielle de l'empire Maurya et se répand au-delà des confins de la plaine du Gange, dans toute la péninsule hindoue, pour parvenir jusqu'à Ceylan. Mais après la mort d'Ashoka, l'empire Maurya tombe en ruine et le bouddhisme doit affronter l'hostilité des nouveaux envahisseurs, les Shunga, qui occupent les territoires de Magadha autour du II^e siècle avant J.-C.

Pendant cette période, le culte du dieu hindou Vishnou se diffuse avec toujours plus de force, surtout dans les milieux populaires. Ce culte, mettant en évidence les aspects émotifs, dévotionnels et mystiques de la religiosité, est en net contraste avec la logique rationnelle et humaniste de l'enseignement de Bouddha. Après quelques siècles, plusieurs divergences doctrinaires surgissent au sein du bouddhisme, ce qui aura pour conséquence la formation de véritables écoles. Malgré leur credo commun, celles-ci présentaient des différences plus ou moins marquées.

Il existait – aux dires de la tradition – au moins 18 de ces écoles disséminées en différents endroits du territoire hindou. Dans certaines d'entre elles, des éléments nouveaux et totalement étrangers à la pensée bouddhiste d'origine furent introduits sous la pression des fidèles laïques influencés par les cultes dévotionnels. Certains récits étaient très populaires parmi les fidèles laïques, comme ceux appelés *Jâtaka* racontant l'histoire des précédentes réincarnations de Bouddha. Dans ces récits, la figure centrale est celle du *Bodhisattva* ("celui dont l'essence est l'illumination"), cet être plein de compassion qui, au seuil du Nirvana, renonce spontanément à y entrer et reste dans le monde pour libérer et sauver tous les êtres vivants. Dans les *Jâtaka*, la vie du fondateur sera racontée de façon chaque fois plus légendaire et fantastique, au point de lui attribuer des caractéristiques divines.

En synthèse, la transformation du bouddhisme en religion de masse, son expansion dans le milieu populaire sous l'influence des cultes dévotionnels, a eu pour conséquence une lente mais profonde mutation de ses propres bases doctrinaires. Ce processus atteint sa maturité aux environs du I^{er} siècle après J.-C., avec l'apparition du mouvement

réformiste appelé Mahayana ou "Grand Véhicule" de libération, accompagné d'une série de nouvelles œuvres religieuses ("*Sermons sur la perfection de la sagesse*" ou Prajnāparamita Sūtra). Tous les fidèles en recherche d'un horizon de salut plus ample et accessible convergent alors dans ce mouvement. En mettant de plus en plus d'emphasis sur certains points de la doctrine, ils finissent par se différencier clairement des fidèles du mouvement initial qu'ils appellent désormais Hinayana ou "Petit Véhicule".

Dans le *Mahayana*, le but n'est pas le salut de l'individu mais celui de tous les êtres. Le *arāht*, le saint moine qui se libère du cycle des naissances et des morts, cesse d'être un modèle idéal. Un nouveau modèle apparaît, le *Bodhisattva*, celui qui reste dans le monde afin de perfectionner les vertus telle que la sagesse, la bonté et l'habileté dans la méthode de libération, pouvant ainsi sauver tous les êtres.

Une nouvelle attitude religieuse se développe alors dans le bouddhisme à travers la figure du *Bodhisattva* ; une attitude religieuse fondée sur l'amour dévotionnel (*Bhakti*), envers lequel la doctrine initiale avait toujours fait preuve d'irritations.

Au fil des siècles apparaissent en outre des tendances polythéistes qui s'expliquent par l'influence croissante de la religiosité hindoue. Les Bouddhas et les Bodhisattvas se multiplient alors mais en souffrant une forte dégradation à tel point que certains iront jusqu'à affirmer qu'il suffisait de penser au moins une fois au nom du Bouddha pour obtenir le salut et être admis au paradis.

Malgré tous ces excès, les adeptes du Mahayana ont eu le mérite de préparer la voie qui donnera au Bouddhisme sa forme universelle et rédemptrice, qui s'opposait à l'individualisme, parfois égoïste, de l'ascétisme monastique.

Les courants du Mahayana trouvèrent leur plus grand théoricien et organisateur en la personne de Nagarjuna, qui vécut probablement au II^e siècle après J.-C. en Inde Orientale (Bihar).

Nagarjuna, fondateur de l'École des *Madhyamaka* (adeptes de la Voie du Milieu ou médiane) est une des figures philosophiques les plus extraordinaires et complexes de l'Inde. Avec une audace plutôt rare pour un penseur qui prétend exposer la doctrine fondamentale d'une grande religion vénérée, il critique radicalement les théories sur lesquelles est fondé l'enseignement traditionnel du Bouddhisme. Nagarjuna, affirmant que son explication est plus exacte que l'enseignement de Bouddha, soutient que toutes choses, étant donné leur relativité, manquent de substance propre et sont vides de réalité. Il applique aussi son relativisme radical à des concepts clés du Bouddhisme : ainsi, il considère les idées dualistes de vice-virtu et de transmigration-Nirvana comme les deux faces de la même pièce, et par conséquent relatives et vides.

Ce qui est inhérent à ces idées, c'est précisément la vacuité universelle, unique réalité insaisissable et inconcevable pour l'esprit ordinaire. Nagarjuna démontre que les "Quatre Nobles Vérités" de Bouddha sont vides. Il crée ainsi une rupture avec l'enseignement traditionnel qui sera déprécié et considéré comme une doctrine secondaire s'adressant à des hommes dépourvus de savoir et dont l'esprit, retenu prisonnier dans un filet de dualismes, n'est pas capable de comprendre la réalité ultime – la bouddhéité – en tant que vacuité absolue.

L'autre grande école de Mahayana, celle des *Yogakara* (les pratiquants du Yoga), professe une doctrine complexe : c'est une vaste synthèse des anciens enseignements et de ceux de Nagarjuna. Cette école accorde une grande importance aux pratiques du yoga.

Malgré leur mépris pour la vie monastique considérée égoïste et d'horizon trop étroit, les adeptes les plus fervents du Mahayana étaient des moines qui continuaient à porter la tunique orange et à observer l'ancienne discipline. Cependant, leurs couvents étant transformés en résidences stables, ils accumulèrent d'énormes richesses provenant des dons des fidèles laïques. Cela ne diminua pas néanmoins leur engagement missionnaire : durant l'empire de Kouchan (I^{er}-II^e siècle après J.-C.), les moines du Grand Véhicule entreprendront une grande mission de prédication en Afghanistan et en Chine.

Au cours de la période suivante, durant l'empire Gupta (IV^e-VI^e siècle), le bouddhisme commence à décliner en Inde et l'ancienne religiosité hindoue qui avait toujours été présente tend à se renforcer. Cependant, c'est à cette même époque que le bouddhisme du Grand Véhicule prend fermement racine en Chine, où il connaîtra un nouvel et extraordinaire développement. Ce sera aussi depuis la Chine que le bouddhisme mahayanique pénétrera le Tibet.

3. Le bouddhisme tantrique

Sous le nom générique de bouddhisme tantrique (du sanscrit *tantra*, "fil", "trame", c'est-à-dire "texte"), aussi appelé *Mantrayana* ("Véhicule des formes magiques") ou *Vajrayana* ("Véhicule de Diamant") sont classées les expériences ainsi que les transformations complexes que le bouddhisme a subi lors des ultimes étapes de son histoire en Inde.

Les origines du tantrisme en tant que phénomène idéologico-religieux remontent aux couches les plus anciennes et populaires de la religiosité pré-aryenne, autrement dit, aux cultes de Shiva et de la Déesse. Les premières formes de religiosité tantrique se sont manifestées dans le bouddhisme autour du III^e siècle après J.-C., puis se sont exprimées dans l'hindouisme pour atteindre leur diffusion maximale entre le V^e et le IX^e siècle²⁰⁸.

Le tantrisme s'est développé lors d'une époque de profonde crise de la spiritualité hindoue. En effet, les solutions proposées par le brahmanisme et le bouddhisme n'arrivaient plus à satisfaire. Ainsi, la tradition religieuse précédente étant épuisée, elle ne remplissait plus sa fonction et devait être réinterprétée pour être en plus grande résonance avec l'époque.

Tandis que le Hinayana exigeait de ses adeptes un total engagement spirituel et ascétique et que le Mahayana demandait à ses adhérents la participation éthico-religieuse dans l'œuvre de salut universel, le bouddhisme tantrique propose un chemin de salut et l'union avec le divin au travers de véhicules libérateurs habituellement rejetés par la tradition ascétique, comme par exemple des formules magiques, le sexe, le désir de vivre, l'ébriété alcoolique. Dans le tantrisme, le divin prend aussi une forme féminine. À côté des divers Bouddhas apparaissent les Shakti, qui représentent les aspects féminins de la divinité. Les couples divins sont l'objet de rites érotico-sexuels et le cosmos est considéré comme le résultat de l'action des principes opposés et complémentaires dont les deux sexes sont la manifestation exemplaire.

Avec cette théorie, on est manifestement aux antipodes des formes originelles du bouddhisme pour lequel le désir sexuel est considéré comme la racine du "désir de vivre", racine qui doit être coupée. L'expérience sexuelle est désormais interprétée comme l'expression de l'amour universel et chargée d'attributs divins.

²⁰⁸ L'origine du Guhyasamaja (*Assemblée des Secrets*) attribuée à Asanga, fondateur de la Seconde École Yogakara, se situe au III^e siècle après J.C.

De plus, au fil du temps une série d'éléments ésotériques se sont développés au sein du bouddhisme. Ainsi ont été introduits des phrases magiques (*mantra*), des gestes rituels (*mudra*), des formules magiques (*dharani*), des diagrammes pour la méditation (*mandala*) qui ont pris une importance de plus en plus grande dans les pratiques des adeptes des écoles yogas du Grand Véhicule.

De grands pouvoirs magiques et thaumaturgiques ont été attribués à ces techniques. À partir du moment où les expériences ésotériques avaient pénétré dans le bouddhisme, il a été nécessaire de limiter le nombre d'initiés auxquels les transmettre. Et ainsi, l'enseignement était transmis lors d'une cérémonie d'ordination, effectuée directement du maître à son disciple (*Guru-Chela*), avec un langage symbolique hermétique et incompréhensible pour les gens ordinaires²⁰⁹.

Le phénomène religieux tantrique, complexe et varié, a donné naissance à une nouvelle classe d'expérimentateurs-sorciers bouddhistes, les *siddha* ou "parfaits". Tout comme Bouddha, qui s'est rebellé face aux dogmatismes obtus d'une classe de prêtres privilégiés, les *siddha* se sont rebellés à leur tour contre la vie monastique, conformiste et protégée, de leur époque, utilisant des symboles particuliers dans lesquels le suprême était souvent représenté de façon infime, le plus sacré sous des formes ordinaires, le transcendant sous des formes terrestres. Quant à la connaissance la plus profonde, elle était représentée à travers un jeu de grotesques paradoxes. Tout cela était non seulement un langage pour initiés mais aussi une thérapie de choc contre la super-intellectualisation de la vie religieuse et philosophique de cette époque. Transgresser les lois morales les plus sacrées du bouddhisme antérieur était considéré comme la preuve irréfutable de la libération des notions relatives, et par conséquent illusoires, du bien et du mal, du vice et de la vertu.

Par l'acquisition de pouvoirs particuliers, la *sadhana*, qui est à la fois une réalisation de puissance, un rite magique et une expérience yoga, permettait de produire des "perfections" miraculeuses (*siddhi*), conduisant les pratiquants à une transformation depuis le plan humain au plan surhumain et, au cours de la dernière phase, à l'union mystique avec Bouddha, identifié avec la Réalité Ultime.

Malgré la complexité de ses doctrines et de ses pratiques, le bouddhisme tantrique est resté fidèle à l'organisation monastique. À la fin du VIII^e siècle, il atteint son apogée en Inde Centrale, où il sera protégé par la dynastie Pala. Les universités de Nalanda et de Vikramasila seront les centres de diffusion de sa doctrine. De nombreux moines y ont été formés et ont ensuite entrepris l'œuvre missionnaire au Tibet.

4. Le Tibet prébouddhique et la religion bön

De la protohistoire du Tibet, nous ne connaissons pratiquement rien. Selon les informations recueillies dans les chroniques chinoises, les ancêtres des tibétains vivaient, jusqu'aux premiers siècles de notre ère, comme des pasteurs nomades dans les steppes et les hauts plateaux de l'Asie Centrale. Une série de migrations les a conduits à s'établir dans le territoire du Tibet actuel.

Il n'est pas possible de donner un cadre complet de la religion qui prédominait au Tibet avant l'arrivée du Bouddhisme, parce que, si l'on s'en tient à la tradition, l'écriture n'y fait son apparition qu'au VII^e siècle. Les sources tibétaines les plus anciennes sont les manuscrits de Tuen-Huang trouvés dans une grotte murée. Ces manuscrits datés entre le

²⁰⁹ Cf. Anagarika Govinda, *2500 years of Buddhism*, Delhi, 1976, p. 313.

VII^e et X^e siècle contiennent uniquement quelques fragments de rituels, de mythes et des manuels de divination, mais aucune exposition de la doctrine de la religion pré-bouddhiste²¹⁰. Par ailleurs, les sources chinoises contemporaines aux manuscrits de Tuen-Huang ne font aucune mention de celle-ci.

Dans les sources tibétaines tardives (XII^e siècle), la religion ancienne est appelée *Bön*. Ces textes la présentent en étroite relation avec l'histoire légendaire des premiers rois et, en particulier, avec le fondateur de la monarchie qui, confondu avec un être céleste, avait été accueilli et déclaré roi par les pasteurs et les prêtres du *Bön* (les *Bönpo*). Son règne et ses descendants étaient protégés par les *bönpo*, qui étaient des fonctionnaires. On attribuait à ces prêtres des compétences magiques et divinatoires ; les rites qu'ils exécutaient étaient fondés sur des sacrifices d'animaux et avaient pour objet la protection de la vie du roi. Ils réalisaient des pratiques divinatoires en état de transe. Les textes tardifs font aussi référence à une autre caractéristique des *bönpo*, la capacité de voler dans le ciel à cheval sur leur tambour. On supposa de ce fait qu'il pourrait y avoir eu une relation entre ces prêtres *bönpo* et les chamanes sibériens.

Cependant, la description faite de la religion ancienne dans les textes plus tardifs ne concorde pas complètement avec celle que l'on trouve dans les manuscrits de Tuen-Huang. En examinant ces derniers, on peut affirmer qu'il n'existait aucune religion appelée *Bön* avant le X^e siècle. Le terme "*Bön*" existait, mais il désignait certains rites, et les *bönpo* étaient ceux qui les réalisaient. La religion pratiquée s'appelait *Gcug* ou *Gcug-lag*, terme qui désignait la science divinatoire chinoise. Quant à la religion *Bön*, elle fut probablement créée au XI^e siècle, donc à une période postérieure à l'introduction du Bouddhisme.

On peut raisonnablement supposer que les prêtres *Bönpo* – ayant eu un rôle primordial dans l'opposition au bouddhisme – aient intégré et réélaboré de nombreux éléments de l'ancienne religion *Gcug* en lui attribuant le nom de *Bön* afin de profiter du prestige de son origine plus ancienne ; et on peut également supposer que le bouddhisme à son tour – en fort contraste avec les croyances de la religion *Gcug* – une fois arrivé au pouvoir, ait même effacé son nom de la mémoire des tibétains.

À cette époque et encore aujourd'hui, l'univers des tibétains était peuplé d'êtres surnaturels, qui pouvaient être bénéfiques ou maléfiques selon les comportements des hommes envers eux. Les divinités-montagnes constituaient la catégorie la plus importante autour de laquelle se structurait le culte. Au Tibet, chaque montagne est considérée comme sacrée, comme la demeure et la personnification d'un dieu. Par ailleurs, le roi revêt un rôle religieux fondamental de par les croyances sur son origine divine. Comme nous l'avons déjà évoqué, différents rites *Bönpo* avaient pour objectif de protéger la vie du souverain et la stabilité du pouvoir.

Les rites funéraires et le culte des morts occupaient une place tout aussi considérable dans l'ancienne religion ; cette importance étant en lien direct avec la croyance en la résurrection à la fin des temps. Pour les anciens tibétains, après la mort physique, le défunt se dirige vers le pays des morts, divisé en deux zones : l'une d'elle, celle de la joie, est le reflet du monde en positif, l'autre est le lieu de la souffrance. En attendant la résurrection, le mort a besoin de nourriture et, en général, de tout ce qui lui a servi sur la terre. Aussi, durant le rite funéraire, on lui offre de la nourriture et des vêtements, on procède à des sacrifices d'animaux. Les provisions doivent être renouvelées périodiquement lors des festins que le fils du défunt offre aux parents et aux

²¹⁰ Cf. J. Bacot, F. W. Thomas, C. Toussant, *Documents de Tuen-Huang, relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940, 1947.

amis. Pour les funérailles du souverain, en plus des animaux, des hommes avec lesquels il entretenait des liens d'étroite amitié sont sacrifiés. Les sources chinoises confirment ce fait.

La plus grande partie de ces croyances anciennes a été incorporée à la religion *Bön*. C'est ainsi que le bouddhisme s'est retrouvé avec une quantité de valeurs et de pratiques absolument incompatibles avec ses propres valeurs. Tout d'abord, il ne peut admettre de sacrifices animaux et encore moins humains ; ensuite, l'idée d'un roi-dieu, ou encore la croyance en une vie heureuse après la mort, conçue à l'image d'une vie terrestre et qui, par conséquent, valorise celle-ci, sont en totale opposition avec les principes fondateurs. Il n'est alors pas surprenant que le bouddhisme ait tenté d'éradiquer du Tibet l'ancienne religion *Gcug*. Cependant, malgré l'incompatibilité des principes, de nombreuses croyances et rites du *Gcug* pénétrèrent le bouddhisme tibétain.

Nous devons signaler par ailleurs que les informations dont on dispose sur la religion *Bön* sont très incomplètes et que les sources récentes sont celles publiées par les tibétains en exil après l'invasion de la Chine en 1959.

Les études récentes ont démontré que le *Bön* se constitue aux alentours du XI^e siècle ; il s'agit, par conséquent d'une religion récente, très postérieure au Bouddhisme, bien que dans la structure de sa doctrine et de ses rituels se retrouvent de nombreux éléments anciens provenant du *Gcug*.

Le bouddhisme a également eu une influence déterminante dans la formation du *Bön*, et en réalité, il y a peu de différences entre les doctrines du *Bön* et celle du bouddhisme tibétain. De fait, le *Bön* accepte la loi de non-permanence de toute chose ainsi que la loi du *Karma* et du *Samsara*. Son objectif fondamental est d'atteindre l'Éveil, l'état de bouddhéité au sens de *Vacuité*, ou bien, selon la forme mahayanique²¹¹. De plus le *Bön*, tout comme le bouddhisme tibétain, et peut-être plus encore, se présente comme un extraordinaire mélange de réflexions philosophiques élevées et de rites magiques très primitifs.

Ces étroites ressemblances sont à l'origine de l'hypothèse selon laquelle le *Bön* est, comme l'est aussi le lamaïsme, une forme religieuse produite par la rencontre du bouddhisme hindou originel avec la religion ancienne du Tibet²¹². L'époque à laquelle est apparu le *Bön* concorde avec cette hypothèse et comme nous le verrons plus loin, il s'est constitué au moment où se sont formées les écoles dont est issu le lamaïsme. Cependant, comparé avec celui-ci, le *Bön* a incorporé un plus grand nombre de croyances de l'ancienne religion. Bien qu'il ait beaucoup de choses en commun avec le bouddhisme, le *Bön* a toujours maintenu sa volonté systématique d'aller en direction opposée aux bouddhistes : ainsi la déambulation circulaire se fait dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, la svastika a des branches orientée vers la gauche, etc.

En tant que religion antibouddhiste, dotée de sa propre structure monastique, le *Bön* a connu au Tibet, et ce jusqu'à nos jours, des périodes de fortune bien variables et souvent proportionnellement inverses au Bouddhisme.

5. La première diffusion du bouddhisme au Tibet

Au milieu du VII^e siècle, le Tibet, militairement fort, a commencé à déployer sa puissance vers de larges zones de l'Asie Centrale. Les tibétains sont ainsi entrés en

²¹¹ Le terme *Bön* a la même signification que Dharma, la Loi, dans le Bouddhisme. Elle désigne aussi le Tibet.

²¹² Cf. A. M. Blondeau, "Les Religions du Tibet" dans *Histoire des Religions*, dirigé par H. C. Puech, Paris, 1970.

contact avec de nouvelles forces culturelles et en particulier avec la civilisation chinoise, qui les a fascinés. Sous cette influence, les coutumes sociales et religieuses du pays ont commencé à changer. C'est lors de cette période que la doctrine bouddhiste a commencé à se diffuser au Tibet, de façon lente et avec difficulté, jusqu'à ce que, grâce à la protection de la Couronne, elle réussisse à exercer une influence politique notable. Évidemment, cela a provoqué l'opposition des prêtres de l'ancienne religion *Gcug* et de l'aristocratie féodale, les deux étant étroitement liés.

Au VIII^e siècle, avec le roi Khi-sron Ide-Btsan (765-797 ?), le bouddhisme a obtenu au Tibet sa première grande victoire politique²¹³. Selon la tradition, ce souverain, qui s'était converti au bouddhisme, avait éloigné les ministres qui s'étaient opposés à la nouvelle religion et fit venir de l'Inde Santaraksita, le célèbre maître bouddhiste de l'Université de Nalanda. Bien que la tradition postérieure ait construit autour de cet événement toute une série de légendes pieuses, il est probable que l'appel au maître hindou ait été dicté par des motifs politiques. Par cette opération, le roi tentait d'atténuer l'influence chinoise qui avait pris trop d'importance, mais le changement de direction de doctrine déclencha une lutte entre les deux courants bouddhistes, le chinois et l'hindou, ainsi qu'entre ces deux courants et le *Gcug*.

C'est dans ce climat de lutte pour la suprématie religieuse qu'a émergé la figure du moine missionnaire hindou Padmasambhava que la tradition considère comme le véritable "évangéliste" du Tibet. De nombreuses légendes surgirent autour de ce personnage, maître tantrique et exorciste, ainsi qu'autour des événements relatifs à son séjour au Pays des Neiges. Dans ces légendes, le fameux moine apparaît comme une sorte de demi-dieu, doté de pouvoirs magiques extraordinaires, qui accomplit avec succès la mission de balayer tous les démons de l'ancienne religion tibétaine, en instaurant ainsi la Loi de Bouddha dans le pays.

Il est difficile d'établir la véracité historique dans ce contexte d'amplification mythique. Quoiqu'il en soit, la présence de Padmasambhava au Tibet semble être un fait historique certifié, tout comme son intervention dans la fondation du premier monastère tibétain, celui de bSan-yas. La période de son séjour au Tibet coïncide également avec l'ordonnance du roi Khri-sron Ide-btsan qui rend officielle la conversion du pays au bouddhisme.

Ainsi, malgré les exagérations fantastiques, Padmasambhava semble être l'un des personnages les plus importantes de l'histoire du bouddhisme tibétain et le maillon entre celui-ci et les courants tantriques hindous²¹⁴.

La conversion officielle du Tibet au bouddhisme ne signifie pas la fin des luttes entre le courant hindou et le courant chinois qui se disputent l'avenir religieux du pays. Les hindous prêchent un chemin graduel vers l'illumination, en mettant l'accent sur la nécessité de réaliser des œuvres vertueuses et d'accumuler les mérites d'existence en existence. Les chinois, de leur côté, soutiennent au contraire que les activités physiques et mentales font obstacle à la possibilité de reconnaître la bouddhité en soi-même ; pour

²¹³ La tradition tibétaine orthodoxe attribue au roi Sron-btsan-sgam-po, mort en 643, l'introduction du bouddhisme au Tibet. Cependant, on ne peut affirmer avec certitude que ce souverain se soit converti à cette religion, ni que la doctrine ait connu une ample diffusion dans le pays durant son règne.

²¹⁴ Il ne fait aucun doute de Padmasambhava appartenait aux courants syncrétiques et tantriques qui florissaient dans la région de Uddiyana, d'où il est originaire. La confirmation de cette filiation est donnée par l'une des œuvres utilisées par l'école qui dérive de son enseignement, œuvre traduite de la langue que l'on parlait dans le Uddiyana à cette époque. Cette langue a été pour les adeptes de Padmasambhava une sorte de langue sacrée, comme l'est le sanscrit pour le bouddhisme mahayanique.

eux, c'est uniquement lorsque toute activité s'arrête, qu'on atteint l'illumination. Il s'agit de la doctrine du Ch'an, connue en Occident sous la dénomination japonaise de Zen.

Pour mettre fin à ces oppositions et établir définitivement l'orthodoxie à suivre, le roi Khri-sron Ide-btsan convoque un concile au monastère de bSam-yas (792-794). Le concile marque le triomphe du courant hindouiste qui devient désormais prépondérant au Tibet. Cependant, dans cette première phase de diffusion, le bouddhisme ne pénètre pas profondément dans la culture tibétaine. En effet, il est fort probable qu'à cette époque bien peu de tibétains aient été en mesure de comprendre un système doctrinaire si complexe et opposé à leurs croyances. En examinant les textes de cette époque et de l'époque suivante, il s'avère que le souverain lui-même ainsi que les classes supérieures se contentaient d'observer uniquement une partie des principes fondamentaux de la doctrine bouddhiste, tandis que les cérémonies officielles se poursuivaient avec les rituels sacrificiels de l'ancienne religion *Gcug*. Par la suite, un flux continu de nouveaux maîtres hindous a fini par faire prévaloir la nouvelle orientation. Ces maîtres, suivant l'exemple de Padmasambhava, faisaient abondamment usage des pratiques magiques qui exerçaient une forte attraction tant sur les classes cultivées que sur les classes populaires. Il faut aussi signaler que les prédicateurs bouddhistes avaient l'intelligence de présenter une doctrine très simplifiée et élémentaire afin de faciliter la conversion du peuple tibétain.

C'est durant cette période initiale de diffusion du bouddhisme que surgirent les premiers couvents. L'organisation monastique a joui dès le début de la protection et de la bienveillance des souverains. Le roi Khri-sron Ide-btsan a été le premier à désigner, par ordonnance, un groupe de familles puissantes afin qu'elles pourvoient à l'entretien du monastère bSan-yas grâce à des donations de bâtiments et de terres.

Directement nommé par le roi, un abbé représentait la Loi de Bouddha, en tant que guide du monastère. Dans ce monastère, les nouveaux convertis étaient instruits et initiés à l'étude des textes sacrés dans le cadre de deux séminaires distincts, où des règles différentes régissaient les adhérents des courants mahâyâniques et tantriques. Les premiers devaient être végétariens, vivre au monastère, s'abstenir de boire de l'alcool, observer les rites prescrits par les Soutras du Grand Véhicule ; les autres n'étaient pas tenus de respecter ces règles. Ils vivaient dans des cellules appropriées à la méditation et leurs cérémonies avaient pour base le mandala. Ces deux groupes avaient une obligation de chasteté²¹⁵.

Le nombre des monastères se multiplia rapidement. Selon les documents, les communautés de moines possédaient non seulement des terres (reçues en donation) mais aussi des biens et un certain nombre de serviteurs.

Durant la domination tibétaine en Asie Centrale, les activités économiques des couvents se développèrent. En plus des terres et des serviteurs qu'elles possédaient déjà, les communautés faisaient des affaires, dirigeant parfois l'économie de populations entières. Durant cette période, on exaltait la charité des laïques envers les communautés : plus la munificence du donateur était importante, et plus le bienfaiteur avait du mérite et plus il était susceptible d'atteindre l'état de bouddhité ou d'accéder aux paradis suprêmes. Le principe de pauvreté, fondement de la première règle monastique, avait perdu de sa valeur depuis longtemps, même en Inde.

²¹⁵ Cf. G. Tucci, *Storia delle Religioni del Tibet*, Roma, 1980, pages 25-26. (Ndt : Giuseppe Tucci, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris, 1973.)

Ainsi, grâce aux donations reçues, les monastères tibétains devinrent des organismes économiquement puissants, capables d'administrer leurs propres biens et de veiller à leurs propres intérêts. En peu de temps, le développement des communautés monastiques, l'arrogance des moines et leur influence croissante sur la vie politique ont commencé à être perçus comme une menace pour la stabilité des structures d'État. Dans la première moitié du IX^e siècle, cette situation déclencha une violente persécution antibouddhiste de la part du roi Glan-dar-ma (838-842). Cette persécution représenta un coup très dur pour la communauté : elle perdit ainsi la protection de la cour, fut privée de tous ses biens et expulsée du pays. Finalement, la persécution prit fin lorsque le roi fut assassiné par un moine bouddhiste.

6. La seconde diffusion du bouddhisme

L'assassinat de Glan-dar-ma (842) a marqué le début d'une période d'anarchie et de décadence. L'unité politique du Tibet fut brisée et le pays divisé en plusieurs petits États régis par des familles nobles.

Malgré l'ébranlement dû à la persécution, le bouddhisme ne disparut pas pour autant du territoire tibétain. Au contraire, très rapidement il reprit sa diffusion et connut un grand développement.

Depuis la chute de la capitale Lhassa sous la domination des prêtres *bönpo*, les centres de prédication se situaient d'une part dans le Tibet du nord oriental, où vivait celui que la tradition a appelé "le Grand Lama" (Bla-chen-po, 892-975) et d'autre part dans le Tibet occidental, dont le souverain avait abandonné le trône pour devenir moine avec ses deux fils ; ce pourquoi il est resté dans les mémoires sous le nom de Moine Royal (Lha-bla-ma). Afin de rétablir le contact direct avec l'Inde et de reconstruire l'ordre monastique, il envoya 21 jeunes de 10 à 20 ans au Cachemire pour étudier la doctrine bouddhiste.

Dans ce climat de ferveur religieuse renouvelée apparut Atisha, la figure la plus importante de la renaissance du bouddhisme au Tibet. Fils d'un prince du Bengale, Atisha avait abandonné richesses et honneurs pour se dédier à la vie ascétique. Ayant été formé dans des écoles tantriques, il est arrivé comme missionnaire au Tibet en 1042. Son œuvre a consisté à réformer la vie monastique, en l'orientant vers le respect d'une éthique religieuse rigide. Pour atteindre cet objectif, Atisha s'est préoccupé de redimensionner et d'épurer les pratiques (surtout tantriques) qui avaient dégénéré. En effet, les moines tibétains ayant observé les enseignements tantriques au pied de la lettre, leurs pratiques s'étaient dégradées de plus en plus, à tel point que le désordre, l'ébriété et même le banditisme, régnaient parmi bon nombre d'entre eux. De plus, les rituels tantriques mal interprétés renforçaient la propension naturelle des tibétains à la magie. Pour éviter une interprétation erronée des textes sacrés, Atisha insista sur l'importance et l'autorité que revêt le maître spirituel (*Lama*) dans la transmission directe de la doctrine au disciple. C'est grâce à lui que s'est diffusé au Tibet le culte de Tara ("la salvatrice", "l'étoile"), la *shakti* bouddhique qu'il avait choisie comme divinité protectrice.

Cette seconde époque de la diffusion du bouddhisme se caractérise par un extraordinaire épanouissement spirituel : de nombreux tibétains se rendent désormais en Inde, au Cachemire et au Népal à la recherche d'enseignements, en espérant rencontrer le maître qui leur est destiné. En rentrant, ils ramèneront avec eux les originaux des livres sacrés – soigneusement traduits – ainsi que les doctrines ou techniques qu'ils avaient apprises. Parmi ces pèlerins émerge alors Mar-pa, "le

traducteur", qui fut – tout comme l'avait été Atisha – le disciple d'un des plus grands maîtres du tantrisme en Inde, un dénommé Naropa. À son retour au Tibet, il eut pour disciple le célèbre Milarepa (Mi-la-ras-pa).

C'est durant cette période, entre les XI^e et XII^e siècles, qu'ont vécu la majorité de ceux qui deviendront par la suite les maîtres reconnus des différentes écoles du lamaïsme et c'est à la même période qu'elles fondèrent leurs couvents.

7. Formation des écoles. Caractéristiques générales du lamaïsme

Comme nous l'avons vu, jusqu'à l'époque de sa seconde diffusion, le bouddhisme tibétain maintenait des contacts étroits avec les écoles et les maîtres hindous. Mais lorsqu'au XIII^e siècle, le bouddhisme disparaît de l'Inde à cause de la renaissance de l'hindouisme et de l'attaque musulmane, la vie religieuse tibétaine perd le contact avec ces sources d'inspiration et se retrouve dans une situation d'isolement. Commence alors le développement autonome du bouddhisme au Tibet et, c'est seulement vers la fin du XV^e siècle qu'il prendra son aspect définitif, quant à sa doctrine et à ses rituels. On donne le nom de lamaïsme à cette forme originale de bouddhisme.

Le processus de formation du lamaïsme ne s'est pas produit à partir d'un foyer unique ; dans un premier temps, il n'existait pas d'autorité commune sur le plan spirituel ou organisationnel, à laquelle auraient pu se référer les différentes communautés monastiques. De nombreuses écoles surgirent cependant, fondées sur les enseignements des différents maîtres qui avaient été formés principalement en Inde durant l'époque précédente. Ces écoles proposaient différents rites et doctrines, mais toutes possédaient une base commune.

On peut classer ces écoles selon les critères suivants :

Le nom du monastère (École des Sa-Skya-pa, Jo-ma-pa, Sans-pa, etc.).

Le nom du Maître à laquelle on attribue son origine (École des Kar-ma-pa, Bu-lugs-pa, rNin-ma-pa, etc.)

La doctrine initiatique secrète (École des bKa-dams-pa, rDogs-cen, Pyag-cen, etc.)

La base commune des doctrines et des rituels des différentes écoles est constituée des éléments du bouddhisme mahâyânique et du bouddhisme tantrique introduits durant les siècles précédents. Quant au Grand Véhicule, seuls quelques-uns de ses aspects les plus tardifs, telle que la doctrine Nagarjuna et quelques pratiques liturgiques, sont parvenus au Tibet ; en revanche, un vaste héritage d'expériences magiques et une liturgie complexe provenaient du Tantrisme²¹⁶. À ces éléments bouddhistes, il faut ajouter l'influence des rituels et des pratiques magiques ainsi que des cultes de l'ancienne religion *Gcug*.

Du point de vue organisationnel, le monachisme tibétain a acquis sa forme propre et définitive à partir du XIII^e siècle. D'une part, il y avait les ascètes, les religieux mariés et les errants qui ne vivaient pas en communauté, d'autre part il y avait les moines regroupés en monastères, en général gigantesques, véritables cités – dans lesquels les moines intendants se dédiaient au commerce et au trafic bancaire, pratiquant souvent des intérêts usuraires.

²¹⁶ Selon l'historien et exégète Bu-Ston (1290-1364), le corps des anciens tantras se divisent en 4000 Kriya tantras relatifs aux actes religieux, 8000 Acara tantras sur les devoirs du comportements, 4000 Kalpa sur le rituel, 12000 Yogatantra, 14000 Anuttaratantra dédiés aux techniques magico-ésotériques des courants shaktiques.

En peu de temps, une véritable symbiose se produisit entre les pouvoirs politique et religieux : les écoles et les monastères étaient tous entretenus par un seigneur local. Parfois, une même famille se partageait les deux pouvoirs, transmis de façon héréditaire : le commandement de la principauté de père en fils et celui du monastère d'oncle à neveu²¹⁷. En l'absence d'une autorité centrale forte, le pouvoir politique a fini par se concentrer dans les mains des grands abbés, qui sont devenus de véritables seigneurs féodaux et qui, bien souvent, ont lutté entre eux pour obtenir le contrôle de la région.

Cette tendance à la formation de ce type de théocratie monastique, caractérisant le Tibet de l'époque, se manifeste déjà avec Sa-Skya-Pamdita (décédé en 1251), chef de l'école des Sa-skyapa et roi d'une grande partie du pays.

Contre le pouvoir féodal des abbés – souvent accompagné de la dégénérescence de la vie religieuse – surgit au XIV^e siècle un mouvement réformiste dont Tson-ka-pa (1356-1419) sera le protagoniste principal. Ce dernier tenta de faire revenir les enseignements mahâyâaniques et tantriques aux formes d'origine prêchées par Atisha²¹⁸. Le groupe de disciples qui se forma autour de lui donna naissance à la communauté religieuse de l'Église Jaune (Ge-lugs-pa), appelée ainsi en raison de la couleur de la calotte que portent les lamas pour se distinguer des adeptes des anciennes écoles qui n'avaient pas adhéré à la réforme et portaient une calotte rouge.

L'un des premiers successeurs de Tsongkapa à la tête de l'Église Jaune, fut son neveu Ge-dun-grup-pa, apôtre de la théorie des réincarnations qui prendra, par la suite, une grande importance dans cette École. Cette théorie affirme que 49 jours après sa mort, le Grand Lama de l'Église Jaune se réincarne dans le corps d'un nouveau-né, identifié grâce à des signes particuliers. Ainsi, une lignée de succession s'est formée, tout d'abord avec Ge-dun-grup-pa, considéré comme la réincarnation du Bouddha Avalokita, et comprenant ensuite tous les abbés-princes de l'Église Jaune. Ces derniers s'attribuèrent le titre de "Victorieux" (rGyal-ba), qui deviendra plus tard le titre mongol de *Dalai-lama*, ou "lama puissant semblable à l'océan".

Le pouvoir de l'Église Jaune commence à dominer les autres écoles au moment où l'un de ses abbés, Bsod-nam-rgya-tso (1543-1588) réussit à convertir l'empereur mongol Althan Khan à la doctrine bouddhiste ; l'empereur le nomme alors *Dalai-lama* et ensuite l'abbé élèvera à ce même rang tous ses prédécesseurs.

Mais c'est avec le cinquième Dalai-lama (Blo-btazan-rgya-mtso, 1617-1682) que s'établit définitivement la suprématie de l'Église Jaune sur les autres groupes religieux. En tirant profit avec habileté des continuelles discordes internes, et aussi avec l'aide des Mongols, il restaura l'unité politique du Tibet, qui désormais n'était plus sous la tutelle d'un souverain, mais du Dalai-lama lui-même.

Le Tibet devient alors un véritable état monastique – et ce pendant plus de trois siècles – dans lequel, fait unique dans l'histoire, presque un quart de la population se

²¹⁷ Cf. A. M. Blondeau, op. cit., page. 33.

²¹⁸ Dans son œuvre fondamentale *Marche vers l'illumination* (Byan-C'ub-lam-rin), (ndt : en français : *Le grand livre de la progression vers l'éveil* -Lam-rim chen-mo) qui devient un texte canonique de l'Église Jaune, Tsongkhapa décrit l'ascension du pratiquant vers la paix totale selon le chemin mahayanique de vénération du Bodhisattva. Dans une autre œuvre, *Le grand chemin progressif vers les sciences occultes* (Snags-rim-cen-mo) (ndt : *Le grand exposé des tantras* -sNgag-rim chenmo), qui est une compilation des tantras recommandés aux disciples, il trace les lignes d'un tantrisme de grande valeur philosophique, exempt des usages extrémistes et corrompus, et essaie d'éliminer les aspects dégradés des pratiques magiques qui étaient profondément ancrés dans la vie monastique tibétaine.

dédie à la vie religieuse. Deux dignitaires suprêmes se trouvent au sommet de ce système théocratique : le Dalai-lama, au monastère de Potala à Lhassa, chargé du gouvernement politique; et le *Pan-chen* (Grand Savant) considéré comme l'incarnation de Amitabha, Bouddha de la lumière infinie, résidant au monastère de Tashilunpo, et représentant la plus haute autorité religieuse.

La perpétuation de ce type d'État, favorisé par l'isolement géographique du Tibet, prit fin avec l'invasion chinoise en 1959.

8. L'organisation monastique

Le monachisme tibétain fut fondé dès le début sur la Règle bouddhiste primitive, le Vinaya-pitaka ou "La corbeille de la discipline" et la vie morale des moines se conformait aux Dix Préceptes du Pratimoksa²¹⁹. Ces normes, atténuées suite à la sécularisation des monastères et à l'influence du tantrisme, constituent jusqu'à nos jours le fondement de l'organisation monastique dans la majorité des écoles tibétaines.

L'entrée dans un ordre a lieu en général de manière précoce, vers 8 ans, parce que dans les familles tibétaines, c'est une pratique commune de consacrer au moins un des fils les plus jeunes à la vie religieuse. L'enfant est confié à un monastère des alentours, à un maître qui lui apprend à lire, écrire et apprendre par cœur quelques textes. La consécration a lieu vers 20 ans, après une période de noviciat. Le candidat est soumis à un examen préliminaire par des moines âgés : dans la mesure où sa sincérité, ses qualités morales et son intégrité physique se confirment, il est rasé et revêtu des habits monastiques. À genoux, répétant la formule des Trois Refuges, il fait le vœu d'observer les Dix Préceptes.

Deux possibilités s'ouvrent au moine ordonné : la première est le Mahayana, le chemin des Bodhisattva, de la compassion et de l'illumination; la seconde est le chemin des mystères et des pratiques tantriques (Snags). Dans tous les cas, le choix d'un des chemins n'exclut pas la connaissance de l'autre.

Souvent, la cérémonie de consécration constitue un pré-requis pour la vie monastique; cependant, quelques écoles comme celles des rNin-ma-ap, d'orientation tantrique, ne considèrent pas comme obligatoire la consécration qui impose l'observation des Dix Préceptes. De fait, les adeptes de cette école peuvent prononcer le vœu d'aspiration à la voie d'illumination ou à celle du Tantra sans la consécration préliminaire qui les engage à observer le Pratimoksa.

En revanche, les adeptes de l'Église Jaune n'ont pas cette possibilité : dès que le moine de cette École décide de se marier ou de désobéir aux règles de l'ordre qu'il s'est engagé à observer, il doit renoncer à ses vœux²²⁰.

Ces exemples démontrent que dans les différentes écoles du lamaïsme, les règles d'organisation monastique varient et qu'elles s'écartent fréquemment de celles du bouddhisme originel. Malgré un fond normatif commun qui provient du Vinaya-pitaka, certains préceptes comme ceux relatifs à la chasteté et à la pauvreté se sont atténués jusqu'à disparaître dans certaines écoles.

²¹⁹ Ces préceptes sont : ne pas tuer, ne pas voler, vivre chastement, ne pas mentir, ne pas consommer de boissons enivrantes, ne pas manger pendant les heures interdites, ne pas fréquenter des lieux de distraction, ne pas utiliser de parfum ni de baume, ne pas dormir sur des matelas confortables, ne pas recevoir de dons en argent.

²²⁰ Cf. G. Tucci, op. cit. chap. V.

Au Tibet, la plupart des moines sont ordonnés, mais il existe aussi deux autres cas de figure : les moines mariés et les anachorètes. Les moines mariés prennent en général le nom de "tantristes" indépendamment de l'école à laquelle ils appartiennent. Ils ne sont pas obligés de respecter les préceptes du Pratimoksa et prononcent seulement les vœux d'engagement avec le chemin de l'illumination ou avec celui du Tantra. Ils vivent parfois en communauté dans un monastère, dans ce cas leurs familles vivent à l'extérieur, mais en général ils habitent dans les villages et se rendent aux monastères selon les nécessités du culte. Quelques-uns mènent une vie errante et les habitants des villages ont recours à eux pour les exorcismes et autres rites magiques.

Quant aux ermites, ils se retirent dans des lieux solitaires où ils vivent dans des cabanes ou des grottes. Mais souvent, ces ermites regroupés représentent en réalité des annexes d'un monastère. Au Tibet, des villes entières d'ermites dépendent de différents couvents, d'où se sont retirés les moines qui veulent se dédier à une vie contemplative ou à des exercices de yogas ou, qui simplement, se proposent de méditer ou d'écrire dans la solitude.

La pratique de la retraite temporaire existe dans presque toutes les écoles. Sa durée dépend du type d'exercices ascétiques que l'École prescrit.

Ainsi, les rNin-ma-pa s'engagent à réciter cent mille fois la formule du Refuge, à se prosterner cent mille fois, à dessiner cent mille mandala, à prononcer cent mille fois un mantra, à répéter cent mille fois une méditation. Durant la retraite, l'ascète n'a aucun contact avec le monde extérieur : une fois par jour, le gardien lui donne de la nourriture à travers un trou dans la paroi. Certains moines se font murer dans leur cellule. Ce type de réclusion volontaire doit durer au moins 5 années. En général, elle dure 7 ans et, dans certains cas, toute la vie. Certains moines se font emmurer vivants sans eau ni nourriture : pour leur foi religieuse, "l'essence" de l'eau ou d'une pierre spéciale est suffisante comme aliment.

La réclusion volontaire se pratique seulement après une minutieuse préparation durant laquelle des formules liturgiques spéciales sont utilisées. Quand aucune réponse n'est obtenue de l'intérieur pendant trois jours, l'ascète est présumé malade ou mort. Cette pratique de la réclusion n'a pas d'équivalent en Inde, mais elle rappelle les formes extrêmes de l'ascétisme des moines chrétiens de Syrie.

Avec la naissance d'un État théocratique, les monastères lamaïstes (*Gonpa*) deviennent le centre de la vie religieuse, économique, politique et culturelle du pays. Ils sont souvent construits aux plus hautes altitudes et en position dominante, prenant l'aspect de véritables cités avec des édifices, des maisons, des temples, des rues, des jardins. Ils paraissent énormes comparés aux habitations des laïques, nettement plus modestes dans leurs dimensions, qui se trouvent en bas. Il y a aussi des monastères de proportions plus modestes, constitués de peu d'éléments.

À l'intérieur des grands monastères vivent des milliers de moines soumis à des régimes, des règlements et des vœux différents : il y a des moines riches qui vivent dans des palais et d'autres qui sont pauvres et se contentent d'une maison ; les plus pauvres s'occupent des tâches humbles au service des plus riches. Certains moines développent des activités plus spécifiques : tailleur, cordonnier, cuisinier et, parfois, commerçant.

Les grands monastères constituent des unités territoriales, administratives et économiques semi-autonomes. Ils possèdent des terres et des serviteurs qui les cultivent ; ces monastères sont soumis et jouissent de ce fait des droits annexes : justice, impôts, corvées.

Le monastère et ses biens peuvent être une propriété collective (de l'ordre ou de l'État) ou privée. Dans le premier cas, le couvent est régi par un corps administratif appartenant à l'ordre; dans le second cas, il est directement administré par le propriétaire ou ses intendants.

La vie intellectuelle du pays se concentre dans les couvents ; en effet, en dehors des monastères, il existe très peu d'écoles d'initiatives privées au Tibet, où les laïques peuvent recevoir une éducation rudimentaire.

Mis à part quelques variantes d'une école à une autre, l'organisation interne des monastères est sensiblement la même partout, et on y observe une partition triple et fixe : enseignement, culte et administration. La différence entre les diverses écoles consiste en général dans le degré d'importance attribuée à l'une des deux voies possibles de libération : celle fondée sur le rituel, les mantras et les pratiques magiques (tantra) ou la mahâyânique, fondée sur l'étude des soutras. Cependant, ces deux chemins, selon la conception lamaïste, ne sont pas considérés comme séparés mais plutôt en relation.

Décrivons, en tant qu'exemple, l'organisation d'un monastère de l'école des rNin-ma-pa, d'orientation tantrique, une des écoles les plus anciennes et illustres du Tibet, fondée sur les enseignements de Padmasambhava.

9. Organisation d'un monastère d'orientation tantrique

Les études au monastère rNin-ma-pa s'articulent sur deux niveaux auxquels correspondent deux séminaires bien différenciés²²¹. Dans le premier niveau, l'enseignement est de type théorique et ritualiste et accompagné d'études et de commentaires des textes dogmatiques et liturgiques. Dans le second niveau, on enseigne une méthode pour vivre des expériences mystiques, et l'on y accède après le premier niveau d'études. En réalité, cette condition n'est pas toujours respectée et l'admission a souvent lieu sans ce prérequis. Le responsable du premier niveau d'études, qui dure 5 ans, est un abbé, dont la tâche est d'instruire les moines novices et de présider aux cérémonies liturgiques. Il est assisté de surveillants examinateurs qui s'occupent de contrôler le déroulement des tâches assignées aux novices. Les gardiens sont responsables de la discipline et il arrive souvent qu'ils soient armés de bâtons et de cravaches.

La vie d'un moine novice se déroule entre l'étude et les célébrations liturgiques. Après son réveil, vers sept heures du matin, il commence la méditation collective en se concentrant sur un mandala ; les textes tantriques les plus adaptés à cette cérémonie sont choisis et récités. Vers neuf heures, les moines se réunissent dans le temple où ont lieu des prêches et des discussions. Avec les moines présents, l'abbé choisit un texte et commence l'explication de la doctrine en deux phases. Dans un premier temps, l'interprétation du texte est orientée vers les élèves les moins cultivés et les moins intelligents. Après qu'ils aient quitté la salle, l'abbé entame la seconde phase, de nature ésotérique, qui s'adresse aux moines plus compétents et spirituellement plus mûrs.

Une fois la leçon terminée, les moines sont libres jusqu'à l'heure du repas collectif. De deux heures à quatre heures de l'après-midi, ils se retirent dans leur cellule pour étudier et apprendre par cœur les passages que l'abbé leur a expliqués le matin. Dans le couvent, un silence absolu règne pendant ces deux heures, et le gardien chargé de la discipline veille à ce qu'il soit respecté.

²²¹ G. Tucci, *ibidem*.

Le son d'un petit tambour indique le début de ces deux heures d'étude et de silence. Dès que le tambour en signale la fin, chaque moine peut aller voir l'examineur qui vérifie l'apprentissage par cœur des textes du jour. À six heures du soir, le son d'un grand tambour appelle les moines à se réunir au temple, où aura lieu un culte collectif qui comprend une prière, des dévotions pour les défunts et des prières pour ceux qui ont accumulé un karma de péchés.

À la fin de cette cérémonie, l'étude reprend avec une nouvelle période d'isolement qui dure jusqu'à 22 heures. À 22h30, les moines peuvent aller dormir. Durant les trois mois d'été, les moines ont l'obligation de rester au couvent. Le reste de l'année, ils peuvent demander la permission de participer aux fêtes organisées par la population ou d'officier des cérémonies spécifiques si les gens en font la demande.

Le chef du séminaire de second niveau, dans lequel sont enseignées les expériences de yoga et les mystiques de types tantriques, est un directeur spirituel qui a les mêmes tâches que l'abbé du séminaire de premier niveau. Il donne des leçons deux fois par semaine en utilisant un texte didactique que les élèves étudient de deux façons : durant les premières heures de la matinée, ils l'apprennent par cœur, puis dans les heures qui suivent, ils méditent sur ce texte. Pour l'après-midi, deux autres périodes d'études sont prévues ; quant à la nuit, elle est généralement dédiée à la récitation de mantras.

Après avoir accompli avec succès les études de second niveau, qui durent entre 6 et 7 ans, le moine est promu Lama. Lors d'une cérémonie solennelle, on lui remet un bonnet ainsi qu'une cloche et un *rdor-rje* (en sanscrit *vajra*), objets qui ont appartenu aux précédents maîtres de l'école. Le *rdor-rje* a une forme qui rappelle un éclair avec des rayons qui partent dans toutes les directions ; cet objet représente l'allégorie de la Méthode, en tant que partie masculine. Durant la cérémonie, l'officiant tient le *rdor-rje* dans sa main droite tandis que dans la main gauche, il tient une clochette, qui est une allégorie de la Sagesse-connaissance et du complément féminin. Des gestes rituels (*mudra*) représentent le mariage tantrique en la personne du nouveau maître. C'est seulement cette cérémonie qui confère au moine candidat le titre de Lama, tous les autres continuent de porter le nom de novice, prêtre ou simple moine.

Après avoir complété sa formation intellectuelle, contemplative, liturgique et mystique, le Lama est formé pour célébrer tout type de rites et fonctions du vaste cérémoniel tantrique.

Le degré immédiatement supérieur est celui de directeur de la musique et des chants qui accompagnent les actes liturgiques. Après deux années, le Lama peut devenir "autorité" de second degré, avec la tâche de diriger toutes les actions collectives, excepté celles de la plus haute importance. Le poste suivant est celle d'autorité de premier degré et concerne la direction des cultes initiatiques. Il existe aussi le grade de Directeur de Cérémonies, personne qui utilise le mandala, donne la consécration aux adeptes et les instructions relatives à la voie du salut.

Mais la personnalité la plus importante du monastère est l'autorité-chef, qui en général est un réincarné (*sprul-sku*). Bien qu'il ne s'occupe pas de discipline monastique ni de problèmes doctrinaux, toute la vie du monastère tourne autour de lui et le prestige de l'institution dépend en grande partie de lui. Ces "corps apparents", selon la doctrine des *rNin-ma-pa*, sont la réincarnation des disciples et des collaborateurs de Padmasambhava, dont le retour sur terre aurait été annoncé par le maître lui-même afin de restaurer l'interprétation correcte de son enseignement. Cependant, selon l'ancienne conception, l'incarnation ne se produit que sporadiquement et uniquement quand les

maîtres considèrent que les conditions sont réunies pour une nouvelle mission. Du temps du troisième Dalai-lama réapparaît la doctrine d'une chaîne continue de réincarnations, doctrine qui fut ensuite adoptée par toutes les écoles.

10. Doctrines et pratiques

Le lamaïsme représente une synthèse originale des doctrines bouddhistes, mahayaniques et tantriques, et des croyances et pratiques de la religion prébouddhique. Mais, étant donné la grande importance donnée au Tibet au maître spirituel ou Lama, les différentes écoles ont interprété et développé de façon différente ce patrimoine commun. Les chemins pour atteindre le salut sont nombreux et complexes, tant sur le plan doctrinaire que sur le plan pratique, et nous ne pouvons prétendre à tous les présenter, ni même les plus importants, dans le cadre de cet exposé. Nous nous limiterons, par conséquent, à décrire brièvement deux doctrines qui ont été adoptées par toutes les écoles et qui représentent donc une base commune de tout le lamaïsme : lesdites "Six Lois de Naropa" et le *Gcod*.

Les Six Lois de Naropa représentent une partie de l'enseignement transmis par le maître hindou Naropa (XI^e siècle) à Marpa, fondateur d'une des plus importantes écoles du Lamaïsme (celle de bka'-brgyud-pa). Ces lois constituent le moyen pour atteindre l'expérience mystique suprême, celle de l'Absolu dans le sens de Vacuité Lumineuse. Une telle expérience est appelée Grand Sceau.

La première loi se réfère à une technique *Hatha-yoga* qui provoque une augmentation volontaire de la température du corps par une production de chaleur prodigieuse. Les adeptes de cette technique méditent dans la neige.

La seconde loi est celle du corps d'illusion. Celui qui médite visualise un triangle sous le nombril dans lequel il voit transmigration à l'infini les êtres qui ignorent le véritable sens des choses, puis il les réabsorbe en lui-même jusqu'à voir de nouveau uniquement le triangle, symbole de l'origine immuable.

La troisième loi est celle du rêve : les rêves sont aussi contaminés par l'activité de la conscience et ajoutent des illusions ultérieures à celles de l'état de veille. Par la méditation, on reconnaît que les images du rêve de même que les images en état de veille sont toutes de nature illusoire.

La quatrième loi est celle de la lumière resplendissante qui est la caractéristique de l'Absolu; cette loi est celle de la conséquence, le fruit de ce qui a été appris avec les deux pratiques précédentes. Elle conduit à une expérience de lumière intérieure.

La cinquième loi fait référence au transfert du principe conscient que le Lama effectue dans la tête d'un mourant et que le pratiquant peut accomplir sur lui-même au moment de sa propre mort, dans la mesure où il s'est exercé auparavant durant de nombreuses méditations. Celui qui médite doit s'identifier avec une divinité qui émerge de son propre corps comme une flèche au travers de la fontanelle ou suture de la tête, au moment précis où il prononce la syllabe "hik". De cette façon, un contact s'établit entre le plan humain et le plan supra-humain. En prononçant la syllabe "ka", le principe conscient est réabsorbé dans le corps. L'exercice est répété jusqu'à ce que le sang sorte de la suture de la tête. Le transfert suprême consiste en la dissolution dans la Vacuité Lumineuse. Lorsqu'il s'agit d'un rite funéraire pratiqué sur des personnes qui ne sont pas totalement libres d'impuretés, on essaie de produire un transfert vers un paradis ou

une réincarnation dans un niveau plus élevé, ou bien, dans un corps humain. Les instructions relatives à cette technique se trouvent dans le célèbre *Bardo Thödol*.

La sixième loi est celle du transfert de sa propre conscience dans un corps mort, humain ou animal : il s'agit de l'animation d'un cadavre. Mais il semble que l'enseignement de cette pratique, considérée comme extrêmement dangereuse en raison des usages arbitraires qu'on pourrait en faire, se soit arrêté avec le fils de Mar-pa.

Le *Gcod*, qui signifie "couper", a pour objectif la suppression ou la cessation de tout raisonnement discursif et par conséquent de la dualité entre le sujet pensant et l'objet pensé, étant donné que cette dualité empêche d'avancer vers l'Absolu, vers l'expérience du Grand Sceau. Les moyens proposés par le *Gcod* sont extrêmes et impliquent une méditation terrifiante sur sa propre mort. La phase préparatoire de l'expérience consiste à évoquer, jusqu'à visualiser, les dieux et les démons dans leurs formes les plus atroces et menaçantes. Pour faciliter ce passage, celui qui médite choisit un lieu qui lui inspire de la terreur (un cimetière, une montagne solitaire) et se dirige vers celui-ci, de nuit, armé d'une trompette faite avec un tibia humain et avec le damarou ou tambour chamanique. Le moment culminant de la méditation consiste à offrir, en tant qu'image, son propre corps démembré aux terribles divinités. Alors, celui qui médite imagine que tous les péchés de l'humanité sont absorbés par son corps, et c'est pour racheter cette énorme culpabilité qu'il l'offre. Le stade ultime de la méditation consiste à comprendre la nature illusoire de toutes ces représentations, générées par le moi et par la peur de la mort. La pratique du *Gcod* est l'aboutissement d'une longue préparation et est réservée aux disciples psychiquement très solides, vu le risque concret de succomber à la terrible force des images évoquées et de perdre la raison.

Les pratiques décrites donnent une idée de l'extraordinaire niveau atteint par les tibétains dans l'exploration du mental humain.

SYNTHESE DES FORMES D'ORGANISATION

1. Orphiques

Lieu de formation et période de développement :

Grèce, à partir du VI^e siècle avant J.-C. et jusqu'à la fin de la culture classique (VI^e siècle après J.-C.).

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Grave crise religieuse et sociale : chute de la religion traditionnelle, lutte politique entre l'aristocratie et le peuple, surpopulation.

Organisation :

En grande partie inconnue. Division complémentaire entre les centres d'initiation stables (Delphes, Éleusis) et les groupes résidant dans les villes (thiasés). Les premiers disposaient de prêtres des deux sexes dédiés au culte, aux rites et aux initiations. Nous ne savons pas clairement comment ils étaient recrutés, ni comment ils étaient structurés. Les thiasés administraient le culte public de Dionysos : processions, fêtes et spectacles. Nous ne connaissons pas leur organisation interne.

Moyens de subsistance :

Pour les thiasés : donations privées. Les centres d'initiation étaient entretenus par les fidèles et par l'État.

Pratiques connues :

"Orgies" secrètes dans les montagnes avec une mort et une renaissance rituelle. Initiations également secrètes, comprenant des "visions" et des pratiques sexuelles (Discipline Tantrique). Musique, danse, psychodrame. Alimentation végétarienne.

Conséquences historiques :

Introduction d'une nouvelle religion (ou peut-être *revival* d'une ancienne). Grande influence culturelle dans les domaines philosophique, artistique et littéraire. Les répercussions politiques de l'orphisme ne sont pas claires.

2. Pythagoriciens

Lieu de formation et période de développement :

Grande Grèce, à partir du VI^e siècle avant J.-C. et jusqu'au début du III^e siècle avant J.-C. En tant que mouvement néo-pythagoricien : Alexandrie et Rome à partir du III^e siècle avant J.-C. et jusqu'à la fin de la culture classique (VI^e siècle après J.-C.).

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Le même que celui des orphiques.

Pour le mouvement néo-pythagoricien, contexte de crise spirituelle dans l'Empire Grec en premier lieu, puis dans l'Empire Romain.

Organisation :

Connue partiellement. Deux niveaux d'organisation : exotérique et ésotérique. Le premier avait comme domaine d'action la politique et comme instrument un parti "international". Le parti était organisé en "*eteria*" ou clubs. Le niveau ésotérique constituait un véritable ordre monastique avec une Règle et un régime de vie spécial. Nous ne connaissons pas sa structuration interne. Les ésotériques ou Mathématiciens orientaient les exotériques ou Acousmates.

En tant que mouvement néo-pythagoricien : abandon de l'activité politique directe. Formation de cercles philosophiques et mystico ésotériques.

3. Bouddhisme ancien

Lieu de formation et période de développement :

Inde Septentrionale, à partir du VI^e siècle avant J.-C. et jusqu'à la formation du Mahayana (I^{er} siècle après J.-C. (?).

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Profonde crise spirituelle suite à la dissolution de la religion védique traditionnelle. Changements politiques, sociaux et économiques radicaux.

Organisation :

Deux niveaux d'organisation : le Sangha (ordre monastique) et les laïcs.

Ordre monastique non centralisé que ce soit au niveau général ou local. Structure horizontale et démocratique, absence de rôles hiérarchiques formalisés. L'unité du Sangha ne se basait que sur la communion de doctrines, de techniques de travail interne et de règles morales. Régime de vie nomade et en partie communautaire avec association sans formalités normatives à un groupe qui pouvait se diviser ou se dissoudre. Vie communautaire uniquement pendant les mois d'été.

Pour les laïcs, aucun régime de vie spécial, juste des règles morales.

Moyens de subsistance :

Pour le Sangha : aumônes des laïcs et postérieurement donations de l'État. Interdiction de posséder quoi que ce soit et partage des biens reçus. Interdiction d'exercer des travaux profanes.

Pratiques connues :

Discipline Méditative structurée en 12 pas. Confession publique des péchés. Jeûne et veille. Abstinence sexuelle. Étude et prêche de la Doctrine. Végétarisme.

Conséquences historiques :

Énormes : formation d'un empire bouddhiste avec Ashoka, comprenant une grande partie de l'Inde Continentale. Conversions successives de Ceylan, de la Chine, de l'Asie Centrale, de la Corée, du Japon, du Tibet et du sud-est Asiatique.

4. Esséniens

Lieu de formation et période de développement :

Palestine et diaspora, à partir du II^e siècle avant J.-C. et jusqu'au I^{er} siècle après J.-C.

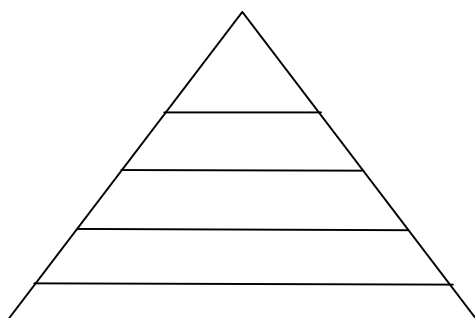
Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Très grave crise politique et religieuse en Judée en raison de l'attaque de l'Hellénisme. Occupation grecque puis romaine.

Organisation :

Connue seulement en partie. Deux niveaux d'organisation : Prêtres (les fils d'Aaron et les Lévites) et les laïcs. Structure centralisée (Monastère de Qumran) et groupes périphériques (peu connus) en milieu urbain ou proche des villes.

L'organisation hiérarchique du monastère de Qumran peut être schématisée ainsi :



Maîtres

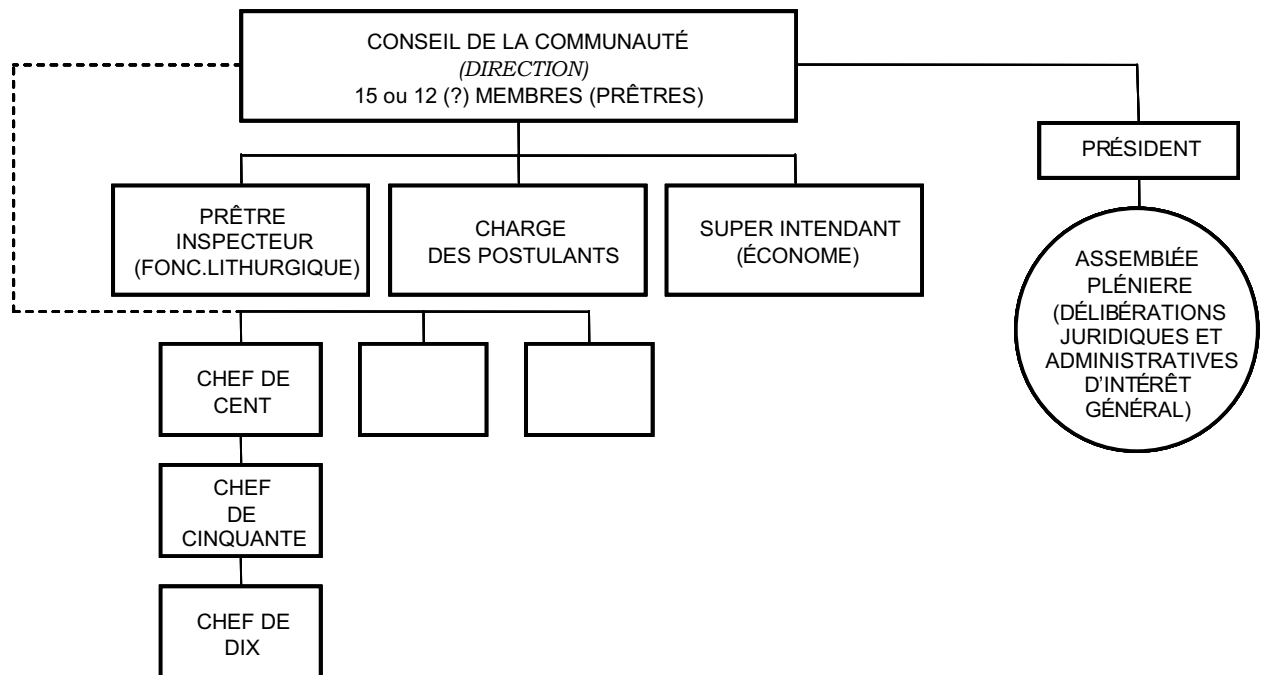
Prêtres (fils d'Aaron) célibataires

Lévites (prêtres subalternes)

Laïcs – célibataires et mariés

Prosélytes

La structure d'organisation du monastère était approximativement la suivante :



Moyens de subsistance :

Travail manuel agricole et artisanal. Communauté de biens à Qumran. Nous n'avons pas d'informations sur les structures périphériques.

Pratiques connues :

Repas sacré (agape). Techniques thérapeutiques, exorcistes (imposition des mains) et peut-être théurgiques. Prière, méditation et étude de textes sacrés. Veilles et jeûnes. Abstinence sexuelle pour les prêtres. Bains purificateurs (baptêmes et ablutions).

Conséquences historiques :

Énormes si l'hypothèse que le Christianisme dérive de l'Essénisme est exacte.

5. Thérapeutes

Lieu de formation et période de développement :

Égypte, Palestine (?) et diaspora (?), autour du I^{er} siècle après J.-C.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Semblable à celui des Esséniens.

Organisation :

Connue seulement partiellement. Régime de vie semi communautaire : durant six jours de la semaine, chaque membre vit isolément, alors qu'au moment du Sabbat hommes et femmes se réunissent dans un lieu communautaire. Organisation horizontale et non hiérarchique. Nous ne connaissons pas la relation d'organisation (s'il en existait une) entre le groupe du lac Maréotis et ceux de Palestine ou de la diaspora, tout comme celle existant entre les Thérapeutes et les Esséniens.

Moyens de subsistance :

Travail manuel sédentaire : fabrication de nattes, paniers, etc. qui étaient vendus dans les villages voisins.

Pratiques connues :

Vie contemplative : prière, méditation et interprétation des textes sacrés, veilles, jeûnes, abstinence sexuelle. Agape et danse sacrée.

Conséquences historiques :

Inconnues. Influence possible sur le monachisme égyptien (Nitrie) et, de façon plus générale, sur la formation du christianisme si l'hypothèse d'un mouvement essénotherapeutique est exacte.

6. Manichéens

Lieu de formation et période de développement :

Mésopotamie et Perse, à partir de la seconde moitié du III^e siècle après J.-C. et jusqu'au XIV^e après J.-C. (en Chine et en Asie Centrale).

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Syncretiste : influences chrétiennes, gnostiques, mazdéennes, bouddhistes.

Organisation :

Connue en partie seulement. Présence d'une Règle (qui s'est perdue). Régime de vie errante. Structure horizontale (?) probablement selon le modèle du Sangha bouddhiste. Vie en partie communautaire, groupes qui se formaient et se dissolvaient.

Moyens de subsistance :

Interdiction absolue de faire un travail manuel et de posséder quoi que ce soit. Interdiction de construire des couvents ou des refuges. Aumône auprès des fidèles laïcs. Interdiction de préparer ses repas (ce travail devait être effectué par un fidèle laïc).

Pratiques connues :

Prière continue et techniques méditatives. Prostrations, veilles, jeûnes, abstinence sexuelle. Chant en chœur de psaumes. Confession publique des péchés. Illustration des livres sacrés. Végétarisme.

Conséquences historiques :

Création d'une Église Manichéenne universelle de l'Atlantique jusqu'à la Chine. Grande influence sur les mouvements hérétiques chrétiens : des groupes rigoristes surgiront continuellement de la matrice manichéenne, menaçant l'unité de l'Église Chrétienne.

7. Chrétiens

A) Monachisme égyptien ancien

Lieu de formation et période de développement :

Égypte : désert et zone habitée, depuis la fin du III^e siècle après J.-C.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

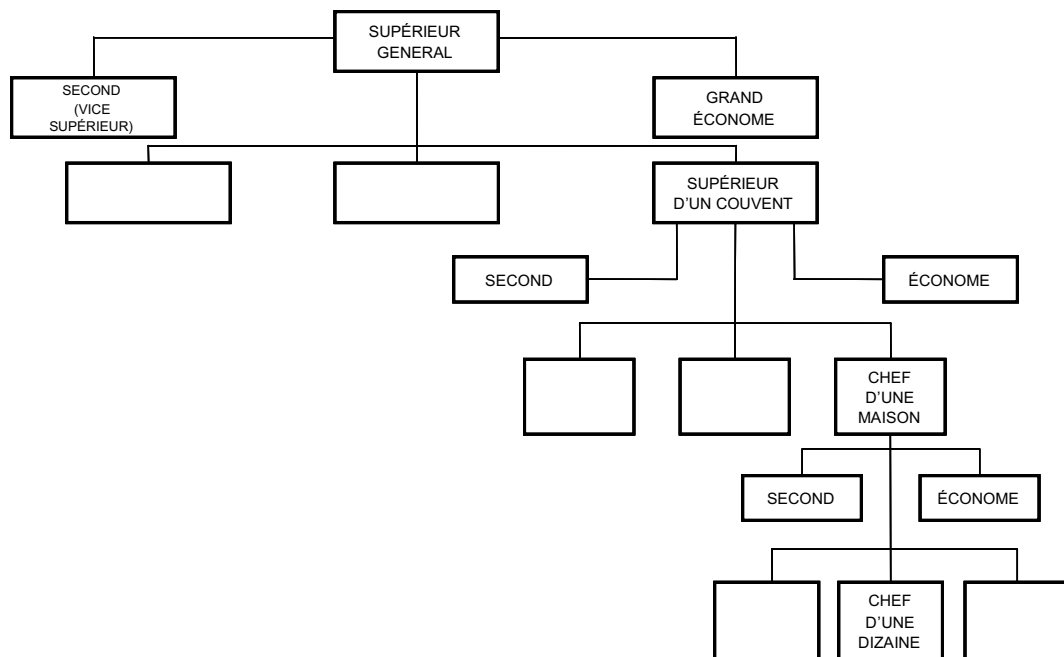
Crise religieuse dans l'Empire Romain.

Organisation :

I. Anachorétisme : moines solitaires ou petits groupes d'ascètes réunis autour d'un guide spirituel, se dédiant à la prière, aux veilles et aux jeûnes.

II. Semi anachorétisme (moines de Nitrie) : structure d'organisation horizontale et partiellement communautaire analogue à celle des Thérapeutes. Absence de hiérarchie formelle et vie séparée cinq jours par semaine. Vie communautaire le samedi et le dimanche. Présence d'une organisation administrative rudimentaire.

III. Cénobitisme ("congrégation" de couvents pacômiens) : structure centralisée et strictement hiérarchique de type quasi militaire. Obéissance à une Règle (perdue). L'organisation de la "congrégation" pacômienne peut être schématisée ainsi :



Moyens de subsistance :

Pour les anachorètes : produits naturels ou offrandes des laïcs. Pour les moines de Nitrie et ceux de Pacôme : travail manuel sédentaire ou agricole. Pour les pacômiens, il y a aussi communauté de biens.

Pratiques connues :

Pour tous les moines égyptiens : prière, veilles, jeûnes, étude des Écritures Saintes, abstinence sexuelle. Pour les moines de Nitrie, il y avait aussi des repas sacrés.

Conséquences historiques :

Grande influence sur la politique ecclésiastique et les controverses doctrinaires et, postérieurement, sur la formation de l'Église nationale copte (monophysite). Le monachisme égyptien fut aussi le centre de diffusion et le modèle du monachisme dans l'Occident chrétien.

B) Monachisme syrien ancien

Lieu de formation et période de développement :

Syrie, Palestine, Mésopotamie, Perse à partir de la fin du III^e siècle.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Crise religieuse dans l'Empire Romain et dans l'Empire Perse.

Organisation :

I. Anachorétisme : comme dans le monachisme égyptien mais de façon plus extrême. Les "dendrites", moines qui vivent dans les arbres ; les "boskoi", moines qui mangent de l'herbe comme les moutons ; les stylites vivant reclus, enchaînés, flagellés, etc. Certains d'entre eux (boskoi flagellés) menaient une vie vagabonde. Tous pratiquaient la prière continue, les veilles et les jeûnes et, en plus, différentes formes d'auto mortification.

II. Cénobitisme (à partir du IV^e siècle) : l'organisation des cénobites syriens n'est que partiellement connue. En général, il existait deux niveaux de moines : les contemplatifs, reclus à l'intérieur de cellules ou de tours du monastère ou dans des ermitages proches

de celui-ci ; et les moines communs, qui étaient une sorte de corps administratif chargé de répondre aux nécessités des contemplatifs. Organisation intermédiaire entre verticale et horizontale. Absence de règles. Présence d'un supérieur avec des pouvoirs limités.

Moyens de subsistance :

Pour les anachorètes, consommation de produits naturels ou d'offrandes des laïcs. Pour les cénobites non reclus, travail manuel, agricole ou artisanal et aumônes auprès des laïcs.

Pratiques connues :

Les mêmes que dans le monachisme égyptien. Accent mis sur l'auto mortification.

Conséquences historiques :

Centre de diffusion du monachisme en Asie Mineure et Centrale jusqu'en Inde et en Chine. Grande influence sur les controverses doctrinaires et sur les mouvements hérétiques de type apocalyptique et communautaire. Influence sur la formation des Églises nationales monophysite en Syrie, et nestorienne en Perse.

C) Basiliens

Lieu de formation et période de développement :

Asie Mineure, à partir de la moitié du IV^e siècle.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

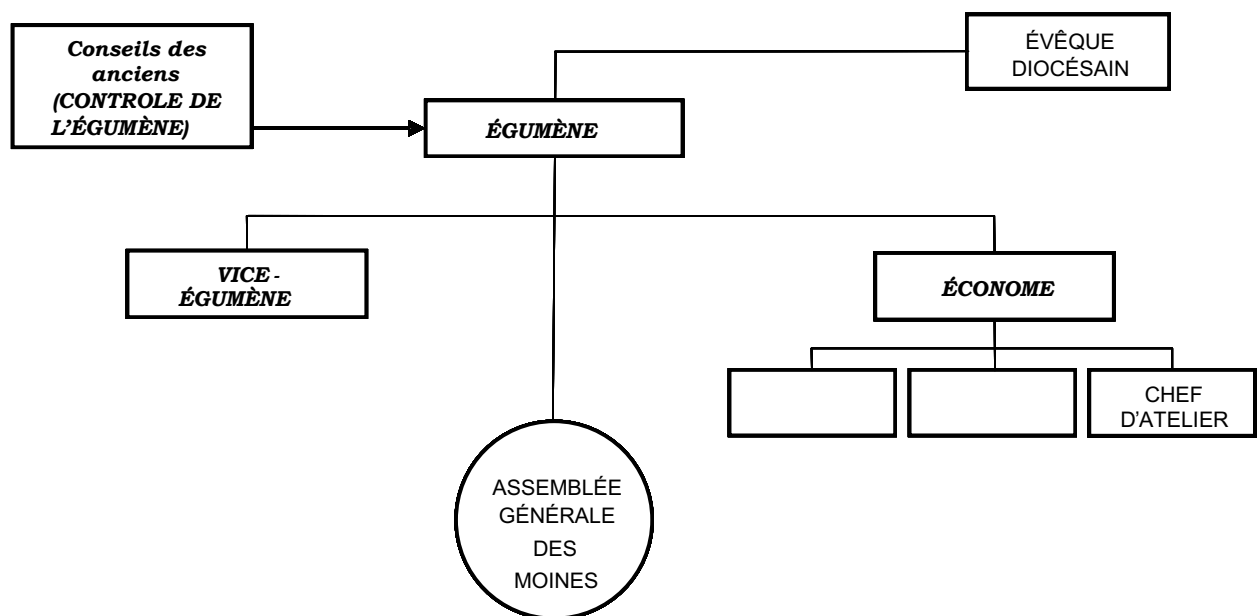
Crise de l'Église catholique due à l'attaque des mouvements ascétiques rigoristes d'origine syrienne.

Organisation :

Connue partiellement. Présence d'une réglementation plus souple que celle de la vie cénobitique.

Structure hiérarchisée mais non rigide. Présence d'un supérieur contrôlé par un conseil d'anciens moines. Absence d'une congrégation entre couvents. Intégration des cénobites dans la vie ecclésiastique.

L'organisation du *cenobia* basilien ancien peut être schématisée ainsi :



Moyens de subsistance :

Travail manuel, artisanal et artistique. Possibilité d'utiliser le patrimoine personnel.

Pratiques connues :

Prière, chant choral, veilles, jeûnes, prostrations, étude des Écritures. Abstinence sexuelle. Aide aux pauvres et aux malades.

Conséquences historiques :

Énorme influence culturelle et politique dans l'Empire Byzantin et dans les pays slaves. Conversion de ces pays au Christianisme Orthodoxe. Transmission de l'ancien patrimoine culturel grec.

D) République monastique du Mont Athos

Période de développement :

À partir du IX^e siècle.

Organisation :

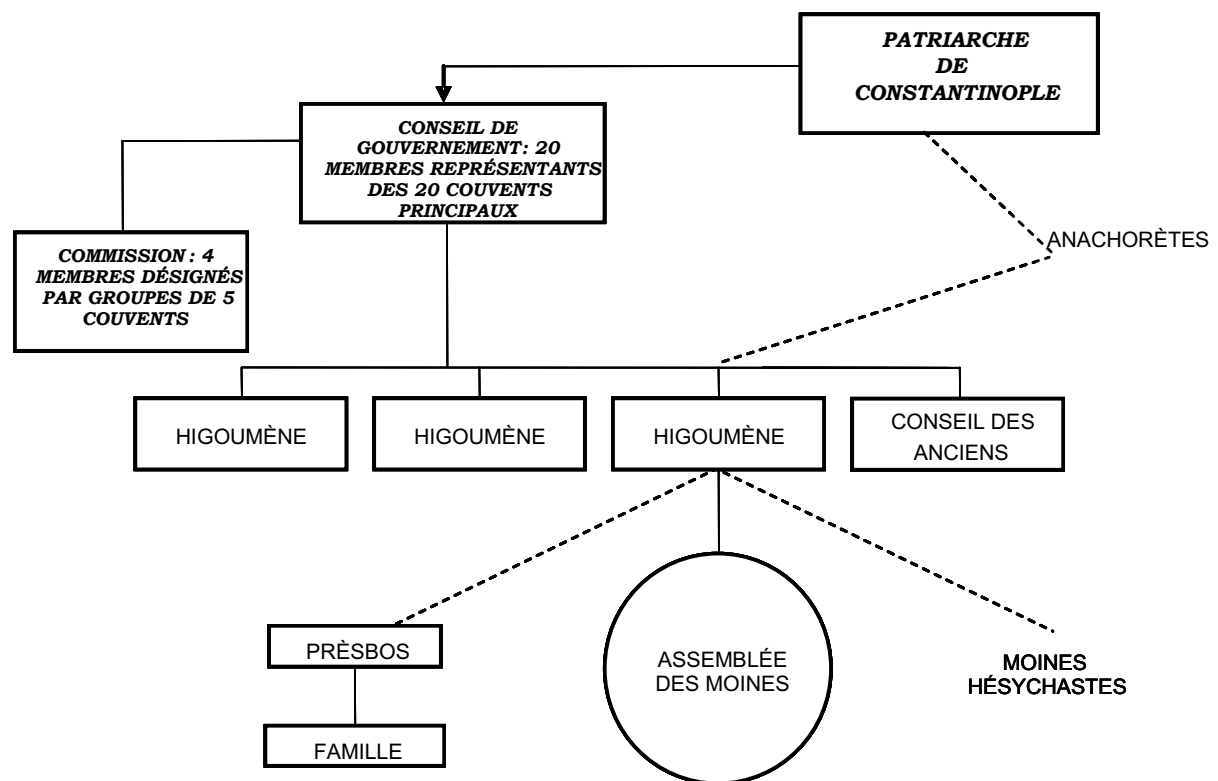
Confédération de 20 couvents majeurs et de 12 mineurs (skites). Les couvents suivent l'observance basilienne avec quelques modifications. Il y a aussi :

I. des Anachorètes, qui ne sont pas obligés de suivre de règle.

II. des Hésychastes, qui sont des sortes d'anachorètes qui vivent à l'intérieur d'un couvent sans jamais sortir de leur cellule où ils pratiquent exclusivement la prière continue.

III. des Idiorythmiques, moines qui vivent dans un couvent, organisés en petits groupes sous l'autorité d'un chef spirituel librement élu (*prèsbos*). Ils forment une "famille" qui n'a pas de relations avec les autres moines du couvent, sauf dans des cas exceptionnels.

Le schéma de l'organisation de la République monastique est le suivant :



Moyens de subsistance :

Pour les basiliens, travail manuel, artisanal et artistique (peintures d'icônes, de livres, etc.) et petits travaux agricoles. Donations de l'État, communauté de biens)
 Les idiorythmiques sont en partie entretenus par le couvent dans lequel ils vivent et en partie par le *prèsbos* ; ils peuvent aussi disposer de leur patrimoine personnel.
 Les anachorètes et les hésychastes sont entretenus par les couvents.

Conséquences historiques :

Centre de la spiritualité de l'Église Orthodoxe. Formation des moines des pays slaves.

E) Bénédictins

Lieu de formation et période de développement :

Italie centrale, à partir du VI^e siècle après J.-C.

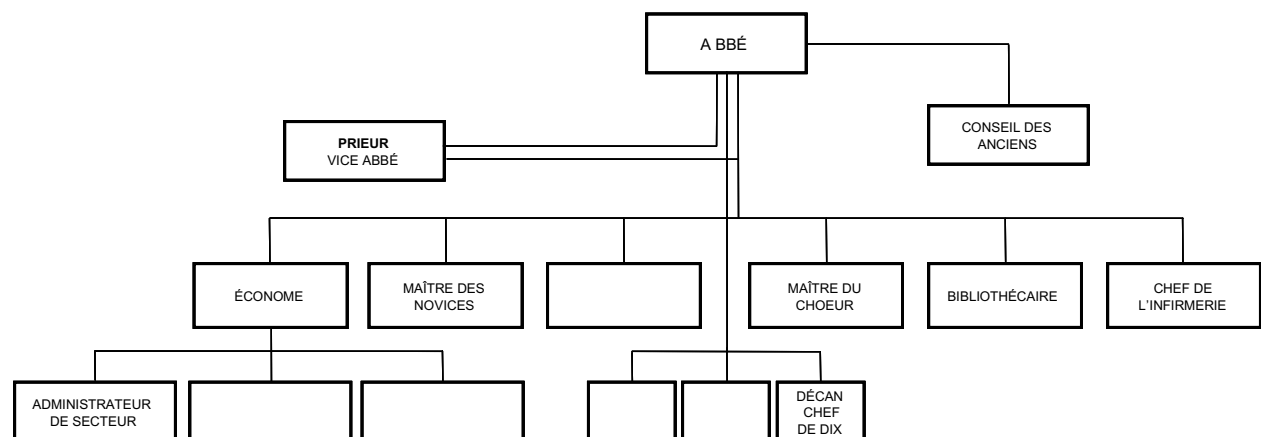
Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Gravissime crise politique : chute de l'Empire Romain d'Occident. Invasions barbares : effondrement du pouvoir d'État, anarchie, guerres, disettes.

Organisation :

Présence d'une Règle précise et structurée. Structure hiérarchique rigide strictement verticale. Présence d'un abbé aux pouvoirs très larges.

Le schéma de l'organisation d'un monastère bénédictin est le suivant :



Moyens de subsistance :

Travail manuel, agricole ou artisanal. Communauté de biens.

Pratiques connues :

Opus dei (chant choral), *lectio divina* (étude des Écritures), prières, jeûnes, veilles, abstinence sexuelle.

Conséquences historiques :

Énormes : refondation de la base économique de l'Europe Occidentale. Évangélisation des pays du nord de l'Europe. Transmission de techniques de travail et du patrimoine classique latin.

8. Soufis

Lieu de formation et période de développement :

Empire des Omeyyades, depuis la fin du VII^e siècle, approximativement.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Influences du monachisme chrétien (monophysite et nestorien), manichéen et bouddhiste. Crise spirituelle de l'Empire des Omeyyades.

Organisation :

Différentes phases d'évolution de l'organisation :

I. Ascètes et groupes divers semblables aux anachorètes chrétiens.

II. Cénobites (Ribat, Kanakah).

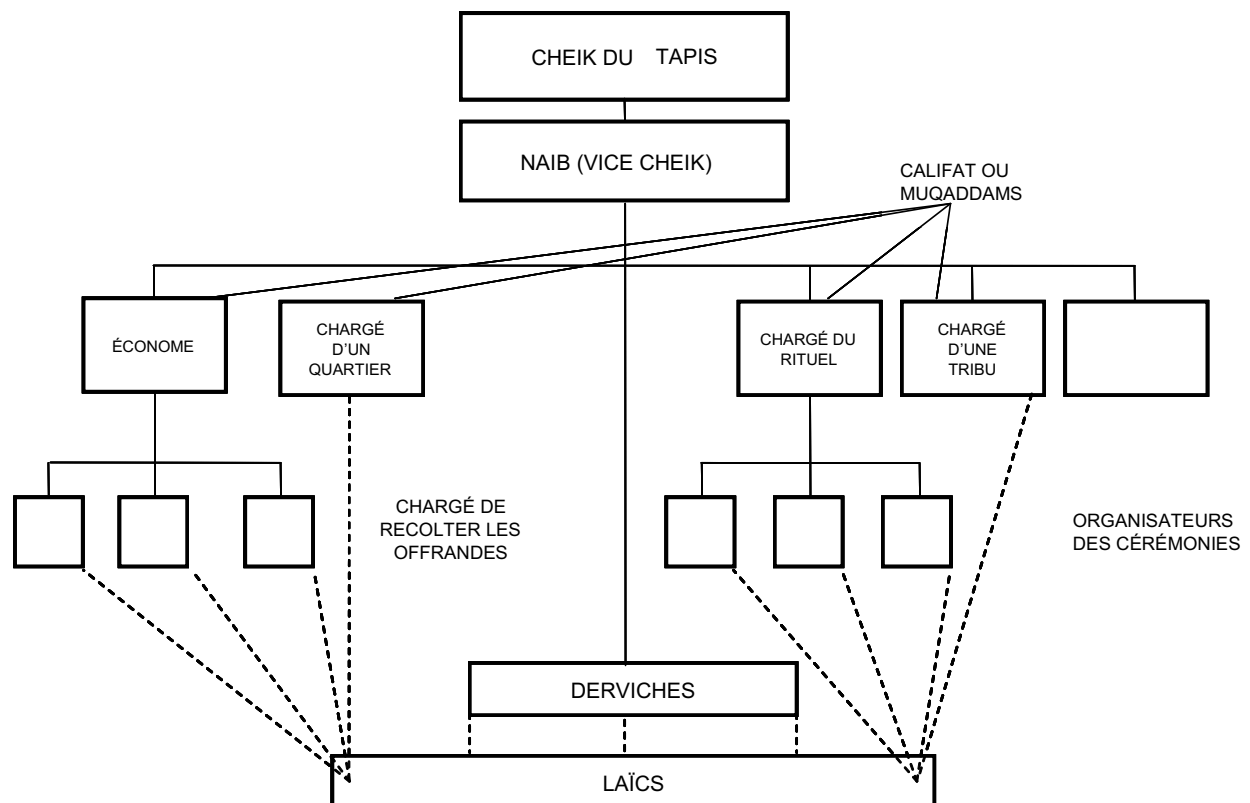
III. Écoles mystiques.

IV. Ordres et confréries (Tarika).

V. Organisations monastiques complexes (Taïfa).

Schéma d'organisation d'une Taïfa :

Deux niveaux d'organisation : derviches et laïcs.



Moyens de subsistance :

Collecte de fonds parmi les laïcs. Subventions de l'État.

Pratiques connues :

Très nombreuses : prières, jeûnes, veilles, méditations, étude des textes sacrés, techniques respiratoires, danse rituelle, évocation du nom de Dieu. Pratiques magiques et exorcistes. Dans certains cas, utilisation de drogues et abstinence sexuelle.

Conséquences historiques :

Énormes : diffusion de la voie mystique dans l'Islam, œuvre de conversion de peuples entiers, fonction de connexion sociale entre différentes classes. Fonction culturelle : musique, danse, poésie, folklore. Diffusion du culte des saints et de pratiques superstitieuses.

9. Ordre Mevlana

Lieu de formation et période de développement :

D'abord en Bactriane (Afghanistan) (?) et ensuite en Asie Mineure, à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle.

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Influences orphico pythagoriciennes et néo platoniciennes. Grande crise politique due à l'invasion mongole.

Organisation :

Au début, structure peu centralisée et peu hiérarchisée. Sous l'Empire Ottoman, organisation hiérarchique rigide et centralisée.

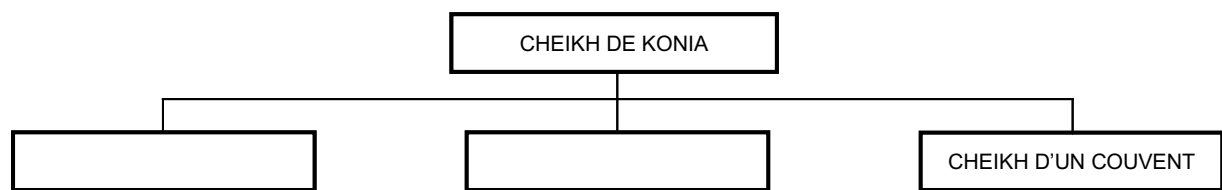
Deux niveaux d'organisation : derviches et laïcs.

À leur tour, les derviches pouvaient être :

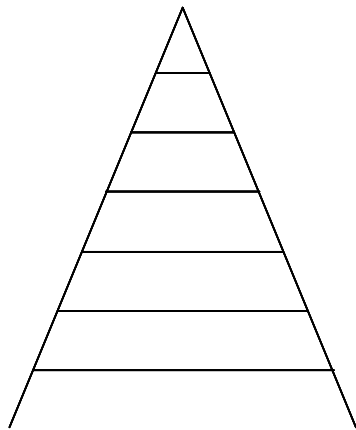
I. Derviches de plein titre (*dede*) : résidents dans le couvent (célibataires) et non-résidents (mariés).

II. Initiés (*murshib*).

Schéma de l'organisation de l'ordre durant l'Empire Ottoman :



COUVENTS : SEPT DEGRÉS INITIATIQUES



CHEIKH

CUISINIER AVEC DES TACHES
D'ENSEIGNEMENT

MAÎTRE DE FLUTE ET MAÎTRE DE DANSE

MAÎTRE DE TAMBOUR

OLLA AVEC DES TACHES
ADMINISTRATIVES

SECRÉTAIRES DU CHEIKH

DERVICHE

Moyens de subsistance :

Au début, principalement aumônes des fidèles. Ensuite, subventions de l'État.

Pratiques connues :

Danse giratoire, musique, poésie, chant et aussi prières, méditation, travaux prétextes, etc.

Conséquences historiques :

Très importantes en Turquie sur le plan culturel et politique. Tentative de dépasser les religions traditionnelles.

10. Lamaïstes

Lieu de formation et période de développement :

Tibet, à partir du VIII^e siècle (introduction du bouddhisme).

Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Religion chamanique avec des influences sibérienne et perse. Introduction du bouddhisme grâce au travail des missionnaires des écoles mahâyâniques et tantriques d'Inde et de l'École Ch'an, Chine.

Organisation :

À partir du XVII^e siècle, le Tibet est un État théocratique dirigé par 2 dignitaires monastiques suprêmes, le Dalaï Lama et le Pan Cen.

Types de moines :

I. Ermites qui vivent dans la solitude, près des couvents.

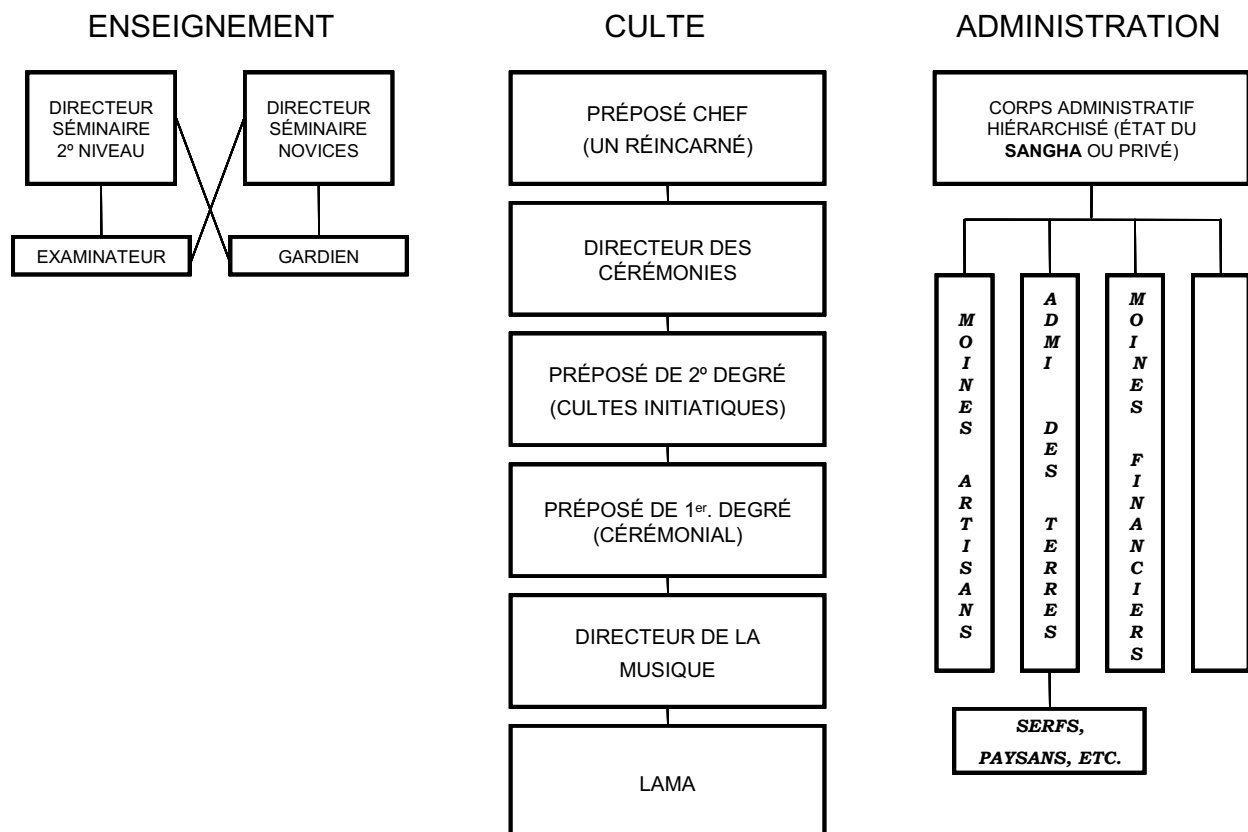
II. Mariés qui vivent dans des couvents ou dans des villages.

III. Errants.

IV. Cénobites.

Les moines suivent des normes et des régimes différents selon l'école à laquelle ils appartiennent.

Schéma d'organisation simplifié d'un monastère avec une orientation tantrique :



Moyens de subsistance :

Les couvents étaient subventionnés par l'État et par des donations privées. Ils exerçaient aussi des activités bancaires, possédaient et administraient des terres, ils avaient des obligations fiscales, de corvée, etc.

Pratiques connues

Très nombreuses : discipline méditative et tantrique. Cérémonial.

Pratiques exorcistes et magiques.

Conséquences historiques :

Influence globale sur le Tibet : appropriation du pouvoir temporel et formation d'un État théocratique.