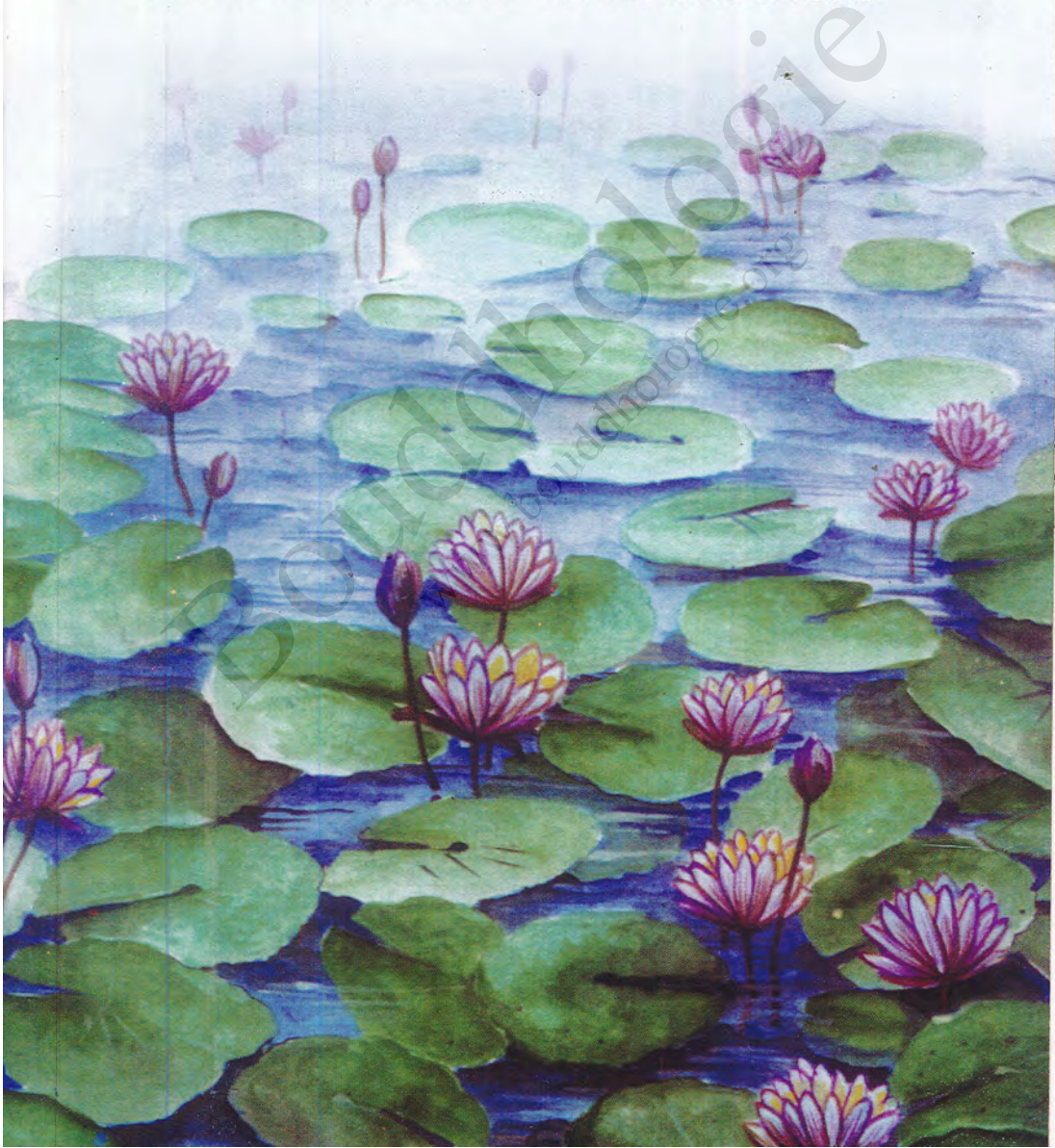


Môhan Wijayaratna

Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme



Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

DU MÊME AUTEUR

Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda

préface d'André Bareau,

Cerf, 1983

Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais

Cerf, 1987 (épuisé)

Sermons du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 25 Sermons du Canon bouddhique)

préface de Michel Hulin

Cerf, 1987

Le Bouddha et ses disciples,

(avec la traduction intégrale de 25 textes du Canon bouddhique)

Cerf, 1990.

Buddhist Monastic Life,

Cambridge University Press,

Cambridge and New York, 1990, 2^{ème} impression 1994.

Les Moniales bouddhistes :

naissance et développement du monachisme féminin

Cerf, 1991.

« Le bouddhisme dans les pays du Theravāda »

in Jean Delumeau, *Le Fait Religieux*

Fayard, Paris, 1993

La Philosophie du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique)

préface de Guy Bugault,

Lyon, 1995. 2^e impression : Editions LIS, Paris, 2000.

Au-delà de la mort

(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique)

Editions LIS, Paris, 1998.

Le Dernier voyage du Bouddha

(avec la traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta*)

Editions LIS, Paris, 1998.

Piguni Sūṅga : piguni sūṅga-ŭi t'ansaeng gwa byōnhwa

(La traduction coréenne de *Les moniales bouddhistes : naissance et*

développement du monachisme féminin),

Traduit par On yōng ch'ōl, Sōk chi gwan,

Minjoksa Publishing Co, Seoul, 1998.

Les Entretiens du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 21 textes du Canon bouddhique)

Editions du Seuil, Paris, 2001.

Buddhist Nuns :

The Birth and Development of a Women's Monastic Order,

Wisdom Publishers, Colombo, 2001.

Môhan Wijayaratna

Docteur en Anthropologie
Docteur d'Etat ès Lettres

Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme

Une étude comparée sur le monachisme bouddhique et
sur le monachisme chrétien du Désert (IV^e siècle)

**World Renunciation
in Buddhism and Christianity**

A Comparative Study on Buddhist Monasticism and
Christian Monasticism in the Desert (4th Century).

Editions LIS

Paris

2002

Editions LIS

E. mail : editionlis@hotmail.com

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproduction destinées à une utilisation collective. Toute représentation intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 333-2 et suivants du Code pénal et suivante du Code de la propriété intellectuelle.

© Môhan Wijayaratna

ISBN 2-912117-03-8

Avec toute ma reconnaissance,
cette oeuvre est dédiée

à mes amis* :

Brigitte Carrier,
James Cooke (1926-1984)
Marie-Thérèse Drouillon,
Oswald Firth,
Dalston Forbes et
Lucien Schmitt.

(* par ordre alphabétique)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

PRÉFACE

Lorsqu'on lit les biographies des moines du Désert, on peut voir que nombreux d'entre eux étaient très avancés dans le domaine du progrès spirituel. Leur détermination, leur solitude, leurs pratiques austères, leur mode vestimentaire, etc., nous rappellent la dure vie des grands Yōgis qui ont vécu dans les forêts profondes du nord de l'Inde ancienne. Ainsi, spirituellement parlant, la frontière entre « le désert » et « la forêt » est inexistante.

Dans cette étude, je propose d'examiner les similitudes et les différences entre le comportement des moines bouddhistes et celui des moines chrétiens du Désert en ce qui concerne le renoncement au monde. Naturellement donc, les trois domaines de la vie monacale de ces deux systèmes : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance dans ces deux systèmes monastiques sont des sujets majeurs de ce livre.

Une étude universitaire est à l'origine de cette comparaison. Celle-ci est aussi le fruit de contacts multiples et dialogues commencés à la suite de Vatican II, entre les bouddhistes et les chrétiens. Je voudrais remercier Herman Paul Fernando, Anselem Silva, Quintus Fernando et Laxman Wikramasinghe, pour leur amitié sympathique pendant mes rencontres inter-religieuses à Colombo. A Paris, les dialogues ont été facilités par Sœur Pia Valarie, Léopold Ratnasekera, Bernard Lauret et beaucoup de mes amis chrétiens.

A ce moment important où ce livre va paraître, je rappelle le nom de Rev. Thomas Merton (1915-1968) dont les écrits ont été très stimulants pour moi, pour comprendre le renoncement selon la pensée chrétienne. Comme cela apparaît dans ses ouvrages, il avait un grand respect à l'égard du bouddhisme. D'ailleurs, aucune jalousie, compétition ou guerre religieuse ne peut se produire entre ceux qui s'occupent vraiment d'intérêts spirituels. Les bouddhistes n'ont d'ailleurs jamais pensé que leur religion soit la seule voie de salut. C'est pourquoi ils ont une grande sympathie à l'égard des autres traditions religieuses, notamment à l'égard de celles qui s'occupent du progrès intérieur.

Dans ce livre, si je parle un peu trop sur le monachisme chrétien, c'est d'une part pour mieux expliquer ensuite telle ou telle position bouddhique et d'autre part, pour rappeler aux lectures chrétiens qu'ils sont bel et bien les héritiers d'une grande patrimoine spirituel, même en dehors de leur religion "officielle". J'espère enfin qu'à travers ces explications les francophones non-chrétiens, et notamment les bouddhistes francophones, comprendront mieux la position du monachisme chrétien sur le renoncement.

Le manuscrit de ce livre a été préparé il y a quelque temps, mais il a reposé en paix dans un de mes tiroirs pendant des mois. Récemment, j'ai eu l'occasion

de le lire et d'y apporter quelques modifications. Mme. Françoise Aumaître, Mme Liliane Ledoux et Mlle Marie-Catherine Prévost ont lu les épreuves, et je les en remercie vivement.

Il y a de nombreuses années, alors que j'étudiais à l'université, Mme Marie-Louise Drouillon (1905-1989), Mme. Mireille Grégori-Pic, Mme Marie-Thérèse Mauffré, Mme Michèle Augereau et Mme et Mr. Jean-Claude Toutain ont facilité mes séjours parisiens. Je voudrais mentionner ici leurs noms avec beaucoup de reconnaissance.

M. Serge Legall m'a apporté ses conseils en tant qu'imprimeur expérimenté. MM. Paul Drouillon et Éric Blanc, tous les deux informaticiens professionnels, sont venus m'aider lorsque l'ordinateur a commencé me donner des soucis. Je leur dis un grand merci.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 22 Janvier 2002

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

SOMMAIRE

Introduction	1
Chapitre I : Les débuts	
Les anachorètes ; les semi-anachorètes ; les cénobites ; la supériorité du cénobitisme ; la valeur de la vie anachorétique	21
La genèse du monachisme bouddhique face au monachisme chrétien	23
L'hypothèse de l'influence du bouddhisme	29
Chapitre II : La séparation du monde	
Comment le moine chrétien se sépare-t-il du monde ?	37
Pourquoi le moine chrétien se sépare-t-il du monde	43
Différence entre l'attitude du moine bouddhiste et celle du moine Chrétien sur la question de la séparation du monde	51
Chapitre III : La pauvreté	
La pauvreté du moine chrétien du désert	73
La simplicité du moine bouddhiste	96
Chapitre IV : La chasteté	
La valeur du mariage dans le christianisme et dans le bouddhisme	118
Le célibat et la virginité dans le christianisme	123
L'attitude du bouddhisme envers la notion de virginité	132
Les moyens prescrits pour garder la chasteté	149
Les exercices mentaux	168
Chapitre V : L'obéissance	
L'obéissance dans le monachisme chrétien	176
L'obéissance dans le monachisme bouddhique	187
Le fondement doctrinal de l'obéissance dans le bouddhisme par rapport à celui du christianisme	210
Chapitre VI : Les buts du renoncement dans les deux monachismes	
Le but immédiat du moine chrétien du désert	232
La pureté du cœur	241
L'attitude du bouddhisme en ce qui concerne la pureté	249
La perfection	258
Résumé et conclusion générale	268
Glossaire	276
Bibliographie	289
Index des noms propres	298
Index général des matières	303

Bouddhologie

www.bouddhologie.org

ABRÉVIATIONS

Ouvrages pālis

Āṅuttara.	<i>Āṅuttara-nikāya</i> , 6 vols., édition PTS, 1885-1910
ĀṅuttaraA.	<i>Āṅuttara-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vols., édition PTS, 1924-1975.
Dhap.	<i>Dhammapada</i> , édition PTS, 1924.
DhapA.	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i> , 4 vols., édition PTS, 1906-1914.
Dīgha.	<i>Dīgha-nikāya</i> , 3 vols., édition PTS, 1889-1910.
DīghaA.	<i>Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vols., édition PTS, 1886-1932
Iti.	<i>Itivuttaka</i> , édition PTS, 1948.
Kkvt.	<i>Khaṅkhāvitaraṇī</i> , édition PTS, 1981.
Majjhima.	<i>Majjhima-nikāya</i> , 3 vols., édition PTS, 1888-1902
MajjhimaA.	<i>Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vols., édition PTS, 1892-1938.
Samyutta.	<i>Samyutta-nikāya</i> , 5 vols., édition PTS, 1884-1898
SamyuttaA.	<i>Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vols., édition PTS
Theg.	<i>Theragāthā</i> , édition PTS.
ThegA.	<i>Theragāthā-aṭṭhakathā</i> , édition PTS, 1940-59.
Therig.	<i>Therīgāthā</i> . édition PTS, 1892.
TherigA.	<i>Therīgāthā-aṭṭhakathā</i> , édition PTS
Ud.	<i>Udāna</i> , édition PTS, 1885.
UdA.	<i>Udāna-aṭṭhakathā</i> , édition PTS, 1926.
Vin.	<i>Vinaya-piṭaka</i> , 5 vols, édition PTS
VinA.	<i>Vinaya-aṭṭhakathā</i> ,. édition PTS, 1979-1883, reprint, 1964.
Vsm.	<i>Visuddhimagga</i> , édition Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950.

Autres ouvrages

DAC.	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , Paris, 1903-1953, 15 vols.
DHGC.	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique</i> , Paris, 1909 svv.
DPPN.	<i>Dictionary of Pāli Proper Names</i> (éd. G.P. Malalasekera), London, 1960, 2 vols.
DS.	<i>Dictionnaire de spiritualité</i> , Paris, 1932 svv.
DTC.	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , Paris, 1898 svv.

La suite des Abréviations :

EB.	<i>Encyclopaedia of Buddhism</i> , Colombo, 1959 svv.
ER.	<i>Encyclopaedia of Religions</i> (ed. Mircea Eliade).
ERE.	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> .
EU.	<i>Encyclopédie Universalis</i> , Paris.
HE.	<i>Historia Ecclesiastica</i> .
HL.	<i>Historia Lausiaca</i>
HM.	<i>Historia Monachorum</i>
JRAS.	<i>Journal of Royal Asiatic Society</i> .
PG.	<i>Patrologia grecque</i>
PL.	<i>Patrologia Latine</i>
RHS	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
SC.	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris, 1942 svv.

angl.	Anglais
litt.	littérairement
PTS	Pali text Society de Londres
skt.	Sanskrit
v(vv)	verset (s).

**Tous les mots ou expressions précédés d'un astérisque (*)
sont expliqués dans le glossaire.**

INTRODUCTION

Le renoncement est un thème essentiel pour le bouddhisme et pour le christianisme. Les adeptes de ces deux grandes religions le pratiquent de façons différentes et en plusieurs étapes. Bien que dans ce domaine les conseils et les prescriptions du renoncement de ces religions soient ouverts à tous, ce sont leurs monachismes qui les mettent en pratique par excellence. En conséquence, la vie du moine, bouddhiste ou chrétien, est étroitement et essentiellement liée aux principes et préceptes de renoncement au monde. Dans les chapitres suivants, nous allons examiner comment les ordres monastiques de l'une et de l'autre religion le pratiquaient, et quel en était le fondement doctrinal et disciplinaire.

C'est évidemment un sujet très vaste. Nous sommes donc obligés de limiter cette étude à une époque précise. Pour le christianisme : du début du monachisme chrétien du désert d'Égypte jusqu'au IV^e siècle, donc à la première époque des Pères du Désert ; du côté du bouddhisme, notre étude sera limitée à l'école du *Theravāda exposée dans les textes canoniques pâlis, c'est-à-dire le **Sutta-piṭaka* et le **Vinaya-piṭaka*. Concernant le monachisme bouddhique, une telle limitation est suffisante, car ces textes furent toujours et partout la base des pratiques du renoncement¹. Autrement dit, au IV^e siècle, quand les moines chrétiens vivaient au désert d'Égypte en suivant les conseils des Anciens tels que saint Antoine, à la même époque, dans les pays d'Asie du Sud et du Sud-Est, les moines bouddhistes menaient une vie de renoncement en suivant la *Doctrine et la Discipline présentées dans le *Sutta-piṭaka* et le *Vinaya-piṭaka* bien que la compilation de ces deux *piṭakas* ait été définitivement achevée beaucoup plus tôt, au III^e siècle avant J.-C.

¹ De nos jours encore, c'est le *Vinaya-piṭaka* qui gouverne la vie des moines bouddhistes vertueux. Tout au long de leur histoire, la maxime des Theravādins fut : « la discipline est la force vitale de l'Enseignement [du Bouddha] » (*vinayō nāma sāsanaṣṣa āyū*).

Dans cette étude, le terme *renoncement* signifie le principe d'abandon des choses mondaines, matérielles ainsi que mentales, pour atteindre un but religieux. Sur ce plan, plusieurs questions se posent : quand renonce-t-on aux choses mondaines ? Jusqu'à quand ? Comment ? Pourquoi ? etc. Pour examiner l'esprit du renoncement et la façon dont il est exprimé dans les textes bouddhiques et chrétiens, nous examinerons la vie quotidienne de ces deux types de moines tant dans les principes que dans les règles.

Vocabulaire

Nous utiliserons les termes *moine* et *nonne* pour désigner les renonçants de l'une ou de l'autre religion, sans différencier cénobites et anachorètes. Lorsqu'il sera nécessaire de préciser, nous utiliserons les expressions : moine anachorète, moine cénobite etc. Nous négligerons volontairement le terme *bonze* (portugais. *bonzo* ; japonais. *bozu*), bien qu'il soit fréquemment employé par certains auteurs français pour désigner les renonçants bouddhistes, car ce terme qui correspond plutôt à un prêtre ne convient jamais dans le cas du moine bouddhiste. En effet, le « moine » qui suit la doctrine de la tradition pâlie est *ipso facto* un **bhikkhu* (litt. celui qui mendie sa nourriture) qui n'a ni fonction sacerdotale², ni pouvoir séculier ou religieux. Au sens étymologique du terme, le nom commun « moine » ne lui convient pas non plus puisqu'il n'est pas un solitaire. C'est pourquoi dans les passages liés strictement au bouddhisme nous utilisons les deux termes, *bhikkhus* et **bhikkhunīs*, pour désigner les moines et les nonnes bouddhistes.

Le terme monachisme est employé ici pour désigner l'institution des renonçants dans leur ensemble. Lorsque nous nous situons dans le contexte bouddhique, nous évitons d'utiliser des termes comme « spiritualité » ou « progrès spirituel » etc., car, selon le bouddhisme, ces termes ont un sens ambigu en raison du fait que la notion d'Esprit ou celle d'âme (*āman*) n'existe pas dans cette religion.

Dans les ouvrages français sur le bouddhisme, on ne trouve pas beaucoup de termes pâlis mais des termes sanskrits. La raison en est évidente. Dès le début, la plupart des savants qui ont écrit sur le bouddhisme en français, ont commencé leur recherche sur le sujet avec les textes sanskrits et non pas avec les textes pâlis, de telle sorte que l'utilisation des termes sanskrits était pour eux, ainsi que pour les lecteurs, une habitude. Mais dans la présente étude fondée uniquement sur les textes pâlis, nous utiliserons volontairement les termes

² Si un **bhikkhu* joue le rôle d'un « prêtre bouddhiste », (angl. *Buddhist Priest*), il n'est pas un moine Theravādin au sens strict.

comme *nibbāna*, *brahmacariyā*, *arahant*, *kamma*, au lieu de leurs formes sanskrites *nirvāṇa*, *brahmacaryā*, *arhant*, *karman*, etc.

Plan

Après une brève introduction sur l'apparition et le fondement historique du monachisme chrétien du Désert, nous étudierons la vie du moine chrétien du Désert marquée par la séparation du monde, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, qui ont un rapport direct avec le renoncement. Ces trois thèmes (la pauvreté, la chasteté et l'obéissance) furent dès l'origine les principes essentiels du monachisme chrétien. Ce sont donc eux qui nous permettront d'étudier la démarche du renoncement au monde et ainsi, nous pourrons comparer les attitudes particulières du moine bouddhiste dans les mêmes domaines.

Sources

Du côté bouddhiste, nous nous en tiendrons à l'étude des discours et des règles que les Theravādins considéraient comme la Doctrine (*dhamma*) et la Discipline (*vinaya*) de leur tradition. Autrement dit, nous rendrons compte de l'ensemble des aspects théoriques et pratiques donnés dans le *Sutta-piṭaka* et le *Vinaya-piṭaka*. En effet, le **Pātimokkha*, dans lequel se trouvait le code disciplinaire en bref, était la « Bible » des moines bouddhistes. Si nous ne décrivons pas ici en détail les logements, la nourriture, les vêtements, etc., c'est parce que nous avons déjà traité longuement ces sujets dans nos trois livres intitulés : *Le Moine bouddhiste*, (Ed. du Cerf, Paris, 1983 ; *The Buddhist Monastic Life* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990 ; 2^{ème} impression, 1994) et *Les Moniales bouddhistes : la naissance et le développement du monachisme féminin* (Ed. du Cerf, Paris, 1991)³.

Du côté chrétien, nous utiliserons les sources bibliques en vue de trouver le fondement doctrinal de la notion du renoncement des moines chrétiens du Désert. On sait que les moines chrétiens du Désert n'avaient pas un «*Vinaya-piṭaka*» commun à tous. Par conséquent pour comprendre leur style de vie, nous sommes obligés d'utiliser divers ouvrages anciens concernant la matière.

Dans le domaine de la vie quotidienne du moine du Désert, la biographie de saint Antoine (*Vita Antonii*) écrite par saint Athanase d'Alexandrie († 373), et

³ Ce dernier se trouve également dans sa version anglaise intitulée *Buddhist Nuns : Birth and Development of a Women's Monastic Order*, Wisdom Books, Colombo, 2001 ; dans sa version italienne sous le titre de : *Il monachesmo femminile buddhista* (Traduit par Anissia Becerra), Mandadori Editore, Milano, 2002, et dans sa version coréenne sous le titre de : *Piguni sūṅga : piguni sūṅga-ū t'ansaeng gwa byōnhwa* (Traduit par On yōng ch'ōi, Sōk chi gwan), Minjoksa Publishing Co, Seoul, 1998.

celle de saint Pakhôme écrite par saint Jérôme (347-419), sont des ouvrages très importants.

Sur l'organisation du cénobitisme du Désert, les règles de saint Pakhôme donnent une image très claire. Parmi les écritures monastiques l'*Historia Monachorum* de Rufin et l'*Historia Lausiaca* de Pallade sont, du point de vue littéraire, les deux plus caractéristiques. Les *Apophthegmata Patrum* sont issus à l'origine d'une tradition orale et ils se situent en dehors des travaux littéraires tels que la *Vita Antonii*, l'*Historia Lausiaca* etc., qui étaient le résultat d'une expérience directe. Mais la valeur des paroles des Anciens rapportées dans les *Apophthegmata Patrum* n'est pas négligeable dans une étude sur le renoncement dans le monachisme chrétien. Nous y voyons non seulement la pensée des Anciens du Désert, mais aussi le rôle important du jeûne, des veilles, du travail etc., qui étaient les caractéristiques principales de la dure vie monastique du Désert.

Les deux ouvrages de Jean Cassien (vers 365 - vers 435) intitulés *Les Conférences* et *les Institutions cénobitiques* apportent une grande lumière sur le sujet. En effet, Jean Cassien peut être considéré comme un témoin fidèle du monachisme chrétien du Désert. Il est vrai que ses écrits appartiennent à la première moitié du V^e siècle. Cependant, nous y attachons une grande valeur pour plusieurs raisons : premièrement, nous trouvons dans ses écrits des renseignements fondés sur ses expériences directes ; deuxièmement comme Cassien le dit lui-même, il nous transmet par ses écrits les enseignements des Anciens du Désert.

Une troisième raison est qu'il ne s'écoule pas beaucoup de temps entre le début de ce monachisme et la visite de Cassien au désert. Le monachisme y a commencé dans la première moitié du IV^e siècle et Cassien visitait les monastères du Désert dans la deuxième moitié de ce même siècle. Les savants affirment qu'il a passé à peu près vingt ans (378-398) parmi les moines en Egypte et en Palestine. Ainsi, cet auteur a-t-il connu l'époque florissante du monachisme chrétien. Il a d'ailleurs rencontré de nombreux Anciens. L'un d'entre eux était Evagre le Pontique (346-399), disciple de saint Macaire d'Egypte. Par conséquent, nous pouvons constater que ses écrits ont été largement influencés par les idées de la vie contemplative, qui s'est déroulée d'une part depuis saint Antoine et d'autre part depuis Origène (vers 185 – vers 254). En outre, Evagre le Pontique fait partie des rares intellectuels parmi les moines du Désert. Bien qu'il ait été condamné avec les autres comme partisan d'Origène par l'Eglise officielle, ses ouvrages : *Traité Pratique*, *Képhalaia Gonstika* etc., restent des sources très importantes pour l'aspect philosophique de la pensée des moines du Désert. Il faut dire que même dans l'*Historia Lausiaca* et l'*Historia Monoachorum* on trouve une forte influence évagrienne.

En dehors de la *Vita Pachomii*, nous sommes obligés d'utiliser les écrits de saint Jérôme non seulement parce qu'il est l'auteur de plusieurs biographies des moines du Désert, mais aussi parce qu'il fut un Docteur monastique éminent, qu'il fut lui-même moine, et qu'il vécut pendant un certain temps dans le désert de Syrie. Ses écrits, notamment les *Lettres*, nous éclairent particulièrement sur les conceptions du renoncement de l'époque, à la fois dans le Désert et hors du Désert.

Pour mieux comprendre certaines attitudes des renonçants chrétiens du Désert nous utiliserons parfois les travaux des Pères de l'Eglise. Toutefois, nous ne prétendons pas rendre compte dans cette étude de la doctrine chrétienne du renoncement dans toute sa complexité théologique. Celle-ci a déjà fait l'objet de multiples études par des spécialistes. Aussi, afin d'éviter les répétitions, mettrons nous plutôt l'accent sur les conceptions et les pratiques du bouddhisme, un domaine où nous espérons pouvoir apporter une contribution. Mais, avant d'aborder les cas bouddhiques, il est nécessaire de rappeler certains faits du côté chrétien.

CHAPITRE PREMIER

LES DEBUTS

Si l'idéal du renoncement qui se trouve dans l'Evangile a été développé d'une façon très particulière, c'est dans le monachisme chrétien. Pour cette raison, les savants le considèrent comme le champ fertile où les notions et les exemples du renoncement chrétien ont germé pendant des siècles.

Le monachisme chrétien débuta d'une façon différente de celle du monachisme bouddhique. Selon les textes bouddhiques (pâlis et sanskrits), le bouddhisme naquit d'emblée (vers le V^e siècle avant J.-C.) comme une communauté de renonçants¹, tandis que le monachisme chrétien a commencé seulement trois siècles après la naissance du christianisme. Certains savants essayèrent d'attribuer son origine à Jésus-Christ, mais beaucoup d'autres refusèrent cette opinion. Les théologiens ne trouvent pas chez le Christ la moindre intention d'instituer un système ascétique. Dans l'histoire des religions, le christianisme ne se présente pas comme une religion monastique. Pourtant, les idées, les exemples et les conseils qui pouvaient être appliqués facilement comme fondement d'un système monastique, ne manquèrent pas dans la vie de Jésus-Christ. Nous pouvons par exemple citer ses quarante jours dans le Désert², sa prédication sur la priorité du Royaume des Cieux³ et sur l'impossibilité de servir deux maîtres⁴, et plus précisément son invitation à tout

¹ En tout cas, c'est de cette façon que les choses sont présentées dans ces textes.

² Matth. 4, 1-11 ; Marc I, 12-13 ; Luc 4, 1-3.

³ Matth. 5, 1-2 ; Luc 6, 20-23.

⁴ Matth. 6, 24 ; Luc 16, 13.

quitter pour le suivre⁵, etc. Ainsi, en prenant Jésus-Christ pour modèle, certains chrétiens sérieux ont-ils voulu le suivre en renonçant au siècle, en vivant dans le Désert inhospitalier et en observant les principes et les préceptes monastiques qu'ils ont eux-mêmes développés.

Toutefois, on ne peut pas dire que le monachisme chrétien du Désert ait été un mouvement spontané, unique et sans origine. Au contraire, ce fut une manifestation nouvelle d'un phénomène préexistant. En marge du Désert, parmi les chrétiens enthousiastes, il existait toujours une sorte « d'ascétisme » identifiée par les savants comme « monachisme urbain »⁶ ou « un pré-monachisme »⁷. La vie et les principes des vierges et des continents, qui avaient « tenu » pendant les trois premiers siècles en sont de bons exemples⁸. En vivant dans leurs maisons, leurs villes ou leurs villages ils essayèrent de garder des vertus spéciales et une foi robuste en Jésus-Christ. Cependant, d'autres chrétiens avaient des raisons et des besoins particuliers, personnels et sociaux, pour aller au désert en vue de commencer une vie contemplative en vivant en anachorètes ou en cénobites. Dans l'histoire de l'Eglise, ceux-ci se présentent comme les « Pères du Désert » ou les « moines du Désert » : leur mouvement, le monachisme, se présente comme une institution nouvelle. Les historiens de l'Eglise affirment que le monachisme fait son entrée dans l'histoire avec saint Antoine⁹.

Quelles furent les raisons qui ont donné naissance, au sein de l'Eglise, à un mouvement religieux si particulier ? Tout d'abord, le monachisme chrétien du Désert fut un mouvement de laïcs vis-à-vis de la Sainte Eglise et du clergé de l'époque¹⁰. Cette aspiration des laïcs n'était pas un fait nouveau dans l'histoire de l'Eglise ; elle existait sans doute depuis l'origine du christianisme. Nous savons qu'au II^e siècle « il y avait beaucoup d'évangélistes du Verbe qui, suivant l'exemple des Apôtres, mettaient tout leur zèle à transmettre la Bonne Nouvelle. L'un d'entre eux était Panthène »¹¹. Comme l'a bien noté Jean Daniélou, ceci nous reporte à une époque de l'Eglise proche des temps apostoliques¹².

⁵ Matth. 19, 29 ; Marc 10, 29-30 ; Luc 18, 29-30.

⁶ P. DESEILLE, *L'Evangile au désert des premiers moines à saint Bernard*, Paris, 1965, pp. 20-21.

⁷ A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien* (col. Spiritualité Orientale, n° 30), éd. Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 229.

⁸ Voir : F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois siècles de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1973.

⁹ J. DANIELOU, H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise : dès l'origine à saint Grégoire le Grand*, t. I, Paris, 1963, p. 311.

¹⁰ Cf. DS, t. 10, col. 1545 ; G. FLOROVSKY, " Empire and Desert : Antinomies of Christian History " in *the Greek Orthodox Theological Review*, n° 3 (1957), pp. 146, 150.

¹¹ EUSEBE., HE., v. 10 (SC., n° 41, p. 39) ; J. LOEW, M. MESLIN, *Histoire de l'Eglise par elle-même*, Paris, 1978, p. 112.

¹² J. DANIELOU, "Clément d'Alexandrie" in *Les Ecrivains célèbres*, Ed. d'Art Lucien Mazenod, 1951, t. I, p. 130.

Au III^e siècle, Origène (185-254) rapporte qu'il y avait un ordre d'enseignants dans l'Eglise en plus des ordres des évêques, des prêtres et des diacres¹³. Comme il l'explique, les laïcs chrétiens participaient avec un grand enthousiasme à la propagation de la foi dans le monde entier. Certains parmi eux voyageaient non seulement de cité en cité mais encore de village en village pour gagner de nouveaux fidèles au Seigneur¹⁴. Au milieu du III^e siècle leur importance est bien marquée par le fait que Dionysius alla dans le district d'Arsinoé pour régler une affaire religieuse avec les frères du village, y compris les presbytères et les enseignants¹⁵. Cependant, au III^e siècle, nous trouvons aussi un développement de l'autorité épiscopale en Egypte pour contrôler l'enseignement des laïcs¹⁶.

Le monachisme chrétien, mouvement laïc, apparut dans une période où les responsabilités des laïcs avaient diminué. Il constitue, en général, une réaction contre l'attitude officielle qui s'est efforcée de dominer, limiter ou supprimer les privilèges anciens des laïcs dans les activités religieuses. Mais ce n'est pas la seule raison pour laquelle est né le monachisme chrétien.

D'abord, la période était de transition : un grand nombre d'ardents chrétiens donnèrent leur vie lors des persécutions de Dioclétien, comme ceux de la génération précédente sous Dèce, et les chrétiens en Egypte souffrirent aussi de ces persécutions. Puis eut lieu la renaissance de l'Eglise sous Constantin. En conséquence, l'Eglise passa de l'état de secte persécutée à un état de communauté jouissant de la faveur impériale. Autrement dit, « religion d'esclaves, proscrite et persécutée, le christianisme devenait la religion du prince, en attendant d'être un jour l'unique croyance d'un empire devenu chrétien »¹⁷. Ainsi, au IV^e siècle, au moment où un grand nombre d'éléments virils et sérieux disparaissaient, entrèrent dans l'Eglise beaucoup de chrétiens nominaux et de nombreux opportunistes, tant dans les postes supérieurs qu'inférieurs, et certains menaient une vie semi-païenne. Comme l'a remarqué P. Deseille, « la paix constantinienne avait eu pour conséquence une certaine pénétration de l'esprit du monde dans l'Eglise ; une partie de la hiérarchie elle-même n'était pas épargnée par cette contamination »¹⁸.

Beaucoup de chrétiens sérieux furent alors troublés par cette irruption du monde profane dans l'Eglise. Il voulurent individuellement et collectivement un

¹³ Cf. Cels. III, 55 ff ; Hom. II in Num ; Hom. VI, 6 in Levit.

¹⁴ Cels. III, 9.

¹⁵ EUSÈBE, HE., VII ; 24 (6) (SC., n°41, p. 203).

¹⁶ EUSÈBE, HE, VI, 17-19 (SC., n°41, pp. 18-119) ; voir : Jean GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (IV^e - V^e siècles), Paris, 1958, pp. 189-191.

¹⁷ M. MESLIN, « Le chrétien et la fin du monde antique » in *Chrétiens dans l'univers*, Ed. Casterman, Paris, 1964, p. 12.

¹⁸ P. DESEILLE, *op. cit.*, p. 21.

changement radical. Le monachisme chrétien apparut alors comme une réaction contre la dégradation de l'idéal primitif. La coïncidence entre la reconnaissance officielle de l'Eglise et le départ de nombreux fidèles pour le Désert est un fait reconnu par les historiens¹⁹ et par les spécialistes de l'histoire du monachisme chrétien²⁰.

Ainsi, dès le départ, le monachisme se présente-t-il comme le désir de retourner aux autres idées du Nouveau Testament, et comme protestation contre une Eglise « installée »²¹. En même temps, il y eut un autre aspect de la démarche initiale des fondateurs du monachisme chrétien de l'époque : en allant au Désert ils voulurent continuer le martyre au lieu de vivre une situation privilégiée dans les villes. On sait que pendant les premiers siècles le martyre était le moyen le plus efficace et le plus sûr de suivre le Christ Jésus²². Lorsque les persécutions furent terminées, l'enthousiasme des chrétiens sérieux se tourna désormais vers une vie de renoncement dans le Désert et vers la pratique des mortifications²³. Autrement dit, ils trouvèrent l'occasion d'un martyre spirituel, par les mortifications, dans la vie du renoncement²⁴. Comme M. Villier l'a expliqué, « par son renoncement, vrai martyr non-sanglant, le moine veut être, au cœur de l'Eglise, un rappel permanent de la condition eschatologique du chrétien, qui dit vivre en ce monde comme n'en étant pas ; le moine dans sa solitude, comme le martyr dans sa prison ou dans l'amphithéâtre, est séparé d'un monde destiné à partir, il témoigne de son appartenance à une autre cité, la cité des anges »²⁵.

Dorénavant, pour le renonçant chrétien du Désert, à la place du soldat romain, il y avait, Satan comme ennemi. C'était un combat plus dur, et intérieur. En outre, aller au Désert et se séparer de la société constituait un refus radical de

¹⁹ M. MESLIN, *Le Christianisme dans l'Empire Romain*, Paris, 1970, p. 56.

²⁰ P. DESEILLE, *op.cit.*, p. 21 ; J.M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris, 1980, p. 95 ; David KNOWLES, *Christian Monasticism*, London, 1968, pp. 12-13 ; J. DANÉLOU, H. MORROU, *op.cit.*, t. I, p. 310.

²¹ Le monachisme chrétien du Désert est donc désigné parfois comme un « mouvement protestant » et aussi comme « un mouvement de résistance » (cf. G. FLOROVSKY, *art.cit.*, p. 150). Il est désigné par certains auteurs comme « une sainte déviation » (cf. O. CLÉMENT, *Question sur l'homme*, Paris, 1972, pp. 95-96).

²² H. CROUZEL, « L'imitation et la suite de Dieu et du Christ dans les premiers siècles ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques » in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Jahrgang, 1978, p. 29.

²³ M. MESLIN, *op. cit.*, p. 55.

²⁴ DS., t. 10, col. 734-735.

²⁵ M. VILLIER, « Le Martyre et l'ascèse » in *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, n° 6, p. 105-106; Saint Jérôme écrit : « De même que les martyrs louent le Seigneur avec pureté dans la région vivante ainsi les moines qui, jour et nuit psalmodient devant le Seigneur doivent avoir la même pureté que les martyrs, car eux aussi sont martyrs » cf. *Tractatus de Ps. 115* (Ed. G. Marin, CCL, 78, 1958), p. 245 ; voir aussi : CASSIEN, *Conférences*, XVIII. 7.

tout compromis avec le monde. Le nouveau mode de vie dans le monachisme lui offrait une occasion de renoncer aux choses mondaines, de souffrir pour l'amour de Dieu et de combattre avec le diable²⁶. Les moines du Désert s'appelaient eux-mêmes les « athlètes du Christ ». Le Christ est celui qui préside aux combats pour encourager et égaler la capacité et les forces de ces athlètes. Ainsi, les chrétiens sérieux voulaient-ils gagner la couronne de Gloire divine en vivant dans le Désert et en menant une vie monastique.

Selon les auteurs, le monachisme chrétien du Désert se développa en trois étapes : 1. l'anachorétisme ; 2. le semi-anachorétisme (ou chez certains auteurs: semi-cénobitisme) ; 3. le cénobitisme. Il est vrai qu'au début il n'y avait que des anachorètes²⁷. Mais nous ne devons pas oublier que, même après le début du cénobitisme (vers 320 probablement), il existait dans le Désert aussi bien des anachorètes que des semi-anachorètes. Ces trois étapes peuvent aussi être considérées comme trois aspects de ce monachisme. C'est pour cela que, lorsqu'on parle du monachisme chrétien au Désert, on est obligé de prendre en considération ces trois sortes d'institutions.

Les anachorètes

Pour saint Athanase, évêque d'Alexandrie, saint Antoine (251-356) fut le premier anachorète du Désert²⁸. Selon les écrits de saint Jérôme, il y avait au Désert un ermite chrétien bien avant saint Antoine. Il s'appelait Paul de Thèbes²⁹. Né en 228, il s'enfuit au Désert alors qu'il était jeune homme pendant la persécution (249-251) de Dèce. Il demeura ensuite au plus profond du Désert pendant 90 ans sans voir aucun être humain. Aux dernières années de sa vie (vers 347), saint Antoine vint le rencontrer. A ce moment-là, l'âge de Paul de Thèbes était de 113 ans et saint Antoine en avait 96.

Saint Antoine renonça lui aussi à la vie séculière lorsqu'il était encore jeune. Il passa les premières années de sa vie religieuse auprès d'un ermite qui habitait près de son village. Puis, Antoine s'imposant à lui même des contraintes rigoureuses, s'en alla dans des sépulcres fort éloignés du bourg et, après avoir prié un de ses amis de lui apporter du pain de temps en temps, entra dans l'un de ces sépulcres, ferma la porte sur lui, et resta ainsi tout seul³⁰. Mais, peu après, il voulut aller encore plus loin dans le Désert, pour pratiquer des mortifications plus profondes, et s'en alla dans la montagne à Pispire (vers 288), où il trouva,

²⁶ CASSIEN, *op. cit.*, VII, 20.

²⁷ F. R. FARAG, *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism*, Leiden, 1964, p. 3.

²⁸ *Vita Antonii*, Ch. 3.

²⁹ Dans les textes coptes il est appelé comme Abba Bula.

³⁰ *Vita Antonii*, Ch. 8.

au-delà de la rivière, une vieille forteresse, un lieu plein de serpents, abandonné depuis longtemps. Plus tard, il alla en Thébaïde et y commença ses pratiques ascétiques dans un vieux bâtiment où il demeura complètement enfermé. Il vécut longtemps de cette façon, complètement retiré du monde, recevant seulement, de six mois en six mois, le pain qu'on lui jetait par-dessus son toit.

La solitude d'Antoine était extrêmement profonde et ses mortifications fort rigoureuses³¹. Il vécut de cette façon, pendant vingt ans sans jamais sortir ni être vu, sinon très rarement. Mais sa solitude profonde prit fin lorsque des gens vinrent le voir et lui demander conseil pour mener une vie religieuse. Ainsi, saint Antoine devint-il leur maître spirituel. Cependant, même après avoir eu un certain nombre de disciples, saint Antoine ne voulut pas abandonner complètement sa vie solitaire. Il alla alors dans la Montagne Intérieure³². Pendant ce temps il garda certaines relations avec ses disciples qui lui rendaient visite de temps à autre en lui apportant des aliments.

Ses disciples voulaient garder le contact avec leur maître, mais aller à la Montagne Intérieure était une tâche difficile et dangereuse pour des gens inexpérimentés. C'est pourquoi saint Antoine se laissa persuader de venir de temps en temps à Pispire en vue de rencontrer les gens : moines, ecclésiastiques et gens ordinaires qui venaient recevoir des conseils spirituels, des consolidations et même la guérison de leurs maladies grâce à ses pouvoirs miraculeux³³.

Ainsi, dans la tradition monastique chrétienne, ces deux personnages, Paul de Thèbes et Antoine, se présentent-ils comme les plus anciens anachorètes du Désert. De plus, saint Antoine est constamment appelé « le Père des moines ». Sa biographie écrite par saint Athanase, est devenue « la Bible » des chrétiens qui voulaient renoncer au monde et à leur volonté propre³⁴. Saint Athanase écrivit : « Je sais que, après avoir conçu cet homme qui a une vie admirable, vous désirerez imiter son genre de vie. Sa vie est, en effet, un modèle que l'on peut proposer à l'imitation des moines »³⁵.

Les semi-anachorètes

La plupart des disciples de saint Antoine n'ont pas vécu comme des anachorètes. Tout en vivant dans des cellules séparées, ils entretenaient certaines

³¹ A cause du silence de la demeure où il vivait, des amis pensaient parfois qu'il était mort !

³² *Vita Antonii*, Ch. 49 & 50.

³³ *Ibid.*, Ch. 87 ; D. J. CHITT, *The Desert a City*, Oxford, Blackwell, 1966, p. 16.

³⁴ Un siècle après la mort de saint Antoine, Sozomène, l'historien de l'Eglise considérait Antoine comme « celui qui parmi les Egyptiens a inauguré la philosophie exacte et solitaire ». - *Historia Ecclesiastica*, VI, 33 ; PG., 67, 1393.

³⁵ Saint Grégoire de Naziance considérait la biographie de saint Antoine comme « le code législatif de la vie monastique présenté sous la forme d'un récit ». PG., 35, 1088.

relations communautaires. C'est pour cela qu'ils peuvent être appelés semi-anachorètes ou semi-cénobites. Ce mode de vie apparut du vivant même de saint Antoine³⁶. Il a ainsi vu comment le monachisme se propageait, d'une part à l'état de semi-anachorétisme et d'autre part, à l'état de cénobitisme.

La caractéristique principale du semi-anachorétisme était que, tout en vivant séparément, les moines participaient ensemble à certaines activités religieuses et parfois à des travaux communs. Pour des hommes qui, malgré leur demeure séparée, ont le même but, et partagent le même sentiment religieux, organiser certaines activités communes est une chose tout à fait normale. D'ailleurs, parmi les mille disciples du même maître, il se créa inévitablement des contacts fraternels.

Nous avons dit plus haut qu'abba³⁷ Antoine avait quelques disciples. Cependant, Antoine n'était ni un organisateur ni un législateur. Il était simplement un grand maître spirituel pour des gens venus chercher des conseils. Dans le domaine de la conduite religieuse de ses disciples, saint Antoine n'a présenté aucune règle, mais il a prononcé de longs sermons. Selon lui, pour une bonne conduite des moines, l'Écriture Sainte était tout à fait suffisante³⁸. Ses disciples ne constituaient donc pas une communauté organisée selon un code de règles précises, mais en vivant tout simplement, dans la solitude, ils pratiquaient leurs méthodes ascétiques indépendamment.

Les termes « moines » et « monastères » furent employés pour la première fois, dans la biographie de saint Antoine pour désigner ses disciples et leurs demeures. Comme D. J. Chitty l'a noté, le terme « monastère » qui se trouve dans le *Vita Antonii* doit être compris dans son sens strictement étymologique : la cellule d'un solitaire, et non la demeure d'un groupe de moines³⁹.

Les moines semi-anachorètes qui vivaient à Pispire se rassemblaient chaque samedi et chaque dimanche pour entendre la messe, recevoir la communion, assister à la conférence d'un Ancien expérimenté ou même prendre les repas en commun. Ainsi, leur vie commune se limitait-elle aux deux derniers jours de la semaine. Ces rencontres hebdomadaires, renforçaient sans doute, leur sentiment d'appartenir à une communauté. Parfois, un moine visitait la cellule d'un autre moine, ou encore on s'aidait l'un l'autre, en cas de besoin.

³⁶ L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, pp. 268-269.

³⁷ Abba : même sens que « vieillard », moine expérimenté et rempli de l'Esprit-Saint, père spirituel.

³⁸ *Vita Antonii*, Ch. 16.

³⁹ Mais au cours du temps le sens étymologique du terme changea. Selon Cassien (cf. *Conférences*, VIII, 10), on peut appeler monastère la demeure d'un seul moine et également la maison où de nombreux moines vivent en commun sous le même toit.

Une des particularités de cette vie monastique était la démarche qui consistait à recevoir les conseils donnés par un moine âgé et expérimenté dans la vie contemplative. Un Ancien de cette sorte devenait donc spontanément le maître spirituel des moines qui venaient l'écouter.

Le semi-anachorétisme au Désert se propagea rapidement. Par exemple, vers 312-320 A.D., dans le désert inhospitalier de la vallée appelée Nitria⁴⁰, il y avait des milliers de semi-anachorètes. Ruffin rapporte qu'il y avait à Nitrie plus de 3000 moines en 373 A.D.⁴¹. Lorsque Pallade y alla (20 ans après la visite de Ruffin), il y avait cinq mille moines⁴². Selon l'*Historia Monachorum*, ces moines vivaient à peu près dans les cinquante lieux de dimensions variées.

Le semi-anachorétisme à Nitrie avait été inauguré par un « renonçant » appelé Amoun⁴³. Comme J. M. Besse l'explique, les moines de Nitrie avaient la même conduite que les disciples de saint Antoine de Pispire⁴⁴. D'ailleurs, le moine Amoun était un ami de saint Antoine. Amoun allait souvent rendre visite à Antoine et celui-ci aussi vint le voir au moins une fois. Selon l'histoire des Pères du Désert, ce fut lors de cette visite que, s'étant entretenu quelque temps avec lui, Amoun lui dit que son monastère, qui était sur la montagne, ne pouvait plus contenir le nombre important des solitaires qu'il avait sous sa conduite ; que quelques uns d'entre eux désiraient bâtir des cellules dans un lieu plus écarté pour y vivre en plus grande retraite, et il le pria de lui dire à quelle distance il pourrait les placer. Saint Antoine lui répondit que, s'il consentait à devancer l'heure du repas, ils iraient ensuite dans le désert choisir le lieu qui conviendrait le mieux. Ils mangèrent donc, après quoi ils s'enfoncèrent dans le désert jusqu'au soleil couchant. Alors, ils s'arrêtèrent et saint Antoine lui dit : « Mettons-nous ici en prière et plantons une croix, afin que ceux qui viendront y demeurer y bâtissent des cellules ». Cet endroit était à quatre grandes lieues du monastère de la montagne ; saint Antoine jugea que la distance était suffisante pour que les solitaires de l'un et de l'autre monastère puissent, lorsqu'ils se rendaient visite, venir coucher chez eux après avoir mangé à l'heure ou non⁴⁵.

Le semi-anachorétisme à Scété⁴⁶ débuta en 330 A.D. Son fondateur fut saint Macaire d'Egypte. Il y vécut à peu près 60 ans avec ses disciples, jusqu'à 390

⁴⁰ Cet endroit est identifié par le nom arabe El-Barnoudji dans le Delta égyptien occidental. Voir D. J. ЧИПТЫ, *op. cit.*, p. 11.

⁴¹ Lorsque Cassien y alla (quelques années après la visite de Ruffin) il y avait 5000 moines à Nitrie.

⁴² PALLADE, HL., VII, 2.

⁴³ *Ibid.*, VIII, 1-2 ; HM., XXII.

⁴⁴ J.M. BESSE, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵ M.A. MARIN, *Les vies des Pères des déserts d'Orient*, Paris, 1869, vol. I, p. 367.

⁴⁶ Scété : aujourd'hui, Quadi Natroun dans le désert de Libye.

A.D. Il y avait un autre site monastique vers le sud de Scété appelé Kellia. Abba Evagre le Pontique, disciple de saint Macaire d'Egypte, y vécut jusqu'à sa mort en 339⁴⁷. Ainsi, pendant le IV^e siècle le semi-anachorétisme envahit-il plusieurs parties du désert de la Basse-Egypte. Saint Hilarion, disciple de saint Antoine, introduisit la vie semi-anachorétique en Palestine vers 400 A.D., et celle-ci s'y propagea très rapidement. Dans le désert de Syrie plusieurs montagnes devinrent des demeures de moines semi-anachorètes et anachorètes.

Il est impossible que tous ces semi-anachorètes aient eu partout le même mode de vie⁴⁸, d'une part en raison du manque de règles communes fixées, d'autre part en raison du caractère individuel de leur vie : les semi-anachorètes comme les anachorètes avaient une grande liberté dans la pratique de leurs méthodes ascétiques et contemplatives. En conséquence, leurs abstinences et leurs mortifications étaient variées. Parfois, un ancien vivait avec un disciple, parfois avec plusieurs. Dans certains sites monastiques les cellules étaient très éloignées les uns des autres, tandis que dans d'autres endroits les cellules étaient situées assez près et il existait un mode de vie commun rudimentaire. En même temps, quelque part au Désert, la cellule d'un anachorète devint le noyau autour duquel se forma le *coenobium*.

Les cénobites

Saint Pakhôme (vers 292-346) est considéré comme celui qui fonda le cénobitisme chrétien du Désert en 315. Certains érudits hésitent à attribuer cet honneur à saint Pakhôme. Pour eux Pakhôme était simplement un des supérieurs d'un des monastères cénobitiques, mais ils ne parlent pas de la présence des *coenobia* au Désert avant celui de saint Pakhôme. Il est vrai que la vie commune des chrétiens n'est pas une invention de Pakhôme, mais c'est lui qui a organisé le monachisme chrétien d'une façon cénobitique au début du IV^e siècle.

Pakhôme était un jeune homme issu d'une famille païenne de Thébaïde. A l'âge de 20 ans il s'enrôla dans la dernière guerre de Maximin contre Licinius, et il fut emmené, ainsi que les autres conscrits, dans la basse vallée du Nil. Ils furent hébergés dans la nuit à Louxor, auprès du camp légionnaire. Les gens qui vivaient dans le voisinage vinrent les voir en leur apportant à manger et à boire. Pakhôme, touché par leur bonté, voulut savoir qui étaient ces gens-là. On

⁴⁷ Avant de s'établir aux Kellia, abba Evagre avait d'abord passé deux ans à Nitrie, comme le faisaient d'ordinaire ceux qui voulaient être initiés à la vie monastique avant d'aller vivre dans une plus grande solitude. Voir. R. KASSER, « Sortir du monde : réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques dans Kellia » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. XXVI, n° 2 (1976), p. 11.

⁴⁸ PALLADE, HL., VII, 2.

lui dit que c'étaient des chrétiens. Quelques mois après, Maximin fut vaincu. Le soldat Pakhôme, revenu à son village, demanda le baptême à Chenobosia.

Peu après, ce jeune homme voulut renoncer à la vie séculière et devint en 314 le disciple d'un anachorète appelé Palémon. Chez Palémon, Pakhôme s'entraînait en vue de mener une vie anachorétique. Au bout de sept ans Palémon conseilla à Pakhôme de vivre en solitude⁴⁹. Alors qu'il vivait en solitaire et, qu'un jour, il se promenait au fond du désert, il arriva par hasard à un village abandonné appelé Tabennesi en Haute-Egypte, dans le voisinage de l'actuel Fau Kebli, et il entendit aussitôt une parole des cieux : « Vivez-ici et bâtissez un monastère. Beaucoup de gens viendront pour devenir moines ».

Pakhôme commença à construire le monastère et il fut aidé par son maître Palémon. Peu après, Palémon mourut et Pakhôme fut rejoint par son frère Jean⁵⁰. Mais il y avait un certain désaccord entre Pakhôme et son frère. Ce dernier, qui admirait l'idéal anachorétique, voulait que le monastère soit petit. Tandis que Pakhôme voulait fonder un grand monastère pour que beaucoup de monde puisse y demeurer⁵¹.

Le monastère de Pakhôme était situé dans un endroit habitable et cultivable, près du Nil. Les gens voulant mener une vie monastique se joignaient maintenant à lui et leur nombre augmentait rapidement. En conséquence, des règles étaient nécessaires pour organiser la vie quotidienne. Dans ce domaine, Pakhôme employa sans doute l'expérience qu'il avait acquise comme soldat, pour organiser la discipline de vie de son *coenobium* d'une façon quasi-militaire.

Au cours du temps, le nombre des moines devint trop élevé pour un seul monastère et, en conséquence, un autre monastère fut construit à quelques kilomètres du Nil, dans un village abandonné appelé Pabou (aujourd'hui, Faou). Deux autres monastères semi-anachorétiques qui existaient déjà entrèrent également dans la communauté pakhômienne et il y eut ainsi quatre monastères, situé chacun à 15 minutes l'un de l'autre, et ces monastères étaient sous l'autorité d'un chef qui n'était autre que le moine Pakhôme.

Vers 330, le centre de la communauté pakhômienne était à Pabou où se trouvait son plus grand monastère. Peu de temps après, à Tase, dans le voisinage de Panopolis (Akhmin), à 60 miles du Nil, un homme riche de Djodj dans la région de Diopolis appelé Patronius entra dans la communauté pakhômienne avec toutes ses propriétés familiales et construisit un autre monastère à Tebeu. En 340, saint Pakhôme établit un monastère pour les femmes. La première nonne

⁴⁹ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

pakhômienne fut sa propre soeur⁵². C'est ainsi que le *coenobium* de saint Pakhôme se propagea.

Du vivant de saint Pakhôme, il y avait 9 monastères pour les hommes et, après sa mort le 9 mai 346 Théodore, disciple bien aimé du saint homme, en ajouta quatre, et un second monastère pour les femmes. Plus tard, à la fin du IV^e siècle, Cassien (c 365 - c 435) entendit parler de la grandeur de la communauté de Tabennesi⁵³. Cassien nous rapporte qu'il y avait là plus de 5000 moines sous la direction d'un seul chef. Pour Pallade, le nombre de moines de la communauté pakhômienne était 7000⁵⁴. Cassien ne visita jamais aucun monastère pakhômien, mais il entendit dire que les coutumes et les règles des moines de Tabennesi étaient très strictes⁵⁵.

Selon les règles de saint Pakhôme, chaque monastère était divisé en tribus, les tribus en familles ou « maisons », et les maisons en cellules. Les moines vivaient à trois dans chaque cellule. Les maisons ou familles étaient composées de douze ou treize cellules et donc de 30 à 40 moines. Trois ou quatre maisons formaient une tribu; chaque tribu était ainsi composée d'environ cent-vingt ou cent-soixante moines, et comme il y avait trente ou quarante familles dans un monastère, selon qu'il était plus ou moins important, il s'ensuivait que les monastères les plus petits étaient de 1200 moines et les plus grands de 1600 : de sorte qu'il y aurait eu, selon ce calcul, dans les treize monastères pakhômiens qui existaient au temps du saint Théodore, plus de 16000 moines⁵⁶.

Un autre système cénobitique débuta probablement après celui de saint Pakhôme : c'est le Monastère Blanc fondé par abba Bgoul, organisé et réglementé par abba Schenoudi⁵⁷. Après la mort d'abba Bgoul, Shenoudi devint le Père du monastère, sans doute en 385 ap. J.-C., si l'on se réfère à une correspondance entre abba Shenoudi et l'évêque Timothy (qui est mort en 385), au sujet de sa succession. En 431 il participa au concile d'Ephèse et mourut vers 451. Les

⁵² *Ibid.*, p. 98 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, 1961-64, Paris, vol. IV/2, p. 172.

⁵³ CASSIEN, *Institutions*, IV, 1.

⁵⁴ PALLADE, HL., XXXII ; Voir P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première partie du V^e siècle*, Paris-Louvain, 1898, pp. 202-204.

⁵⁵ CASSIEN, *op. cit.*, IV, 1 & 30.

⁵⁶ M.A. MARIN, *op. cit.*, vol. I, p. 299.

⁵⁷ Né vers 333, Schenoudi était un petit pâtre. Jeune garçon il alla avec son oncle maternel, abba Bgoul, qui était chef du Monastère Blanc, près d'Atripe sur la rive ouest du Nil, et il devint moine. Il est surprenant qu'aucun écrivain grec ou latin ne mentionne l'abba Schenoudi. Même Pallade qui était allé à Panopolis, à quelques kilomètres seulement du Monastère Blanc, ne dit rien du système monastique d'abba Schenoudi. Mais par chance, on peut avoir des renseignements sur ce système monastique par les manuscrits coptes.

manuscripts coptes rapportent qu'il était très populaire parmi les gens du voisinage⁵⁸.

Les règles du Monastère Blanc étaient constituées selon la volonté d'abba Bgoul. D'après les savants, l'organisation de ce monastère fut influencée par celle de saint Pakhôme. Il semble que Schenoudi était un organisateur très capable et un administrateur assez dur. Etant influencé par les règles de saint Pakhôme, abba Schenoudi les modifia dans le sens d'une grande rigueur. Il fit aussi construire un monastère pour les femmes. On dit qu'il y avait, à son époque, 2200 moines et 1800 nonnes dans sa communauté⁵⁹. Il existait une caractéristique spéciale parmi les moines de cette communauté : ils allaient bien souvent au plus profond du Désert pour y demeurer quelques jours dans une solitude totale. Ainsi, les moines d'abba Shenoudi ont-ils voulu pratiquer l'ancien système d'anachorétisme tout en adoptant les pratiques monastiques du *coenobium*⁶⁰.

Quelques autres systèmes cénobitiques apparurent avant le V^e siècle. Par exemple, le moine Apollo, qui avait longtemps habité dans une grotte en qualité d'anachorète, devint le supérieur d'un grand groupe de moines, près d'Hermopolis⁶¹. Ses moines partageaient quotidiennement l'eucharistie à 9h 00, avant leur repas. Ils avaient l'habitude d'accueillir les étrangers avec un grand respect. Au repas, les moines écoutaient l'enseignement de leur supérieur, puis après le repas certains moines allaient au désert pour répéter l'Ecriture et certains autres chantaient des hymnes jusqu'à l'aube⁶². Malgré cette veille éprouvante, c'était un *coenobium* assez heureux.

Le moine Isodore en Thébaïde avait un monastère bien construit et bien organisé. En principe ses moines ne quittaient pas le monastère. Deux seulement, nommés par l'autorité, avaient la permission d'en sortir pour acheter les produits nécessaires et vendre ceux produits par les moines. Celui qui gardait la porte empêchait toute sortie et toute entrée. Si un étranger arrivait, on l'hébergeait pour une nuit dans la petite maison près de la porte du monastère⁶³.

Selon Cassien, il y avait à Diolcos⁶⁴ un monastère où demeurait un grand nombre de moines admirablement disciplinés. Abba Pafnuce était le Père Abbé et le presbytère d'un grand *coenobium* situé près de Panopolis. Abba Jean était

⁵⁸ E. AMELINEAU, *Mission archéologique française au Caire : Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, t.4, pp. 57, 70, 642.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 20, 65, 75, 637.

⁶¹ HM., VIII.

⁶² A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, vol. IV/1, p. 60.

⁶³ HM., XVII.

⁶⁴ Diolcos est situé en Basse-Egypte, au bord de la mer, dans le Delta du Nil.

aussi chef d'un monastère près de Panephysis⁶⁵. Plus de trois cents moines vivaient sous sa direction⁶⁶. Sans doute tous ces monastères avaient-ils pris, dans une certaine mesure, le système de saint Pakhôme comme modèle.

La supériorité du cénobitisme

Pour Cassien, le cénobitisme chrétien naquit au temps de la prédication apostolique. Il explique que c'est elle, en effet, que nous voyons paraître à Jérusalem, au sein de cette multitude de fidèles, dont le livre des Actes nous trace ce tableau : « la multitude des fidèles n'avait qu'un coeur et qu'une âme ; nul ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux » ; « Ils vendaient leurs terres et leurs biens et ils partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun », il n'y avait pas d'indigent parmi eux ; tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient et en mettaient le prix au pied des Apôtres ; on les distribuait ensuite à chacun, selon ses besoins »⁶⁷.

Cependant, nous ne pouvons pas être sûrs qu'il s'agit là du commencement du monachisme cénobitique chrétien. Sans doute était-ce un grand exemple de vie commune parmi les laïcs. Malgré cela, l'explication de Cassien ne diminue pas le rôle d'initiateur qui fut celui de saint Antoine pour le monachisme chrétien en général, et celui de saint Pakhôme dans le cénobitisme. Car, bien évidemment, les premiers chrétiens à l'époque des Apôtres n'étaient pas organisés comme un groupe de moines se tenant totalement à l'écart du monde en vue de mener une vie d'ascèse monastique. Comme nous l'avons signalé plus haut, le monachisme chrétien ne prend vraiment sa figure historique qu'au début du IV^e siècle avec saint Antoine et saint Pakhôme⁶⁸.

D'autre part, il n'y a aucun doute que la vie commune fut admirée par les Apôtres et les premiers chrétiens. Cette admiration ne fut pas négligée par le monachisme. Par exemple, saint Jérôme, dans la biographie de saint Pakhôme, a identifié la vie cénobitique comme « la voie supérieure des Apôtres ».

Les hagiographes rapportent cet incident : un jour, le moine Zachée, disciple de saint Pakhôme, alla rendre visite à saint Antoine. Celui-ci dit à Zachée qu'il admirait la vie cénobitique, et il la reconnaît comme mode de vie des Apôtres. Zachée s'étonna et dit : « Si la vie commune est le mode de vie des Apôtres, alors pourquoi n'as-tu pas toi aussi vécu en communauté ? » Saint Antoine répondit :

⁶⁵ CASSIEN, *Conférences*, XX, I, Voir. *Ibid.*, XVII, 24 ; XVIII, 1 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁶ CASSIEN, *Conférences*, XIX, 1.

⁶⁷ *Ibid.*, XVIII, 5.

⁶⁸ Ceci est actuellement admis par l'ensemble des spécialistes.

« (...) En réalité, à l'époque où je me suis fait moine, il n'existait sur la terre aucune communauté dans laquelle j'aurais pu vivre, mais il y avait des gens qui individuellement se retiraient un peu en dehors de leur village et vivaient à l'écart; voilà pourquoi, moi aussi, j'ai vécu dans la vie anachorétique. Plus tard, lorsqu'apparut sur terre la voie apostolique, je veux dire, l'oeuvre entreprise par notre puissant abba Pakhôme, celui-ci devint le port pour quiconque était mis en danger par celui qui est malfaiteur depuis longtemps. Maintenant donc, si je désirais, moi aussi, entrer dans une communauté, je ne le pourrais pas, parce que je ne me suis pas mis dès le début à pareille besogne, de façon à acquérir ce qu'il faut pour vivre avec chacun. D'autre part, si je désirais entrer chez les frères réunis dans ce genre de vie, et demeurer avec eux en pratiquant la soumission comme l'un des novices, je ne pourrais pas non plus le faire, parce que je suis avancé en âge ; voilà pourquoi j'ai préféré demeurer comme je suis. (...) »⁶⁹.

Evidemment, ceci est une approbation de la vie cénobitique. Par ces mots attribués à saint Antoine, il semble que saint Jérôme ait voulu canaliser l'enthousiasme des anachorètes vers le cénobitisme. Le *coenobium* était considéré comme le plus haut mode de vie par les fondateurs du cénobitisme. Par exemple, abba Théodore, disciple de saint Pakhôme dit : « Un jour j'ai entendu dire par notre père (saint Pakhôme) et les anciens de ce temps-là l'ont également entendu : "actuellement dans notre génération en Egypte je vois trois choses capitales qui prospèrent avec l'aide de Dieu et des hommes. La première est le bienheureux athlète, saint Athanase, archevêque d'Alexandrie, qui combat jusqu'à la mort pour la foi. La seconde est notre père abba Antoine qui vit la forme parfaite de l'anachorétisme. La troisième est cette congrégation qui est le modèle pour quiconque désire réunir des âmes selon Dieu pour les aider jusqu'à ce qu'elles deviennent parfaites" »⁷⁰.

Nous trouvons dans la biographie de saint Pakhôme un récit important qui nous livre son opinion sur l'avantage de la vie cénobitique. Selon lui, dans la vie anachorétique, la personne est en effet semblable à un commerçant qui navigue sur la mer et les fleuves par n'importe quel temps. S'il échappe aux périls de la mer, il deviendra très riche, mais si son bateau sombre en mer, ce ne sont pas seulement ses richesses qui disparaîtront mais aussi son existence et son souvenir. Tandis que celui qui progresse dans la vie commune avec pureté, obéissance, humilité et soumission, ne pose ni pierre d'achoppement ni scandale pour personne par ses paroles ou par ses actes, deviendra riche d'une richesse impérissable et durable⁷¹.

⁶⁹ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, pp. 268, 323.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 276.

⁷¹ E. AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet*, t. XVII, pp. 190-192.

Ainsi, d'une part, la vie cénobitique était très populaire parmi les moines et, d'autre part, il y avait aussi des moines qui voulaient mener une vie solitaire sans aucun rapport avec une communauté. Le motif en était qu'ils pensaient que la vie communautaire était un obstacle pour leur vie contemplative. Par exemple, Sisoès, un moine de Scété, alla demeurer à la Montagne Intérieure de saint Antoine, lorsque Scété devint trop peuplé. Il y vécut une fois onze ans sans voir personne, et se vantait d'être ainsi resté sans contact avec aucun être humain. Plus tard, il expliqua comment il était arrivé à la Montagne Intérieure : « Ayant trouvé que Scété était devenu trop peuplée après la mort de saint Antoine, je suis venu ici et j'ai trouvé la solitude profonde puis je me suis installé pour quelque temps ». Lorsqu'on lui demanda « Pour combien de temps ? » Sisoès répondit : Il y a soixante douze ans que je suis dans cette solitude »⁷².

Rappelons que même après avoir eu des disciples, saint Antoine voulut vivre au fond du Désert. Abba Schenoudi lui-même quittait souvent son monastère pour aller vivre de temps en temps dans la solitude dans une grotte au Désert. Arsène avait quitté Constantinople et la cour de l'Empereur Théodore et il avait gagné le désert de Scété pour répondre à une injonction du ciel : « Fuis les hommes ». A Scété il s'installa d'abord près des marais qui sont au Ouadi, comme le faisaient alors la plupart des moines, se trouvaient là l'eau qui était nécessaire et les roseaux qui pouvaient servir aux travaux de vannerie ; mais il dut s'en écarter peu à peu et finit par gagner un ermitage fort éloigné pour sauvegarder son *hésychia*. Certains moines étaient peiné de le voir ainsi s'éloigner d'eux : « Pourquoi nous fuis-tu ? » lui demandaient-ils. « Dieu sait que je vous aime, répondit Arsène, mais je ne peux pas être à la fois avec Dieu et avec les hommes »⁷³.

Certains moines ont éprouvé que la vie communautaire était un empêchement pour leur repos. Abba Moïse dit un jour à abba Macaire d'Alexandrie : « Je veux vivre dans le calme et le silence ; mais les frères ne veulent pas me laisser ». Abba Macaire lui conseilla : « Je vois que ta nature n'est pas assez énergique et qu'il t'est impossible de fermer la porte à un frère. Si tu désires tout de même mener une vie calme, va dans le Désert, enferme-toi dans une caverne et là tu trouveras le repos »⁷⁴.

Il existait une autre tendance parmi les moines : certains, après s'être entraînés dans la vie cénobitique en Nitrie ou dans un autre monastère, ont voulu mener une vie solitaire comme anachorètes⁷⁵. C'était une attitude complètement

⁷² G. Sisoès 28, cité par D. J. CTTY, *op. cit.*, p. 39.

⁷³ Apoph. Arsène, 13.

⁷⁴ Apoph. Arsène, 22.

⁷⁵ Voir R. KASSER, *art. cit.*, p. 11.

opposée aux méthodes monastiques de saint Pakhôme qui pensait que le cénobitisme était le meilleur mode de vie religieuse, dans laquelle le moine devait vivre jusqu'à la mort. Evagre le Pontique vécut deux ans en Nitrie, puis 14 ans à Kellia en solitaire jusqu'à sa mort. « Si le moine est trop souvent dérangé, dit abba Evagre, qu'il recherche donc les lieux retirés et sans distractions »⁷⁶.

La valeur de la vie anachorétique

Pour mieux comprendre l'attitude de ces moines qui cherchaient la solitude profonde, il est utile d'examiner l'opinion de Cassien qui rapporte les sentiments des Anciens du Désert sur le sujet. Cassien ne condamne pas la vie cénobitique mais, pour lui, la vie anachorétique est meilleure que la vie de *coenobium*. Cassien compare la vie cénobitique à une école élémentaire⁷⁷. Il va de soi que l'école élémentaire n'est pas pour toujours. On doit la quitter pour avancer. C'est pour cela que Cassien a qualifié la vie cénobitique de médiocre et la vie anachorétique de sublime.

Abba Jean, qui se trouve parmi les conférenciers de Cassien, a passé trente ans dans un *coenobium*. Puis il disparut au Désert pour vivre en anachorète. Vingt ans après, il revient à la vie cénobitique en se disant indigne et incapable de pratiquer les hauts états de la spiritualité en solitude⁷⁸. Cet exemple nous révèle que seuls les moines parfaits doivent connaître la solitude pour mener une vie anachorétique. Cassien confirme cette attitude. Cependant elle est tout à fait différente chez saint Pakhôme et chez saint Basile⁷⁹. Selon saint Pakhôme,

⁷⁶ A. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁷ CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 16.

⁷⁸ *Ibid.*, XIX.

⁷⁹ Pendant sa jeunesse, saint Basil (329-379) a voyagé à Alexandrie et en Egypte, en Syrie et en Palestine. Par conséquent, il a pu certainement apprendre beaucoup de choses sur les aspects divers du monachisme qui existait déjà dans le Désert. Sans doute a-t-il entendu parler du *coenobium* de saint Pakhôme. Enfin, saint Basil organisa lui-même un *coenobium* bien réglé. Dans ce domaine-là, il a dépassé le système monastique de saint Pakhôme. Comme nous l'avons signalé plus haut, la communauté pakhômienne, par exemple, était divisée en tribus, maisons et monastères. Chaque tribu avait ses devoirs fixés, chaque maison avait une tradition différente et son chef nommé par l'autorité, et chaque monastère avait un Père, etc. Le grand nombre de moines, sans doute, rendait nécessaire une telle réglementation chez saint Pakhôme. Tandis que saint Basil établit un toit commun, une table commune, les travaux et les prières communes (cf. DAC., t.II, col. 1818). De plus, saint Basil n'a pas toléré la vie solitaire pour les moines. Au contraire, il l'a critiquée. Il croyait fortement que la vie en communauté du *coenobium* plaisait plus à Dieu que la vie anachorétique. La 7^e règle de saint Basil commande : « Si vous vivez en solitude, les pieds de qui allez-vous laver ? La vie en solitude est destinée simplement à subvenir aux besoins des individus. Mais cela est complètement contradictoire avec la loi ». Voir. Amand de MENDIETA, "Le système cénobitique basilien comparé au système pakhômien" in RHR, t. 152 (1957), pp. 31-80.

comme nous l'avons déjà signalé plus haut, la vie cénobitique est le mode de vie apostolique. Il pensait que la vie en solitude était bonne pour les gens qui ne pouvaient pas pratiquer la vie commune. Par exemple, à un jeune homme de mauvais caractère saint Pakhôme disait : « Puisque c'est par aveuglement et par ignorance que tu as péché, il y a pour toi pénitence. Mais tu ne peux pas trouver ton salut dans la vie commune. Va-t-en seul quelque part, mène une vie anachorétique et livre-toi tant et plus à des exercices persévérants ; jeûne et prie devant le Seigneur, jour et nuit, verse des larmes abondantes pour les péchés que tu as commis. (...) »⁸⁰.

Au contraire, pour Cassien, « la vie anachorétique ne peut être recherchée que par les moines parfaitement purifiés de tous leurs vices, et qui se sont corrigés de tous leurs défauts en vivant au milieu d'autres frères, des moines ne recherchant pas cette vie comme un refuge à leur pusillanimité, mais dans leur désir d'accéder à cette contemplation divine supérieure par laquelle seuls les parfaits peuvent atteindre la solitude »⁸¹. Cassien précise son opinion dans un autre passage : « Si un moine, après avoir mené la vie cénobitique, recherche une perfection plus haute, et si, ayant acquis le discernement, il est désormais capable de s'appuyer sur son propre jugement et de parvenir au haut lieu de l'anachorèse. (...) »⁸².

Il est vrai que Cassien affirme que la vie cénobitique est le mode de vie apostolique (cf. *supra*, p. 19). Cependant, selon lui, le propre de la vie religieuse n'est pas la vie du *coenobium*, mais la solitude des anachorètes. Ici, la volonté de Cassien est d'une certaine façon contradictoire : d'une part, théoriquement, il accepte le point de vue des moines du Désert sur la vie anachorétique, car l'anachorète peut contempler Dieu dans une atmosphère tranquille ; d'autre part, Cassien décourage les moines qui veulent mener la vie anachorétique. Seuls les parfaits doivent y aller ! Cassien affirme être lui-même un apprenti.

Cassien a probablement raison. Rester au Désert en solitude ne donne aucun avantage sans un certain fondement spirituel. La solitude n'élimine pas à elle seule l'impureté du cœur ; elle ne produit non plus aucune pureté dans le cœur. Mais il est possible que certaines impuretés d'un solitaire restent cachées jusqu'à ce qu'une occasion permette de les manifester. Cassien le remarque ainsi : « Comme si les espèces les plus dangereuses de serpents ou de bêtes sauvages ne continuaient pas à être dangereuses lorsqu'elles demeurent dans la solitude de leur tanière ! On ne peut pourtant pas les dire inoffensives parce qu'elles ne font de mal à personne ! Car ce n'est pas dû à leur douceur naturelle, mais imposé

⁸⁰ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 183.

⁸¹ CASSIEN, *Institutions*, VIII, 18.

⁸² *Ibid.*, V, 4.

par la solitude. Dès que l'occasion s'en présente, elles manifestent aussitôt tout le venin et toute la sauvagerie qui sont cachés chez elles. (...) »⁸³.

Ainsi, selon Cassien ne doit-on venir à la vie solitaire qu'après avoir guéri toutes les maladies mentales. C'est une tâche difficile qui ne peut être réalisée que dans la vie de communauté. Cassien ajoute : « Sachons toutefois que, si nous nous retirons au Désert ou en quelque lieu secret avant d'avoir guéri nos vices, nous en empêchons seulement les effets ; mais la passion n'est nullement éteinte. La racine du péché demeure cachée dans notre cœur tant que nous ne l'avons pas extirpée, que dis-je, elle gagne de proche en proche. (...) »⁸⁴.

D'après ces explications il est assez clair que Cassien, en suivant les anciens du Désert comme abba Jean, a bien accepté la valeur de la vie cénobitique comme une étape pédagogique. Pour atteindre la parfaite, ou plutôt selon l'expression de Cassien, « l'immobile tranquillité d'âme »⁸⁵, il a toujours prescrit la vie anachorétique. Le but d'une telle vie solitaire est enfin, selon les anciens du Désert, de parvenir à la perfection de l'homme intérieur⁸⁶ ou pureté de l'homme intérieur⁸⁷.

La genèse du monachisme chrétien comparée à celle du monachisme bouddhique

En ce qui concerne les origines du monachisme chrétien et celles du monachisme bouddhique, se trouvent plusieurs points importants qui montrent

⁸³ *Ibid.*, VIII, 19 (SC., n° 109, p. 361) ; par ces mots Cassien veut insister sur le fait que la vie cénobitique est nécessaire à un moine comme formation préliminaire à la vie de solitude. Sans une telle formation fondamentale la simple solitude est nuisible pour le moine. Comme Cassien l'explique : « Il en est que les longs silences de la solitude rendent farouches à ce point, qu'ils ressentent un éloignement absolu pour la société des hommes. Quelques visites les arrachent-elle, ne fût-ce qu'un instant, à leur retraite accoutumée, ils en font paraître une sensible anxiété et donner des signes évidents de pusillanimité. Ceci arrive particulièrement à ceux qu'un désir prématuré de solitude a portés au Désert, avant qu'ils ne fussent débarrassés de leurs vices anciens. Ils restent toujours imparfaits dans l'un et l'autre état, toujours fragiles, penchant du côté où les pousse le moindre souffle de leurs émotions. La compagnie de frères et le dérangement qu'il en éprouvent les font bouillonner d'impatience. Retrouvent-ils leur solitude, ils ne peuvent supporter le silence sans bornes qu'ils ont souhaité. Mais quoi ? Ils ne savent même pas à quelle fin la solitude est désirable et doit être recherchée ; mais ils s'imaginent que la vertu, le tout de cette profession consiste uniquement à éviter la compagnie des frères, et à fuir comme une chose exécrable la vue des humains. (...) ». *Conférences*, XIX, 10 (SC., n° 64, p. 48).

⁸⁴ *Ibid.*, XIX, 12.

⁸⁵ *Ibid.*, IX, 2 ; *Institutions*, VIII, 17.

⁸⁶ *Conférences*, VII, 3.

⁸⁷ *Ibid.*, XXIV, 3.

certaines différences. Ces différences concernent plutôt le plan de l'organisation de chacun de ces deux monachismes.

Le premier point est, par exemple, que le monachisme chrétien n'est pas une institution établie par un seul maître spirituel. Il n'était pas issu d'un fondateur déterminé qui l'aurait marqué de son image. Bien évidemment, le modèle et le but de la vie du moine chrétien était Jésus-Christ. Cependant, le monachisme chrétien dont nous parlons dans cette étude ne fut pas organisé par Jésus-Christ lui-même ou par les Apôtres. On sait que dans l'histoire du christianisme ceux-ci ne se présentent pas comme moines ou ascètes.

Il est vrai que les conseils de Jésus-Christ sur le renoncement étaient ouverts à tous. Comme nous l'avons signalé plus haut, dès le commencement de la communauté chrétienne, au lendemain de la résurrection du Christ, les chrétiens ont mis en pratique ces conseils de plusieurs façons. Tout le monde a renoncé à sa richesse personnelle ; certains à la vie sexuelle dans le mariage ; d'autres encore au mariage ; tandis que, au cours du temps, certains n'ont pas même hésité à renoncer à leur vie au nom de Jésus Christ, en qualité de martyrs. Ainsi, bien avant le début du monachisme chrétien, y avait-il dans les villes et villages, des chrétiens qui pratiquaient les conseils et les exemples donnés par le Christ et les Apôtres.

Quant au monachisme, il constitue une autre branche de la spiritualité chrétienne. Dans ce domaine, saint Antoine se présente comme « le Père des moines du Désert » et saint Pakhôme comme « le Père fondateur du cénobitisme chrétien du Désert ». Saint Basil (329-379) et saint Benoît (c 480 - c 547) sont aussi considérés dans l'histoire du christianisme comme les Pères fondateurs des systèmes monastiques.

Par opposition à cette situation du monachisme chrétien, le monachisme bouddhique est issu d'un fondateur qui l'a marqué de son image unique : le Bouddha, Siddhatta Gôtama (skt. Siddhārtha Gautama)⁸⁸. Sur le plan social contemporain, selon les textes bouddhiques, il était un renonçant. Il était appelé par ses contemporains : « le grand renonçant » (*mahā samaṇa*) ou « le renonçant, honorable Gôtama » (*samaṇō bhō Gōtamō*) ou tout simplement, « le renonçant Gôtama » (*samaṇō Gōtamō*). Voilà donc la différence fondamentale : le fondateur du christianisme n'est pas le fondateur du monachisme chrétien. En revanche, le « fondateur » du bouddhisme est généralement considéré comme ayant fondé le monachisme bouddhique⁸⁹. Toutefois, il est possible que ce

⁸⁸ Le prénom Siddhattha est quasiment absent dans les textes canoniques. En revanche, le nom Gôtama y revient souvent.

⁸⁹ En outre, le Bouddha naquit à une époque où les mouvements de renonçants étaient tolérés et encore admirés par les gens, et les renonçants de leur côté pratiquaient l'abstinence et des méthodes

monachisme fut l'œuvre des renonçants de la première génération rassemblés autour du Bouddha, mais très probablement, il a été consolidé seulement plusieurs décennies après le **parinibbāna* de ce dernier^{89bis}.

Une autre différence remarquable est l'évolution et l'aspect institutionnel de ces deux systèmes monastiques. Dans les commencements du monachisme au Désert, il y eut pendant des siècles des anachorètes, des semi-anachorètes et des cénobites parmi les moines chrétiens, alors que chez les moines bouddhistes nous ne voyons pas qu'il y ait eu des anachorètes ou des semi-anachorètes. Ici, une précision s'impose qui est d'importance. Comme nous l'avons mentionné ailleurs, selon les textes bouddhiques, la communauté des moines a commencé quelques mois seulement après l'*Éveil de Gôtama, immédiatement après son premier sermon⁹⁰. Les premiers membres de cette communauté furent les cinq ascètes désormais devenus disciples du Bouddha. Cette communauté des renonçants commença-t-elle ainsi comme un groupe de disciples suivant un unique maître⁹¹. Quelques années ou quelques décennies après cet événement, ce groupe de renonçants se propagea rapidement, toujours avec le sentiment de communauté et le sentiment de continuité.

Certains savants ont essayé de montrer que les renonçants bouddhistes, au départ, étaient des anachorètes. Mais, dans le sens chrétien du terme, nous ne trouvons aucune trace d'anachorètes chez les moines bouddhistes. Les anachorètes chrétiens, comme nous l'avons dit plus haut, étaient des ermites et

ascétiques en compétition les uns avec les autres en vue d'obtenir des pouvoirs surhumains, et les capacités de faire des miracles grâce aux exercices mentaux. C'était donc une religiosité tout à fait différente de celle de la société palestinienne où se trouvait Jésus-Christ. Dans la Palestine de Jésus il n'y avait ni ascétisme ni un monachisme comme institution populaire. Nous ne songeons pas ici à négliger la communauté de Qumran, mais nous pensons qu'il s'agit là d'un phénomène périphérique situé loin de la population qui, sauf preuve à apporter, n'exerça pas d'influence sur le christianisme vécu, ni sur le monachisme du IV^e siècle. Voir. J. van der PLOEG, « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien » in *Il Monchismo Orientale*, Orientalia Christiana Anelecta, n° 153, Roma, 1958, pp. 321-340.

^{89 bis} Sur ce sujet, voir Môhan WUJAYARATNA (ci-après M.W.), *Le Dernier voyage du Bouddha*, Editions LIS, Paris, 1998, pp.152-176.

⁹⁰ M. W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, p. 18 ; Du même auteur, *Buddhist Monastic Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 2.

⁹¹ Cette sorte de vie en communauté n'était pas un fait rare parmi les renonçants contemporains du Bouddha. On sait que Gôtama lui-même, bien avant son Eveil, passa un certain temps chez les deux maîtres religieux qui ont eu de grands groupes de disciples. Les maîtres religieux de l'époque étaient désignés comme les chefs et maîtres de grands groupes de disciples (*saṅghī ghaṇī ghaṇācariyō* - D. I, 47). Malgré leur vie errante, les *Paribbājakas avaient une vie commune. En outre, dans le domaine de l'éducation religieuse traditionnelle, les brāhmanes savants avaient des groupes d'élèves (*brahmacārin*) qui demeuraient avec eux en communauté. Voir. R. K. Mookerji, *Ancient Indian Education*, Delhi, 1947, reprint 1974, pp. 81-85.

des ascètes indépendants qui vivaient tout seuls ou en s'associant avec un autre anachorète. Cependant, les bhikkhus (litt. ceux qui mendient pour leur nourriture) bouddhistes ne furent jamais des ermites ou des ascètes indépendants. A cela, il y avait plusieurs raisons. En premier lieu, ils étaient les disciples du même Maître. Deuxièmement, ils étaient par conséquent obligés de vivre comme membres de la même communauté et de suivre ensemble les principes de la communauté. Troisièmement, ils avaient le même code disciplinaire.

Il est vrai que toutes les règles et tous les principes qui se trouvent dans le *Vinaya* (la Discipline), n'étaient pas apparus dès le début. Au contraire, la plupart des règles apparurent au cours du temps et se développèrent selon les besoins. Mais sans doute le sentiment de la communauté existait-il parmi les moines bouddhistes dès le commencement de leur mouvement. Rappelons que les cinq ascètes vivaient ensemble avant même qu'ils ne deviennent *bhikkhus bouddhistes⁹².

Certains bhikkhus bouddhistes vivaient de temps en temps dans la solitude en vue d'avoir un repos mental et physique. Or, une telle réclusion provisoire ne signifie pas qu'ils étaient des anachorètes, même provisoirement. Car même en demeurant dans la solitude, le bhikkhu était obligé de garder la qualité de membre de la communauté. Même les bhikkhus vivant dans les résidences forestières devaient obligatoirement participer aux réunions de la communauté. Ils devaient vivre selon les règles de la communauté. Ils avaient des devoirs vis-à-vis de celle-ci. Personne n'avait le droit de s'écarter complètement des autres membres. Ainsi, par rapport à la communauté, les moines bouddhistes n'étaient-ils pas de libres ascètes ou ermites.

Une autre question est de savoir s'il y avait des semi-anachorètes chez les moines bouddhistes. Lorsque le monachisme bouddhique se propagea dans des endroits lointains, les bhikkhus expérimentés reçurent la permission de conférer l'ordination⁹³. De cette façon, ces précepteurs (*upajjhāya*) avaient un, deux ou plusieurs élèves. Nous retrouvons là, à première vue, certaines caractéristiques du semi-anachorétisme. Car les semi-anachorètes chrétiens au Désert avaient, eux aussi, un, deux ou plusieurs disciples. Quelle est donc la différence entre les semi-anachorètes chrétiens et les bhikkhus bouddhistes ? Les semi-anachorètes chrétiens étaient aussi libres d'avoir des élèves comme ils le voulaient. Car ils n'étaient pas membres d'une communauté. Les moines bouddhistes aussi étaient libres d'avoir des élèves, mais ils n'avaient pas le droit

⁹² En Inde pré-bouddhique, il y avait de nombreuses communautés de religieux plus ou moins organisées, par exemple, les *ājīvakas, les *nigaṇṭhas, les *paribbājakas et les *jātīlas.

⁹³ C'est un acte de la communauté (*saṅgha-kamma*) pour faire entrer un nouveau candidat dans la communauté monacale.

d'entreprendre à leur guise la formation d'élèves. Même pour conférer l'ordination majeure, la communauté devait se réunir solennellement. Les élèves devaient être entraînés selon les règles de la communauté. Pour l'élève ainsi que pour son précepteur, il y avait trois refuges : le Bouddha, le *dhamma* (l'Enseignement du Bouddha) et la *saṅgha* (*Communauté des disciples). Au sein de la communauté, le novice n'était pas un disciple du précepteur, mais seulement son élève. L'élève ainsi que son précepteur étaient tous deux les disciples du Bouddha⁹⁴.

En outre, les bhikkhus bouddhistes se réunissaient obligatoirement deux fois par mois pour réciter leur code disciplinaire en vue d'examiner si les membres le suivaient correctement⁹⁵. Il est vrai que chez les semi-anachorètes chrétiens de Nitrie ou de Scété, il existait une coutume qui était de se réunir chaque samedi et dimanche. Ils mangeaient ensemble et écoutaient les paroles des Anciens. Mais la caractéristique de cette réunion est qu'elle était laissée à la bonne volonté de chacun. Ils ne se réunissaient d'ailleurs pas pour réciter leur code disciplinaire. Pour ces raisons, l'organisation des moines bouddhistes était différente de celle des moines semi-anachorètes chrétiens du Désert.

Les bhikkhus bouddhistes n'étaient pas non plus semblables aux cénobites chrétiens. Comme nous l'avons noté plus haut, le *coenobium* du Désert, notamment celui de saint Pakhôme, était une communauté contrôlée par un « supérieur général » (Archimandrite)⁹⁶ et aussi par les pères des monastères. Or, l'existence d'un supérieur ou d'un chef est étrangère au **Vinaya* du monachisme bouddhique. Dans cette communauté, il y avait les précepteurs et les élèves. La position du précepteur bouddhique est différente de celle du Père du monastère de la communauté pakhômienne⁹⁷. En outre, en général, dans les monastères bouddhiques, la demeure des moines n'était pas permanente, car ils étaient obligés de voyager en dehors de la saison des pluies, alors que voyager était une habitude étrangère au cénobitisme chrétien.

Plus tard, quand le bouddhisme fut propagé dans telle ou telle région, les *bhikkhus s'installèrent selon la volonté des fidèles laïcs. Les lieux où vivaient ces moines furent appelés les *āvāsa* ou les *vihāra* (litt. "demeures"), résidences monastiques. L'organisation de ces « monastères » n'était cependant pas

⁹⁴ De nos jours encore, les bouddhistes qui suivent les textes pâlis disent qu'ils sont les disciples du Bouddha. Ils ne disent jamais qu'ils sont les disciples de tel ou tel maître bouddhiste. En tout cas, tous les hommes et les femmes qui ont pris *trois refuges sont les disciples du Bouddha.

⁹⁵ Concernant ces réunions bi-mensuelles, voir : M. W., *Le moine bouddhiste*, Cerf, Paris, 1983, pp. 136-138 ; *Les moniales bouddhistes : la naissance et le développement du monachisme féminin*, Cerf, Paris, 1991, pp. 84-86.

⁹⁶ PALLADE, HL., VII, 6.

⁹⁷ Nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre V.

semblable à celle des *coenobia* chrétiens du Désert. Dans les monastères bouddhiques, il n'y avait pas de code disciplinaire particulier à chaque monastère, mais tous les monastères étaient sous la règle de la communauté monacale, c'est-à-dire que les moines de n'importe quel monastère devaient obéir au code disciplinaire du *Vinaya*. En général, il n'y avait pas un grand nombre de moines dans un monastère bouddhique⁹⁸. En outre, ces monastères, quoique petits, étaient ouverts à tous les bhikkhus venant « des quatre coins du monde ». N'importe quel bhikkhu avait le droit d'y entrer, d'y demeurer et d'en partir en tant que membre de la Communauté monacale. Voici comment est définie même une petite résidence monastique bouddhique : « (...) Bien qu'elle soit une petite cabane fabriquée en feuilles, s'il y a un **thūpa* (skt. *stūpa*), s'il y a une audition de la Doctrine, si les moines y viennent des « quatre coins du monde » même sans permission, s'ils y entrent, après s'être lavé les pieds et après avoir ouvert la porte avec la clef, s'ils y arrangent les lits, y demeurent et s'en vont quand ils le veulent, [à propos de cette cabane] on peut dire que c'est un monastère bâti pour la communauté des bhikkhus venant des quatre coins du monde »⁹⁹. Cette tendance spéciale et libre n'existait pas dans les *coenobia* du Désert¹⁰⁰.

Au cours du temps, les monastères bouddhiques devinrent des lieux dans lesquels un précepteur et ses élèves demeuraient ensemble. Mais même un tel monastère ne constituait pas un *coenobium* indépendant ou un lieu de vie semi-anachorétique à cause de la dépendance du précepteur et des élèves par rapport à la Communauté monacale.

Une autre chose à retenir est la position des nonnes dans le monachisme bouddhique. Autant que nous le sachions, parmi les premiers anachorètes chrétiens du Désert, il n'y avait pas de nonnes¹⁰¹. C'est saint Pakhôme qui a organisé pour la première fois un monastère pour les femmes, en 340 A.D. Chez Pakhôme ainsi que chez Schenoudi, les monastères de femmes étaient organisés comme *coenobia*. La biographie de saint Pakhôme montre que le *coenobium* de femmes était sous la direction d'un moine âgé et vertueux¹⁰². Pallade rapporte que la constitution et l'observance du monastère des femmes pakhômiennes

⁹⁸ Au cours du temps, certains monastères bouddhistes devinrent des lieux où un nombre important de moines vivaient ensemble.

⁹⁹ *Āṅguttara*A. p. 805.

¹⁰⁰ Comme Pallade l'a vu, il avait été inscrit sur la tablette du monastère Tabennesi ceci : « Qu'un étranger d'un autre groupe monastique qui a une règle ne mange ne boive avec eux, qu'il n'entre pas dans le monastère, à moins qu'il ait été trouvé en voyage ». PALLADE, *HL.*, XXXII, 3.

¹⁰¹ Mais sans doute plus tard y eut-il des nonnes qui vivaient en solitude. Voir PALLADE, *HL.*, V.

¹⁰² L.Th. LEFORT, *op.cit.*, p. 98.

étaient semblables à celles des monastères des hommes sauf dans le cas de la mélote¹⁰³. Néanmoins, la réglementation et l'organisation des *coenobia* des femmes chez saint Pakhôme ne sont pas claires. Dans les règles de saint Pakhôme, il n'y a qu'une règle qui mentionne des nonnes¹⁰⁴. La position des nonnes dans la communauté d'abba Schenoudi est encore moins claire.

En revanche, dans le monachisme bouddhique, selon les textes canoniques, il y avait un ordre de religieuses bien organisé et bien réglementé au sein de la communauté monacale. Comme nous l'avons signalé ailleurs, l'Ordre des moines et celui des nonnes pris dans leur ensemble était appelé *ubhatō saṅgha* (la communauté sous ses deux faces)¹⁰⁵. De même, l'Ordre des nonnes possédait un code disciplinaire monastique complet tout comme celui des moines. Les actes légaux de la communauté (*saṅgha-kamma*) chez les nonnes étaient également les mêmes que pour les moines. Il y avait aussi chez les nonnes deux ordinations. Lorsque dix ans s'étaient écoulés depuis son ordination majeure, la nonne était considérée comme « Therī » (litt. ancienne ; doyenne) comme c'était le cas pour les moines. Les monastères de femmes n'étaient jamais sous l'autorité administrative des moines. Les moines avaient le droit de conseiller les nonnes¹⁰⁶, mais pas celui de les contrôler ou de les punir. Celles-ci organisaient leur vie communautaire de façon indépendante selon leur propre code disciplinaire (*pātimokkha*) et avec l'aide et les conseils des moines¹⁰⁷. Cette réglementation ou organisation bien précise pour l'ordre féminin ne se trouve pas dans le monachisme chrétien du Désert. D'après tous ces exemples, il est clair que la genèse, l'organisation et l'évolution du monachisme chrétien sont assez différentes de celles du monachisme bouddhique.

L'hypothèse de l'influence du bouddhisme

Le domaine propre de ce livre ne nous permet pas d'examiner toutes les sources qui ont influencé la formation des idées ascétiques du christianisme en général ou plus spécialement du monachisme chrétien du Désert. Mais puisque nous nous proposons de comparer certains points du renoncement de ce monachisme avec ceux du monachisme bouddhique, il convient

¹⁰³ PALLADE, HL., XXXIII, 1.

¹⁰⁴ Cf. Règles de saint Pakhôme n° 143. Précisons que toutes les règles de saint Pakhôme citées dans cette étude sont numérotées selon l'ouvrage du P. Deseille intitulé : *L'esprit du monachisme pachômien*, Spiritualité Orientale n°2, 1968.

¹⁰⁵ M. W., *Les moniales bouddhistes : la naissance et le développement du monachisme féminin*, Cerf, Paris, 1991, pp. 61-76.

¹⁰⁶ Seuls les moines nommés par la communauté des moines avaient le droit d'aller conseiller les nonnes. Les nonnes aussi avaient le droit et le devoir de recevoir les conseils des moines.

¹⁰⁷ Sur ce sujet voir : M. W., *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1991, pp. 61-66 ; 83-86.

ici d'ajouter quelques mots à propos de l'hypothèse de l'influence du bouddhisme.

Ce n'est pas une question nouvelle, on sait depuis longtemps que de nombreux auteurs chrétiens et non-chrétiens ont essayé de montrer qu'il y avait eu influence du bouddhisme sur le christianisme¹⁰⁸. Ces auteurs pensaient que les principes du bouddhisme et certains de ses idéaux avaient pénétré dans le christianisme par l'intermédiaire des sectes ascétiques juives comme les Essenien¹⁰⁹ et les Thérapeutes¹¹⁰ pour donner naissance au monachisme chrétien. D'autres auteurs pensaient que cette influence s'était exercée sur le christianisme par l'intermédiaire de certaines écoles comme le Gnosticisme, le Stoïcisme et le Manichéisme. D'autre part, de nombreux auteurs ont essayé de montrer qu'il n'y avait pas eu d'influence notable du bouddhisme sur le christianisme en général ou sur le monachisme chrétien en particulier¹¹¹.

Examiner la question en détails, en vue de vérifier toutes les observations et les arguments de ces savants, est une tâche qui dépasse notre présente étude. Nous allons donc simplement exprimer notre point de vue sur l'hypothèse de l'influence du bouddhisme sur le monachisme chrétien du Désert.

S'il y a eu une influence bouddhiste, elle serait parvenue au Désert par les Grecs, et notamment par la chrétienté alexandrine qui était en relation étroite avec le monachisme chrétien du Désert dès l'époque de saint Antoine. A l'appui de cette hypothèse, beaucoup de savants invoquent les relations qui existaient entre l'Inde et la Grèce¹¹². De toute évidence une information sur la religiosité indienne circulait en Grèce avant et après la conquête d'Alexandre le Grand (327-325 avant J.-C.)¹¹³. Du côté indien, il existe des sources littéraires remarquables

¹⁰⁸ Cf. A. J. EDMUND, *Buddhist Textes Quoted in saint John*, London, 1911 ; Du même auteur, *IVengeli Budda e di Cristo* du, London, 1928 ; J. E. BRUNS, *The Chrsian Budhism of St. John : New Insight into the Gospl*, New York, 1971 ; S. RADHAKRISNAN, *Eastern Religion and Western Thought*, Oxford, 1931 ; B. M. BARUA, *Asoka and His Inscriptions*, Calcutta, 1968, pp. 148-195, 305, 327, 331 ; D. D. KOSAMBI, *The Culture and Civilisation of Ancien India*, pp. 96-97.

¹⁰⁹ ERE., vol. V, p. 401 ; SOMA THERA, *The Contribution of Buddhism to the World Culture*, Kandy (Ceylon), 1962 ; E. von BUNSEN, *The Angel Messih of Buddhists : Essenes and Christians*, 1880 ; A. HILGENFELD, « Der Essiasmus und Jésus » in *Zeitsch fur wissenench. Theol.*, 1867, p. 97 ; MILMAN, *The History of Christianity*, 1867, vol. II, p. 41 ; Pour une étude intéressante sur les différences entre les Esséniens et le monachisme chrétien, voir : J. van der PLOEG, *art. cit.*, pp. 321-340.

¹¹⁰ ERE., vol. XII, p. 318.

¹¹¹ F. MARTINEZ, *op. cit.*, pp. 7-8 ; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Ed. Abbaye de Saint-Wandrille, 1950, p. 46 ; H. de LUBEC, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, p. 9.

¹¹² T. MATURA, « Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente » in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 97 (1975), p. 485.

¹¹³ Cf. S. LEVY, *L'inde civilisatrice*, Paris, 1938, pp. 41-49 ; J. M. MC CRADLE, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian being a Translation of the Fragments of the Indike*, Calcutta, 1877.

qui mettent en scène des dialogues entre bouddhistes et Grecs, au moins certains Grecs¹¹⁴.

Dans ce domaine, le point le plus important est l'arrivée des missionnaires bouddhistes dans les pays comme la Grèce, la Syrie, l'Afrique du Nord et l'Egypte au III^e siècle avant J.-C. L'Edit sur rocher n° XIII de l'Empereur Asōka (268-233 avant J.-C.) rapporte que des missionnaires de *dhamma* ont été envoyés à Antioka (Antiochus II Théos de Syrie : 261-246 avant J.-C.) à Turamaya (Ptoléme II Philadelphie d'Egypte : 285-247 : avant J.-C.), à Antikini (Antigone Gonatas de Macédoine : 276-239 avant J.-C.), à Maka (Magas de Cyrène : c 285- c250 avant J.-C.) et à Alexandrie (Alexandre d'Epire : 272-255 avant J.-C.)¹¹⁵. Les chroniques anciennes des pays bouddhistes rapportent également qu'un des groupes missionnaires était allé en Grèce au III^e siècle avant J.-C., et que le chef de cette mission était un moine appelé Mahārakkhita¹¹⁶.

Selon les Inscriptions et les Chroniques de l'Inde et de Ceylan, l'île de Ceylan avait été converti au bouddhisme au III^e siècle avant J.-C. par le fils de l'Empereur Asōka, l'Arahant Mahinda, qui était allé dans ce pays comme chef de la mission envoyée par l'Arahant Moggaliputta Tissa¹¹⁷ sous le parrainage de l'Empereur Asōka. On sait que le bouddhisme y fut bien enraciné. De nombreux vestiges archéologiques prouvent également que cette religion était assez répandue dans d'autres pays comme le Gandhāra et le Takkaṣilā, etc., où les missionnaires bouddhistes étaient allés.

La question la plus importante et la plus intéressante à résoudre ici serait de savoir, au sujet des missionnaires bouddhistes qui sont allés dans des pays comme la Grèce, l'Egypte, etc., ce qu'il est advenu d'eux et de leurs missions. Bien qu'on trouve en Egypte certains vestiges archéologiques datant du III^e siècle avant J.-C., représentant la religiosité indienne¹¹⁸, on ne possède pas encore de fait archéologique prouvant le succès des missions bouddhistes dans ces pays.

On peut seulement dire que l'absence de témoignages archéologiques ne nous permet pas de conclure que des missionnaires ne sont pas venus dans ces

¹¹⁴ H. de LUBEC, *op. cit.*, Paris, 1952.

¹¹⁵ Cf. *Cambridge Shorter History of India*, p. 45 ; le deuxième et le cinquième des Edits sur rocher nous permettent de conclure à des missions de l'Empereur Asōka. Voir. J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka*, 1950, pp. 93-94 ; sur le deuxième Edit, voir. J. PRINCEP, « The Edicts of Asoka » in the *Journal of Asiatic Society*, Bengale, t. VII, p. 162.

¹¹⁶ *Mahāvamsa*, ch. XII, vv. 1-55 ; Il est convenu de noter que la devise de l'Empereur Asōka fut « La victoire par le *dhamma* » (*dhamma vijaya*). Dans l'Edit sur rocher n° XI, il mentionne : *Nāsti etārisam dānaṃ yārisaṃ dhamma-dānaṃ* (il n'y a pas un don comparable au don du *dhamma*). Nous lisons dans le *Dhammapada* (v. 354) la même idée exprimée en d'autres mots : *sabba dānaṃ dhamma dānaṃ jināi* (le don du *dhamma* dépasse tous les autres dons). voir aussi. *Iti-vuttaka*, pp. 98, 102.

¹¹⁷ Cf. *Mahāvamsa*, ch. XII, vv. 1-55 ; VanayaA. 63-69 ; Voir. E. LAMOTTE, *op. cit.*, p. 320.

¹¹⁸ Cf. «Excavation by British School of Archéology in Egypt», W.M.F. PETRIE, in *Man*, VIII, p. 71.

pays. Si les missionnaires n'y étaient pas venus ou s'ils n'avaient pas été accueillis, il n'y aurait pas eu mention de leurs missions dans les Inscriptions de l'Empereur Aśoka. Nous devons donc bien faire la distinction entre la démarche des missionnaires bouddhistes et leurs succès.

Un récit du *Mahāvamsa* montre que le bouddhisme était en vigueur dans la ville Yōna appelé Alikasandā, au premier siècle avant J.-C.¹¹⁹. Mais peut-être au cours du temps, les moines bouddhistes n'ont-ils pas reçu un soutien suffisant de la part du peuple ou des dirigeants de tel ou tel pays. Ici une précision s'impose. Historiquement, les missions bouddhistes qui étaient allées dans les pays comme Ceylan ou la Birmanie ou le Japon ont toujours réussi à cause du patronage royal. Lorsque le bouddhisme à Ceylan était sur le point de disparaître de temps à autre, ce sont les rois qui l'ont protégé¹²⁰. Il en allait de même dans les autres pays dits bouddhistes. Lorsqu'il n'y avait pas de patronage politique, le bouddhisme¹²¹ de tel ou tel pays s'affaiblissait¹²². Dans ces conditions peut-être, les moines bouddhistes ont-ils manqué au cours des temps d'un soutien venant des dirigeants de pays comme la Grèce et l'Égypte. Si ces moines étaient Theravādin, comme c'était le cas à Ceylan, la tâche leur aurait été difficile. Car selon le *Vinaya*, les *bhikkhus (ou les *bhikkhunīs) ne pouvaient pas subsister sans la fidélité et l'aide matérielle des laïcs¹²³.

Dans ce domaine, un autre point important est la « fragilité » du fondement religieux de la vie des moines bouddhistes. Pour eux il n'y a pas de Dieu. En conséquence, sa vie religieuse, ses principes et ses préceptes ne sont pas fondés sur une foi robuste. En revanche, ses abstinences, observances des préceptes et

¹¹⁹ Selon le *Mahāvamsa* (Ch. XXIX, v. 29), un groupe de moines était venu de la ville Yōna nommée Alikasandā pour participer à la cérémonie d'inauguration de Mahā-Thūpa qui eut lieu vers 77 avant J.-C. Le chef de ce groupe était un moine « grec » appelé Yōnaka Dhammarakkhita. Voir. S. LEVY, « Alexandre et Alexandrie » in *Les Documents indiens : Extrait des mémoires de l'Institut Français*, t. LXVII, Melanges Maspero, vol. II, p. 160 ; S. LEVY, « Le bouddhisme et les Grecs » in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII, 1881, p. 45.

¹²⁰ W. RAHULA, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1966.

¹²¹ Ici nous utilisons le terme bouddhisme non pour désigner l'Enseignement du Bouddha, mais pour indiquer l'ensemble sociologique et doctrinal de la religiosité bouddhique, y compris toutes les institutions sociales liées à cette religion.

¹²² Il faut noter ici que même à Ceylan, pays où le bouddhisme était bien enraciné certaines époques montrent la décadence de la morale des moines. A certaines époques l'Ordination majeure avait complètement disparu et il n'y avait plus de moines. Dans ces occasions là, les rois bouddhistes jouaient le rôle de protecteurs de la religion. Ils envoyaient des messagers vers les pays lointains comme la Birmanie pour amener des moines vertueux afin de réinstaurer l'Ordination majeure.

¹²³ C'est un phénomène qui existe même aujourd'hui dans les pays bouddhistes des Theravādins comme la Thaïlande, la Birmanie, le Cambodge le Laos et Ceylan. Voir. E. PEZET, « Le monachisme chrétien dans les Eglises d'Asie du Sud-Est » in *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Vanves, 1974, p. 337.

des principes religieux dépendent de sa confiance en l'Enseignement du Bouddha: une confiance sereine (*saddhā*) qui repose sur la connaissance¹²⁴. Cette connaissance doit être fondée non seulement sur une compréhension théorique de l'Enseignement du Bouddha mais aussi et surtout sur une connaissance vécue par les exercices mentaux (*bhāvanā*). Dans ces conditions, si le moine avait eu une telle connaissance personnelle, il n'aurait pas eu de problème. S'il n'avait pas eu une connaissance personnelle, mais s'il était honnêtement engagé dans la voie du progrès intérieur, il n'y aurait pas eu de problème non plus. Au contraire, si le moine n'avait pas atteint une connaissance vécue et si, par hasard, il s'était écarté de la voie du progrès intérieur, sa vie religieuse aurait été troublée facilement par les choses attirantes de son entourage. Autrement dit, si le moine missionnaire n'était ni un Arahant ni un moine ardent et fortement engagé dans la voie du progrès intérieur, il aurait été difficile pour lui de rester ferme dans sa carrière monacale sans se laisser séduire par les objets mondains¹²⁵, dans un pays étranger et sans la protection de fidèles laïcs¹²⁶.

Parmi les missionnaires bouddhistes qui étaient allés dans des pays comme la Grèce, l'Egypte, etc., il est possible qu'après la disparition de la première ou deuxième génération, les descendants aient eu des difficultés pour survivre socialement, ou pour rester fermement dans la voie doctrinale et continuer courageusement leurs activités religieuses. Peut-être étaient-ils découragés ou avaient-ils été dispersés ou avaient-ils disparu en laissant leurs traces dans d'autres sectes religieuses contemporaines, ou bien avaient-ils été vaincus par le grand élan religieux des chrétiens des premiers siècles qui possédaient une foi extrêmement profonde et un courage inébranlable. Quelle que fut la raison de la disparition des missionnaires bouddhistes dans ces pays, nous sommes incapables d'arriver à une conclusion certaine, nous pouvons seulement formuler les hypothèses exprimées ci-dessus. Cependant, une idée se dégage nettement : il existe des témoignages archéologiques et littéraires pour prouver que des missions bouddhistes sont *allées* de l'Inde vers des pays comme la Grèce, l'Egypte, etc., mais il n'existe pas de faits susceptibles de prouver *l'arrivée* ou le succès de ces missions.

Bien qu'il n'y ait pas de faits attestant la réussite des missions bouddhistes nous ne pouvons pas nier l'existence de relations entre l'Inde et la Grèce. Il y

¹²⁴ Nous étudierons ce sujet dans le chapitre V.

¹²⁵ Pour cela, le bouddhisme encourage le moine à pratiquer profondément l'Enseignement en vue d'atteindre un certain état de progrès intérieur, avant d'aller prêcher aux autres.

¹²⁶ Pour rester vertueux le soutien matériel des laïcs est essentiel. Même de nos jours, les bhikkhus d'origine occidentale qui vivaient dans les pays bouddhistes depuis longtemps, se trouvent dans des situations difficiles dès qu'ils rentrent en Occident, et certains abandonnent rapidement la vie monacale.

avait en effet des relations commerciales, politiques et culturelles. Sur ce point les historiens sont bien d'accord. Comme H. de Lubac le mentionne, depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand qui avaient amené la fondation de royaumes indo-grecs, foyers d'une culture indo-grecque dont l'art gréco-bouddhique reste le témoin le plus éclatant¹²⁷, il nous est permis de penser qu'il y avait aussi des relations religieuses suivies entre ces deux mondes, directement et indirectement.

Du côté du christianisme, on possède un témoin incontestable avec la remarque faite par Clément d'Alexandrie (c 150 - c 210) sur la religiosité indienne. Les savants chrétiens ne contestent pas le fait que Clément d'Alexandrie avait connaissance de l'Inde. Comme J. Daniélou l'a remarqué, le contact entre Alexandrie et l'Inde n'a rien pour nous étonner à cette époque : les rapports commerciaux des deux pays étaient intenses. Mais il est précieux pour nous de savoir que le maître de Clément d'Alexandrie, Panthène, a connu l'Inde. Les allusions fréquentes que fera Clément à la sagesse des moines indiens prennent par là une valeur plus profonde¹²⁸.

Clément d'Alexandrie connaissait bien la différence entre le bouddhisme et le brâhmanisme. Il a fait mention de Bouddha et de ses disciples en les distinguant des autres traditions religieuses indiennes. Bien que sa remarque sur le Bouddha soit assez brève, nous ne pouvons pas penser que le nom du Bouddha soit venu sous sa plume simplement par hasard. D'ailleurs, il mentionne le Bouddha et ses disciples avec une certaine admiration¹²⁹. Comment ce Père grec a-t-il eu connaissance de Bouddha et de ses disciples ? Sans doute a-t-il rencontré des bouddhistes, soit indiens grecs, soit des moines bouddhistes, soit des laïcs, probablement des laïcs bouddhistes qui étaient venus à Alexandrie en qualité de commerçants. D'ailleurs, comme Jean Daniélou l'a remarqué, le maître de Clément, Panthène, avait des relations religieuses avec l'Inde¹³⁰.

De toute façon, il n'y a rien d'exceptionnel ni d'étonnant à ce que Clément d'Alexandrie ou Panthène aient souhaité se ménager des contacts avec des Indiens ou avec des gens qui avaient des relations avec l'Inde. C'est un phénomène anthropologique valable à toute époque que les commerçants veulent rencontrer des commerçants, les athlètes des athlètes, les spiritualistes des spiritualistes,

¹²⁷ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 9 ; Voir aussi J. FILLIOZAT, *Les relations extérieures de l'Inde (I)*, Pondichery, p. 13.

¹²⁸ J. DANIÉLOU, Clément d'Alexandrie in *Les Ecrivains célèbres*, t. I, Paris, 1951, pp. 13-15.

¹²⁹ Par exemple, après avoir parlé des brâhmanes et des samanas de l'Inde ancien, Clément d'Alexandrie mentionne : « Il y a aussi dans l'Inde ceux qui obéissent aux principes du Bouddha qu'ils vénèrent vu son extrême sainteté, comme un Dieu ». *Les Stromates*, I, XV, 71 (Trad. M. Caster, SC., n° 30, p. 101).

¹³⁰ J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 130.

en un mot des gens qui ont les mêmes problèmes, les mêmes intérêts ou les mêmes goûts personnels¹³¹.

Un autre point intéressant est la similitude entre certaines idées bouddhiques et celles de Basilides, de Clément d'Alexandrie et de son disciple Origène (vers 185 – vers 254). Jean Filliozat a remarqué que les idées bouddhiques paraissent avoir bien pénétré plus d'une fois en Occident dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Lorsque, par exemple, le Gnostique Basilide explique les souffrances des martyrs par une expiation de fautes commises « dans une autre vie »¹³². Selon H. de Lubac, les idées bouddhiques et alexandrines avaient en effet pénétré avant Origène dans certains milieux chrétiens¹³³. Ici il faut bien noter qu'Origène est considéré comme le précurseur du monachisme chrétien¹³⁴.

Selon Origène, les esprits connaissent de multiples incarnations et ne sont pas conscients, dans l'existence suivante, de celle qui précède. Le cinquième concile l'a condamné car il a « enseigné une préexistence mythique des âmes »¹³⁵. Certains savants pensent qu'Origène avait subi l'influence du

¹³¹ Par exemple, même actuellement, sous la grande lumière de Vatican II, les moines chrétiens apprennent les méthodes de développement mental dans les centres bouddhiques situés en Europe, au Japon, en Thaïlande, en Birmanie, en cherchant « la sainteté qui existe à l'extérieur de l'Eglise chrétienne » (cf. Vatican II, LG, II, 15). Certains moines chrétiens en Allemagne ont établi un centre de méditation avec l'aide des moines bouddhistes japonais. Thomas Merton disait en 1969, dans sa dernière conférence : « (...) A mon avis, l'ouverture au bouddhisme, à l'hindouisme et toutes ces grandes traditions asiatiques nous donne une chance merveilleuse d'en apprendre davantage sur les possibilités de nos propres traditions, parce qu'elles ont pénétré cela du point de vue naturel, beaucoup plus profondément que nous. (...) » - T. MERTON, « Marxisme et vie monastique » in *Rythmes du Monde*, t. XVII, n° 1-2 (Ed. Abbaye de St. André, Brugge), 1969, p. 48 ; Voir aussi *The Asian Journal of Thomas Merton*, London, 1973 ; B. de GIVE, « Le sujet de l'expérience religieuse en Orient et en Occident » in *Collectanea Cisterciensia*, 1978, n° 3, pp. 182-194. Ainsi, actuellement les moines chrétiens mettent-ils leur intérêt à rencontrer et à comprendre la spiritualité de l'Asie, tandis qu'il y a aussi des savants chrétiens comme le P. H. U. von Balthasar qui pensent que ces rencontres sont dangereuses. cf. « Une méditation-traïson » in *Axes*, Oct-Nov. 1978, pp. 3-13 ; cet article était publié dans *Geist und Leben*, Würzburg, 1977, pp. 260-268, sous le titre : « Meditation als Verrat ».

¹³² J. FILLIOZAT, « La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte » in *RHR*, t. CXXX, 1954, p. 75.

¹³³ H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Paris, 1951, pp. 100-101.

¹³⁴ Voir H. CROUZEL, « Origène, précurseur du monachisme » in *La théologie de la vie monastique*, Paris, pp. 15-31 ; Voir aussi : W. SESTON, « Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme » in *RHS.*, t. CVII, 1933, pp. 196-213.

¹³⁵ Grégoire de Nysse explique sur le sujet : « J'ai entendu dire à certains qu'il existait des peuples d'âmes vivant dans un monde à elles avant la vie corporelle ... (jusqu'au jour) où entraînées par une sorte de penchant vers le mal, elles perdent leurs ailes et viennent dans des corps. Elles remontent ensuite par les mêmes degrés et sont réintégrées dans le lieu céleste... Il y a donc comme une sorte de cycle, passant par les mêmes étapes, l'âme n'étant jamais définitivement établie dans un état. Ceux qui enseignent cela ne font rien que confondre et brouiller les choses bonnes et les choses mauvaises ». cité par J. DANIELOU, « L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse » in *Recherches de sciences religieuses*, t. XXX, 1940, p. 340.

bouddhisme¹³⁶. Quoiqu'il en soit de ces interprétations, notre question principale porte non pas sur les ressemblances philosophiques entre les idées spirituelles chrétiennes et les doctrines bouddhiques, mais sur l'influence du bouddhisme ou du bouddhisme monastique sur le monachisme chrétien du Désert. Pour arriver à une conclusion affirmative sur ce sujet, on doit prouver trois choses principales: 1. Que les activités missionnaires du bouddhisme dans des pays comme la Grèce, l'Egypte, etc., étaient florissantes pendant les premiers siècles. 2. Que les moines chrétiens rencontraient les moines bouddhistes avant ou immédiatement après le commencement du monachisme chrétien. 3. Que la structure du monachisme chrétien du Désert était semblable à celle du monachisme bouddhique.

Il n'y a pas, comme nous l'avons signalé plus haut, de fait bien établi pour prouver les deux premiers points. Sur le troisième, la seule chose que nous pouvons dire est que, du point de vue de la structure et de l'organisation, nous ne trouvons pas de similitudes entre le monachisme bouddhique et le monachisme chrétien du Désert. D'ailleurs le monachisme chrétien manifeste clairement une évolution qui lui est propre à partir du début du IV^e siècle.

Certains savants remarquent que les pratiques et les vertus de ces deux monachismes sont semblables. Il est bien possible que dans deux organisations religieuses existent des pratiques extérieures identiques. Mais cela ne signifie pas que toutes les motivations et les raisons d'être soient aussi similaires. D'autre part, la non-similitude extérieure des pratiques ne signifie pas que les motivations et les raisons d'être soient obligatoirement différentes. Quoi qu'il en soit, il est trop tôt pour arriver à une conclusion sur la question de la pratique du renoncement et de ses motivations chez les moines chrétiens du Désert comparée à celle du monachisme bouddhique. Nous allons donc consacrer les prochains chapitres à l'étude des pratiques et des principes du renoncement dans ces deux monachismes.

¹³⁶ Mais la doctrine de la renaissance n'est pas un monopole du bouddhisme. Beaucoup de gens en dehors du bouddhisme croyaient en une renaissance. Cependant, il faut noter que la manière d'interpréter ce phénomène n'est pas la même pour toutes les religions de l'Inde. Le bouddhisme, par exemple, prend garde de toujours l'interpréter en conservant sa doctrine de non-Soi (*anatta vāda*) qui lui est très chère. C'est pour cela que le bouddhisme ne parle jamais de réincarnation, notion hindoue qui est essentiellement liée à la doctrine d'âme (*ātman*) permanente. En revanche, lorsque le bouddhisme parle de renaissance, il utilise le terme *punabbhava* (le redevenir) qui est en harmonie d'une part avec la doctrine de non-soi et d'autre part avec celle de la *coproduction conditionnée (*paṭicca samuppāda*). Pour ces raisons, l'enseignement d'Origène sur la renaissance est étranger au bouddhisme. D'ailleurs, le bouddhisme n'affirme jamais une évolution fixe de l'âme vers la perfection accomplie de naissance en naissance par l'individu. Il semble que cette notion d'Origène soit d'une certaine façon semblable à l'enseignement de Makkhalī Gōsālā, le célèbre maître religieux contemporain du Bouddha.

CHAPITRE II

LA SÉPARATION DU MONDE

Le dépaysement ou la séparation du monde est un sujet important dans la notion du renoncement. Dans ce chapitre nous allons aborder cet aspect que l'on trouve dans les deux monachismes. Nous examinerons d'abord les attitudes du christianisme sur ce sujet, puis celles du bouddhisme. Ce chapitre comprend trois parties. Les deux premières parties sont consacrées à l'examen de certains points de détails relatifs aux moines chrétiens du Désert. Dans la troisième partie nous établirons la comparaison avec le bouddhisme. Les sous-titres de ce chapitre sont les suivants : (A) Comment le moine chrétien se sépare-t-il du monde ? (B) Pourquoi le moine chrétien se sépare-t-il du monde ? (C) Différence entre l'attitude du moine bouddhiste et celle du moine chrétien sur la question de la séparation d'avec le monde.

(A) Comment le moine chrétien se sépare-t-il du monde ?

Le commencement de la vie religieuse est regardé comme la fin d'une vie ancienne. Parfois ce changement de vie est lié à un changement de lieu. Le moine chrétien dont nous parlons choisit le Désert et il s'isole, loin de toute ville ou de tout village. Par ce dépaysement ou exil physique, il renonce à deux éléments essentiels de son ancienne vie : (1) les parents ; (2) la société. Examinons ces deux points :

(1) *Renoncer aux parents*

L'attitude du moine chrétien du Désert par rapport à ses parents révèle en deux circonstances. Premièrement, lorsqu'il renonce à sa famille en vue d'entrer dans la vie religieuse. Deuxièmement, par son attitude stricte afin d'écarter ses parents pendant sa vie de moine.

L'invitation bien connue qui se trouve dans l'Évangile insiste sur un certain renoncement aux parents en vue de suivre le Christ¹. Pendant les trois premiers siècles, bien avant l'apparition du monachisme chrétien au Désert, dans la notion de la virginité chrétienne², existait une tendance non seulement à éviter tout rapport sexuel mais aussi à se séparer des parents et des amis afin de pouvoir consacrer sa vie entièrement au Christ. Dans une telle conception, être vierge signifie « n'être ni époux, ni épouse, ni père, ni mère, fille ou fils, mais être libre de toute tutelle, autre que celle du Seigneur ».

Ce qui était vrai pour la vierge chrétienne, l'est aussi pour le moine chrétien. Car, une fois entré dans la vie monastique, il n'est plus ni fils, ni fille, mais un être qui est libre de tout souci en vue de suivre le Christ. Il devait être également « sans père, sans mère, sans généalogie, mais assimilé au Fils de Dieu » (Heb 7, 3 ; cf. Gen 15, 12-30).

Il est évident qu'en allant au Désert les moines délaissaient leurs parents. Les règles de saint Pakhôme indiquent la nécessité, pour un candidat qui veut entrer dans le monastère comme novice, de renoncer à toute relation familiale. Par exemple, la règle n° 49 signale : « Celui qui veut renoncer au siècle commence par donner la preuve qu'il est capable de renoncer à sa famille »³. C'est le premier renoncement que saint Pakhôme demande au futur moine. L'importance de ce précepte est bien marquée par l'attitude que les moines du désert ont manifestée envers leurs parents.

Lorsque la sœur de saint Pakhôme vint le voir, celui-ci refusa de la rencontrer. Au lieu d'aller lui parler, il envoya simplement à la porte du monastère un message qu'on lui transmit⁴. Pior, l'un des disciples de saint Antoine ne

¹ Matt 19, 22 ; Marc 10, 29-30 ; Luc 18, 29-30.

² Nous étudierons ce sujet dans le chapitre IV.

³ P. DESAILLE, *L'esprit du monachisme pachômien*, Spiritualité Orientale n°2, Ed. Abbaye de Bellefontaine, 1968, p. 23.

⁴ L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachome et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p. 97. Dans son message saint Pakhôme disait : « (...) Voici que tu as appris que je suis en vie ; ne te désole pourtant pas de ne pas me voir. Si tu veux embrasser cette sainte vie afin que Dieu nous fasse miséricorde, réfléchis à la chose ; les frères te bâtiront une cellule où tu vivras en recluse et sans doute à cause de toi le Seigneur en appellera d'autres en nous, qui seront sauvés à cause de toi, car il n'y a pas d'espérance en ce monde pour l'homme, s'il le veut bien avant de quitter son corps et d'être emmené au lieu où il sera jugé selon les œuvres. (...) ».

retourna chez lui, après plus de trente ans de vie monastique, que sur un ordre insistant de son Ancien : c'est en compagnie d'un autre moine qu'il se rendit auprès de sa sœur, qui l'avait fait chercher avant de mourir. Il ne faisait donc qu'obéir et encore à sa façon ; se tenant au dehors, à la porte de la maison, les yeux fermés, il dit à sa sœur de le regarder tant qu'elle voulait. Puis, sans même la regarder, il retourna à sa cellule⁵. Cassien nous donne un autre exemple très significatif de ce principe de détachement :

« Un jour le frère du moine Apollon vint le trouver. C'était au beau milieu de la nuit, et un de ses bœufs, gémit-il, s'était enlisé profondément dans la boue d'un marécage. Il suppliait donc Apollon de sortir pour un peu de temps de son monastère afin de l'aider à dégager sa bête ; seul il ne saurait y parvenir. Comme il insistait : "Pourquoi, fait Apollon, n'avoir pas demandé à notre frère cadet, qui était plus proche que moi sur votre chemin ?" L'autre pensa : "Il a oublié que ce frère est mort et enterré depuis longtemps. Trop d'abstinence et de solitude lui auront fait perdre le sens". "Comment, répliqua-t-il, pouvais-je faire appel à un homme mort depuis quinze ans ?" Et le moine dit : "Ignorez-vous qu'il y a vingt ans que je suis mort à ce monde et que, du tombeau de cette cellule, je ne puis vous être d'aucun secours pour ce qui regarde la vie présente. Le Christ pourrait-il souffrir la moindre trêve à la vie de mortification que j'ai embrassée, pour vous aider à retirer votre bœuf ?" »⁶.

L'exposé du moine Apollon est très important. Il dit qu'il est mort depuis vingt ans. Mourir au monde est une aspiration profonde de la vie du moine chrétien. Cassien l'a expliqué ainsi : « Ce renoncement est le signe de la mort à soi-même et de la Croix. Vous devez donc savoir qu'aujourd'hui-même vous êtes mort au monde présent, à ses oeuvres, à ses désirs, et que, selon l'Apôtre, vous êtes crucifié pour le monde, comme le monde l'est pour vous »⁷.

Mais la vie du moine n'est pas simplement une « mort ». Elle est aussi une « vie nouvelle », car son Dieu est « Dieu des vivants, non des morts » (Matth 22, 32). Dans cette vie nouvelle, l'unique parenté du moine est Dieu. Par exemple, on apprit à un moine la mort de son père ; il dit à celui qui la lui annonçait : « Cesse de blasphémer, mon Père est immortel »⁸. Pour garder cette relation unique on devait abandonner toutes les autres préoccupations et relations⁹.

⁵ PL., 73, 758-759. cité par André BORIAS, « Le moine et sa famille » in *Collectanea Cisterciencia*, t. 40, n°2, p. 82.

⁶ CASSIEN, *Conférences*, XXIV (SC. n° 64, p. 180).

⁷ CASSIEN, *Institutions*, IV, 34.

⁸ PALLADE, HL., XXXVIII ;

⁹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique*, Ch. 95 (SC., n° 171, p. 701).

Un jour la mère du jeune moine Théodore vint lui rendre visite. Elle était munie de lettres épiscopales. Saint Pakhôme conseilla à son disciple favori de recevoir sa mère, à cause des lettres qu'elle portait. Théodore craignait de violer le commandement de Dieu et de provoquer un scandale, à quoi Pakhôme répondit : « Si tu aimes Dieu, plus que ta mère, dois-je t'en empêcher ? Ne devrais-je plutôt t'exhorter à le faire ? Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi (Matth 10, 37). Cela est la perfection. Quand les évêques entendront ta résolution, ils ne s'indigneront pas, mais plutôt ils se réjouiront de ton progrès en perfection »¹⁰.

Abba Evagre le Pontique donna ce conseil à un jeune moine : « Ne te laisse pas détourner par le souci de tes parents et par l'affection de tes proches, mais évite les rencontres fréquentes avec eux, de peur qu'ils ne te ravissent ta quiétude dans la cellule et qu'ils t'entraînent dans leurs affaires : « Laisse les morts enterrer leurs morts, dit le Seigneur, mais toi, suis-moi »¹¹.

Les règles pakhômiennes permettent cependant de rendre visite à ses parents dans les cas de maladies ou de mort d'un membre de la famille. D'ailleurs, selon saint Pakhôme : « Ce n'est certainement pas un péché pour celui qui rencontre les siens de les aimer, non comme les siens, mais comme les membres du Christ, et pas différemment des autres fidèles, car la chair ne sert à rien (Jean 6, 63) »¹². Pourtant le moine ne pouvait faire cette visite seul. Il devait être accompagné d'un autre moine et ils ne pouvaient pas être hébergés dans la maison de sa famille, mais dans une église ou dans un monastère de la même foi¹³.

Si un parent venait voir le moine il ne pouvait le rencontrer qu'avec la permission du Père du monastère¹⁴. De plus, il lui était interdit de parler des choses du monde. Si un moine avait une sœur ou une mère dans un couvent il ne pouvait leur rendre visite que rarement, et encore accompagné d'un autre moine et pourvu toujours de la permission du Père du monastère. La conversation n'était permise qu'en la présence du chef du couvent de la personne visitée¹⁵.

Évidemment, l'intention d'une telle séparation des parents était d'éviter les obstacles à la vie contemplative. Parfois les moines considéraient que le souvenir même des parents dans le monde était une vision diabolique¹⁶. Ils ont donc essayé d'éviter tous les objets, mentaux et matériels, appartenant à la famille. A ce propos nous pouvons nous servir de l'histoire du moine qui brûla les lettres

¹⁰ E. AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet*, t. XVII, p. 405-406.

¹¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique*, Ch. 95 (SC., n° 171, p. 701p. 701, note 95).

¹² E. AMÉLINEAU, *op. cit.*, pp. 405-406.

¹³ Règle Art. 44, 45 et 56.

¹⁴ Règle Art. 53.

¹⁵ Règle Art. 143.

¹⁶ E. AMÉLINEAU, *op. cit.*, pp. 9, 345.

reçues : au bout de quinze ans on lui avait apporté plusieurs lettres de son père, de sa mère et d'un grand nombre d'amis de sa province du Pont. Il prit cette liasse de lettres et, réfléchissant longtemps en lui-même, il dit : « Combien de pensées leur lecture me suggérera-t-elle, qui me pousseront soit à une joie sans contenu, soit à une tristesse stérile ? Pendant combien de jours, me rappelant ceux qui les écrivirent, détourneront-elles l'attention de mon cœur de la contemplation qui est son but ? Après combien de temps de cette confusion l'esprit sera-t-il à nouveau restauré, si l'esprit, ayant été une fois troublé par l'impression des lettres et se rappelant les paroles et les visages abandonnés depuis si longtemps, commence à les revoir une fois encore, à habiter avec eux et à leur être présent par l'âme et l'esprit ? En vérité, il ne servirait à rien de les avoir quittés corporellement si, par le cœur, l'esprit commence à les regarder et admet de nouveau en lui, pour lui redonner vie, une mémoire que quiconque renonçant à ce siècle a, comme un mort, abandonnée. Méditant tout cela dans son cœur, il décida non seulement de n'ouvrir aucune lettre, mais même de ne pas décacheter le paquet, de peur que se rappelant les visages de ses proches, il n'interrompe sa méditation. Ainsi jeta-t-il au feu pour y être brûlé le paquet encore tout ficelé comme il l'avait reçu, disant « Allez, pensées de la patrie, brûlez toutes ensemble et ne cherchez plus dorénavant à me rappeler ce que j'ai fui »¹⁷.

Cette anecdote révèle plusieurs choses importantes : premièrement, il semble qu'il n'y ait eu aucune relation entre ce moine et sa famille depuis quinze ans. Deuxièmement, qu'il n'en avait eu aucune nouvelle. Troisièmement ce moine considérait que les nouvelles des parents, même rares, constituaient un obstacle pour sa vie contemplative. Sans doute est-ce une très belle illustration de renoncement complet à la famille.

Certains moines parmi les semi-anachorètes entrèrent dans la vie religieuse avec leurs frères. Poemen, par exemple, était parti au désert avec ses trois frères¹⁸. Ammon, qui embrassa la vie monastique à Nitrie avec trois frères, vit ses deux sœurs s'enfermer dans un monastère situé à quelque distance de là¹⁹. Au commencement, saint Pakhôme aussi était accompagné de son frère Jean²⁰. Nous ne pensons pourtant pas qu'il existait de relation familiale entre ces frères, mais surtout une parenté spirituelle²¹.

¹⁷ CASSIEN, *Institutions*, V. 32 (SC. n° 109, p. 243).

¹⁸ Apop. Poemen 76 ; PG. 65, 340-341 ; cité par André BORIAS, *art. cit.*, p. 83.

¹⁹ PALLADE, HL. XI.

²⁰ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 58.

²¹ Voir. L. REGNAULT, « Les apophtegmes et l'idéal du désert » in *Studia Anselmiana*, n° 70, Roma, 1977, p. 69.

Certains moines ont emmené leurs fils au Désert. Abba Carion par exemple s'est chargé de son fils²². En renonçant à la vie séculière, Nil amena son fils, Théodore, au Désert²³. Mais, en général, les renonçants du Désert étaient défavorables à ce que les enfants soient élevés au sein de la vie monastique. On dit qu'un moine qui demeure avec un enfant, s'il n'est pas solide, tombe ; s'il est solide il ne tombe pas, mais il ne progresse pas non plus²⁴. En même temps nous ne devons pas oublier que de tels moines, qui se chargeaient de leurs enfants, aimaient les principes monastiques plus que leurs enfants. Par exemple, sur l'ordre du Père du monastère, le moine Patermutus était prêt même à jeter son fils dans la rivière²⁵. Nous savons pourtant qu'amener les enfants n'était pas chose fréquente parmi les moines du Désert. C'était un acte rare qui n'avait lieu que dans des cas particuliers, quand c'était inévitable.

Ce que nous venons de voir amène à la conclusion suivante : en principe le moine chrétien du désert a renoncé aux parents en entrant dans la vie religieuse. Après y être entré il a essayé d'éviter tout contact avec eux. Car les relations familiales étaient considérées comme un empêchement à la vie contemplative.

(2) *Renoncer à la société*

En entrant dans la vie religieuse, le moine a renoncé non seulement aux relations familiales, mais aussi à la société, à la vie sociale ancienne, y compris au lieu où il avait vécu jusqu'à son renoncement, à toutes les relations amicales ou commerciales, civiles ou officielles.

Un moine n'avait d'ailleurs pas l'occasion de conserver ses anciennes relations, car la plupart des amitiés et des relations sociales étaient fondées sur les valeurs mondaines auxquelles le moine ne s'intéressait plus. Le départ pour le désert, loin de son ancienne résidence, n'était pas un simple déménagement d'un lieu à un autre, mais c'était le signe d'une vie toute nouvelle, et d'un nouveau commencement²⁶.

En délaissant tout et tous le moine partait pour un endroit où il n'avait jamais vécu, à plusieurs centaines de kilomètres de son lieu de naissance, de sa ville et de son village²⁷. On ne pouvait y aller ou en revenir facilement. Plus le moine

²² DAC., t. II, col. 1833.

²³ *Ibid.*, t. XI, col. 661.

²⁴ Cité par André BORIAS, *art. cit.*, p. 90.

²⁵ CASSIEN, *Institutions*, IV, 27.

²⁶ A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien » in *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité Orientale n° 30, 1979, p. 92.

²⁷ Voir. Paul Albert FEVRIER, « La ville et le désert à propos de la vie religieuse IV^e et V^e siècles » in *Mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme*, (Conférences de la session 28 juillet - 3 août, 1974, Association des Amis de Sénanque), pp. 39-61.

s'habituaient à sa vie nouvelle, plus devaient disparaître les relations sociales de sa vie passée. D'autre part, même les souvenirs du siècle étaient considérés comme des empêchements au progrès intérieur. Comme saint abba Antoine l'a remarqué, la pensée du monde est un signe de recul spirituel²⁸.

En outre, lorsque quelqu'un avait commencé la vie religieuse dans le désert, il devait la continuer jusqu'à la fin de sa vie. S'il revenait à sa vie passée, cela signifiait qu'il abandonnait le Christ. À un moine qui voulait retourner à son ancienne vie, un ancien conseilla : « Sache-le, quand tu es venu de ton pays ici, tu as eu le Seigneur comme guide, mais si tu t'en retournes, tu ne l'auras plus »²⁹.

De plus, le moine chrétien ne devait pas oublier que « quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu »³⁰.

(B) Pourquoi le moine chrétien se sépare-t-il du monde ?

En fait, le moine n'a pas simplement voulu se séparer du monde ; il a choisi le désert et s'y est installé. Il importe de savoir les raisons de ce choix. Pour tenter de trouver une réponse à cette question, nous envisagerons : (1) L'attitude du christianisme envers le monde. (2) L'attitude du christianisme envers le désert.

(1) L'attitude du christianisme envers le monde

Le monde créé est bon, il a été soumis à l'homme et il a été permis à celui-ci d'en user (Gen I, 31). C'est là une idée fondamentale de la pensée judéo-chrétienne. Pourquoi donc le moine chrétien s'est-il efforcé de renoncer au monde, extérieurement et intérieurement ?

Dans la pensée du Nouveau Testament, le monde, en tant que créature de Dieu, demeure fondamentalement bon, mais il se trouve mystiquement en relation avec le péché de l'homme ; par le péché il a été bouleversé ; la création elle-même doit donc être libérée de la servitude, de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rom 8, 21).

Un autre sens du mot « monde » prend place dans le Nouveau Testament : le monde est le lieu du pouvoir de Satan. Saint Jean peut donc écrire : « N'aimez ni le monde ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde - convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse - vient non pas du Père, mais du monde. Or le monde passe avec ses convoitises ; mais celui qui fait la

²⁸ *Vita Antonii*, Ch. 20.

²⁹ A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, p. 103.

³⁰ Matth 6, 24 ; Luc 9, 62 ; cf. CASSIEN, *Institutions*, IV, 36.

volonté de Dieu demeure éternellement »³¹. Ainsi, le « monde » est-il opposé au « Père ». La volonté du monde n'est pas volonté de Dieu. Autrement dit, le monde est le royaume de Satan³². Comme saint Jean l'a précisé, le Prince de ce monde est le diable³³.

En même temps, dans les sources bibliques, le monde est désigné comme le domaine du Seigneur. Mais Satan se bat pour établir son royaume ici. Donc, le monde est à la fois bon et en même temps dangereux. Dans cette situation, le devoir du disciple du Christ est de lutter contre Satan et son lignage³⁴. Car on ne peut servir deux maîtres, à la fois Dieu et Mammon. Ce qu'on doit faire est de chercher tout d'abord le Royaume et sa Justice³⁵.

Ce « monde » tel qu'il est, les biens terrestres, constituent un danger pour le salut de l'homme. C'est pourquoi on doit renoncer aux soucis du monde, aux délices de la richesse et aux honneurs. Même « la sagesse est folie devant Dieu »³⁶. Car « l'esprit de ce monde ne vient pas de Dieu »³⁷. Par exemple, Jésus n'est pas de ce monde³⁸. Son royaume n'est pas davantage de ce monde³⁹. Le monde ne le connaît pas⁴⁰. Le monde le hait, lui et sa parole⁴¹. Ainsi le monde est-il si aveugle qu'il ne reconnaît pas le Christ⁴². Parce que le monde entier gît au pouvoir des princes de ce monde⁴³. Enfin, pour le disciple de Jésus-Christ, la vraie patrie est le Ciel⁴⁴. Ces expressions montrent clairement une certaine opposition entre ce monde et Dieu.

Nous avons déjà signalé l'appel du Christ à le suivre en renonçant à tout et à tous⁴⁵. La réponse du Christ à saint Pierre insinuait déjà une certaine forme de renoncement au monde, pour ce qui touche à la vie familiale et sociale. Mais cet appel invite-t-il à une fuite du monde et à un exil physique ? Ou bien seulement à un certain détachement par rapport aux valeurs terrestres ?

Il existe toujours dans la société humaine une tendance à interpréter les idées religieuses selon les problèmes contemporains. Pendant les trois premiers

³¹ Jean 2, 15-16.

³² Eph 6, 11-12.

³³ Jean 12, 31-32 ; 14, 30.

³⁴ Gen 3, 15.

³⁵ Matth 6, 24-33 ; Luc 12, 32-34.

³⁶ I Cor 3, 19 ; cf. I Cor 1, 20.

³⁷ I Cor 2, 12.

³⁸ Jean 8, 23.

³⁹ Jean 18, 36.

⁴⁰ Jean 1, 10.

⁴¹ Jean 7, 7 ; 15, 18 ; 17, 14-16.

⁴² 2 Cor 4, 4 ; cf. Jean 14, 17.

⁴³ I Cor 2, 6 ; 2 Cor 4, 4 ; cf. I Jean 5, 19.

⁴⁴ Phil 3, 20.

⁴⁵ Matth 19, 29.

siècles, l'idée de séparation du monde prenait son sens, parmi les groupes chrétiens, dans le domaine du martyre. Autrement dit, dans l'atmosphère de persécution, la mort volontaire était considérée comme un renoncement à ce monde. Cette attitude est bien marquée dans les écrits des martyrs. Par exemple, saint Ignace disait : « Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus »⁴⁶. Il a ajouté : « N'allez pas parler de Jésus Christ et désirer le monde »⁴⁷. Saint Ignace désirait être tellement séparé du monde que le monde ne vit même plus son corps⁴⁸. Pour Polycarpe, il est bon en effet de se retrancher du monde⁴⁹. La mort est bonne et ne doit pas être crainte ; elle nous libère du monde⁵⁰. Ainsi, chez les martyrs le monde était-il considéré comme le domaine de la méchanceté, et la mort comme une séparation du monde au nom du Christ.

Pour Tertullien, le monde est rempli d'anges de Satan⁵¹. « Le monde est bon en tant que créé par Dieu ; mais il n'est pas bon quand en effet il ne cherche pas Dieu »⁵². Le monde est retourné à son péché, c'est pourquoi le monde est destiné au feu⁵³. Le chrétien est en danger perpétuel d'être condamné par le monde. Le monde est un lieu impur⁵⁴. Tertullien compare le monde à une prison : « Ne soyez pas fâchés d'être séparés du monde. Si vous considérez que le monde est une véritable prison, vous comprendrez que vous-mêmes êtes plutôt sortis de prison que vous n'y êtes entrés »⁵⁵.

En ce qui concerne la nature du monde, l'influence de la pensée grecque se manifeste dans les écrits de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Pour Clément, le monde est un don de Dieu. On doit mener une vie simple : une vie facile à maintenir et facile à délaisser. Il propose ainsi un autre mode de vie au lieu d'une séparation du monde⁵⁶. Origène non plus n'a pas approuvé une séparation corporelle de la société, mais un détachement mental. Il disait : Il nous faut sortir d'Egypte, il nous faut quitter le monde, si nous voulons servir le Seigneur. Il nous faut le quitter, dis-je, non plus localement, mais en pensée ; non pas en partant sur les chemins, mais en avançant par la foi »⁵⁷. Il ajoute : le vrai sage

⁴⁶ IGNACE, *Ad Romanos*, 6,1 (Trad. Camelot, SC. n° 10, p. 131-133).

⁴⁷ *Ibid.* 7,1 (Trad. p. 134-135).

⁴⁸ *Ibid.* 3-4.

⁴⁹ POLICARPE, *Ad Philippines*. 5, 3 (SC. n° 10, pp. 210-211).

⁵⁰ *De testimonio aimae*, 4, 178-180.

⁵¹ *De Spectaculis*, 8, 9, 235.

⁵² *Ibid.*, 2, 228.

⁵³ *De Baptismo*, 8, 283.

⁵⁴ *De Spectaculis*, 8, 10, 235 ; *De idolatria*, 24, 1124.

⁵⁵ *Ad Martyras*, 2, 4.

⁵⁶ *Pédagogue*, I, 16, 98 (SC. n° 70, p. 287).

⁵⁷ Hom. 3 (SC. n° 16, p. 108).

doit fuir dans le désert au moins symboliquement⁵⁸.

Origène accepte la nécessité d'écarter les choses mondaines en vue d'atteindre la perfection. : « Fuyons de toutes nos forces la condition humaine et cherchons à devenir dieu »⁵⁹. Comme pour Clément d'Alexandrie, la vie, pour Origène, doit être un voyage symbolique. On doit traverser les vertus afin d'atteindre le sommet de la perfection ; cette perfection permet de passer hors de ce siècle et de s'en séparer⁶⁰.

Saint Athanase compare le monde à une mer où on trouve la tempête et les flots, les périls et les embûches de toutes sortes, exposant tous les navigateurs que nous sommes au naufrage. Si quelqu'un veut faire son salut, il doit devenir fou dans les affaires du monde telles que donner et recevoir, acheter et vendre, s'occuper du commerce, retenir les biens d'autrui, gagner de l'argent, prêter à intérêt, d'une obole en produire deux. Ceux qui s'occupent de ces choses, ceux que le monde appelle « prudents », Dieu lui-même les nomme insensés, sots et pécheurs ; selon le prophète (Jérémie 4, 22) : ce peuple est habile à faire le mal, il ne sait pas faire le bien⁶¹.

Saint Athanase montre catégoriquement la nécessité de se séparer du monde : « Voici deux voies devant toi, la vie et la mort ; prends celle que tu veux. Voici le feu et l'eau, étends la main, où tu veux (Cf. Eccle. 15, 16). Il est en ton pouvoir d'obtenir la mort. La mort c'est le monde, la vie c'est la justice. Le monde est éloigné de la justice, comme la mort de la vie. Si tu marches dans la voie du monde, tu marches dans la voie de la mort et tu quittes Dieu, selon la Sainte Ecriture »⁶².

Saint Jean Chrysostome, dans sa deuxième lettre à Théodore, explique longuement les avantages de la vie hors du monde. Il écrit : « Pendant le peu de temps où vous avez bien voulu sortir des flots du monde, vous savez quelle joie, quelle allégresse vous goûtiez »⁶³. Pour lui, la vie de ce monde n'a pas plus de valeur que les songes⁶⁴.

Nous pouvons donc constater maintenant que le christianisme reconnaît une certaine opposition entre le monde et Dieu. Ces idées de beaucoup d'auteurs chrétiens étaient sans doute fondées sur les conditions et besoins sociaux de l'époque.

⁵⁸ Cf. *Doctrina Ascetica Origenis*, par S. Bettencourt, Rom, 1945, p. 40.

⁵⁹ *Comment in Joannem* (éd. E. Preuscheu, GSC., 4, (1903), p. 367).

⁶⁰ *Hom. in Numeros* 27, 12 (SC. n° 29, p. 554).

⁶¹ *De Virginitate*, 4.

⁶² *Ibid.*, 18.

⁶³ JEAN CHRYSOSTOME, *Exhortation à Théodore* (Trad. Ph.-E. LEGRAND, Librairie Lecoffre, Paris, 1933), p. 121 ; Pour le texte voir : *Epistola Ad Theodorum Monachum*, 5 ; *A Théodore* (SC. n° 117), p. 252.

⁶⁴ *Exhortation à Théodore*, p. 48.

Dans le Nouveau Testament ne se trouve pas l'idée de séparation complète du monde, physiquement, mais celle d'un détachement mental. L'invitation à suivre le Christ en délaissant tout n'était pas destinée à tout le monde. En effet, par une telle invitation, Jésus n'exhortait pas à une vie ascétique dans le Désert. Mais nous devons comprendre que l'être humain reçoit, interprète et met en pratique les préceptes religieux ou d'autres idées philosophico-religieuses seulement selon ses aspirations, selon les problèmes sociaux qui se présentent à lui, ou selon les conditions climatiques ou sociales. Parfois, l'être humain adopte les idées ou les idéaux religieux exactement comme quelqu'un qui choisit des vêtements à sa taille. Il choisit les idées et les conseils religieux qui conviennent à son état mental et il essaye de les interpréter selon ses capacités de compréhension, l'état de son intelligence et le besoin de son esprit. Cassien rapporte, par exemple, que certains moines du Désert, parmi les plus austères, ont pris à la lettre l'invitation du Christ à le suivre en prenant sa croix (Luc 14, 27), ils se déplaçaient toujours avec de grandes croix en bois sur leurs épaules!⁶⁵

Sans doute, la vie ascétique et la tendance à l'isolement corporel du III^e siècle étaient-elles fondées sur certaines idées de l'Evangile concernant le monde et sur l'interprétation des Apôtres et des auteurs chrétiens des trois premiers siècles, et aussi sur certains besoins mentaux de l'époque. Pour mieux comprendre cette situation nous devons étudier ce que représentait le Désert dans l'esprit des chrétiens des premiers siècles.

(2) *L'attitude du christianisme envers le Désert*

Nous avons les exemples d'Elie, d'Elisée, de Jean Baptiste et de saint Paul qui sont entrés au Désert pendant un certain temps. Même s'il n'ont pas exercé une influence directe sur le monachisme chrétien du Désert, ces personnages ont été considérés comme les Anciens de la spiritualité chrétienne, par saint Jérôme⁶⁶ et par Jean Cassien⁶⁷. La vie au Désert de Jean Baptiste était citée avec un grand respect par de nombreux chrétiens des premiers siècles.

Dès le départ il y avait parmi les chrétiens une certaine attirance pour la solitude. Cela ne signifie pas qu'ils voulaient tous un exil corporel. Etant membres de cette communauté nouvelle, ils vivaient ensemble, mais avec un certain détachement vis-à-vis des affaires du monde. Au cours du temps, selon la situation sociale et politique, le détachement physique du monde par le martyre fut loué et encouragé par les auteurs et prédicateurs chrétiens. Comme nous l'avons noté plus haut, le désir de mourir des mains du bourreau était aussi une

⁶⁵ CASSIEN, *Conférences*, VIII, 3.

⁶⁶ Ep. XXII (Trad. Lebourt, vol. I, p. 152).

⁶⁷ CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 6.

manifestation de ce détachement. Pour le chrétien, un tel détachement dans le renoncement à soi-même signifie une rencontre directe avec Dieu.

De plus, certains chrétiens seraient allés au Désert pour se séparer du monde. Par exemple, pendant le règne d'Antonin Pius (138-161) un prêtre appelé Fontonius était allé au Désert à Nitrie avec soixante-dix disciples. Là, ils cultivaient la terre pour gagner leur vie et menaient une vie d'ascètes⁶⁸. Peut-être ont-ils essayé de suivre l'exemple d'Elie, de Jean-Baptiste et de saint Paul. D'ailleurs, les conditions climatiques et géographiques du Désert convenaient très bien aux personnes qui voulaient se cacher pendant des temps de persécution. Par exemple, Narcissus, l'évêque de Jérusalem (c 200) s'évada de la ville et se cacha dans le Désert et dans des lieux sacrés, il y vécut secrètement plusieurs années⁶⁹.

Dionysius, l'évêque d'Alexandrie, mentionne des personnes qui sont parties vivre dans le Désert. Comme il l'explique, beaucoup d'entre elles sont mortes de faim, de soif ou ont été tuées par les animaux sauvages ou même par des voleurs. Chaermon, par exemple, l'évêque de la ville de Nilus, qui était très âgé, s'enfuit au Désert avec sa femme mais ne revint jamais. Les amis qui étaient allés les chercher, n'ont même pas pu trouver leurs corps⁷⁰. Certains qui ont fui dans la même région ont été emmenés en esclavage par Saracens. Quelques-uns seulement parmi eux ont été libérés par rachat⁷¹.

Ces exemples nous montrent ainsi que les gens cherchaient refuge au Désert dès le milieu du III^e siècle⁷². Les écrits d'Eusèbe, de Jérôme et de Sozomène signalent que certains voulaient y rester même après la fin des persécutions. Un de ces réfugiés était saint Paul de Thèbes dont la biographie fut écrite par saint Jérôme. Paul était arrivé au désert jeune homme, pendant la persécution de Dèce. Il y vécut en réclusion totale jusqu'à sa mort en 341 à l'âge de 113 ans. Mais les exemples de ce genre ne sont ni fréquents ni très clairs.

Quand on le regarde avec des yeux ordinaires, le Désert est un lieu naturellement stérile ou un lieu maudit par Dieu, ou un lieu abandonné à cause

⁶⁸ *Acta Sanctorum April 14*, cité par F. R. FARAG, *Sociological and Moral Studies in Field of Coptic Monasticism*, Leiden, 1964, p. 4.

⁶⁹ EUSÈBE, HE. VI, 9-10 (SC. n° 41, pp. 97-99).

⁷⁰ W. H. MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, London, 1920, pp. 66-67.

⁷¹ *Ibid.*, p. 67 ; D. J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford, 1966, p. 7.

⁷² Les historiens de l'Eglise expliquent : « (...) le fait de « prendre le maquis » est le commun recours dans l'Egypte de ce temps pour tous ceux qui ont une bonne raison de fuir la société, criminels, bandits, débiteurs insolvables, contribuables pourchassés par le fisc, asociaux de toute espèce ; pendant la persécution, des fidèles ont pu y avoir recours (ce fut le cas en Cappadoce pour les grands-parents de saint Basile; le moine le choisit pour des motifs d'ordre spirituel. (...)) » - Jean DANIELOU & Henri MARROU, *op.cit.*, p. 311.

de guerres, de famines ou d'épidémies. Aller y vivre est un malheur et un danger. C'est l'habitation non d'êtres humains, mais de bêtes sauvages et selon la croyance populaire c'est le domaine des démons. Au contraire, aux yeux de certains auteurs anciens qui ont écrit sur la spiritualité chrétienne, le Désert est un lieu pur. C'est pour cela que Dieu fit sortir le peuple d'Égypte en le faisant passer par le Désert. Philon dit : « Pourquoi Dieu a-t-il donné la Loi à son peuple dans le Désert, dans la profondeur du désert ? C'est parce que Dieu voulait que ce fut loin de la corruption, des corruptions morales, surtout, mais aussi de la corruption de l'air, lequel est malsain dans les villes »⁷³. D'après lui, le Désert n'est pas un lieu pollué ni stérile, mais un domaine privilégié, béni, parce qu'il est le lieu de l'Alliance.

Origène qui a écrit avec un grand enthousiasme sur l'ascétisme chrétien, n'a pas encouragé la séparation du monde par un exil physique, mais quand il en a eu l'occasion, il n'a pas hésité à louer la valeur spirituelle du Désert. A propos de la vie ascétique de Jean Baptiste, il écrit : « Fuyant le tumulte des villes, il s'en alla au Désert où l'air est plus pur, le Ciel plus ouvert et Dieu plus familier »⁷⁴. Selon Clément d'Alexandrie, Jean Baptiste jouissait d'une vie calme et solitaire dans le Désert⁷⁵.

Pour d'autres auteurs chrétiens, aller au Désert signifie se séparer du monde profane. Par exemple, Méthode d'Olympe désigne le désert comme un endroit où aucun mal ne pousse, où tout germe de corruption est stérilisé, zone d'ascèse difficile pour la foule⁷⁶. De plus en plus « la vie dans le Désert » devient synonyme de vie religieuse. Car le Désert était le lieu de la solitude et des solitaires.

Les auteurs chrétiens qui ont écrit les biographies des Pères du Désert, ont considéré le désert avec un grand respect. Saint Athanase en particulier en a parlé en des termes si élogieux que bien des vierges de Rome y furent attirées⁷⁷.

Saint Jérôme, qui a écrit les biographies de saint Paul de Thèbes et de saint Pakhôme en 376, alla aux déserts de Syrie et de Sarrasins, pendant un certain temps et y vécut en menant une vie monastique. Il écrit alors à Théodore : « Je contemplerai le Désert, cité plus agréable que toute autre »⁷⁸. Dans sa lettre au moine Héliodore il s'exprime ainsi : « O désert que diaprent les fleurs du Christ!

⁷³ PHILON, *De decalogo*, Ch. 2 (éd. F. Dausmas, P. Miguel, Paris, 1963, p. 92).

⁷⁴ ORIGÈNE, *Hom. in Luc*, XI (SC. n° 87, pp. 192-93) ; *Ibid.* X (SC. n° 87, pp. 184-187).

⁷⁵ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, II, X, 112 (SC. n° 108, pp. 212-213).

⁷⁶ *Le Banquet*, VII, II (SC. n° 95, pp. 226-227 ; voir aussi : pp. 232-233).

⁷⁷ Cf. JÉRÔME, *Ep.* CXXVII, 5 (Trad. Lebourt, t. VII, pp. 140-141).

⁷⁸ *Ep.* II, 2 (Trad. Lebourt, t. I, p. 9).

O solitude, où naissent ces pierres fameuses desquelles - selon l'Apocalypse - on bâtit la cité du grand roi ! O ermitage qui jouit de la familiarité divine »⁷⁹. En exhortant à la vie solitaire au désert il écrit à Héliodore : Frère, que fais-tu dans le siècle, toi qui es plus grand que le monde ? Jusqu'à quand un toit t'oppressera-t-il de son ombre ? Jusqu'à quand t'enfermera la fumeuse prison de tes cités ? Crois-moi, il me semble contempler ici un jour plus lumineux ! Je jouis d'avoir rejeté le fardeau de la chair et de m'envoler vers le ciel brillant et pur »⁸⁰. Jérôme supplie Héliodore et les moines de lui obtenir de Dieu la grâce, de renoncer tout à fait au monde et d'acquiescer la volonté et la possibilité de se retirer au désert.

Dans une lettre au moine Rutilus saint Jérôme demande : « Pourquoi regretterions-nous l'affluence des cités, nous dont le nom signifie solitaires ? »⁸¹. Dans un autre passage il écrit : « Heureuse vie ! mépriser les hommes, rechercher les anges, désertier les villes et trouver le Christ dans la solitude »⁸².

De cette façon, condamner le monde et louer le Désert vont de pair dans les écrits des auteurs des premiers siècles. Saint Antoine dit que comme les poissons meurent hors de l'eau, le moine ne peut vivre hors du Désert⁸³. Pour saint Jérôme aussi *monachus* signifie *solus*, simplement par opposition à celui qui vit parmi les foules urbaines⁸⁴. Le vrai lieu du moine est le Désert⁸⁵.

Le moine chrétien avait encore d'autres raisons de choisir le désert comme lieu de ses pratiques ascétiques. C'était un champ de bataille pour combattre les démons. Les démons sont toujours contre le Christ. Le moine, comme soldat du Christ, doit faire face aux démons pour les vaincre. Cette tendance était bien marquée dans les pratiques ascétiques du monachisme du Désert.

La plupart des moines du Désert seraient venus d'Egypte. Pour eux qui étaient paysans, le désert était un lieu de danger et de mort. C'est aussi le domaine des serpents venimeux et des animaux dangereux. Dans la croyance populaire de l'ancienne Egypte, la plupart de ces animaux étaient considérés comme les représentants des divinités égyptiennes. Mais l'attitude envers ces animaux parmi les chrétiens, ou plutôt parmi les gens convertis au christianisme, avait

⁷⁹ « (...) O desertum Christi floribus uernans ! o solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi ciuitas magni regis extruitur ! O heremus familiari Deo gaudens ! (...) » - Ep. XIV, 10.

⁸⁰ Ep. XIV, 10 (Trad. Labourt, t. I, p. 44).

⁸¹ Ep. CXXV, 8 (Trad. Labourt, t. VII, pp. 120-121) Voir aussi : Ep. LVIII, 4 (Trad. Labourt, t. III, pp. 77-78).

⁸² Voir : Paul ANTIN, « Le monachisme selon saint Jérôme » in *Recueil sur saint Jérôme*, Collection Latomus, vol. XCV, Latomus Revue d'Etudes Latines, Bruxelles, 1968, p. 105.

⁸³ *Vita Antonii*, ch. 85 ; Voir aussi : *Apoph. Antonii*, 10 (PG, LXV).

⁸⁴ Ep. XIV, 6 (Trad. Labourt, vol. I, p. 39), cf. Ep. LXVI, 6.

⁸⁵ *C. Jovinen*, 2, 15.

complètement changé : ces animaux étaient considérés maintenant comme des démons ou des représentants de Satan⁸⁶. Pour soutenir cette conception, il y avait un fondement doctrinal : à l'époque du paganisme les démons dominaient la société. La venue du Christ les a chassés dans le Désert. Si quelqu'un voulait s'affronter à eux, il devait donc venir au Désert.

Le combat du moine avec les démons est bien souvent identifié à la tentation de Jésus au Désert. C'est au Désert que l'Esprit conduit Jésus pour qu'il soit tenté par le diable parce que c'est au Désert que l'on peut rencontrer le diable et se mesurer avec lui⁸⁷. Il est donc tout à fait logique pour le moine chrétien, en sa qualité de soldat du Christ⁸⁸, d'aller au Désert pour affronter les forces du mal.

En résumé, le monde, selon le monachisme chrétien n'est pas un lieu important. Pour suivre Jésus-Christ, pour atteindre le salut, pour combattre les démons, le moine a renoncé à sa famille, à la société, à son village ou à sa ville natale et a choisi le Désert. Pour lui le désert est une bonne chose : il est situé loin de la foule, loin des soucis, en bref, loin du monde. Et enfin, le moine chrétien a ainsi trouvé l'occasion dans le Désert, de vaincre les démons.

(C) Différence entre l'attitude du moine bouddhiste et celle du moine chrétien sur la question de la séparation d'avec le monde

Etudions la séparation du monde chez le moine bouddhiste à la lumière des faits que nous venons d'exposer. Pour cela nous devons rendre compte des deux aspects : (1) L'attitude du moine bouddhiste envers ses parents. (2) La relation du moine chrétien et du moine bouddhiste avec la société.

(1) L'attitude du moine bouddhiste envers ses parents

Sur ce point, l'attitude du moine bouddhiste est assez semblable à celle du moine chrétien du Désert. Quoiqu'il n'y ait pas eu d'invitation du Bouddha à le suivre « en quittant la maison, les frères, les sœurs, la mère et le père et les enfants ou ses biens à cause de son "nom" » (cf. Matt 19, 29), les gens qui ont voulu devenir *bhikkhus bouddhistes ont renoncé à tout et à tous pour entrer dans la communauté monastique. Ce n'était d'ailleurs pas une tendance nouvelle dans la société contemporaine du Bouddha. Selon l'opinion générale, lorsque

⁸⁶ Voir : A. GUILLAUMONT, « Conception du désert chez les moines d'Egypte » in RHR., t. CLXXXVIII, n° 1, pp. 3-22 ; L. MOYER, *La vie de Saint Antoine*, Ed. de Fontenelle, 1950, p. 69.

⁸⁷ Voir : U.W. MANSER, *Christ in the Wilderness : The Wilderness, theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London, 1963.

⁸⁸ CASSIEN, *Institutions*, II, 1 ; V, 1c, 21 ; VII, 21 ; X, 3 ; XI, 3, 7.

quelqu'un embrassait la vie religieuse, il renonçait automatiquement aux relations familiales et sociales. Dans le brāhmanisme, les brāhmanes âgés avaient l'habitude de renoncer aux liens familiaux afin de devenir solitaires. Dans le bouddhisme ainsi que dans le jaïnisme, le renoncement aux relations familiales est pratiqué sans une telle limite d'âge. Malgré la vie conjugale ou quelque autre lien familial, dès que quelqu'un éprouve le besoin de renoncer à la famille et à la société, il peut le faire et entrer dans la vie religieuse. Nous trouvons cette tendance aussi bien dans le monachisme chrétien du Désert que dans le monachisme bouddhique. Ainsi, dans ces deux systèmes les hommes mariés pouvaient-ils renoncer à leur femme et les femmes mariées à leur mari⁸⁹. Parfois également les pères ont renoncé à leurs enfants.

Dans le monachisme bouddhique, comme nous l'avons noté ailleurs, les garçons et les filles renoncèrent à la maison avec la permission de leurs parents⁹⁰. C'était donc la fin des relations de parenté durant leur vie séculière. Après être entrés dans la communauté monacale, ils n'étaient plus considérés comme membres de leur familles puisqu'ils en étaient sortis.

Comme les moines chrétiens, les moines bouddhistes considéraient les liens familiaux comme des obstacles à la vie contemplative. Intentionnellement donc ils négligeaient leur parenté ancienne. Par exemple, les moines appelés Sudinna⁹¹ et Raṭṭhapāla⁹² qui ont rendu visite à leur ancienne maison, se sont adressés à leur ancienne femme en employant le terme « sœur » (*bhagini*) et à leurs propres pères avec le terme de « maître de maison » (*gahapati*). Ces exemples signifient qu'ils ne voulaient plus prendre en considération les anciennes relations familiales. D'ailleurs cette attitude était considérée comme une caractéristique importante dans la vie du renoncement.

Il est vrai que le bouddhisme affirme que l'affection est un besoin mental dans le domaine de la vie séculière : la mère et le père aiment leurs enfants, les enfants ont besoin de l'amour des parents, les parents ont également besoin de l'amour des enfants. Mais dans le plan de la vie du renoncement, le bouddhisme monastique n'encourage pas une telle affection⁹³. Nous pouvons citer un exemple très significatif :

⁸⁹ Nous allons étudier le point de vue du christianisme sur cette question dans le chapitre XIV.

⁹⁰ Cf. M.W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 29-30 ; *The Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 13-15 ; *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1991, pp. 54-59.

⁹¹ Vin. III, 17.

⁹² Majjhima. II, 54-55.

⁹³ Le fameux *Dhammapada* mentionne : « Cet enfant est à moi, cette richesse est à moi » Ainsi pense le sot et il est tourmenté. A vrai dire sa vie même ne s'appartient pas à lui-même. Alors d'où l'enfant ? d'où la richesse ? » - Dhap. v. 62 ; voir aussi : Dhap. vv. 212-213 ; Aṅguttara. I, 178-179 ; Udana. p. 14-15.

Un jour, le jeune moine Kumāra-Kassapa était en route pour recueillir la nourriture dans une rue de la ville de Rājagaha. Sa mère⁹⁴, qui revoyait son fils pour la première fois depuis longtemps, se mit derrière lui avec l'intention de lui parler un peu. Les textes nous disent que sa guimpe était imbibée de lait à cause de son amour pour son fils unique. Kumāra-Kassapa connaissait l'amour de sa mère. Mais il savait aussi que cet attachement appelé amour maternel était un grand obstacle dans la voie du progrès intérieur de sa mère. Ayant l'intention de la décourager, il lui parla délibérément d'une manière négligente. La mère s'attrista de l'attitude « impolie » de son fils, puis essaya d'oublier son fils et s'engagea plus profondément dans la voie du progrès intérieur⁹⁵.

Les textes canoniques et post-canoniques sont remplis d'exemples semblables qui montrent le besoin monastique de non-attachement vis-à-vis des parents et des amis. Voici un incident rapporté dans le *Visuddhimagga*, un ouvrage pâli du V^e siècle, c'est-à-dire, presque à la même époque où les moines chrétiens étaient au Désert :

Un jeune garçon devint novice dans le monastère de son village, Kōraṇḍaka-vihāre, sous la direction du doyen qui était aussi son oncle maternel. Peu après son Ordination mineure, le novice alla étudier au Grand Monastère (Mahā-Vihāre) de Rōhaṇa⁹⁶. Longtemps après, selon le souhait de sa sœur, le doyen décida d'aller chercher le jeune moine qui, à la même époque, se mit en route pour aller rendre visite à sa famille et à son précepteur. Tous deux furent heureux de se rencontrer par hasard, puis chacun poursuit son chemin, le doyen en direction de Rōhaṇa, le moine vers son village. Lorsque le jeune moine arriva au monastère, c'était la saison des pluies qui le contraignit à y faire sa retraite⁹⁷. Or, son père, principal fidèle laïc du monastère, vint en ce lieu et sans reconnaître son fils, informa le jeune moine que selon la coutume du village, il devait être nourri par la maison du bienfaiteur principal du monastère. Ainsi, cette famille nourrit-elle son propre fils pendant 3 mois. Avant de repartir pour Rōhaṇa, le jeune moine alla les seins qui, tout en ignorant toujours son identité, lui offrirent une fiole à huile, une étoffe et du sucre, avant de dire avoir à ce jeune moine venus du loin. Sur son trajet, il croisa à nouveau son précepteur qui se réjouit qu'il ait été nourri par sa propre famille. Voyant arriver au village son frère seul, la mère crut que son fils était mort pendant ses études à Rōhaṇa et elle fut terrassée par le chagrin. Le précepteur comprit alors que son neveu, en raison du détachement, n'avait pas révélé à ses parents

⁹⁴ A ce moment-là, elle aussi était une nonne appelée Kumāra-Kassapa-mātā. cf. Jātaka, I, 148 ; AṅguttaraA. I, 172.

⁹⁵ En conséquence, elle atteint l'état d'Arahant. cf. Dhapa. III, 147.

⁹⁶ Le Mahā-Vihāra de Rōhaṇa au Sud de Ceylan, fut un centre éducatif pour les novices.

⁹⁷ Le code de discipline (*Vinaya*) interdit aux moines (et aux moniales) de voyager pendant la saison des pluies qui dure trois mois (septembre, octobre et novembre). Au sujet de la retraite de la saison des pluies, voir : M. W., *The Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1991, pp. 20-22.

qui il était. Il expliqua alors à sa sœur ce qui s'était passé et lui montra l'étoffe donné par le jeune moine. A ce récit, la mère fut très fière du caractère de son fils. Elle se prosterna à terre, ayant joint les mains en signe de respect dans la direction vers laquelle son fils était parti et elle s'exclama avec une grande joie religieuse et amour maternel : « Mon fils est vraiment un personnage admirable. C'est pour de tels braves hommes que le Bienheureux a prêché sa voie de grande vertu »⁹⁸.

L'attitude du jeune moine dans cette histoire est d'une certaine façon semblable à celle des moines chrétiens comme Théodore (disciple d'abba Pakhôme) ou Marc (disciple d'abba Sylvain), vis-à-vis de leurs parents. La mère du moine Marc avait demandé la permission de voir son fils. Par obéissance à son Ancien, Marc sortit à sa rencontre. Mais, les yeux fermés, il se contenta de dire à sa mère « salut ». Puis il rentra dans sa cellule, refusant d'en sortir, malgré la demande renouvelée de sa mère, qui ne l'avait pas reconnu⁹⁹.

Le moine bouddhiste tout comme le moine chrétien du Désert, essaya ainsi d'écarter les relations familiales. Cependant, le monachisme bouddhique dans ce domaine présente certaines concessions spéciales. Premièrement, le moine bouddhiste avait le droit de nourrir sa mère et son père à condition qu'ils soient âgés, faibles ou pauvres. Deuxièmement, d'après le **Vinaya*, il n'était pas complètement interdit au moine bouddhiste de maintenir une relation convenable avec son père et sa mère pour leur bien-être religieux.

Nourrir ses parents (mère et père) âgés et pauvres n'était pas seulement un droit pour le moine bouddhiste, c'était aussi un devoir. Si personne d'autre ne pouvait le faire, le moine devait leur donner nourriture, médicaments et vêtements¹⁰⁰. Ici se pose un problème : le moine bouddhiste était un homme sans argent ni travail. Comment pouvait-il alors donner nourriture ou vêtements à ses parents ? Dans ce cas là, le moine avait-il la permission de travailler pour gagner un peu d'argent ? Non. Il n'avait pas le droit de changer ses principes religieux. Pourtant le *Vinaya* permettait au moine de donner les étoffes reçues. Il pouvait également leur donner la nourriture et les médicaments qu'il avait reçus pendant sa tournée d'aumône.

S'agit-il là d'un lien familial ? Cette permission du *Vinaya* ne signifie pas que les parents du moine bouddhiste soient souvent pauvres ou âgés ou négligés par les autres. Elle ne signifie pas non plus que les moines bouddhistes nourrissaient souvent leurs parents. Cette permission apportait simplement une solution à un problème qui pouvait parfois, même rarement, se poser.

⁹⁸ *Visuddhimagga*, pp. 91-93.

⁹⁹ PG. 65, 296 cité par André BORIAS, *art.cit.*, p. 83.

¹⁰⁰ Vin. I, 297-298 ; Vin. IV, 286 ; cf. VinA. 1129.

Cette permission du *Vinaya* nous montre également trois principes de l'éthique bouddhique : 1. La valeur de la mère et du père ; 2. La reconnaissance ; 3. La bonté.

Le bouddhisme reconnaît l'importance de la mère et du père vis-à-vis des enfants. Les textes canoniques considèrent bien précisément la mère et le père comme des gens sublimes et comme les premiers maîtres pour les enfants¹⁰¹. De nombreux sermons insistent sur la nécessité de prendre soin de ses mère et père, ceci d'abord par reconnaissance : quand les enfants étaient faibles, c'est la mère et le père qui les nourrissaient. Quand les enfants étaient malades, c'est la mère et le père qui les soignaient ; quand les enfants étaient encore petits, c'est la mère et le père qui leur donnaient vêtements et éducation. Maintenant que les enfants ont grandi et que les parents sont devenus faibles, le devoir des enfants est de s'occuper d'eux. Ils ne doivent pas les négliger. Ils doivent s'en occuper non pas simplement par devoir mais aussi dans un esprit de reconnaissance, ce qui est loué par le Bouddha¹⁰². De même, s'occuper de la mère et du père est un acte de bonté. C'est l'éthique bouddhiste des laïcs envers leur mère et père.

Il est vrai que cette éthique n'était pas tout à fait valable pour le moine, car il était sorti de la maison ; il avait renoncé à sa famille. Cependant, étant un renonçant et surtout un bouddhiste, il devait pratiquer certains actes de bonté. Donc, s'il n'avait personne d'autre pour s'occuper de ses parents, et s'ils étaient faibles, il devait s'en occuper, leur donnant nourriture et vêtements. Avec une telle attitude, le monachisme bouddhique n'a pas encouragé le moine à renforcer un attachement envers sa mère et son père¹⁰³. Il devait manifester à leur égard non de l'affection charnelle (*pema*) mais plutôt de la bonté (*karuṇā*) et de la compassion (*anukampā*), car une telle conduite ne devient pas un obstacle pour son progrès intérieur¹⁰⁴.

¹⁰¹ « (...) *brahmāṇi māṇāpitarō, pubbācariyāṇi vuccare.* (...) ». (La mère et le père sont les véritables Brahmas (c'est-à-dire, les véritables créateurs), ils sont les premiers maîtres) - *Āṅguttara*. I, 132 ; II, 70 ; *Itivuttaka*, p. 110.

¹⁰² Il a loué par excellence la valeur de reconnaissance. cf. *Samyutta*. I, 225 ; II, 272 ; *Āṅguttara*. I, 61, 87 ; II, 226, 229 ; III, 273 ; *Jātaka*. I, 122 ; III, 492 ; V, 419.

¹⁰³ Car « de l'amour naît le chagrin, de l'amour naît la crainte » (*pematō jāyati sōkō, pematō jāyati bhayaṃ*) - *Dhap.* v. 213.

¹⁰⁴ Selon le *Visuddhimagga* (pp. 94, 95), les parents (la mère et le père) malades doivent être soignés par le moine de la même manière dont il soigne son précepteur. Le Commentaire du *Vinaya* (pp. 469, 474) explique le droit et le devoir du moine de soigner les parents de son précepteur. Également, le précepteur doit soigner les parents de son élève. Ces prescriptions et permissions sont toujours valables à condition qu'il n'y ait pas quelqu'un d'autre de proche qui puisse s'occuper des parents. Dans le cas de médicaments, le *Visuddhimagga* mentionne le droit du moine de prêter ou de donner les médicaments, s'il en a, en cas de besoin à sa propre soeur et son propre frère. Ce sujet est mieux expliqué dans le commentaire du *Vinaya*.

Selon les règles de saint Pakhôme, le moine chrétien avait le droit de rendre visite à ses parents en cas de maladie ou de mort¹⁰⁵. Mais il n'avait pas la permission d'aller s'occuper de ses parents tombés dans faiblesse ou le besoin. D'ailleurs le moine chrétien qui vivait très loin de ses parents n'avait même pas l'occasion d'avoir de leurs nouvelles.

Un peu plus tard cependant, nous trouvons l'exemple d'un moine chrétien semi-anachorète qui a essayé de faire son devoir envers sa mère sans délaisser sa vie ascétique : son nom est Archèbius, d'une famille bien connue, qui méprisa l'affection de ce monde, de ses parents et de ses enfants. Il s'enfuit dans un monastère distant de quatre bons milles de la ville de Diolcos. Il y passa toute sa vie, sans jamais plus entrer, pendant cinquante ans, dans le village qu'il avait quitté. Entre temps, son père, en mourant, laissa une dette importante. Archèbius apprit que sa mère avait de grandes difficultés avec les créanciers. Tout en demeurant dans l'enceinte du monastère, il demanda à tripler la mesure de son travail. Et là, pendant tout une année, il peina de nuit comme de jour, il paya aux créanciers le prix de la dette, gagné à la sueur de son travail, et libéra sa mère de tout embarras et inquiétude¹⁰⁶.

Cette histoire est un exemple rare dans le monachisme chrétien du Désert, qui montre que même certains moines s'engageaient dans les problèmes familiaux. Malgré cela, on ne trouve pas de permission ou de règlement qui autorise le moine chrétien à s'occuper de ses parents âgés ou pauvres.

Autant que nous sachions, selon les sources monastiques, le moine chrétien n'avait même pas la possibilité de rendre visite à ses parents pour prêcher. En cas de maladie ou de mort d'un membre de la famille, le moine pakhômien avait seulement le droit de lui rendre visite, accompagné d'un autre moine, à condition qu'il ait eu la permission du Père du monastère. Dans ce cas-là, il semble que le moine bouddhiste ait été beaucoup plus libre que le moine chrétien. Il n'était pas interdit au moine bouddhiste de rendre visite à ses parents en vue de prêcher la doctrine ou d'encourager leurs activités religieuses. Nous trouvons dans les textes canoniques, des moines et des nonnes qui, rendant visite à leurs parents, essayèrent de les convertir à la religion bouddhiste.

De plus, le moine bouddhiste avait aussi le droit de rendre visite, même pendant la retraite de la saison des pluies, à sa mère, son père, son frère, sa sœur et d'autres parents, à condition qu'il ait une raison grave, comme la maladie. Si l'une ou l'autre de ces personnes envoyait un message prévenant qu'elle était malade et demandait à le voir, le moine devait y aller même pendant la

¹⁰⁵ Règle Art. n° 53, 54 et 55.

¹⁰⁶ CASSIEN, *Institutions*, V, 38.

saison des pluies, avec l'intention de revenir avant le septième jour au lieu de sa retraite¹⁰⁷.

Le moine bouddhiste avait aussi la permission de maintenir certaines relations avec ses parents dans le cas de nécessité religieuse. Par exemple, selon la règle *Nissaggiya-Pācittiya* n° 6, le moine avait le droit de demander un *cāvara* (un vêtement monastique) à ses parents s'il en avait besoin¹⁰⁸. D'après la règle *Nissaggiya-Pācittiya* n° 4, le moine pouvait faire laver son **cāvara* (vêtement monastique) par une nonne qui était une parente¹⁰⁹. Selon la règle *Nissaggiya-Pācittiya* n° 5, le moine avait le droit d'accepter une chose convenable donnée par une nonne qui était sa parente¹¹⁰. Selon la règle *Pācittiya* n° 25, le moine avait la permission d'offrir quelque chose (par exemple, un tissu pour préparer un *cāvara*) à une nonne qui était sa parente¹¹¹. D'après la règle *Pācittiya* n° 26, le moine pouvait même coudre ou faire coudre un *cāvara* pour une nonne qui était sa parente¹¹². On ne trouve pas cette attitude dans le monachisme chrétien. En particulier, lorsqu'il s'agit de donner et de recevoir, les règles des monastères pakhômiens étaient très strictes¹¹³.

Pourquoi le monachisme bouddhique prend-t-il en considération la parenté? Ces permissions doivent être comprises dans leur contexte. Ici la « parenté » signifie une condition sans danger par rapport à la vie de renoncement de tel moine ou de telle nonne. Selon la coutume de l'Inde ancien, il existait entre les proches parents un respect profond. D'autre part, parfois, beaucoup de membres de la même famille étaient entrés dans la vie de renoncement. Par exemple, tous les frères et sœurs de l'*Āyasmanta Sāriputta étaient dans la communauté monastique. S'il y avait une relation entre eux comme frères et sœurs dans les cas de nécessités religieuses, on ne pouvait pas dire que c'était une faute ou un vice. Mettre obstacle à une telle relation innocente aurait été inutile et insensé, on donnait d'ailleurs suffisamment de règles et de conseils pour écarter les relations non-convenables. Il était donc tout à fait juste qu'il y ait des permissions dans le *Vinaya* telles que celles dont nous venons de parler. En outre, les textes canoniques et para-canoniques montrent que les moines et les nonnes n'ont pas souvent profité de ces permissions¹¹⁴.

¹⁰⁷ Vin. I, 147-149.

¹⁰⁸ Vin. III, 213-214.

¹⁰⁹ Vin. III, 205-207 ; Dans le contexte de ces règles, « une parente » du moine signifie n'importe quelle de ses proches parentes du côté de sa mère et de son père. Même l'ex-femme d'un moine n'était pas considérée comme une parente de ce moine. Voir : Vin. III, 205-207.

¹¹⁰ Vin. III, 207-210.

¹¹¹ Vin. IV, 59-60.

¹¹² Vin. IV, 61-62.

¹¹³ Cf. Les règles de saint Pakhôme n° 106, 112, 113.

¹¹⁴ Pendant une famine très grave du premier siècle, le moine bouddhiste nommé Nāga Thera refusa la nourriture donnée par sa propre sœur, la nonne Nāgā Therī (MajjhimaA. p. 546 ; DighaA. p. 369).

D'autre part, sur le plan doctrinal, le moine bouddhiste était toujours encouragé à cultiver une équanimité (*upekkhā*) à l'égard de tout le monde, y compris à l'égard de ses parents. Autrement dit, selon la doctrine, le moine devait avoir une mentalité qui lui permettait de rester juste vis-à-vis de tout le monde sans aucune distinction. A cet égard, la pensée du moine était réglée spécialement par deux points doctrinaux : les quatre demeures sublimes et la notion de transmigration.

Les *quatre demeures dites sublimes (*cattārō brahma-vihārā*) du moine bouddhiste correspondaient aux quatre types d'états mentaux : 1. Etendre l'amour universel, illimité et bienveillant, à tous les êtres vivants ; 2. la compassion à l'égard de tous les êtres souffrants et en difficulté ; 3. la joie sympathique en voyant le succès et bonheur des autres 4. L'indifférence face à toutes les vicissitudes de la vie. Ainsi, ces quatre demeures sublimes signifient-elles une certaine façon de vivre avec une mentalité égale envers tout le monde¹¹⁵.

Selon ce programme de la « demeure sublime », le moine ne pouvait pas être limité à certains hommes et femmes appelés les « parents » ou les « siens ». Abba Evagre le Pontique partage l'attitude bouddhiste lorsqu'il dit : « Le moine est celui qui est séparé de tous et uni à tous ». Par la doctrine des « quatre demeures sublimes », le moine bouddhiste était encouragé à être attentif à tous par sa bienveillance et sa compassion.

En même temps, le moine bouddhiste était encouragé à être égal vis-à-vis de tout le monde, par la notion de transmigration (**sansāra*). Car selon la notion de renaissance, il n'y a pas de raison de considérer un certain groupe de gens comme les « parents » ou comme les « siens ». La parenté est un lien fondé sur la naissance de l'individu dans telle ou telle famille. Or, pour le bouddhiste, cette naissance est seulement une des naissances, car il y a un processus de renaissances dans lequel l'individu est né d'innombrables fois avant cette vie. S'il ne sort pas du *sansāra*, avant sa mort, en éliminant toutes les souillures mentales, après cette vie aussi, il y aura de nombreuses renaissances pour lui. On ne naît pas toujours chez les mêmes parents, dans la même nation ou dans le même pays. Ainsi, selon la notion de renaissance, il n'y a personne qui n'ait pas été le père, la mère ou les frères et soeurs et les enfants de l'être individuel¹¹⁶. Même le grand ennemi actuel aurait pu être une ou plusieurs fois le père ou la mère de l'individu. De même, le grand ami actuel aurait pu être une ou plusieurs fois l'ennemi dangereux de l'individu¹¹⁷.

¹¹⁵ Pour une longue explication sur ce sujet, voir : *Visuddhimagga*, ch. IX (*brahma-vihāra niddesa*), pp. 295-325.

¹¹⁶ *Samyutta*, II, 179-181, 189.

¹¹⁷ *Samyutta*, II, 178-180 ; *Ibid.* II, 189.

En acceptant une telle notion, le moine bouddhiste ne pouvait pas se lier à ses parents par une grande affection. Pour lui, au contraire, tous dans le monde étaient ses parents. Sans essayer de s'attacher spécialement à aucune personne, sans animosité à l'égard de personne, le moine devait tenter d'être égal envers tout le monde.

Ainsi, est-il clair que même si le moine bouddhiste avait la permission, selon la discipline (*Vinaya*), de garder certaines relations avec ses parents, les notions qui se trouvent dans la doctrine (*dhamma*) décourageaient le moine de laisser naître ou de maintenir un attachement spécial ou une affection envers ses parents ou tout autre personne.

Renoncer à la société ancienne : Sur ce point, l'attitude du moine bouddhiste était d'une certaine façon beaucoup plus précise que celle du moine chrétien du désert. En général, un renonçant peut abandonner la société laïque dans laquelle il vivait auparavant de trois façons : 1. en prenant l'apparence spéciale du religieux ; 2. en écartant les travaux et la façon de vivre d'un simple laïc ; 3. en s'éloignant matériellement de la société de consommation.

Les moines chrétiens, notamment les anachorètes qui habitaient dans le Désert, au commencement du monachisme, n'avaient pas de vêtements monastiques particuliers¹¹⁸. Sans doute ne coupaient-ils pas leurs cheveux et ne se rasaient-ils pas la barbe. Nous avons entendu dire que certains moines importants avaient une barbe de neige qui leur tombait jusqu'à la poitrine !¹¹⁹ Il n'y avait donc pas d'apparence religieuse marquée par des signes spéciaux permettant d'identifier quelqu'un comme moine. Ce fait n'a pas changé parmi les semi-anachorètes, même plus tard. Par exemple, le moine Pinufius, chef d'un très grand monastère semi-anachorète, voulant un moment abandonner cette responsabilité, alla dans un autre monastère et demanda la permission d'y rester comme ouvrier. Il y travailla plusieurs mois comme jardinier mais personne dans le monastère ne put savoir qu'il était moine¹²⁰.

Saint Macaire d'Alexandrie demanda la permission d'entrer au monastère de saint Pakhôme comme novice. Saint Pakhôme et les autres moines pensaient que c'était simplement un homme âgé, mais personne ne put l'identifier comme moine¹²¹. Ces exemples montrent qu'au début du monachisme de désert, lorsqu'un

¹¹⁸ Cependant, lorsque le monachisme s'organisa, peu après certaines pièces de vêtements, ou certaines interprétations monastiques pour telles pièces et certains signes religieux ou professionnels sur les vêtements apparurent, spécialement dans les coenobia de saint Pakhôme. Nous y reviendrons dans le chapitre III.

¹¹⁹ A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, vol. VI/1, ed. Cerf, Paris, p. 29 ; cf. SAINT JÉRÔME, Ep. CXXX, 6.

¹²⁰ CASSIEN, *Institutions*, IV, 30 ; *Conférences*, XX, 1.

¹²¹ HL. XVIII ; CASSIEN, *Conférences*, XXIV, 26.

moine renonçait à la société où il avait vécu, il ne faisait rien pour changer son apparence extérieure. Ce n'était pas d'ailleurs essentiel pour lui car il demeurait très loin des habitations humaines.

En revanche, le *Vinaya* nous rapporte que lorsque le moine bouddhiste renonçait à la société où il avait vécu, il délaissait complètement ses vêtements laïcs, ainsi que son apparence extérieure en coupant ses cheveux complètement et en se rasant la barbe. Ainsi, par sa nouvelle apparence, se présentait-il clairement comme une personne étrangère à la société ancienne¹²². De plus, à cause de ses nouveaux vêtements et de sa tête rasée, tout le monde pouvait l'identifier comme étant un « renonçant ». Du point de vue de la société, ce changement d'apparence était nécessaire pour le moine bouddhiste, car il vivait près des habitations des laïcs et il voyageait de ville en ville et de village en village.

Enfin, le moine bouddhiste était séparé de son ancienne société non seulement par l'apparence mais aussi par des actes quotidiens, tandis que les activités quotidiennes des moines chrétiens n'étaient pas très différentes de celles des laïcs. Non seulement les anachorètes et semi-anachorètes, par exemple, mais aussi les cénobites continuaient leur travail pour gagner leur vie, même après être venus au Désert. Nous savons que dans les *coénobia* de saint Pakhôme les moines s'engageaient dans des travaux variés. Dans ces monastères se trouvaient des maçons, des charpentiers, des tisserands, des cordonniers, etc.¹²³. Les personnes qui avaient pratiqué tel ou tel travail, dans la vie séculière, en poursuivaient la même activité après être devenus moines. Avec un tel moyen d'existence, les moines chrétiens du Désert continuaient d'une certaine façon les pratiques habituelles de leur vie séculière.

Sur ce point, la position des moines bouddhistes était complètement différente. Selon le *Vinaya*, le travail pratiqué en tant que laïc avant d'entrer dans la communauté monastique ne convenait plus à un renonçant. Dans un tel refus, il y a un côté sociologique autant que religieux. Selon le système des castes de l'Inde, tel ou tel travail était effectué par des gens de telle ou telle « caste » ou famille. Or, le renonçant qui a abandonné sa famille ancienne délaissait aussi son ancienne caste¹²⁴. Il a donc renoncé automatiquement au moyen de vivre spécifique à son ancienne famille. Etant sorti de son ancienne catégorie sociale, le moine bouddhiste était libre de tout travail lié à cette catégorie sociale.

¹²² Cf. *Sutta-nipāṇa*, v. 405.

¹²³ Nous en parlerons dans le chapitre XIII.

¹²⁴ Selon un récit de l'*Aṅguttara-nikāya* (V, 210), le renonçant doit réfléchir toujours sur le fait qu'il est parvenu à l'extérieur de la caste et de la famille (*vevaṇṇiyamhi ajjhūpagatō 'ti pabbajitena abhiṇaṃ paccavekkhitabbaṃ*).

En outre, comme nous l'avons noté ailleurs, le moine bouddhiste ne produit rien de matériel pour la société laïque ni pour sa propre communauté¹²⁵. Du point de vue de la doctrine, produire était une tâche réservée aux laïques qui maintenaient un foyer. Le moine était quelqu'un qui avait quitté la maison. Il devait donc délaissier toutes sortes de productions matérielles. Selon le point de vue de la doctrine encore, si un moine essaye de s'engager dans des travaux lucratifs, il n'est qu'un laïc et il appartient à l'ancienne société, à l'ancien mode de vie. Cette attitude vis-à-vis du travail était aussi celle de traditions monastiques comme le jaïnisme.

Le moine bouddhiste avait une autre raison de renoncer à ses anciennes habitudes : commencer une vie dans la communauté monastique constituait une vie nouvelle, un nouveau commencement. Ce renoncement était une bonne preuve de ce que le moine, en tant que personne « nouvellement née », avait délaissé la société où il avait vécu antérieurement. En embrassant cette nouvelle vie, il avait renoncé à ses anciennes relations, à son ancien nom, à ses anciennes habitudes et attitudes. Par exemple, Aṅgulimāla qui était connu comme l'ennemi public n° 1 du pays des Kōsalas, après avoir tué de nombreuses personnes, fut converti finalement par le Bouddha et ensuite entra dans la communauté monastique. Selon les conseils du Bouddha, il dit un jour à une femme enceinte dans la ville de Sāvathī : « Ô sœur, je sais très bien que je n'ai tué délibérément aucun être vivant depuis que j'ai eu cette nouvelle naissance dans cette vie noble »¹²⁶.

Le *Sāmaññaphala-sutta* explique qu'on devient un nouvel homme quand on entre dans la vie de renoncement¹²⁷. D'après la règle *Pācittiya* n° 2, il était interdit aux moines de dire des mots injurieux rappelant l'ancienne caste ou la naissance etc., d'un moine¹²⁸. Car, lorsqu'on entrait dans la communauté monastique, les anciennes situations sociales, classes, castes, métiers traditionnels etc., n'étaient plus valables. La parole suivante est attribuée au Bouddha dans le *Pahārāda-sutta* :

« (...) De même, ô bhikkhus, que les grandes rivières telles que la Gaṅgā, la Yamunā, l'Aciravatī, la Sarabhū et la Mahī, lorsqu'elles atteignent le Grand Océan perdent leur ancien nom et leur ancienne race et ne portent plus qu'un seul nom, celui de grand océan, ainsi, ô bhikkhus, les membres de ces quatre castes : Nobles (*khattiya*), Brāhmanes, Vaiśyas et Śudras, lorsqu'ils disent adieu à leur maison

¹²⁵ M.W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 73-77.

¹²⁶ « (...) *Yathō'haṃ bhagini ariyāya-jātiyā jātō nābhijānāmi sañciccaṇānam jīvitaṃ vōrōpetā.* (...) » - *Majjhima*. II, 103.

¹²⁷ *Dīgha*. I, 60, 62-68.

¹²⁸ *Vin*. IV, 4-5.

pour mener une vie sans maison, perdent leur ancien nom et leur ancienne caste et ne portent plus qu'un seul nom, celui de « religieux, fils des Sākyans. (...) »¹²⁹.

Ainsi est-il assez clair que le moine bouddhiste ainsi que le moine chrétien du Désert s'écartaient de leur famille et de leur ancien environnement social de façon différente. On pourrait poser maintenant une question importante : les moines de ces deux systèmes monastiques n'avaient-ils aucune relation avec la société laïque ? Nous avons déjà étudié partiellement la nature des relations entre le moine bouddhiste et la société laïque¹³⁰. Essayons de savoir quelle est sur ce point l'attitude du moine chrétien et de déterminer la différence ou la similitude entre ces deux systèmes monastiques dans le domaine des relations sociales.

(2) *La relation du moine chrétien du Désert et du moine bouddhiste avec la société*

« Fuis les hommes et tu seras sauvé » tels sont les mots qu'Arsène, précepteur des fils de l'Empereur Théodose, a entendu du Ciel avant de partir au Désert¹³¹. Abba Poemon dit : « Fuis d'abord, fuis encore, rends-toi (raide et tranchant) comme une épée »¹³². Saint Antoine a entendu du Ciel les mots : « S'échapper du monde » et il alla du village au désert, puis s'enfonça plus profondément encore dans le grand désert¹³³. C'était l'attitude générale des anachorètes envers la société.

Cependant, lorsque quelques anachorètes furent réunis comme disciples autour d'abba Antoine, la réputation du saint homme se propagea : les gens des villes et des villages venaient lui rendre visite pour lui demander conseil et solliciter des soins pour les malades, etc. Même lorsqu'il habitait dans la Montagne Intérieure de Pispire, il descendait de temps en temps voir les gens. Les gens restaient là, car ils avaient entendu dire que le saint Antoine y venait tantôt au bout de dix jours tantôt au bout de vingt¹³⁴.

Malgré sa grande solitude dans le Désert, saint Antoine alla à Alexandrie pendant les persécutions de l'empereur Maximin, pour encourager les martyrs, avec l'espoir de sacrifier lui aussi sa vie¹³⁵. Il y alla une deuxième fois en 338, pour voir saint Athanase, son ami et disciple, quand celui-ci fut revenu de son

¹²⁹ Aṅguttara. IV, 197 ; cf. Vin. II, 237 ; Udāna. 53-56.

¹³⁰ Cf. M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge University Press, 1990, reprint. 1994, pp. 128-131.

¹³¹ Apoph. Arsène 1.

¹³² Apoph. Poemon 140.

¹³³ *Vita Antonii*. Ch. 46.

¹³⁴ PALLADE, HL. XXI ; *Vita Antonii*, Ch. 62.

¹³⁵ L. BOYER, *La vie de Saint Antoine*, p. 154.

premier exil. Saint Antoine était un grand adversaire de l'arianisme et un ardent soutien de saint Athanase¹³⁶. Ces faits montrent que saint Antoine, « le Père des moines » avait certaines relations avec la société contemporaine en dehors du Désert.

De nombreuses anecdotes rapportent que les gens rendaient visite aux anachorètes du Désert. Ils venaient chercher des conseils religieux ou recevoir les soins donnés par les anachorètes qui possédaient des pouvoirs miraculeux. Mais cela ne signifie pas que les anachorètes conservaient des liens d'amitié ou des relations avec ces gens-là. Car le grand principe parmi les anachorètes était de « fuir les hommes »¹³⁷.

Il existait cependant quelques relations étroites entre les *coenobia* du Désert et la société extérieure. De temps en temps les gens venaient participer à des fêtes aux monastères. Les moines allaient en ville pour vendre leurs produits. Mais, dans ce cas-là, les règles des monastères de saint Pakhôme étaient plus strictes. Nous y reviendrons dans le chapitre III.

De nombreuses anecdotes montrent que les moines du Désert manifestaient une certaine bienveillance envers la société. Le moine Palémon et son disciple Pakhôme distribuaient de la nourriture aux pauvres¹³⁸. Les produits en surplus des monastères pakhômiens étaient distribués gratuitement aux pauvres des villes¹³⁹. Le moine Serapion de la région d'Arsinoïtis distribua de la nourriture à des nécessiteux et il envoya aux pauvres de la ville d'Alexandrie un plein bateau de produits alimentaires¹⁴⁰. Pendant une famine, abba Shenoudi du Monastère Blanc laissa ouvertes les portes des greniers de son monastère et il donna à manger aux pauvres pendant les temps difficiles, jusqu'à ce qu'ils soient repartis chez eux¹⁴¹. On dit que, en temps de guerre, les malades des villes et des villages étaient soignés par des médecins envoyés par le monastère d'abba Shenoudi¹⁴². Le moine Apollo sauva des gens pendant une inondation. Les deux moines appelés Paesius et Isaias, fils d'une famille de commerçants, ayant reçu leur héritage, s'occupaient eux-mêmes des besoins des pauvres¹⁴³. Saint Pakhôme bâtit une église près d'une agglomération pour que les habitants puissent y venir les samedis et dimanches¹⁴⁴. Jean Cassien rapporte que les moines n'ont pas

¹³⁶ *Vita Antonii*, Ch. 82.

¹³⁷ Apoph. Macaire d'Égypt 27, 41.

¹³⁸ *Vita Pacomii*, 4.

¹³⁹ PALLADE, HL., XXXII.

¹⁴⁰ A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴¹ F.R. FARAG, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴² *Ibid.*, p. 58.

¹⁴³ PALLADE, HL., VIII.

¹⁴⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, vol. IV/2, p. 173.

seulement soulagé les pèlerins mais aussi amassé d'énormes quantités de nourriture et qu'ils les distribuaient aux pauvres et aux malheureux¹⁴⁵.

Malgré ces exemples de grande charité, il n'est pas évident qu'une relation étroite, continuelle, réglementée et obligatoire, existait entre les moines du Désert et la société extérieure. Il est vrai que pendant une famine, une inondation ou une sécheresse, les moines, ou plutôt les responsables des monastères, aidaient les gens. Cela ne signifie pas que les moines avaient une relation quotidienne avec la société laïque. Ces actes charitables étaient d'ailleurs toujours collectifs et non pas personnels.

Comme nous l'avons vu plus haut, de nombreux exemples montrent la profondeur de la solitude des moines du Désert¹⁴⁶. Non seulement les anachorètes, mais aussi les semi-anachorètes pratiquaient le principe d'écarter les gens. Ils étaient encouragés par les anciens à demeurer toujours dans leur cellule afin de pouvoir mener sans obstacle leur vie contemplative¹⁴⁷. Un jour, un jeune moine venu voir abba Macaire, demanda : « Mon père, mes pensées me disent : « sors, visite les malades ; car disent-elles, c'est un grand commandement ». Abba Macaire lui répondit : « Je te le dis à toi mon fils, être assis dans sa cellule vaut mieux que visiter les malades »¹⁴⁸. Pour Cassien, c'est le dégoût (*ascédie*) de rester dans sa cellule qui encourage le moine à aller saluer d'autres frères et à rendre visite à des malades¹⁴⁹.

Pallade rapporte que saint Macaire avait deux cellules à Scété. Elles étaient reliées par un caveau d'un demi-kilomètre. Quand des gens venaient le voir dans une cellule, il avait l'habitude d'aller secrètement dans l'autre par le caveau pour éviter de les rencontrer.

Les cénobites du Désert évitaient aussi les relations avec les autres hommes. Ils vivaient d'ailleurs complètement séparés de la société. Nous en avons un exemple symbolique : le grand mur bâti autour de chaque monastère. Symboliquement, ce mur signifie la séparation d'avec la société extérieure.

Les moines dans les *coenobia* n'avaient pas de vie individuelle, mais une vie commune. Ils n'avaient donc pas l'occasion de rencontrer des gens de l'extérieur, de les accueillir, ou d'entretenir des relations amicales. D'autre part, comme institution, le *coenobium* n'était pas fermé seulement par un grand mur, il l'était aussi par les règles monastiques. Les moines ne pouvaient aller hors du

¹⁴⁵ CASSIEN, *Institutions*, X, 22 ; cf. *Conférences*, XIV, 4.

¹⁴⁶ A.-J. FESTUGIÈRE, *op.cit.* vol. IV/1, p. 41.

¹⁴⁷ « Fuis les hommes » dit abba Macaire à abba Essaïas. « Mais qu'est-ce que fuir les hommes, demanda Essaïas. Macaire répondit : « C'est t'asseoir dans ta cellule et pleurer tes péchés » - PG., 32, 252 ; PG. 34, 261.

¹⁴⁸ E. AMELINEAU, *op.cit.*, pvol. XXV, pp. 184-185 ; Voir aussi : *Ibid*, XVII, p. 345.

¹⁴⁹ CASSIEN, *Institutions*, X, 2.

monastère que dans le cas d'un besoin essentiel. Mais, même alors, dans les *coenobia* de saint Pakhôme, il était interdit au moine de sortir du monastère tout seul, il devait être accompagné par un autre moine et avoir préalablement la permission du Père du monastère.

Selon la règle n° 86 de saint Pakhôme, « Si un moine voyage sur la route ou par bateau ou travaille à l'extérieur, il ne racontera pas au monastère ce qu'il aura vu faire à l'extérieur ». Cette simple règle nous montre l'attitude du moine pakhômien envers la société extérieure.

Pour comprendre l'attitude des moines du Désert vis-à-vis de la société extérieure, il faut prendre en considération leur comportement envers le clergé. Saint Pakhôme ainsi que saint Antoine n'ont jamais été prêtres. En 330, lorsque saint Athanase est venu en Thébàïde, Sarapion, l'évêque de Tentyra essaya de faire de Pakhôme un prêtre et de le nommer chef de tous les moines de son diocèse. Mais Pakhôme ne voulait pas devenir prêtre et se cacha parmi ses moines¹⁵⁰. D'ailleurs, chez les moines pakhômiens, personne n'avait de rang dans le clergé, comme un de ses disciples l'a expliqué : « En vérité, notre père Pakhôme ne voulait pas de clercs dans ses monastères, par crainte de la jalousie et de la vaine gloire »¹⁵¹.

La vaine gloire, qui vient des contacts avec la société et de la responsabilité du clergé, était considérée comme un obstacle à la vie contemplative. Comme abba Evagre l'explique : « La pensée de la vaine gloire est une pensée très subtile qui se dissimule facilement chez le vertueux désirant oublier ses luttes et pourchassant la gloire qui vient des hommes. Elle lui fait imaginer des démons poussant des cris, des femmes guéries, une foule qui touche son manteau. (...) »¹⁵².

Quand l'évêque Théophilus d'Alexandrie essaya de faire d'abba Evagre un évêque, celui-ci s'échappa et se cacha dans un endroit lointain¹⁵³. Abba Ammonius

¹⁵⁰ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 97 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, vol. IV/2, p. 174.

¹⁵¹ Cependant, lorsque les prêtres rendaient visite les monastères pakhômiens, ils étaient accueillis avec un grand respect. Selon la règle de saint Pakhôme, n° 51 : « (...) quand des gens se présenteront à la porte du monastère, et qu'il s'agira de clercs ou de moines, ils seront reçus avec les marques d'un plus grand honneur, on leur lavera les pieds, selon le précepte de l'Evangile et on les conduira à l'hôtellerie. (...) ».

¹⁵² EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, Ch. 13 (Trad. A. et C. GUILLAUMONT, SC. n° 171, p. 529.

¹⁵³ Cette attitude est bien compréhensible lorsque nous considérons l'influence d'Origène chez Evagre le Pontique. Origène écrivit à l'égard de la vaine gloire de la hiérarchie sacerdotale : « Même dans l'Eglise du Christ, on trouve des hommes qui organisent des banquets, mais aussi qui aiment y tenir les premières places, qui intriguent d'abord pour devenir diacres, puis qui ambitionnent la chaire des prêtres, et, non contents de cela, intriguent pour être appelés « évêques » par les hommes ». *Comment, Ser. Matth. II* ; PG. XIII, 1616 B. Cité par Jean DANIELOU, *Origène, le génie du christianisme*, Paris, 1948, p. 56.

eut le même problème avec l'évêque Théophilus. Ammonius coupa une de ses oreilles pour que Théophilus ne puisse le consacrer comme évêque. Lorsque Théophilus insista, Ammonius l'avertit qu'il se couperait cette fois la langue pour devenir muet, afin que Théophilus ne puisse jamais le consacrer comme évêque¹⁵⁴. Cet Ammonius était considéré par abba Evagre comme le plus grand solitaire qu'il ait jamais vu. Ce n'est pas précisément l'ordination sacerdotale que ces moines veulent éviter en s'enfuyant, c'est la responsabilité du ministère et la vaine gloire¹⁵⁵.

Ainsi, par une telle attitude les moines n'ont-ils pas voulu accepter les situations de la société extérieure. Pour saint Jérôme, le ministère sacerdotal est une chose, et l'observance monastique en est une autre. On doit choisir dès le début entre le ministère sacerdotal, avec ses tentations et ses lourdes responsabilités, exercé en ville, et la vie monastique, physiquement plus dure peut-être, dans la solitude¹⁵⁶. Plus tard, Cassien, disciple d'abba Evagre, conseilla aux moines d'éviter même de rencontrer les évêques : « Le moine doit absolument fuir les femmes et les évêques. Ni les uns ni les autres, en effet, ne lui permettent, une fois qu'il est devenu leur familier, ou de s'adonner ensuite au calme de la cellule, ou de se consacrer, dans une très grande pureté de regard, à la contemplation divine par la considération des choses saintes »¹⁵⁷. Ce que dit Cassien est très grave. Pour lui, l'évêque est aussi dangereux que la femme dans la vie contemplative du moine. En effet, comme nous l'avons dit plus haut (cf. *supra* p. 21), lorsque Cassien insistait sur la vie anachorétique, il louait indirectement une vie consacrée à la solitude loin de la société.

Sur ce point, la tendance du moine bouddhiste se différenciait de celle du moine chrétien du Désert par quatre raisons : 1. le moine bouddhiste dépendait de la société laïque. 2. le moine bouddhiste vivait près des villes et des villages. 3. le moine bouddhiste était un missionnaire qui se déplaçait souvent. 4. le moine bouddhiste était un conseiller spirituel.

Le moine bouddhiste dépendait largement des laïcs. Sans l'aide matérielle des laïcs, le moine bouddhiste ne pouvait pas subsister. Dans le monachisme chrétien du Désert, le moine gagnait sa vie par des travaux manuels¹⁵⁸. Au

¹⁵⁴ PALLADE, HL., XI ; Sozomène, HE., VI, 30.

¹⁵⁵ Comme le P. Congar l'a remarqué, il semble que de nombreux Pères de l'Eglise ancienne aient eu la même attitude sur ce fait. Voir : Y. M.-J. CONGAR, « Ordinations invitus, coactus de l'Eglise antique au canon 214 » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1966, t. L, p. 170.

¹⁵⁶ Voir : Paul ANTIN, *art. cit.*, p. 104.

¹⁵⁷ CASSIEN, *Institutions*, XI, 18 ; cf. *Conférences*, I, 20 ; IV, 20 ; Abba Arsène conseilla aux évêques de ne pas se présenter à sa cellule. Apoph. Arsène 7 et 8 ; Voir : J.-C., GUY, *Paroles des Anciens*, Ed. Seuil, 1976, p. 23.

¹⁵⁸ Nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre suivant.

contraire, dans le monachisme bouddhique, il était interdit au moine de gagner sa vie par des travaux lucratifs ou même au moyen de miracles¹⁵⁹. De plus, selon les règles, il devait obligatoirement dépendre des laïcs. Ainsi, les règles du *Vinaya* insistaient-elles directement et indirectement pour que le moine bouddhiste maintienne une relation avec la société laïque.

La conséquence inévitable d'une telle relation était l'installation du moine au voisinage des villages, ou des villes. Lorsqu'on considère l'endroit où le moine chrétien demeurait on trouve une grande différence. Comme nous l'avons noté plus haut, un des objectifs de la vie au Désert fut de se tenir à l'écart des hommes. Il semble que le moine bouddhiste n'ait pas eu une attitude semblable. Il circulait dans les rues des villes et des villages. Quotidiennement, il rencontrait les gens. Quotidiennement, il mangeait les repas donnés par eux. Pour trouver la nourriture il devait se présenter devant les maisons du village, avec son bol à aumône. Ainsi, pour le moine bouddhiste, en général, les gens n'étaient-ils pas créateurs d'obstacles pour sa vie religieuse, ils étaient plutôt des soutiens, des défenseurs, des dévots, des bienfaiteurs de la communauté monastique.

En outre, les monastères bouddhistes étaient situés dans des endroits facilement accessibles aux laïcs. Ceux-ci venaient visiter les moines, pour écouter la doctrine, pour apporter les choses dont les moines avaient besoin. Seuls certains moines demeuraient dans de petites résidences (*āvāsa*) situées dans la forêt. Mais eux aussi, obligatoirement, allaient quotidiennement au village voisin pour recevoir leur nourriture. Ils acceptaient parfois l'invitation d'un laïc à manger dans sa maison. Le *Vinaya* explique minutieusement comment le moine qui demeure dans la forêt doit se préparer à aller au village¹⁶⁰. De plus, le commentaire du *Dīgha-nikāya* montre comment ce moine doit se conduire vis-à-vis des laïcs du village : « Quand il va recueillir l'aumône, les gens peuvent l'inviter chez eux. Il doit l'accepter. Les gens peuvent lui donner du gruau comme petit déjeuner, et ils peuvent lui demander de rester pour déjeuner. S'il l'accepte, ils peuvent le questionner sur la doctrine ou ils peuvent exprimer leur désir d'écouter un certain *sutta* jusqu'à ce que le repas soit préparé. Dans de telles occasions le *bhikkhu doit accéder à leur désir, car la discussion religieuse n'est pas un obstacle au développement mental ».

Un autre aspect significatif dans la question des relations entre le moine bouddhiste et la société laïque réside en ce qu'il était un missionnaire de la doctrine bouddhique. On ne trouve pas la même attitude chez le moine chrétien du désert au sujet de la propagation de la bonne nouvelle. Il n'était pas un

¹⁵⁹ Vin. II, 111-112.

¹⁶⁰ Vin. II, 217-219.

prédicateur¹⁶¹. D'ailleurs, un moine qui habitait dans le Désert n'avait pas l'occasion de se faire missionnaire. Certains moines ont quitté le désert pour établir des monastères ailleurs, dans d'autres déserts, et non pas pour propager le christianisme. Tandis que pour le moine bouddhiste, propager la doctrine était un de ses devoirs et une de ses responsabilités. Sa prédication donnait trois sortes de résultats : 1. certains laïcs non bouddhistes se convertirent au bouddhisme. 2. les laïcs bouddhistes améliorèrent leur compréhension de la doctrine et de la discipline. 3. certains laïcs entrèrent dans la communauté monastique.

Selon les textes canoniques, la propagation de la doctrine dans le pays des Kōśalas et des Magadhas et quelques autres royaumes a commencé du vivant du Bouddha. Plus tard, les *bhikkhus allèrent dans d'autres régions. Ils allèrent même hors de l'Inde, comme missionnaires, au III^e siècle avant J.-C., sous le parrainage de l'Empereur Asōka (268-233 avant J.-C.), qui peut être considéré d'une certaine façon, comme un Constantin bouddhiste. Le résultat de telles activités missionnaires a été que certains pays comme Ceylan, devinrent des « pays bouddhistes ». Ainsi, dans ces pays, les moines de cette religion devinrent-ils les conseillers du peuple et même des rois. L'exemple le plus marquant est l'histoire du bouddhisme à Ceylan, notamment pendant les premiers siècles.

L'influence des moines bouddhistes sur le peuple était si forte et si stable que les dirigeants du pays essayèrent d'obtenir la sympathie et l'approbation des moines en vue de gouverner le pays en paix et avec succès. Obtenir l'approbation de la communauté monastique était considéré par le roi et les ministres comme un « permis » pour avoir le soutien du peuple. En conséquence, il faut dire que le moine bouddhiste est parfois sorti de sa voie de renoncement, de temps en temps, pour s'occuper des choses du monde, et la communauté monastique est devenue une classe privilégiée. A certaines périodes de l'histoire, le moine bouddhiste a participé indirectement, mais activement, aux affaires politiques¹⁶². En même temps, la plupart des moines essayèrent de suivre étroitement leurs principes de renoncement.

Malgré les relations religieuses obligatoires prescrites par le *Vinaya*, des liens étroits non-convenables avec la société ne furent pas encouragés. Le moine, notamment celui qui est en voie de progrès intérieur, devait être sur ses gardes. Les relations étaient bonnes tant qu'elles restaient convenables pour un renonçant. Mais s'il y avait un danger pour sa vie contemplative, le moine devait s'en écarter le plus tôt possible. Même au cours de relations convenables, il devait rester

¹⁶¹ Pour saint Jérôme, le moine n'a pas à enseigner, mais à pleurer sur soi et sur le monde. cf. Ep. L, 4.

¹⁶² Voir : W. RAHULA, *The Heritage of the Bhikkhu : A Short History of the Bhikkhu in Educational Cultural and Political Life*, New-York, 1974.

vigilant, car à n'importe quel moment, la pensée peut être affectée par une attirance.

De même que Jean Cassien (vers 365 - vers 435) a conseillé aux moines chrétiens d'écarter les évêques, presqu'à la même époque, Buddhaghōsa, grand commentateur bouddhiste, conseilla à ses confrères qui pratiquaient les exercices mentaux d'écarter les moines de renom¹⁶³. Pour Cassien, l'évêque peut être un obstacle pour le moine chrétien, car le moine peut être attiré vers la société et vers les responsabilités sacerdotales par l'évêque. De même, Buddhaghōsa dit que le moine ne devait pas visiter les Anciens de renom, car il y a toujours des fidèles laïcs autour de tels personnages et, en conséquence, le moine pouvait être attiré par les gens. Le moine contemplatif, pendant sa période d'exercices mentaux, devait éviter même les grandes fêtes religieuses consacrées au Bouddha, (proprement dit, aux reliques du Bouddha) car en de telles occasions, on rencontrait des hommes et des femmes bien habillés, élégants, charmants et attirants. Le moine pouvait être attiré par tout cela !

Résumons ce que nous avons dit jusqu'à maintenant : en principe, le moine bouddhiste ainsi que le moine chrétien du Désert, écartaient famille et ancienne société, car, dans ces deux systèmes monastiques, l'attachement était considéré comme un obstacle à la vie de renoncement. Cependant, il y avait une certaine différence entre ces deux monachismes en ce qui concerne le lieu où le moine résidait en tant que renonçant : le moine chrétien habitait dans le Désert, complètement à l'écart de la foule, tandis que le moine bouddhiste vivait dans des endroits assez proches de la société laïque. Aux yeux du moine bouddhiste, la société laïque était un facteur non négligeable pour plusieurs raisons : il devait dépendre des laïcs ; il devait leur enseigner la doctrine. Ainsi, le monachisme bouddhique n'était-il pas une institution complètement séparée du monde, comme l'était le monachisme chrétien du Désert. Le moine bouddhiste, en vivant parmi les hommes, essayait de vivre sans s'attacher à leur société. Sur ce point, il semble que l'attitude du monachisme bouddhique était assez proche de celle d'Origène (c 185- c 254), précurseur du monachisme chrétien.

¹⁶³ MajjhimaA. 205-206 ; Dhapa. 128.

CHAPITRE III

LA PAUVRETE

L'abandon de la richesse et de la propriété privée est un élément capital du renoncement religieux.

De plus, le renonçant, dans la plupart des religions, écarte de sa vie le luxe et le confort, la nourriture en particulier ne sert qu'à faire vivre son corps et il ne porte des vêtements que pour se couvrir. Cette attitude de renoncement s'appelle dans le christianisme « pauvreté en tant que vertu religieuse » (angl. *religious poverty*). Dans ce chapitre, nous allons examiner cette question et son équivalent dans le bouddhisme, notamment dans le monachisme bouddhique. Notre étude se divise en deux parties : (A) La pauvreté du moine chrétien du Désert ; (B) La simplicité du moine bouddhiste en face de la pauvreté du moine chrétien du Désert.

Dans la première partie, nous n'aborderons pas cette question du point de vue théologique, mais comme pratique dans le monachisme chrétien du Désert et nous en étudierons les fondements évangéliques. Dans la deuxième partie, nous examinerons les différences et les similitudes entre la notion de pauvreté dans le monachisme chrétien et ce même concept dans le monachisme bouddhique.

(A) La pauvreté du moine chrétien du Désert

La première question est de savoir comment le moine chrétien pratiquait la pauvreté par le renoncement au confort matériel. Tout comme le moine bouddhiste, il n'est venu embrasser la vie religieuse qu'après avoir renoncé à ses biens. Saint Antoine prit à la lettre le conseil de l'Évangile : « Vends tes biens,

donnes-en le prix aux pauvres puis viens et suis-moi ». Alors Antoine vendit ses biens, en distribua le prix aux pauvres puis embrassa la vie religieuse¹. En effet, délaisser ainsi la richesse est essentiel à toute personne qui veut renoncer à la vie séculière. Mais cela ne signifie pas que tous ceux qui venaient au Désert avaient eu de grandes richesses auxquelles ils renonçaient. Ici « richesse » signifie « biens », qu'il en ait peu ou beaucoup, il est sûr que le renonçant abandonnait ses biens avant d'entrer dans la vie religieuse.

Lorsque nous étudions la pauvreté du moine chrétien, le plus important est de savoir comment il l'a pratiquée en qualité de « renonçant » vivant au Désert. Pour cela, nous devons d'abord jeter un coup d'œil rapide sur la vie quotidienne du moine. Essayons donc d'examiner les aspects suivants : (1) le lieu où il demeurait ; (2) la façon dont il était habillé ; (3) la manière dont il était nourri ; (4) les travaux manuels dans les monastères du désert ; (5) l'attitude du moine chrétien envers la richesse.

(1) Le lieu où le moine demeurait

En ce qui concerne le logement du moine chrétien, nous ne trouvons pas tellement de renseignements dans les écrits monastiques anciens. Mais en rassemblant les références éparses nous pouvons nous en faire une idée. Une chose est sûre : le moine dont nous parlons vivait en principe dans le Désert ! Mais la question est de savoir où il vivait dans le désert. Lorsque saint Antoine pratiquait les mortifications, il lui arrivait de demeurer dans des tombeaux. A Pispire il résida dans un vieux château abandonné où les serpents pullulaient. Plus tard, en Thébaïde il vécut dans un temple ancien, s'y enfermant pour que personne ne puisse y entrer. Il y vécut longtemps, recevant seulement de six mois en six mois des pains qu'on lui transmettait par-dessus le toit. Saint Paul de Thèbes vivait dans un souterrain. Il semble qu'il ait voulu se cacher complètement.

Les moines anachorètes vivaient dans des cellules préparées par eux-mêmes. Certains en avaient même plusieurs. Par exemple, Jean de Lycopolis en possédait trois. Saint Macaire d'Egypte en eut deux à Scété : elles étaient reliées l'une à l'autre par un caveau d'un demi-kilomètre. Grâce à ce caveau il a pu vivre sans rencontrer personne².

Les moines semi-anachorètes habitaient dans des cellules individuelles qui se trouvaient à une distance telle les unes des autres qu'ils ne pouvaient ni se voir ni s'entendre. Certaines demeures étaient de simples cabanes de briques

¹ Il laissa une somme d'argent pour sa sœur. Plus tard, il la distribua parmi les gens et il organisa le séjour de sa sœur dans une maison de vierges. - *Vita Antonii*, Ch. 3.

² PALLADE, HL., XVII, 10.

crues, le moine y restait toute la semaine, occupant ses journées au travail manuel et à la récitation méditée de l'Écriture sainte. Les moines semi-anachorètes avaient peut-être l'habitude de demeurer de temps en temps dans la cellule d'un autre moine, par amitié. Une fois, saint Macaire d'Égypte avertit un moine : « Ne dors pas dans la cellule d'un moine de mauvais renom »³.

Lorsque la situation se fut améliorée, les monastères des semi-anachorètes formèrent des « colonies » de moines. Dans ces monastères les cellules des moines étaient situées autour de l'église. Certains semi-anachorètes restaient de temps en temps en plein air. Par exemple, une fois saint Macaire d'Alexandrie vécut vingt jours hors de sa cellule, pendant la journée dans le soleil et pendant la nuit tremblant de froid. On dit que pour combattre la concupiscence, abba Evagre le Pontique restait nu dans un puits pendant les nuits d'hiver.

Nous trouvons des renseignements plus précis sur le logement des cénobites, notamment dans les monastères de saint Pakhôme. Sans doute le mur autour du monastère était-il un élément essentiel du *coenibium*. La porte était bien fermée. Le moine responsable de la porte était très attentif à ceux qui entraient et sortaient.

Le monastère de ces cénobites se composait de plusieurs bâtiments : l'église, la salle de réunion des moines, le réfectoire, une salle pour les livres, une place pour mettre les vêtements communs, la cuisine, la boulangerie, l'infirmerie, l'atelier, la cordonnerie et les maisons des moines divisées selon leur travail. Probablement, le nombre des habitants d'une maison n'était-il pas trop élevé. Saint Jérôme parle de 30 ou 40 moines par maison. Il y avait de nombreuses petites cellules dans chaque « maison ». Peut-être dans une maison y avait-il de vingt à quarante moines.

Chaque cellule était occupée par un ou deux moines. Selon les règles de saint Pakhôme, personne ne devait dormir dans sa cellule fermée à clef et personne n'avait de cellule qui puisse se verrouiller, à moins que le Père du monastère n'en ait donné la permission à un frère, en raison de son âge ou de ses infirmités⁴.

En cas de grande réunion des moines, une cellule pouvait même être occupée par trois moines. Pallade vit que trois moines du Désert dormaient dans la même cellule. Le rapport de Pallade, sans doute, nous montre une coutume de la fin du IV^e siècle. En effet, au monastère de Pabou⁵, les moines étant très nombreux, notamment à la fin du IV^e siècle, il y avait en permanence trois moines par cellule car les locaux étaient insuffisants pour donner une cellule séparée à

³ Apoph. Macaire d'Égypte, 29, PG., 273.

⁴ Règle Art. n° 107.

⁵ L. Th. LEFORT., *op.cit.*, p. 45.

chaque moine. On constate aussi cette coutume dans certains autres monastères. Par exemple, lorsque Jean Cassien et son ami inséparable Germain visitaient un monastère en Palestine en tant qu'invités, ils demeuraient dans la même cellule. Peu après, un troisième étranger fut aussi envoyé dans cette cellule par un responsable du monastère⁶.

Selon la règle de saint Pakhôme, on ne devait pas dormir avec un autre moine sur la même natte⁷. Le lit, dans les monastères pakhômiens, était en terre battue⁸. L'usage des oreillers en duvet était interdit⁹. Les moines dormaient dans la première partie de la nuit et se levaient à minuit pour prier : prière contemplative et chant de psaumes jusqu'à l'aube. Lorsqu'il faisait trop chaud dans la nuit, la règle permettait aux moines de dormir sur le toit de leur cellule.

Les moines du Monastère Blanc d'abba Shenoudi demeuraient deux par deux dans chaque cellule, un petit mur cependant séparait la pièce en deux¹⁰. Les moines « Sarabites » dont parle Cassien vivaient aussi à deux ou trois dans leur cellule. Les moines d'abba Shenoudi avaient une coutume spéciale : de temps en temps ils demeuraient dans des cellules au plus profond du Désert¹¹. En vivant ainsi, il semble que ces cénobites aient essayé de pratiquer une sorte de vie érémitique en même temps que la vie cénobitique.

Certains moines n'ont pas voulu demeurer continuellement dans la même cellule. En général, dans le Désert, la plupart des moines menaient une vie limitée à leur cellule ou à leur monastère. Les Anciens conseillaient à leurs disciples de rester dans leur cellule. L'abba Evagre disait : « Le moine ne doit qu'exceptionnellement quitter sa cellule ; il est comme le vin contenu dans une cruche ; si on le laisse tranquille, il se repose, et il devient limpide, mais si on le déplace, il se trouble et devient mauvais »¹². « Bois et mange, dors et paresse, si tu veux, mais reste au moins dans ta cellule » disait l'abba Arsène à un moine qui voulait rendre visite à des malades¹³.

Un jour un moine âgé vint trouver l'abba Ammonius dans le désert de Scété. Le moine dit : « Trois pensées me tourmentent : me déplacer au hasard dans le

⁶ CASSIEN, *Conférences*, XX, 1.

⁷ Règle Art. n° 95.

⁸ Selon Pallade, les moines pakhômiens dormaient non pas étendus de tout leur long, mais s'étant fabriqué des sièges faciles à construire, un peu renversés en arrière, et y ayant placé leurs couvertures, ils dormaient assis. - HL., XXXII, 3.

⁹ Règle Art. n° 95.

¹⁰ E. AMELINEAU, *Mission Archéologique française au Caire : monuments pour servir l'histoire de l'Égypte chrétienne*, t. 4, p. 253.

¹¹ *Ibid.*, pp. 20, 65, 75, 637.

¹² A. GUILLAUMONT, « Un philosophe au désert : Evagre le Pontique » in RHR., t. CLXXXI, n° 1 (1972), p. 35.

¹³ Apoph. Arsène., II.

Désert, ou m'en aller vers un lieu étranger où personne ne me connaîtrait, ou enfin m'enfermer dans une cellule pour ne plus rencontrer personne et ne manger que tous les deux jours ». Ammonius lui répondit : « Des trois choses, aucune ne vaut la peine que tu la fasses, mais assieds-toi dans ta cellule et mange un peu chaque jour et crie toujours dans ton cœur la parole du publicain et tu pourras être sauvé »¹⁴. Par ces quelques citations on voit que, pour la plupart des Anciens, voyager constituait un obstacle majeur pour la vie contemplative. Dans ce domaine d'ailleurs, les moines anachorètes et semi-anachorètes jouissaient d'une liberté qu'on ne trouve jamais dans le *coenobium*. Saint abba Macaire d'Alexandrie avait quatre cellules : une à Scété, une en Libye, une à Nitrie et l'autre aux Kellia.¹⁵ Sans doute avait-il l'habitude de changer bien souvent de place. Peut-être allait-il visiter ses disciples qui demeuraient dans tel ou tel endroit.

Certains moines voyageaient continuellement. Par exemple, un moine de Scété, abba Bisarion, menait une vie errante. « Sans penser à aucune maison, sans s'attacher à aucun lieu, tout entier tendu vers l'espoir des biens à venir, il allait çà et là, supportant le froid et la nudité, brûlé par les ardeurs du soleil, vivant constamment en plein air, toujours errant dans les creux du désert ou à travers les étendues sablonneuses et inhabitées, comme en pleine mer ; et quand il arrivait auprès d'un monastère, il restait à la porte, suscitant la charité des moines, comme un vulgaire mendiant »¹⁶.

Un autre moine, Sérapion, surnommé « le Sindonite », ne resta jamais dans une cellule et parcourut le monde entier, en pratiquant l'absolu détachement ; vagabond, n'ayant sur lui ni argent, ni besace, ni manteau¹⁷. Une telle vie - courante parmi les moines de Syrie - n'était cependant pas louée par beaucoup de monde¹⁸. En fait, certains moines pratiquaient la vie errante non pas à cause du détachement mais de l'attachement au monde. En tout cas, on ne trouve que peu de moines errants dans le Désert dont nous puissions parler dans cette étude.

(2) *La façon dont le moine était habillé*

Nous ne saurions prétendre que tous les anachorètes au Désert aient eu le même habillement. Sans doute, au commencement du monachisme, parmi les premiers anachorètes n'y avait-il pas une idée bien développée sur les vêtements

¹⁴ Apoph. Ammanius., 3 ; PG., 65, 125.

¹⁵ PALLADE, HL., XVII, 10.

¹⁶ PG., 65, 137 ; cité par A. GUILLAUMONT, « Le dépassement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien » in *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité orientale n° 30, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 107.

¹⁷ PALLADE, HL., XXXVII.

¹⁸ Ces moines errants étaient critiqués par saint Jérôme (in Ep. XXII, 34 ; et Ep. CXXV, 16) et également par saint Basile (cf. Règle Art n° 1).

monastiques¹⁹. Saint Paul de Thèbes s'habillait de feuilles. Comme saint Jérôme le rapporte : Il y avait un arbre de palmyre qui lui fournissait tout ce qui était nécessaire : sa nourriture et son vêtement. De plus, les cheveux lui tombaient jusqu'aux talons. Quant à Paul de Thébaïde, qui vivait depuis longtemps complètement à l'écart des hommes, il ne pouvait se vêtir qu'avec des feuilles.

Cependant, nous savons que saint Antoine n'était pas habillé de feuilles. Ses relations avec l'extérieur lui permettait de se procurer des vêtements. Une fois, il reçut de saint Athanase un manteau tout neuf. Sur son lit de mort, il dit à ses disciples de donner après sa mort le manteau usé et l'une de ses deux tuniques à saint Athanase et l'autre tunique à l'évêque Sérapion²⁰.

Certains anachorètes avaient pour tout vêtement leur chevelure dont la longueur démesurée couvrait une partie de leur corps²¹. Un Ancien disait : « Mes cheveux ont poussé avec le temps, comme mes vêtements tombaient en lambeaux, je m'en suis servi pour couvrir les parties de mon corps que la modestie ordonne de cacher »²². Un autre Ancien dit : « J'ai vu un homme qui avait pour tout costume sa chevelure. Son grand âge l'avait rendue toute blanche. Il était dans le Désert depuis quarante neuf ans. Après sa mort, je partageai ma tunique : j'en gardai une moitié pour me couvrir, l'autre me servit à envelopper son cadavre »²³.

Il y avait des moines nus parmi les anachorètes du Désert. Une fois, saint Macaire d'Egypte rencontra deux anachorètes nus au plus profond du Désert. Il voulut savoir si l'hiver ils ne sentaient pas l'extrême rigueur du froid, n'étant point vêtus, et si l'été les ardeurs du soleil ne les brûlaient point. Ils lui répondirent que Dieu leur faisait la grâce de les garantir de ces deux inconvénients. Abba Macaire parle d'eux comme de « véritables religieux qui ont renoncé à tout »²⁴. Il semble que certains semi-anachorètes pratiquaient aussi cette nudité, mais provisoirement. Une fois, saint Macaire d'Alexandrie demeura pendant six mois tout nu en plein air. Il resta ainsi en pénitence pour avoir tué un moustique qui l'avait piqué. Après cette période de pénitence, il était complètement défiguré et gonflé par les piqûres des moustiques et d'autres insectes. On ne pouvait plus le reconnaître que par sa voix²⁵. Comme nous l'avons signalé plus haut, abba Evagre le Pontique aussi était nu lorsqu'il demeurait dans un puits pendant les nuits d'hiver en combattant la concupiscence.

¹⁹ Quand même les ascètes juifs dont parle Philon dans son traité de la vie contemplative portaient des vêtements distinctifs.

²⁰ *Vita Antonii*, Ch. 91.

²¹ En Inde aussi il y avait des ascètes qui portaient un vêtement fait de cheveux.

²² *Verba Seniorum*, PL., LXXII, 1009 ; cité par J.M. BESSE, *op.cit.*, p. 247.

²³ *Verba Seniorum*, PL., LXXII, 1011 ; cité par J.M. BESSE, *op.cit.*, p. 248.

²⁴ *Apoph. Macaire 2*, cité par J.G. Guy, *Paroles des anciens*, Paris, 1976, pp. 94-96.

²⁵ PALLADE, HL., XVIII, 3.

En général, les semi-anachorètes portaient certains vêtements, mais d'une façon très simple. Arsène, pour faire oublier le luxe qu'il avait déployé dans la vie séculière, choisissait tout ce qu'il trouvait de pire²⁶. Marc, moine de Scété, portait une tunique tellement rapiécée qu'il était difficile de reconnaître sa forme première. Abba Issac du désert de Kellia, affirmait que Pambo et ses moines avaient des habits courts, usés et tout rapiécés²⁷. Sérapion était surnommé le « Sindonite » parce qu'il avait pour tout vêtement un sindon : pièce d'étoffe en tissu léger que portaient certains philosophes cyniques²⁸.

Nous avons des renseignements plus précis sur les vêtements des moines cénobites. Par exemple, dans les monastères pakhômiens, chaque moine s'habillait d'une tunique de lin sans manche et d'une peau de chèvre jusqu'aux genoux. Il portait aussi un capuchon. Le vêtement de ce moine portait la marque de la maison à laquelle il appartenait²⁹. Pallade rapporte que la marque qu'il a vue était une croix cousue en rouge foncé³⁰.

Les moines pakhômiens avaient aussi des sandales, un bâton et un manteau³¹. Les vêtements qu'ils ne portaient pas toujours étaient conservés par le deuxième chef de la maison. La règle de saint Pakhôme n° 102 dit : « Si quelqu'un a plus de vêtements que ce que la règle autorise, il les remettra, sans attendre l'avertissement du supérieur, à celui qui a la garde du vestiaire, et il ne pourra y entrer pour les demander, car ces vêtements seront à la disposition du préposé et de son second »³².

Selon la règle de saint Pakhôme n° 81, personne n'aura dans sa maison ou dans sa cellule autre chose que ce que prescrit en général la règle du monastère. Les frères n'auront donc ni tunique de laine, ni peau plus douce d'agneau qui n'a pas encore été tondue ni pièce de monnaie, ni oreiller, ni autres effets. Ils n'auront que ce que le Père du monastère distribue aux chefs de maison, c'est-à-dire, leur garde-robe : deux tuniques normales et une troisième râpée par l'usage, une écharpe assez longue pour entourer le cou et les épaules, une peau de chèvre qui s'attache sur le côté, des chaussures, des cuculles et un bâton.

Dans ces monastères, il y avait des jours réservés au lavage des vêtements. On ne devait pas laisser traîner par terre les vêtements lavés. Selon les règles, si l'on trouve un vêtement exposé au soleil depuis trois jours, celui à qui appartient

²⁶ Verba Seniorum, PL., LXXIII, 773 ; cité par J.M. BESSE, *op.cit.*, p. 225.

²⁷ Verba Seniorum, PL., LXXIII, 890 ; cité par J.M. BESSE, *op.cit.*, p. 255.

²⁸ A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, p. 107.

²⁹ Règle Art. n° 29.

³⁰ PALLADE, HL., XXXII.

³¹ Règle Art. n° 81 et 102.

³² La Règle Art n° 61 précise : « Que personne ne prenne avec soi son manteau de lin pour se rendre au travail à moins que le supérieur ne le lui ait permis : d'ailleurs personne ne devra porter ce manteau pour circuler dans le monastère après la synax ».

l'usage de ce vêtement sera réprimandé pour cela : il fera pénitence publiquement à la synaxe, et restera debout au réfectoire³³. Si quelqu'un perd une peau de chèvre, ou des chaussures ou une ceinture ou quelque autre objet, il sera sanctionné. Si quelqu'un prend un objet qui ne lui est pas affecté on le lui placera sur les épaules : il fera pénitence publiquement à la synaxe et restera debout au réfectoire³⁴. Si quelqu'un perd quelque chose, il sera puni publiquement, devant l'autel : si ce qu'il a perdu fait partie de son trousseau, il restera trois semaines sans recevoir ce qu'il a perdu, mais la quatrième semaine, après avoir fait pénitence, il recevra un effet semblable à celui qu'il a perdu »³⁵. Les nonnes pakhômiennes, soumises à la règle des moines, portaient un costume semblable. La cuculle leur tenait lieu de voile. On les dispensait seulement d'avoir une mélote³⁶.

Dans le cas du vêtement monastique, saint Pakhôme voulut pratiquer une simplicité très profonde. Une fois, son corps était fort abattu par une longue maladie. Il dit à son disciple bien aimé Théodore « Aie la bonté d'apporter une vieille couverture pour m'en couvrir car celle-ci est trop lourde et je ne puis la supporter. (...). Aussitôt Théodore s'en alla prendre chez l'économe une bonne couverture, légère, il l'apporta et l'en couvrit. Mais quand Pakhôme s'aperçut de la différence de couverture, il s'indigna contre Théodore et lui dit : « O la grande iniquité que tu as commise, Théodore ! Veux-tu que je sois un objet de scandale pour les frères, qui diront après ma mort : "Pakhôme quand il était en vie a pris ses aises plus que tous les frères et que je tombe sous le jugement du Seigneur?" Allons, ôte-le de moi ; je m'arrangerai quand même, en attendant de me rendre auprès du Seigneur ». Alors Théodore la lui ôta et il en apporta une autre, plus vieille et plus mauvaise que celle qu'avaient tous les frères malades, et il l'en couvrit³⁷.

Evagre le Pontique et Jean Cassien sont pour nous de précieux témoins du vêtement monastique. Cassien au début de son ouvrage *Institutions cénobitiques* s'attarde longuement sur le sujet. Selon lui, les pièces de l'habillement du moine sont 1. le capuchon ; 2. la tunique ; 3. l'écharpe de lin ; 4. le manteau ; 5. la peau de chèvre ; 6. le bâton ; 7. les sandales³⁸.

Chacune de ces parties de vêtements était utile aux moines pour leur vie au Désert. Le capuchon, par exemple, protégeait la tête contre la chaleur. Le lin

³³ Règle Art n° 148.

³⁴ Règle Art. n° 149.

³⁵ Règle Art. n° 131.

³⁶ A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, vol. 1V/2, p. 176.

³⁷ *Ibid.*, p. 222.

³⁸ CASSIEN, *Institutions*, I, 1 ; c'étaient les pièces de vêtement des moines que Cassien a vus pendant ses voyages au désert parmi les monastères.

était facile à laver et à purifier, la peau de chèvre servait de besace. Pour sortir et pour voyager, le moine s'appuyait sur un bâton qui pouvait servir à écarter ou à tuer les animaux nuisibles.

Cassien a essayé d'attribuer un sens symbolique et mythique à ces parties de vêtement. Par exemple, pour lui, le capuchon du moine est un symbole de l'innocence de l'enfance. Le moine, dit-il, porte constamment, jour et nuit, de petits capuchons (*cucullus*) rabattus sur la nuque et les omoplates et qui couvrent seulement la tête, afin que, en les imitant avec ce voile, il soit averti de garder avec persévérance l'innocence et la simplicité des enfants³⁹.

La tunique courte de lin (*colobium*) symbolise la mortification, c'est-à-dire le renoncement du moine à toutes les oeuvres de ce monde et aussi à toute façon de vivre terrestre. Les petites écharpes doublées, tissées de fil de lin, signifient la disponibilité pour tout travail monastique. Partant de la nuque et se séparant en deux autour du cou, elles contournent le creux des aisselles et les enserrrent de part et d'autre pour, ce faisant, empêcher le vêtement de flotter et le ramener au corps. Le petit manteau qui couvre le cou et les épaules signifie une tenue à la fois humble et de prix modique. La peau de chèvre est le signe de la fermeté dans la vertu.

Jean Baptiste lui même avait un vêtement en poil de chameau et une ceinture de peau autour des reins (cf. Matth 3, 4). Mais il semble que nos moines du Désert n'aient pas essayé de le suivre. Comme Cassien l'a expliqué les vêtements en poil de chèvre étaient absolument proscrits car ce tissu est loin d'apporter un gain spirituel, il ne peut, au contraire, que faire naître la vanité ; de plus, il est incommode et inadapté au travail.

Pour Cassien, le bâton du moine signifie une arme pour repousser les tentations par le signe de la croix. Les chaussures sont interdites aux moines, mais lorsque la maladie, le froid matinal de l'hiver ou la chaleur de l'été à midi l'exigent, on peut utiliser des sandales pour protéger les pieds⁴⁰.

Les moines de Cassien portaient une ceinture. Dans le *coenobium* de saint Pakhôme, comme nous l'avons noté plus haut, les moines portaient aussi une ceinture. Pour Cassien, cet élément avait une grande valeur symbolique. Il dit que les moines du Désert utilisaient la ceinture afin non seulement d'être prêts intérieurement à tous les services et travaux du monastère, mais aussi d'être toujours disponibles. Cette ceinture constitue aussi un signe non-négligeable de ce qui est requis de lui : ceindre ses reins et se couvrir d'une peau témoigne de la mortification des membres dans lesquels sont contenus les germes de la passion et de la luxure ; ainsi lui est-il constamment rappelé le commandement

³⁹ CASSIEN, *Institutions*, I, 3.

⁴⁰ *Ibid.* I, 8-9.

évangélique « que vos reins soient ceints » interprété par l'Apôtre : « Mortifiez vos membres qui sont sur terre : la fornication, l'impureté, la passion, la concupiscence sont mauvais »⁴¹.

Abba Evagre le Pontique explique de façon un peu différente ce symbolisme des vêtements monastiques. Pour Evagre, la cuculle est le symbole de la grâce de Dieu. La nudité des mains témoigne d'un genre de vie sans dissimulation⁴². Comme Guillaumont l'a remarqué, cette nudité des mains est due au port du vêtement appelé *colobium* et décrit par Cassien comme une petite tunique de lin⁴³.

Selon abba Evagre, le scapulaire en forme de croix, sur les épaules des moines, est le symbole de la foi au Christ⁴⁴. La ceinture, qui enserre leurs reins, écarte toute impureté et proclame : Il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme (cf. I Cor 7, 1). Le moine d'abba Evagre avait une mélote. C'était une sorte de manteau en peau de mouton ou de chèvre comme Cassien le précise dans les *Institutions cénobitiques* (cf. I, 7). Selon abba Evagre, les moines de Scété ont la mélote parce qu'ils « portent en tout temps dans leur corps la mort de Jésus » et qu'ils musellent toutes les passions irrationnelles du corps et retranchent leurs vices de l'âme par la participation au bien, qu'ils aiment la pauvreté et fuient la cupidité en tant que mère de l'idolâtrie. Ce sens symbolique, attribué par Evagre à la mélote, se trouve également chez Cassien. Notons en passant que, dans la liste de Cassien, le IV^e article est le manteau qu'on ne trouve pas dans la liste d'Evagre.

Selon Abba Evagre, le bâton du moine est un arbre de vie pour tous ceux qui le tiennent, un soutien pour ceux qui s'appuient sur lui comme sur le Seigneur. Evagre ne parle pas de chaussures ou de sandales.

Au-delà de ces symboles développés par Evagre et Cassien, ces vêtements signifient, selon leur apparence même, une grande simplicité et le sens de la pauvreté. Comme Cassien le remarque, l'habillement du moine ne consiste pas en une nouveauté vestimentaire qui pourrait choquer les hommes du siècle, mais en une décente pauvreté.

(3) *La manière dont il se nourrissait*

La question de la nourriture du moine tient une place importante dans la pauvreté religieuse. D'ailleurs, la plupart des renoncements et des mortifications du moine chrétien concernent sa nourriture. En général, au Désert, le moine

⁴¹ *Ibid.*, I, 11 (SC., n° 109, p. 53).

⁴² EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, Prologue, 3.

⁴³ A. et C. GUILLAUMONT (Trad.) *Evagre le pontique, Traité Pratique*, t. II, SC., n° 171, p. 486, note 3.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 489.

chrétien prenait une nourriture minimum, très souvent une fois par jour et après le coucher du soleil. Un semi-anachorète dit à un autre que le soleil ne l'avait jamais vu manger⁴⁵.

Le repas de saint Antoine consistait en un peu de pain, de sel et d'eau. Assez souvent, il passa deux ou trois jours sans aucune nourriture. Mais le jeûne ne le faisait pas maigrir, pas plus que le manque d'exercices ne le rendait gros. Physiquement, il était bien équilibré⁴⁶. Le moine Moïse de Scété avait l'habitude de rester pendant quelques jours sans manger. Dans certains monastères de semi-anachorètes, il y avait des boulangers, mais certains moines s'abstenaient de consommer du pain et ne vivaient que de grains, de légumes, de fruits ou d'herbes⁴⁷. Il était d'ailleurs impossible à la plupart des moines anachorètes de se procurer du pain.

Jean de Lycopolis vécut pendant 30 ans dans trois cellules sur une montagne, et pendant tout ce temps, il reçut sa nourriture sous forme de fruits crus ou de légumes par une fenêtre de sa cellule⁴⁸. A la fin de sa vie, abba Evagre le Pontique, l'estomac délabré par le régime qu'il avait suivi, dut se mettre aux légumes cuits⁴⁹.

Certains semi-anchorètes comme abba Macaire d'Alexandrie étaient capables de pratiquer le jeûne pendant longtemps. Un jour, abba Macaire arriva incognito au monastère de Tabennesi de saint Pakhôme, et demanda la permission d'entrer dans le monastère comme novice. Pakhôme ne le reconnut pas, les autres moines non plus. Saint Pakhôme refusa la demande du vieillard en disant : « Tu es un homme âgé. Ces mortifications ne sont pas praticables par un homme comme toi ». Le vieillard insista, et Pakhôme lui donna une semaine pour prouver sa capacité à être novice. Le vieillard pratiqua le jeûne pendant une semaine et demanda à nouveau la permission d'entrer dans le *coenobium* comme novice. Saint Pakhôme accepta. Peu après, les quarante jours du Carême commencèrent, les moines du monastère pratiquaient différents modes de jeûne : un moine pratiquait le jeûne jusqu'au soir ; un autre pendant cinq jours ; un autre encore restait debout pendant la nuit et s'asseyait pendant le jour. Quant au vieillard, il resta debout dans un petit coin et passa les 40 jours du Carême sans un morceau de pain. Il ne toucha aucune nourriture, sauf quelques feuilles de choux le dimanche, et garda un perpétuel silence⁵⁰.

⁴⁵ CASSIEN, *Institutions*, V, 27.

⁴⁶ *Vita Antonii*, Ch. 14.

⁴⁷ CASSIEN, *Conférences*, II, 7.

⁴⁸ PALLADE, HL., XXXV ; HM., XIII ; CASSIEN, *Conférences*, XXIV, 26 ; *Institutions*, IV, 23-36.

⁴⁹ PALLADE, HL., XXXVIII ; EVAGRE LE PONTIQUE, *op.cit.*, (Introduction par A. Guillaumont, t. I, SC. n° 170) p. 25, note 2) ; voir aussi : C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, 1956, p. 122.

⁵⁰ PALLADE, HL., XVIII.

Saint Macaire d'Egypte disait à Evagre qu'il avait passé vingt ans entiers sans manger, ni boire, ni dormir autant qu'il aurait voulu. Car, ajoutait-il, « Je ne mangeais qu'une certaine quantité de pain que je pesais, je prenais mon eau et, m'appuyant seulement contre la muraille, je prenais comme à la dérobée le peu de sommeil dont je ne pouvais me passer ». Sa règle ordinaire était de ne manger qu'une fois par semaine⁵¹. Dans sa vieillesse abba Elie, mangeait, vers le soir, trois onces de pain et trois olives. Durant sa jeunesse, il ne mangeait qu'une fois par semaine⁵².

Cette sorte de jeûne extrême était un principe volontaire de tel ou tel anachorète ou semi-anachorète. D'autre part, la capacité à rester sans manger était considérée comme une grande puissance, comme une vertu et une grâce particulière. Il semble que ces moines aient voulu s'adapter physiquement à la parole évangélique : « Je suis le pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim. Qui croit en moi n'aura jamais soif » (Jean 6, 35).

Cependant, tout le monde n'acceptait pas un tel extrême jeûne. Par exemple, le moine Poemen dit : « Le moine doit manger tous les jours, mais peu, sans se rassasier ; quand j'étais jeune, ajoutait-il, je ne mangeais, il est vrai, que tous les deux ou trois jours, voire toutes les semaines, et les Pères, des hommes forts, l'approuvaient, mais ils trouvèrent mieux de manger tous les jours, mais peu ; telle est la voie qu'ils nous ont livrée, voie royale, parce que facilement praticable »⁵³.

Saint Jérôme écrit au moine Rusticus : « Que ces jeûnes mêmes soient modérés : leurs excès débiliteraient ton estomac, ils exigeraient ensuite un supplément de nourriture qui pourrait dégénérer en indigestion, proche parente des passions. Une nourriture modique, mais raisonnable est salubre et au corps et à l'âme »⁵⁴. Il a écrit à Népolitien : « Que ces jeûnes soient purs, chastes, simples, modérés, mais non superstitieux »⁵⁵.

Cassien n'approuvait pas non plus un tel régime extrême. Pour lui, les jeûnes excessifs font le même mal que la gourmandise⁵⁶. Il nous rapporte l'opinion de certains moines du Désert sur ce sujet : « La règle générale à suivre quant à l'abstinence, consiste à s'accorder, selon ses forces et son âge, ce qu'il faut de nourriture pour sustenter le corps, pas assez pour l'assouvir. Il y a un égal dommage, et il n'est pas petit, à vivre d'un régime inégal, passant de l'extrême

⁵¹ M.-A., MARIN, *op.cit.*, t. II, p. 23.

⁵² HM., VII, 3.

⁵³ Apoph. Poemen, 31, PG., 329.

⁵⁴ SAINT JÉRÔME, Ep. CXX, 7 ; (Trad. Labourt, t. VII, p. 119).

⁵⁵ Ep. LII, 12 (Trad. Labourt, t. II, pp. 187-188).

⁵⁶ CASSIEN, *Institutions*, VI, 23 ; *Conférences*, II, 16.

rigueur de jeûne à l'excès du manger. L'esprit abattu par le manque de nourriture ne prie plus qu'avec langueur ; l'exclusive fatigue l'appesantit d'involontaire somnolence. Mais les excès de bouche l'oppriment à leur tour, et le mettent dans l'impuissance d'épancher vers Dieu de vives et pures prières. La chasteté non plus ne sera pas inviolablement gardée. (...)»⁵⁷.

Par ces exemples, au sujet du jeûne, on peut voir qu'il n'y avait pas unanimité parmi les moines chrétiens : opinion et pratique dépendaient de la capacité et de la volonté de chacun. Comme Cassien nous le montre, beaucoup, « épuisés par la maladie ou le poids des ans, ne supportent pas sans grande fatigue de jeûner jusqu'au coucher du soleil. La fadeur de grains trempés dans l'eau ne convient pas à tous, et tous ne peuvent pas se contenter de quelques légumes crus ou d'un austère morceau de pain sec. Avec une livre, l'un n'éprouve pas la satiété, tandis qu'un autre est repu après avoir consommé une livre ou six onces de nourriture »⁵⁸.

Les anachorètes mangeaient sans doute leur nourriture seuls dans leur cellule. Les semi-anachorètes avaient la même coutume. Mais certains ne mangeaient jamais seul sans partager. Par exemple, un moine semi-anachorète rencontré par Cassien, avait l'habitude de ne jamais prendre de nourriture pour lui seul, et si aucun frère ne se rendait à sa cellule durant les cinq jours de la semaine, il différait son repas jusqu'à ce que, se rendant à l'église pour l'assemblée le samedi ou le dimanche, il eût trouvé quelque pèlerin qu'il ramenait à sa cellule et il partageait alors avec lui. Il accordait une nourriture à son corps non pas tant pour satisfaire son besoin que par humanité et à cause du frère⁵⁹.

Les moines semi-anachorètes de Nitrie et de Scété mangeaient ensemble leur repas les dimanches et les jours de fêtes. Une fois, abba Apollo était avec cinq moines dans une grotte au pied d'une montagne. Le jour de Pâques arriva, mais il n'y avait pour eux que quelques pains secs et de la salade en conserve. Cependant, ce jour-là ils reçurent des choses dont les moines n'avaient jamais entendu parler et qui même ne poussaient pas en Egypte, envoyées par un anonyme⁶⁰.

Cassien nous parle d'un « festin de roi » reçu un certain dimanche alors qu'il était en visite au monastère d'abba Sarenius⁶¹. Dans certains monastères visités par Cassien et Germain, certains moines n'observaient pas la règle qui voulait que l'on attende l'heure fixée pour le repas, mais, sauf le mercredi et le

⁵⁷ CASSIEN, *Conférences*, II, 22-23 (SC., n° 42, pp. 133-134).

⁵⁸ CASSIEN, *Institutions*, V, 5 (SC., n° 109, p. 199).

⁵⁹ *Ibid.*, V, 26.

⁶⁰ A.-J. FESTUGIÈRE, op.cit., vol. I, p. 63.

⁶¹ CASSIEN, *Conférences*, VIII, 1.

vendredi, rompaient le jeûne. Certains étaient même prêts à arrêter le jeûne pour recevoir des invités⁶². L'un des Anciens exhorta Cassien pendant un repas à manger un peu plus et celui-ci lui disant ne plus pouvoir, il répondit : « Pour moi, j'ai déjà dressé six fois la table pour divers frères qui arrivaient, et j'ai encore faim, et toi, qui manges maintenant pour la première fois, tu dis que tu ne peux plus ». Ces exemples nous montrent que l'attitude des moines semi-anachorètes était variée en ce qui concerne la nourriture.

Cependant, dans les *coenobia*, notamment dans les monastères pakhômiens, la question de la nourriture était bien réglée. Les moines de saint Pakhôme mangeaient ensemble à heure fixe dans les réfectoires. Selon la règle de saint Pakhôme n° 32, si quelqu'un arrive en retard à table, sauf le cas où un ordre du supérieur en est la cause, il se tiendra debout jusqu'à ce qu'un autre des frères en train de manger se lève, ou bien il retournera à la maison sans avoir mangé. Cassien avait entendu dire comment les moines du monastère à Tabennesi se conduisaient dans leur réfectoire⁶³. Tous les moines marchaient pieds nus. Personne ne pouvait s'y rendre sans avoir été convoqué par le signal général⁶⁴. Chacun s'asseyait à sa propre place⁶⁵. La règle du silence était gardée avec grand soin⁶⁶. Les moines rabattaient les cuculles sur leurs paupières pour empêcher le regard d'errer avec curiosité, ils ne regardaient rien d'autre que la table et les mets qui y étaient posés ou qu'ils y prenaient. Ainsi, personne ne savait comment mangeait son voisin⁶⁷.

Il y avait deux repas par jour, le premier à midi, et le deuxième le soir⁶⁸. Certains moines ne venaient au réfectoire que pour un repas ; d'autres ne mangeaient que très peu le soir. Dans des cas spéciaux, certains moines recevaient leur nourriture dans leur cellule. Elle consistait seulement en pain, en sel et en eau. Personne n'avait le droit d'entreposer de la nourriture dans sa cellule, sauf ce qu'il avait reçu de l'économe⁶⁹. Selon la règle de saint Pakhôme n° 114, il était interdit aux moines de manger quoi que ce soit à l'intérieur de leur cellule, sans permission du préposé, même pas un fruit ou d'autres aliments du même genre⁷⁰. Ce n'était qu'à la cuisine qu'on pouvait faire cuire des aliments⁷¹.

⁶² *Ibid.* V, 24.

⁶³ CASSIEN, *Institutions*, IV, 17.

⁶⁴ Règle Art, n° 90.

⁶⁵ Règle Art, n° 30.

⁶⁶ Règle Art, n° 31 ; Voir aussi : CASSIEN, *Institutions*, IV, 17.

⁶⁷ CASSIEN, *op.cit.*, IV, 17.

⁶⁸ Règle Art, n° 5.

⁶⁹ Règle Art, n° 78.

⁷⁰ Règle Art, n° 114.

⁷¹ Règle Art, n° 80.

Les repas des moines pakhômiens consistaient généralement en pain, fromage, herbes, moutarde, olives en conserve et fruits. Après avoir fini le repas, lorsqu'on partait du réfectoire, on recevait une sorte de confiserie appelée « *fragmantia* » suffisante pour trois jours⁷². Si les moines allaient travailler aux champs, ils recevaient des légumes assaisonnés de sel et de vinaigre ; en été, ces légumes étaient préparés en quantité abondante, pour suffire aux longs travaux⁷³. Dans le cas de visite d'un moine à la maison de ses parents, il ne lui était permis de manger que des choses qu'il mangeait habituellement dans le monastère⁷⁴.

Il y avait des règles précises concernant les fruits qui se trouvaient dans la cour du monastère. Selon les règles de saint Pakhôme n° 73, 74 et 75, personne ne pouvait manger en aparté les produits des champs ou des vergers, avant que ces derniers ne soient présentés à tous les frères. Si les moines trouvaient des fruits tombés sous les arbres, ils n'auraient pas l'audace de les manger, et ce qu'ils trouveraient sur leur chemin, ils le replaceraient au pied des arbres⁷⁵. Ceux qui avaient l'ordre de faire la récolte des fruits de palmier recevraient chacun de leur préposé, sur le lieu même du travail, quelques fruits à manger et, lorsqu'ils arriveraient au monastère, ils recevraient leur part comme les autres frères⁷⁶. Mais celui qui faisait la distribution de fruits aux travailleurs (moines) ne pourrait en goûter, il les apporterait à l'économe qui lui donnerait sa part lors de la distribution aux autres frères.

Ces règles, lorsque nous les considérons ensemble, nous montrent jusqu'à quel point la question de la nourriture était précise dans les *coenobia* de saint Pakhôme. Dans les autres monastères, par exemple le Monastère Blanc d'abba Schenoudi, les règles étaient plus strictes que dans les monastères pakhômiens : il y avait deux repas par jour ; un à midi, l'autre le soir⁷⁷. Mais les moines ne devaient prendre qu'un seul repas : soit celui de midi, soit celui du soir⁷⁸. Il était interdit de manger du fromage, des oeufs ou du poisson.

En général, la viande était écartée par les moines de n'importe quel monastère au Désert, sauf cas exceptionnel. Nous venons de voir que les moines anachorètes ou cénobites essayaient de vivre avec un minimum de nourriture. Ils avaient notamment l'habitude de considérer les aliments nourrissants et fortifiants comme non-convenables pour la vie contemplative⁷⁹. Dans ces conditions, on

⁷² Règle Art, n° 39.

⁷³ Règle Art, n° 80.

⁷⁴ Règle Art, n° 54.

⁷⁵ Règle Art, n° 77.

⁷⁶ Règle Art, n° 76.

⁷⁷ E. AMELINEAU, *op.cit.*, t. 4, p. 267.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁷⁹ SAINT JÉRÔME, Ep. XXII, 10.

peut sans doute conclure que tous les moines étaient d'accord pour éviter la viande.

Toutefois, dans la règle de saint Pakhôme n° 34, si la viande était interdite, en cas de maladie on pouvait transgresser cette règle⁸⁰. Une fois, par exemple, saint Pakhôme lui-même fit préparer de la viande pour un moine malade et très faible⁸¹. Dans les monastères pakhômiens du bouillon était préparé pour les moines malades⁸². Un moine qui voulait consommer du bouillon préparé par abba Théodore, fut aussitôt averti par l'esprit de Dieu : « Cette substance a été cuite pour ceux qui en ont besoin, mais toi, tu n'en as pas besoin, parce que la pensée charnelle te combat »⁸³.

La question du vin dans le monachisme du Désert est plus complexe. Certains semi-anachorètes avaient l'habitude de consommer du vin. Comme Pallade l'a remarqué, dans le monastère de Nitrie, du vin était préparé, utilisé et vendu⁸⁴. Lors des fêtes à Scété, les moines consommaient du vin. Saint Macaire d'Egypte disait : « S'il y a du vin, à cause des frères bois-en, et pour une coupe de vin, pendant tout un jour tu ne dois pas boire d'eau »⁸⁵. Abba Isaïe dit : « Si l'on vous presse dans quelque rencontre de boire du vin, n'en prenez jamais plus de trois petites tasses et que la complaisance ne vous porte point à en boire davantage »⁸⁶. Le moine Joseph de Panephytis donnait du vin aux invités, mais lui et ses disciples ne buvaient en leur présence qu'un mélange d'eau fraîche et d'eau de mer⁸⁷. Parfois, les anciens semi-anachorètes recevaient du vin et du raisin comme cadeau. Abba Piamun n'avait pas bu de vin depuis 25 ans. Plutôt que de divulguer une abstinence que tous ignoraient, il en accepta sans hésiter, et contre son habitude, se mit à déguster le breuvage qu'on lui offrit⁸⁸.

Cependant, le vin était interdit aux moines dans les *coenobia* de saint Pakhôme sauf en cas de maladie⁸⁹. Même lorsqu'un moine pakhômien rendait

⁸⁰ PALLADE, HL., XXXII, 10.

⁸¹ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, pp. 245, 302 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, vol. 2, p. 186.

⁸² L. Th. LEFORT, *op. cit.*, pp. 148, 254 ; Selon la règle de saint Pakhôme n° 45, personne ne recevra de bouillon hors de l'infirmerie.

⁸³ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 148.

⁸⁴ PALLADE, HL., VII, 4.

⁸⁵ PG., 34, 245 ; Rester sans boire d'eau est prescrit pour les moines par les Anciens du désert. Par exemple, Evagre le Pontique, disciple de saint Macaire d'Egypte, écrit : « L'usage restreint de l'eau contribue beaucoup à la continence ». - *Traité Pratique* Ch. 17 ; Voir notamment le note de C. Guillaumont pour le chapitre 17 du *Traité Pratique*, t. II (SC., n° 171, p. 543) ; Selon les règles de saint Pakhôme, Règle Art n° 88), après s'être couché, si on se réveille pendant la nuit et qu'on a soif si c'est un jour de jeûne, on ne se permettra pas de boire.

⁸⁶ M.-A. MARIN, *op. cit.*, t. II, p. 59.

⁸⁷ D.J. CHITTY, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁸ CASSIEN, *Conférences*, XVII, 24.

⁸⁹ Règle Art, n° 45 et 54 ; Mais saint Paul écrit : « Cesse de ne boire que de l'eau. Prends un peu de vin à cause de ton estomac et de tes fréquents malaises » - I Tim 5, 23.

visite à ses parents, il ne devait pas boire de vin. En général, le cénobitisme du Désert ne consommait pas de vin. Malgré la variété des opinions et des attitudes des moines sur cette question, sans doute, la plupart des moines du Désert acceptaient-ils la valeur de l'abstinence⁹⁰. Un Ancien dit : « Si tu es encore jeune, fuis le vin comme un serpent. (...) Car souvent Satan suggère aux moines de contraindre les plus jeunes à boire du vin ; il sait en effet que le vin et les femmes séparent de Dieu. (...) »⁹¹.

A travers ces exemples, il est clair qu'il y avait une certaine limitation de la nourriture qualitativement et quantitativement dans le monachisme du Désert. Les limites étaient variées, allant d'un jeûne très rigoureux à un repas quotidien modéré. Cette notion de limitation reposait évidemment sur deux idées principales : premièrement, la gourmandise elle-même est un vice ; deuxièmement, le jeûne facilite le combat contre la concupiscence.

Selon Cassien, la gourmandise est la « concupiscence de manger » (*gulae concupiscentia*). C'est le premier des huit vices ou huit esprits de malice⁹². Les Anciens du Désert affirmaient que Jésus-Christ aussi fut tenté comme Adam par elle⁹³. Elle réclame, pour remède, la pratique de l'abstinence⁹⁴. Elle est cause des combats de la chair⁹⁵ et produit la luxure⁹⁶. Il y a trois sortes de gourmandise : la première presse le moine de devancer pour se nourrir l'heure fixée par la règle. La deuxième trouve son plaisir à se gorger ; peu lui importe la qualité des aliments, pourvu qu'il dévore. La troisième recherche les mets apprêtés et délicats⁹⁷. Il faut donc veiller continuellement⁹⁸. Il faut la vaincre avant de s'en prendre aux autres vices⁹⁹.

⁹⁰ Saint Basile écrit : « Il ne faut pas être esclave du vin ni avoir de passion pour les viandes et d'une manière générale, il ne faut rechercher le plaisir dans aucune nourriture ni aucune boisson, car le lutteur garde en toutes choses la tempérance ».- Lettre I, p. 54.

⁹¹ L. REGNAULT, *Les sentences des pères du désert*, éd. Abbaye de saint Pierre de Solesmes, 1970, p. 127 ; cf. Apophthegmes du manuscrit Coislin 126 publié en partie par F. Nau in *Revue de l'Orient Chrétien* (1907-1913), 592/55 ; Saint Jérôme écrit : « Vin et jeunesse : double fournaise de volupté. Pourquoi jeter de l'huile sur le feu (...) » - Ep. XXII, 8 (Trad. Labourt, t. I, p. 118) ; Saint Jérôme affirme que le vin convient aux vieillards cf. Ep. XXII, 35 et Ep. LXIX, 9.

⁹² Les huit vices : 1. la gourmandise ; 2. la luxure ; 3. l'avarice 4. La colère 5. la tristesse ; 6. l'ascédie ; 7. la vaine gloire ; 8. l'orgueil. Cassien (cf. *Institutions*, V ; *Conférences*, V, 2 ; et 4) a arrangé cette liste selon la théorie des huit pensées principales d'Evagre le Pontique (cf. *Traité Pratique*, Ch. 6). D'après la liste d'Evagre le Pontique, la tristesse est la première et la 5^e est la colère. Cette liste d'Evagre et Cassien est la première qui ait été établie sous une forme close et fixe. Voir : I. HAUSHERR, « L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux », in *Orientalia Christiana Analecta*, n° 30, pp. 164-175.

⁹³ CASSIEN, *Conférences*, V, 6.

⁹⁴ *Ibid.*, V, 4.

⁹⁵ *Ibid.*, XXI, 3.

⁹⁶ *Ibid.*, V, 10.

⁹⁷ *Ibid.*, V, 11.

⁹⁸ CASSIEN, *Institutions*, V, 9, 14 et 15.

⁹⁹ CASSIEN, *Conférences*, V, 26.

D'après les exemples que nous venons de voir concernant le logement, le vêtement et la nourriture, nous pouvons conclure que les moines du Désert renonçaient au confort matériel dans le domaine de la vie quotidienne. Essayons maintenant de savoir quelle était la source du revenu de ces moines pour vivre dans le désert.

(4) *Le travail manuel dans le monastère*

Pour gagner sa vie le moine chrétien avait des moyens complètement différents de ceux du moine bouddhiste. Cette différence provient de deux raisons inhérentes, non au monachisme bouddhique, mais au monachisme chrétien du Désert. En effet, premièrement, le moine chrétien travaillait pour gagner sa vie. Deuxièmement, à cause du travail manuel, le monastère chrétien notamment le *coenobium*, devint une institution qui se suffisait à elle-même, autrement dit, économiquement une institution indépendante.

Cependant, au début cela n'était pas très clair. Certains moines, dans diverses circonstances, vivaient sans travailler. Par exemple, on dit que saint Paul de Thèbes recevait tous les jours un demi pain apporté par un corbeau !¹⁰⁰ Lorsque saint Antoine était en méditation « en combattant avec les démons » dans un vieux château fermé, ses amis lui apportaient du pain une fois tous les six mois. Le moine Jean de Lycopolis reçut pendant longtemps sa nourriture apportée par ses amis.

En dépit de ces rares exemples, il apparaît que le travail manuel était obligatoire dans l'emploi du temps du moine chrétien. D'ailleurs, c'était inévitable car la distance entre le désert où il vivait et l'habitation des gens et l'obligeait à trouver les moyens de se suffire à lui-même. D'autre part, chez les anachorètes, c'était un bon moyen pour se tenir à l'écart des gens afin de vivre en solitude profonde.

Plus tard, saint Antoine commença à travailler. Un jour, abba Macaire d'Egypte lui rendit visite, alors qu'il était en train de tremper les feuilles dont il faisait des nattes. Tous les deux firent les nattes en parlant jusqu'au lendemain matin¹⁰¹. Lorsque saint Antoine alla vivre dans la Montagne Intérieure, ses

¹⁰⁰ Selon la biographie de saint Paul de Thèbes, ce demi-pain était envoyé par Dieu lui-même ! Il y a plusieurs anecdotes de ce genre : par exemple, pour Jean de Lycopolis, deux ou trois fois par semaine, Dieu mettait un pain sur la table. L'abba Apollo, durant le temps de sa retraite dans le désert profonde ne faisait que prier. C'est Dieu qui le nourrissait miraculeusement par un ange. *L'Historia Monachorum* parle avec admiration de moines vertueux : « l'un d'entre eux est-il dans le besoin, il ne cherche ni ville, ni bourg, ni père, ni ami, ni famille, ni parents, ni enfants, ni serviteurs pour se procurer les vivres nécessaires. Seul suffit son vouloir, qui lui fait tendre en supplication les mains vers Dieu. (...) pour que Dieu miraculeusement lui fournisse tout (...) » - A.-J. FESTUGIÈRE, *op.cit.*, vol. I, p. 63.

¹⁰¹ M.-A., MARIN, *op.cit.*, t. II, p. 22.

disciples et les Sarrasins lui apportaient de temps en temps des aliments. Mais le saint ne voulut pas dépendre d'eux. Il sema un peu de blé dans un petit bout de terrain fertile, suffisamment pour avoir du pain¹⁰². Plus tard, il conseilla à ses disciples : « Lorsque vous êtes dans votre cellule, que trois choses vous occupent perpétuellement, à savoir : le travail manuel, la méditation sur l'Écriture sainte et l'oraison ». Il les a exhortés par ces paroles : « Contraignez-vous à un travail manuel, et la crainte du Seigneur habitera en vous ».

Saint Macaire d'Alexandrie dit que pendant soixante ans il travailla et se suffit à lui-même¹⁰³. Un autre semi-anachorète a dit : « J'ai passé toute ma vie à moissonner, à coudre et à tresser ». Evidemment, les anachorètes travaillaient individuellement, tandis que, comme nous l'avons signalé plus haut, les semi-anachorètes avaient développé une certaine vie commune, en particulier pour le travail etc. Pallade rapporte que 5000 moines à Nitrie ont travaillé en commun : ils fabriquaient du tissu de lin¹⁰⁴. Parfois, les nattes et corbeilles fabriquées par les moines étaient vendues par eux-mêmes sur les marchés d'Égypte. En revanche, la vie des moines de Scété était facilitée par les visites des collecteurs de natron qui emportaient les nattes et les corbeilles des moines à la ville. Ils devinrent ainsi les intermédiaires des moines semi-anachorètes à Scété dans la vente de leurs produits¹⁰⁵. Pallade rapporte que le moine Aphthon était allé à Alexandrie pour vendre les ouvrages du Monastère Tabennesi et acheter les choses nécessaires¹⁰⁶.

Certains moines du Désert allaient même travailler dans les champs des paysans du voisinage moyennant salaire¹⁰⁷. Mais d'autres pensaient que ce n'était pas un travail convenable¹⁰⁸. Cassien partageait cette opinion¹⁰⁹. Cela ne signifiait pas que l'agriculture était un travail qui ne convenait pas pour les moines, mais un tel travail près des gens pouvait troubler la tranquillité de l'esprit. Abba Abraham disait : « Que l'agriculture aurait dissipé le recueillement des pensées à la liberté du grand air, et déshabitué le moine de sa cellule »¹¹⁰.

Comme au sujet de la nourriture, des vêtements etc., nous trouvons des règles précises dans le *coenobium* concernant le travail manuel. Les travaux y

¹⁰² D.J. CHITTY, *op.cit.*, p. 16 ; cf. *Vita Antonii*, Ch. 50.

¹⁰³ M.-A. MARIN, *op.cit.*, t. II, p. 6.

¹⁰⁴ Selon certains moines, fabriquer le lin n'était pas un travail convenable pour un renonçant. Un moine disait : « Quant à celui qui tresse le lin, je n'ai pas affaire avec lui, parce qu'il fait le commerçant » cf. L. REGNAULT, *op.cit.*, p. 46.

¹⁰⁵ D.J. CHITTY, *op.cit.*, p. 45.

¹⁰⁶ HL., XXXII, 8.

¹⁰⁷ D.J. CHITTY, *op.cit.*, p. 45, note 158 ; DTC., t. II, col. 1813.

¹⁰⁸ Apoph. Poemon, 22 ; PG., 328.

¹⁰⁹ CASSIEN, *Institutions*, V, 39.

¹¹⁰ CASSIEN, *Conférences*, XXIV, 3-5.

étaient bien arrangés, bien calculés et bien partagés. C'est pourquoi le moine cénobite menait une vie moins préoccupée du lendemain que le moine anachorète ou semi-anachorète. Après avoir passé plusieurs années comme anachorète, abba Jean devint enfin cénobite. Il disait : « Ici (dans le *coenobium*) nul besoin de prévoir le travail quotidien, nulle préoccupation de vente ni d'achat, rien de cette inéluctable nécessité de faire provision de pain pour l'année, point l'ombre d'un souci à l'endroit des choses matérielles, pour parer, soit à ses propres besoins, soit à ceux de nombreux visiteurs ; aucune prétention enfin de gloire humaine, qui souille aux yeux de Dieu, plus que tout le reste, et rend parfois inutiles même les grands travaux du désert. (...) »¹¹¹.

Ces mots d'abba Jean ne doivent pas être mal compris. En effet, le *coenobium* chrétien n'était pas un lieu pour les paresseux. Il est vrai que le moine cénobite n'avait pas d'inquiétude pour sa vie personnelle ou pour le lendemain, car il vivait une vie communautaire. En revanche, il avait des devoirs importants envers sa communauté. Chez eux le labourage était important. Le moine devait partager les travaux avec ses confrères et ainsi participait à la production de la communauté, non seulement pour gagner sa vie mais aussi pour faire vivre le *coenobium*. Saint Jérôme rapporte que les monastères égyptiens conservaient cet usage de n'accepter aucun moine qui ne veuille oeuvrer et travailler¹¹².

Nous avons des références concernant la manière dont les travaux manuels étaient organisés dans les *coenobia* pakhômiens. Les moines de chaque monastère étaient répartis selon leur propre capacité de travail. De cette façon, il y avait plusieurs « maisons » dans chaque monastère pakhômien et dans chaque maison il n'y avait que les moines qui s'engageaient à faire le même métier¹¹³. A Tabennesi, à Atriye ou à Pabou les communautés pakhômiennes se suffisaient à elles-mêmes ; elles avaient des champs, des moulins, des boulangeries, des forges, des tanneries, et même quelques bateaux. Les moines pakhômiens pratiquaient l'agriculture, foulaient le drap, façonnaient des souliers, tressaient des nattes, fabriquaient des corbeilles, copiaient des livres.

Les moines en charge de responsabilités au sein des *coenobia* de saint Pakhôme travaillaient comme les autres. Selon la règle n° 177, le chef de maison et son second devaient tresser vingt-cinq brassées de feuilles de palmier pour que tous les autres règlent leur travail sur leur exemple. Selon la règle n° 179, « on ne force pas les moines à travailler davantage, mais une besogne justement mesurée les stimule tous au travail. (...) ». Certains s'occupaient des besoins du *coenobium*, par exemple préparer les repas¹¹⁴, arranger les tables dans le

¹¹¹ *Ibid.* XIX, 6 (Trad. Pichery, SC., n° 64, p. 43).

¹¹² SAINT JÉRÔME, Ep. CXXV, II.

¹¹³ L. Th. LEFORT, *op.cit.*, pp. 95, 116, 154, 237, 246, 302-303.

¹¹⁴ Règle Art., n° 44, 116 et 117.

réfectoire, servir le repas¹¹⁵, accueillir les étrangers à la porte du monastère, entraîner les novices, etc.¹¹⁶. D'autres étaient chargés des vêtements ou de la fabrication des tissus de lin et des nattes. Certains travaillaient comme charpentiers, meuniers, cordonniers, bouviers, jardiniers ou cultivateurs.

L'agriculture était pratiquée en dehors du mur du monastère. De temps en temps, les moines allaient dans une île près du Nil pour couper et récolter des joncs. Selon la règle n° 58 de saint Pakhôme, « quand a été donné le signal de sortir pour se rendre au travail à l'extérieur, le chef de maison marche devant tous, et aucun ne doit rester au monastère si le Père du monastère ne l'a pas prescrit. Ceux qui s'en vont au travail ne demanderont pas où ils vont. Lorsque toutes les maisons se réuniront, le chef de la première maison marchera devant tous, et tous marcheront selon l'ordre des maisons et des individus ; on ne se parlera pas, mais on méditera quelques passages des Ecritures (...) ». En travaillant, les moines ne proféreront aucune parole mondaine, mais méditeront les choses saintes, ou du moins garderont le silence¹¹⁷.

Au travail, on ne s'assiera pas sans l'ordre du supérieur. Si ceux qui conduisent les moines sur la route ont besoin d'envoyer quelqu'un pour une affaire quelconque, ils ne pourront le faire qu'avec l'ordre du préposé¹¹⁸. Quand les moines reviendront au monastère, personne ne restera hors des rangs. De retour à leurs maisons, les moines remettront les outils (qu'ils ont utilisés pour leurs travaux) et leurs chaussures, à celui qui est le second après le chef de la maison. Celui-ci les portera, le soir, dans une cellule séparée où il les enfermera¹¹⁹.

Ces exemples nous montrent jusqu'à quel point le travail était organisé dans les *coenobia* pakhômiens. Certains auteurs pensent que, dans ces monastères, travail manuel et prière n'étaient pas équilibrés¹²⁰. Ils essaient de parler des membres de la communauté de saint Pakhôme comme de « moines-ouvriers » ou de « manufacturiers pakhômiens » ! Il est vrai que le travail manuel y était organisé en vue du maximum d'efficacité et de production. Mais nous ne pouvons pas dire que Pakhôme a attaché une grande valeur uniquement au travail manuel. Lorsqu'on examine non seulement les règles mais aussi les conseils de saint Pakhôme, on peut voir qu'ils insistent autant sur la prière contemplative que sur le travail manuel.

¹¹⁵ Règle Art., n° 41 et 129.

¹¹⁶ Règle Art., n° 49 et 51.

¹¹⁷ Règle Art., n° 59 et 60.

¹¹⁸ Règle Art., n° 63 et 64.

¹¹⁹ Règle Art., n° 65.

¹²⁰ E. A de MENDIETA, « Le système cénobitique basilien comparé au système pakhômien » in RHS., t. 152, 1957, pp. 41, 50.

D'autre part, nous ne devons pas oublier que le travail manuel dans le monachisme chrétien n'était pas simplement destiné à gagner sa vie. Il constituait lui-même une sorte de prière. Comme abba Evagre le Pontique l'a dit : « Il ne nous a pas été prescrit de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est pour nous une loi de « prier sans cesse ». En outre, nous avons déjà vu comment les moines devaient se conduire pendant leur travail manuel, selon les règles de saint Pakhôme : ils travaillaient sans parler des choses mondaines, en silence, en réfléchissant sur les paroles des Anciens, en méditant les choses de la Sainte Ecriture. De plus, selon l'emploi du temps des *coenobia* pakhômiens, une grande partie du temps était consacrée à prier, méditer, chanter les psaumes, etc.

(5) *L'attitude du moine chrétien envers la richesse*

Nous entendons ici par le terme « richesse » les choses que l'on peut considérer comme propriété privée, y compris l'argent. De fait, lorsqu'on entre dans la vie religieuse, on renonce à sa propriété privée. Cependant, on peut ressentir un désir de richesse même quand on demeure dans le Désert en qualité de moine, car celui-ci peut être tenté d'amasser des richesses. C'est pourquoi nous devons examiner quelle est l'attitude du monachisme chrétien du Désert envers la richesse.

L'argent : « Si vous jeûnez, purifiez-vous de tout amour de l'argent, car qui aime l'argent ne peut pas aimer Dieu », dit saint Athanase en répétant la parole de l'Evangile, pour encourager les vierges à la vertu de pauvreté. Le combat contre le désir de l'argent était bien expliqué par Evagre le Pontique et Jean Cassien. Selon ces deux savants monastiques, l'amour de l'argent est le 3^e des huit vices¹²¹. Abba Evagre l'indique comme avarice¹²². Le moine Cassien nomme le désir de l'argent (*philargyrie*) ; le moine doit combattre ce dernier. Cassien se réfère à la parole apostolique : « La racine de tous les maux, c'est la *philargyrie*, c'est-à-dire l'amour de l'argent » (cf. I Tim 6, 10)¹²³. Pour Evagre, l'avarice et l'inquiétude quant à l'avenir sont deux problèmes qui vont de pair. Il écrit : « L'avarice suggère une longue vieillesse, l'impuissance des mains au travail, les famines qui se produiront, les maladies qui surviendront, l'amertume de la pauvreté, et la honte qu'il y a à recevoir des autres ce dont on a besoin »¹²⁴.

¹²¹ Cf. *supra.*, p. 86, note. 92.

¹²² EVAGRE LE PONTIQUE, *op.cit.*, Ch. 9.

¹²³ CASSIEN, *Institutions*, VII, 7.

¹²⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *op.cit.* Ch. 9. (trad. A. et C. Guillaumont, t. II, SC., n° 171, p. 513).

Cassien développe la même idée d'un autre point de vue : « Insatisfait de la nourriture ordinaire et du vêtement commun, le moine (qui est tenté par l'avarice) proteste qu'il ne supportera plus davantage cette misère. Il proclame que Dieu n'est pas dans ce monastère et que son salut n'est pas attaché à ce seul lieu. Aussi se plaint-il apparemment d'être en danger de mourir bientôt s'il ne sort promptement pour aller ailleurs. (...). De plus en plus l'enflamme sa passion pour cet argent dont la possession ne laisse jamais le moine demeurer au monastère et vivre sous institution de la règle. Comme ferait une bête sauvage, cette passion le détache du troupeau et, le laissant seul, privé de la vie commune, en fait une proie enviable et facile à dévorer »¹²⁵.

Cassien avertit donc le moine de ne pas laisser sa conscience être souillée même par une toute petite pièce de monnaie, car quiconque a cédé une fois à la concupiscence d'une petite somme d'argent et a permis à l'avarice de prendre racine en son coeur, peut bientôt être enflammé d'un désir plus violent¹²⁶.

Nous en trouvons un bel exemple dans la biographie de Mélanie la Jeune. Elle et son mari, étant venus en Egypte, rendirent visite au moine Héphestion et le prièrent de recevoir de leurs mains un peu d'or. Comme celui-ci affirmait qu'il n'en ferait rien, Mélanie fit le tour de la cellule du moine, examinant ses affaires. Se rendant compte qu'il ne possédait rien au monde qu'une natte, un panier contenant quelques biscuits secs et une petite corbeille de sel, et profondément émue de l'inexprimable et céleste richesse du moine, elle cacha l'or dans la corbeille de sel, puis se hâta de sortir, de crainte que ce qu'elle avait fait ne fut découvert par le moine. Après lui avoir demandé une prière ils eurent beau sortir en hâte, ils ne purent passer inaperçus : ils venaient de franchir le fleuve quand le moine leur courut après, tenant l'or et criant : « Que dois-je faire de ceci ? » Mélanie de lui dire : « C'est pour le donner à ceux qui en ont besoin ». Celui-ci de protester qu'il ne pouvait ni le garder, ni le distribuer, pour la bonne raison que le lieu était désert et qu'il ne pouvait se trouver là des gens dans le besoin. N'arrivant pas, en discutant davantage, à les persuader de lui reprendre l'or, le moine le jeta dans le fleuve¹²⁷.

Beaucoup d'autres moines anachorètes ou de vierges ne voulurent pas accepter les pièces d'or données par Mélanie la Jeune. Pallade rapporte que Mélanie l'Ancienne, ayant apporté pour 300 livres d'argenterie au moine Pambon, avait vu celui-ci appeler son économe sans manifester aucune marque de joie, pour qu'il les fasse distribuer parmi les frères dans le besoin¹²⁸.

¹²⁵ CASSIEN, *Institutions* VII, 10 (Trad. J.C. Guy, SC., n° 109, p. 305).

¹²⁶ *Ibid.*, VII, 21.

¹²⁷ *Vie de Sainte Mélanie*, Trad. George DENYS, SC. n° 90, p. 199.

¹²⁸ PALLADE, HL., 10.

Ainsi, les moines anachorètes et semi-anachorètes écartaient-ils complètement la richesse, notamment l'argent. Bien souvent ils ne recevaient pas d'argent pour les produits qu'ils fabriquaient, mais ils échangeaient pour d'autres dont ils avaient besoin, comme des aliments. Comme Cassien l'a expliqué, au monastère on renonce en vérité à ce monde, sans rien réserver par manque de foi de ce que l'on a méprisé, et on recherche la nourriture quotidienne non dans l'argent caché mais dans le travail¹²⁹.

Cependant, certains moines semi-anachorètes gagnaient de l'argent grâce à leur travail. Nous ne savons pas comment ils le dépensaient. Une histoire nous apprend qu'un moine achetait à Alexandrie toutes sortes de remèdes et de provisions avec l'argent qu'il gagnait par son travail pour venir ainsi en aide aux moines malades. Il revenait chargé de raisins secs, de grenades, d'œufs, de pains de fleur de farine, toute choses dont les malades ont besoin.

La vie commune empêchait les moines cénobites de gagner de l'argent. D'ailleurs, il était interdit aux moines pakhômiens de garder même une pièce de monnaie dans leur cellule¹³⁰ tandis que, comme Cassien et Jérôme nous le rapportent, certains groupes de moines au désert s'éloignaient des règles monastiques et tentaient d'amasser de l'argent en travaillant sans cesse. Ce sont, d'après Cassien, les moines appelés « sarabites » : ils font leur principale affaire de rester libre du joug des Anciens, afin de garder la liberté d'agir à leur guise de sortir, d'errer où il leur plaît, de faire ce qui les flatte. Il arrive même qu'ils travaillent plus que les cénobites ; non contents d'y passer le jour, ils y passent encore la nuit. Mais non pas avec les mêmes pensées de foi ou le même but, car ce qu'ils en font, ce n'est point du tout pour abandonner le fruit de leur travail à la libre disposition d'un économe, mais pour gagner de l'argent et le mettre en réserve¹³¹. Saint Jérôme les nomme « ramboutes »¹³². On peut penser que de tels moines étaient rares dans le Désert. En effet, saint Jérôme rapporte qu'ils vivaient le plus souvent dans les villes ou dans les bourgs¹³³.

Les biens : La pauvreté du moine ne se limite pas au renoncement à l'or ou l'argent. Il devait renoncer également aux biens personnels, car sa vie est une recherche des valeurs spirituelles, et non pas des valeurs matérielles. Origène écrivit : « Si nous suivons la règle du Christ, celui-ci ne nous permet pas de

¹²⁹ CASSIEN, *Institutions*, VII, 18.

¹³⁰ Règle Art., n° 81.

¹³¹ CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 7.

¹³² SAINT JÉRÔME, Ep. XXII, 34.

¹³³ Ep. CXXX, 6 ; Il semble qu'il existait, en dehors du désert, parmi certains religieux chrétiens une tendance à accumuler la richesse. Afin de réprimer ces abus, la loi valentinienne (en 370) interdit aux veuves et aux orphelins de donner de l'argent ou des biens par testament ou par libéralité aux moines et aux clercs. Voir : J.M. BESSE, *op.cit.*, p. 163.

posséder des terres, des maisons dans les cités. Que dis-je des maisons ? Elle ne nous permet même pas de posséder plusieurs tuniques ou beaucoup d'argent. Nous devons nous contenter de la nourriture et de l'habillement »¹³⁴. Ailleurs il écrivit : « Si je renonce à tout ce que j'ai, et prends la Croix pour suivre le Christ, cela ne me permet pas d'avoir des possessions »¹³⁵. Selon Clément d'Alexandrie, maître d'Origène, la richesse peut être une cause puissante de vice. Cependant, elle n'est pas nécessairement un obstacle au progrès spirituel : elle peut être bonne ou mauvaise. Finalement, il est mieux pour l'homme de toujours renoncer autant que possible à la richesse¹³⁶.

L'attitude des moines du Désert envers les biens personnels était complètement passive. Comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, le moine du Désert avait conscience d'être mort au monde, donc d'être mort à son héritage. Par exemple, Arsène dit au magistrat qui vient lui apporter le testament d'un de ses parents en sa faveur : « Moi, je suis mort avant ce sénateur qui vient de mourir »¹³⁷. Un autre moine refusa de venir chercher son héritage quand son père fut sur le point de mourir, il dit : « Moi, je suis mort au monde avant lui ; un mort n'hérite pas d'un vivant »¹³⁸.

Il n'y avait pas beaucoup de choses dans la cellule d'un moine anachorète ou semi-anachorète. Chez certains moines, comme Cassien l'a vu, il était interdit de posséder la moindre petite corbeille ou petit panier personnel ou quelque chose d'équivalent. Cassien les a vus vivre tellement dépouillés de tout que hormis le colobium, le mafort, les sandales, la mélote et le psiathion, ils ne possédaient rien.

Cassien nous raconte que dans certains monastères, où l'on accorde un peu plus de place au détachement, cette règle est observée avec une si grande rigueur que personne n'ose dire - pas même en parole - que quelque chose est sien ; et c'est un motif de reproche si de la bouche d'un moine sort l'expression « mon codex », « mes tablettes », « mon crayon », « ma tunique », « mes sandales » ; le moine à qui, par inadvertance ou ignorance, une telle parole a échappé, doit accomplir une pénitence proportionnée¹³⁹.

Selon les règles de saint Pakhôme, la cellule du moine cénobite était très simple. Elle ne contenait rien d'autre qu'une natte et les objets suivants : deux tuniques, un manteau de lin, deux cuculles, une peau de chèvre qu'on appelait

¹³⁴ ORIGÈNE, Hom. XV, in Lev. 2.

¹³⁵ ORIGÈNE, Hom. X in Lev. 9.

¹³⁶ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III, 6 et 7.

¹³⁷ A. BORIAS, « Le moine et sa famille » in *Collectanea Cisterciencia*, t. 40:2, 1978, p. 67 ; cf. Apoph. Arsène 29 ; PG., 65, 92.

¹³⁸ A. BORIAS, art.cit., p. 88 ; cf. PG., 65, 246.

¹³⁹ CASSIEN, *Institutions*, IV, 13.

melote, des sandales et un bâton. Même ces petites choses n'étaient pas considérées comme « propriété privée » du moine¹⁴⁰.

Si les travaux des moines dans le *coenobium* produisent un revenu, celui-ci est considéré comme revenu commun. Chacun rapporte quotidiennement au monastère par son travail des revenus suffisants, non seulement pour assurer ses maigres besoins personnels, mais encore pour satisfaire abondamment aux besoins de plusieurs : pourtant personne ne s'en glorifie ni ne tire avantage du bénéfice de son dur labeur. Saint Antoine disait à ses disciples à ce sujet : « N'ayons donc aucun désir de rien posséder. Car quel avantage y a-t-il à posséder des choses que nous ne saurions emporter avec nous ». Saint Jérôme écrit à Eustochium : « Nous n'avons rien apporté en ce monde, nous ne pouvons davantage rien emporter » (cf. I Tim 6, 7) »¹⁴¹.

Nous devons rappeler l'origine évangélique d'une telle attitude passive des moines envers les biens, et celle du renoncement à toute richesse. Selon l'Evangile, par rapport au royaume des Cieux, les richesses ne sont rien, et constituent même un obstacle pour l'acquérir¹⁴². Ainsi, le devoir du disciple du Christ est-il de se débarrasser d'elles. Car « il sera plus facile à un chameau de passer par le trou de l'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu » (cf. Matth 19, 23)¹⁴³.

Ainsi, selon l'Evangile, devait-on renoncer aux richesses comme l'homme de la parabole qui voulait vendre tout ce qu'il avait pour avoir la perle de grande valeur ou comme l'homme qui voulait vendre ce qu'il possédait pour acquérir le champ qui recèle un trésor (Matth 13, 45-46). Quant à l'argent, il est un obstacle qui met l'homme en difficulté pour entrer dans le Royaume, car personne ne peut servir deux maîtres : l'argent est le mauvais maître qu'on ne peut servir en même temps que Dieu¹⁴⁴. Ce malhonnête argent séduit l'homme¹⁴⁵. Celui qui a reçu la semence dans les épines, c'est l'homme qui entend la Parole, mais le souci du monde et la séduction de la richesse étouffent cette Parole, qui ne peut avoir de fruit¹⁴⁶. Il est inattentif à l'essentiel, comme le riche insensé¹⁴⁷.

¹⁴⁰ Règle Art., n° 4 ; Voir aussi : SAINT BASILE, *Lettres*, vol. I, p. 54.

¹⁴¹ SAINT JÉRÔME, Ep. XXII, 31.

¹⁴² Saint Antoine disait : « Mes fils, ne retournons pas nos regards vers le monde comme si nous y avions abandonné de grandes choses ; car toute la terre elle-même n'est rien à côté du ciel. (...) » - *Vita Antonii*, Ch. 17.

¹⁴³ Cf. Marc 10, 23-27 ; Luc 18, 24-27.

¹⁴⁴ Cf. Matth 6, 24 ; Luc 16, 13.

¹⁴⁵ Luc 16, 9.

¹⁴⁶ Matth 13, 22.

¹⁴⁷ Luc 12, 15-21.

Dans l'épisode du jeune homme riche, le Royaume apparaît comme celui des pauvres¹⁴⁸. Les riches n'en sont pas absolument exclus, mais il faut toute la puissance de la grâce divine pour les tirer de leur condition et leur faire passer la porte étroite des pauvres¹⁴⁹. Le Christ invite ceux qui veulent le suivre à s'en détacher (Matth 19, 21 ; Luc 18, 18). Il donne lui-même l'exemple du détachement n'ayant pas d'endroit où reposer sa tête (Matth 8, 20 ; Luc 9, 58).

Ces exemples nous montrent l'insistance de Jésus-Christ sur la nécessité du renoncement à la richesse et la pratique de la pauvreté pour qu'on puisse le suivre. D'autre part, selon la Bible, l'homme est naturellement mendiant de Dieu. Les relations de l'homme avec Dieu s'expriment en termes d'humilité et de pauvreté¹⁵⁰. De plus, dans le Nouveau Testament, le Christ se présente comme la personne qui apporte le bonheur aux pauvres : « Heureux les pauvres en esprit car le Royaume des Cieux est à eux » (Matth 5, 3) ». Cette parole se trouve en particulier dans l'Evangile de saint Luc « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume des Cieux est à vous » (Luc 6, 20). Ainsi, les pauvres sont-ils souvent les authentiques « clients » du Royaume.

Un autre caractère important dans cette notion de pauvreté est la nécessité de la demande et de la prière. Pour demander et pour prier on doit avoir un esprit pauvre. C'est Dieu qui donne. Pour recevoir, on doit demander : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien »¹⁵¹. La question de saint Augustin dans ce cas est très juste : « Toi qui demandes ton pain quotidien, es-tu riche ou pauvre ? »¹⁵².

De cette façon, dans la pensée Judéo-chrétienne la pauvreté était considérée comme un état de soumission complète à Dieu. Pour celui qui l'accepte vraiment, la pauvreté devient une vertu qui permet de connaître ou de reconnaître la puissance de Dieu et de sa richesse. En outre, cela signifie qu'il y a une autre richesse plus considérable que la richesse terrestre. Pour l'acquérir, le moine devait donc renoncer à la richesse actuelle et être pauvre.

(B) La simplicité du moine bouddhiste vis-à-vis de la pauvreté du moine chrétien du désert

A la lumière de l'étude que nous venons de faire sur la pauvreté dans le monachisme chrétien du Désert, nous pouvons maintenant essayer d'examiner

¹⁴⁸ Matth 5, 3.

¹⁴⁹ Matth 5, 24.

¹⁵⁰ Isaïe 66, 1-2 ; Voir : A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, Collection « Témoins de Dieu » n° 14, 1953, pp. 35, 41-42.

¹⁵¹ Matth 6, 11.

¹⁵² Cité par Ambroise de Milan, *Riches et Pauvres*, Collection « Les Pères dans la Foi » Paris, 1978, p. 120.

la question de la « pauvreté » chez le moine bouddhiste¹⁵³. Etudions donc ce sujet dans les directions suivantes : (1) l'attitude de ces deux religions envers la richesse. (2) la simplicité du moine bouddhiste par rapport à la pauvreté du moine chrétien.

(1) *L'attitude de ces deux religions envers la richesse*

Il faut savoir d'abord quelle est l'approche doctrinale du bouddhisme sur la richesse. Rappelons que selon l'interprétation chrétienne, il y a deux définitions possibles de la pauvreté : d'une part, la pauvreté comme condition sociale est un scandale. D'autre part, la pauvreté comme condition sociale est l'humilité devant Dieu, une valeur religieuse essentielle pour un chrétien qu'il soit laïc, prêtre ou moine. Selon le bouddhisme, au contraire, la pauvreté comme condition sociale n'a aucune valeur religieuse : elle n'est pas une vertu ni un principe, mais simplement une situation catastrophique dans la société et on doit essayer de l'éliminer. Au plan social, le bouddhisme affirme l'utilité de la richesse et la misère de la pauvreté¹⁵⁴. Pour lui, tout le monde doit être riche, content et satisfait.

Nous savons que les premiers chrétiens avaient une attitude particulière vis-à-vis du monde. Ils organisaient leur vie d'une façon spéciale, en vendant leurs biens et en mettant leurs ressources en commun (cf. Act 2, 45 ; 4, 34 ; 5, 1-2). Cela signifie qu'ils vivaient sans possessions personnelles, dans la pauvreté et dans l'esprit de pauvreté. Il est bien clair que c'était non seulement une attitude négative à l'égard de la richesse, mais aussi une attitude positive envers la pauvreté prescrite déjà dans l'Evangile. De cette façon, ils ont accepté volontairement l'état social de pauvreté¹⁵⁵. Cet exemple des premiers chrétiens était une attitude digne d'être admirée et imitée par tous les chrétiens : laïcs, prêtres ou moines¹⁵⁶. Or, chez les premiers bouddhistes, nous ne rencontrons

¹⁵³ Nous avons traité longuement les domaines des vêtements, des logements et de la nourriture du moine bouddhiste dans nos deux ouvrages : *The Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990. *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1991.

¹⁵⁴ *Anguttara*, III, 351.

¹⁵⁵ Voir : W. STAGEMANN, « De la Palestine à Rome : Observation sur un changement social dans la chrétianité primitive in *Concilium*, n° 145, 1979, pp. 47-54.

¹⁵⁶ Plus tard, Tertullien disait : « L'argent ne joue aucune rôle dans notre religion, et si on trouve chez nous une sorte de trésor, ce n'est pas parce que nous avons vendu notre foi. Chacun en effet fournit tous les mois une somme modique, lorsqu'il le veut, s'il le veut et s'il le peut. Nul n'y est contraint ; rien de plus libre que cette contribution. (...) Or nous sommes frères parce que nous vivons sur le même patrimoine ; nous qui sommes unis par l'esprit et par l'âme, nous n'hésitons pas à mettre en commun nos biens. (...) » - TERTULLIEN, *Apologétique*, 39, 6-11. cité par Jacques LOEW et Michel MESLIN, *Histoire de l'Eglise pour elle-même*, éd. Fayard, 1978, p. 92.

pas une attitude identique à l'égard de la richesse. Les moines et les nonnes bouddhistes avaient renoncé à leur richesse, cependant les laïcs bouddhistes la possédaient toujours¹⁵⁷. Selon l'exemple des premiers chrétiens, tous devaient éviter les possessions personnelles, tandis que selon l'exemple des premiers bouddhistes, seuls les moines et les nonnes devaient éviter la richesse. C'est une grande différence entre ces deux religions dans le domaine de l'organisation de leurs communautés. Cet exemple nous montre aussi l'attitude générale de ces deux religions envers la richesse. Examinons encore quelques exemples.

D'après la doctrine de *kamma* (skt. *karma*) qui se trouve dans le bouddhisme, la pauvreté est le résultat des mauvaises actions de l'individu (fondées sur l'avarice), ou bien du manque d'actions méritoires (fondées sur la générosité). Au contraire, avoir des richesses et connaître le bonheur sont les résultats d'actions méritoires, notamment le résultat du don (*dāna*). Lorsqu'on aborde la doctrine de *kamma*, intervient inévitablement la doctrine de la renaissance : l'individu qui accomplit des actions bonnes et méritoires renaîtra en conséquence dans une société riche, dans une famille riche, au milieu du confort, de la facilité matérielle et du bonheur. Tandis que l'individu qui accomplit des actions mauvaises ou qui ne fait pas assez d'actions méritoires renaîtra dans un pays pauvre, dans une situation malheureuse et connaîtra beaucoup de difficultés¹⁵⁸.

Ici se pose une question « politique » et « économique » : avec la doctrine de *kamma*, le bouddhisme admire-t-il la richesse et les riches ? Est-ce que le bouddhisme protège la classe sociale riche ? Tout d'abord, on doit bien noter ici que la doctrine du *kamma* n'est qu'une explication. Cette explication essaye de donner une réponse aux questions : pourquoi un tel naît-il dans la pauvreté ? Pourquoi tel autre est né au milieu du confort dans une famille riche, comme un prince, etc.

Evidemment, par une telle explication, le bouddhisme reconnaît une supériorité de la richesse sur la pauvreté. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il encourage le riche à l'égoïsme vis-à-vis de son voisin pauvre et faible. Le bouddhisme n'encourage pas une attitude qui consisterait à « manger tout seul » ou un principe comme « vivez et laissez mourir » (angl. *live and let die*) ou bien l'égoïsme des riches qui exploitent les pauvres. Même selon la doctrine de

¹⁵⁷ Les laïcs bouddhistes n'ont jamais vendu leur richesse pour en partager le prix comme c'était le cas chez les chrétiens des premiers siècles. Selon les textes canoniques, il y avait de nombreuses personnes extrêmement riches parmi les dévots et dévotes du bouddhisme. Ils étaient bien considérés comme les disciples laïcs du Bouddha.

¹⁵⁸ *Anguttara*. III, 415 ; *Samyutta*. II, 178. Voir M.W., *La philosophie du Bouddha*, Edition de la Sagesse, Lyon, 1995, pp 281-282 ; Du même auteur, *Au-delà de la mort*, Editions Lis, Paris, 1996, pp. 43-64.

kamma, le bouddhisme conseille au riche : « Vous êtes nés dans une famille riche, et non dans une famille pauvre, à cause de vos actions méritoires, notamment votre générosité dans des vies antérieures. Votre devoir est donc de pratiquer le don aussi dans cette vie. Profitez de cette vie pour pratiquer encore la générosité. Profitez de votre richesse pour donner aux démunis. En revanche, en conséquence de votre égoïsme, de votre avarice, vous deviendrez pauvre dans les vies futures ». Le bouddhisme conseille également au pauvre : « Vous êtes né dans une famille pauvre, dans un état difficile à cause du manque d'actions méritoires, notamment du fait que vous n'avez pas pratiqué suffisamment le don. Ne faites pas d'actions mauvaises, mais faites des actions méritoires. Pratiquez le don autant que possible. Car « comme les arbres sont différents suivant la variété de leurs semences, de même la destinée des hommes est diverse selon la variété des oeuvres dont ils subissent les effets »¹⁵⁹.

Par un tel avertissement, le bouddhisme encourage le riche à donner et à pratiquer la charité en vue de partager son bonheur et son confort avec les autres dans la société. C'est pour cela que la pratique du don (*dāna*) est considérée comme la plus grande vertu et la plus grande action méritoire. Dans les textes canoniques, nous trouvons de nombreux passages où le bouddhisme loue la pratique du don¹⁶⁰.

D'autre part, le bouddhisme considère la richesse comme un moyen de bonheur dans la vie séculière. Selon un sermon de l'*Āṅguttara-nikāya*, il existe quatre bonheurs dans la vie laïque : 1. jouir de la sécurité économique ; 2. dépenser librement la richesse pour soi-même, pour sa famille, pour ses amis, pour ses parents et pour des actions méritoires ; 3. être dégagé de toutes dettes ; 4. mener une vie droite, pure, sans faire de mal ni en pensée, ni en parole, ni en action¹⁶¹. Il est clair que les trois premières sortes de bonheurs sont de nature économique, et concernent la richesse de l'individu.

D'autres sermons de l'*Āṅguttara-nikāya* indiquent au laïc comment il doit consommer correctement la richesse. Car la richesse gardée avaricieusement peut être détruite par le feu, par des inondations, à cause des rois ou à cause des voleurs. Le laïc doit donc dépenser sa richesse pour son bonheur, pour le bonheur de ses parents et amis, et pour les hommes vertueux¹⁶². Selon un autre sermon, le laïc ne doit gagner la richesse que d'une façon juste : ainsi, il est satisfait. Il partage sa richesse avec les autres ; il fait des actions méritoires ; il utilise sa

¹⁵⁹ Majjhima. III, 202-215 ; Dhap. vv. 219-220.

¹⁶⁰ Dīgha. I, 53 ; III, 147, 258 ; Samyutta. I, 98 ; Āṅguttara. III, 41, 171, 172 ; IV, 60, 236-237, 243, 246, 392 ; Iti. 98 ; Sutta-nipāta, vv. 263, 713 ; Jātaka. I, 8 ; II, 112 ; III, 52, etc. Vin. I, 236.

¹⁶¹ Āṅguttara. II, 69.

¹⁶² Āṅguttara. III, 259.

richesse sans avidité, sans avarice, sans engouement, mais avec la compréhension de la vanité des richesses¹⁶³.

A travers ces exemples, on peut constater que la richesse n'était pas condamnée par le bouddhisme. Il ne demandait pas non plus aux laïcs d'écarter la richesse. On ne trouve donc pas dans le Canon bouddhique une parole semblable à celle de l'Evangile selon Matthieu 19, 23-24 qui dise qu'il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux. Au contraire, le bouddhisme affirme que le riche a des facilités pour entrer dans le paradis, car il a des moyens pour faire des actions méritoires ; en dépensant sa richesse, il peut faire beaucoup pour le bonheur et le bien-être des autres. Cependant, même selon le bouddhisme, il est difficile à un avare, qu'il soit riche ou pauvre, d'entrer au ciel¹⁶⁴. Il faut donc pratiquer le don. En effet la vie séculière est toujours considérée comme une occasion de consommer la richesse et d'accomplir des actions méritoires¹⁶⁵.

En outre, le bouddhisme considère la pauvreté comme la conséquence d'une condition injuste de telle ou telle société. Le *Cakkavatti-Sihanāda-sutta* explique clairement que la pauvreté est une cause d'immoralité. Egalement, selon ce texte, la cause de la pauvreté sociale est la mauvaise répartition de la richesse : « (...) Lorsque la richesse ne fut pas répartie parmi ceux qui n'avaient pas la richesse, la pauvreté a augmenté ; lorsque la pauvreté a augmenté, le nombre de vols a augmenté ; lorsque le nombre de vols a augmenté, le nombre d'armes a augmenté ; lorsque le nombre d'armes a augmenté, le nombre de meurtres a augmenté. (...) »¹⁶⁶.

Ainsi, le bouddhisme n'a attribué aucune valeur religieuse à la pauvreté comme condition sociale. C'est pourquoi le terme pâli *dāliddiyaṃ* (skt. *dāridratā* ; *dāridratva*), qui signifie la pauvreté, n'est jamais employé dans les textes canoniques au sens religieux, mais simplement pour indiquer une situation sociale difficile ou un état individuel misérable. Au contraire, le christianisme utilise le terme pauvreté dans le sens religieux, comme un état individuel idéal, comme condition pour entrer dans le Royaume. Nous ne pouvons donc pas comparer ces deux notions contradictoires qui portent le même nom de pauvreté.

¹⁶³ « (...) dhammena bhōge pariyesatī asāhasena, dhammena bhōge pariyesitvā asāhasena, attānam suketi pīneti samvibhajati puññī karōti, te ca bhōge agaditō amuccitō anajjāpannō ādinavadassāvi nissaranapaññō paṭibhuñjati. (...) » - Aṅguttara. V, 181-183.

¹⁶⁴ « Na ve kadariyā devalōkam vajanti » - Dhap. v. 177.

¹⁶⁵ « Bhōgeca bhuñjituṃ, puññāni ca kāuṃ » - Dhap. v. 177.

¹⁶⁶ « Iti khō bhikkhave adhanānaṃ dhane anuppādiyamāne dāliddiyaṃ vepullam'agamāsi ; dāliddiyaṃ vepulle gate, adinnādānaṃ vepullam'agamāsi ; adinnādāne vepulle gate, sattam vepullam'agamāsi ; satte vepulle gate, pāṇātipāṇam vepullam'agamāsi. (...) » - Dīgha. III, 68.

Cependant, une autre porte nous permet d'entrer dans ce sujet afin de l'étudier comparativement. C'est-à-dire, au lieu de la question de la pauvreté, si nous prenons la question du renoncement à la richesse, nous trouvons quelques aspects similaires dans ces deux religions, notamment, dans ces deux systèmes monastiques.

Le bouddhisme décourage ses adeptes de l'attachement à la richesse de trois façons : 1. en insistant sans cesse sur la valeur de pratiquer le don ; 2. en indiquant l'avidité (*lōbha*) comme une racine des actions défavorables (*akusala mūla*) et l'absence d'avidité (*alōbha*) comme une racine des actions favorables (*kusala mūla*) ; 3. en prescrivant un renoncement complet à la richesse¹⁶⁷. Les deux premiers moyens concernent même les laïcs. Le troisième est destiné uniquement aux gens qui veulent entrer dans la communauté monastique.

Nous avons présenté plus haut comment les bouddhistes ont renoncé à la richesse avant de commencer la vie monastique. Après être entrés dans leur communauté, ils vivaient sans aucune richesse personnelle. En ce qui concerne l'or et l'argent, l'attitude des textes canoniques est nette et claire. « Un bhikkhu (ou une bhikkhunī) qui accepterait de l'or et de l'argent ou qui en ferait accepter par un autre (à sa place) ou consentirait à ce qu'ils soient mis en dépôt (pour lui), commettrait une faute de la catégorie de *Nissaggiya Pācittiya* »¹⁶⁸. Deux autres règles de la même catégorie interdisent aux moines et aux nonnes de faire du commerce et du troc¹⁶⁹.

Une anecdote du *Vinaya* nous rappelle la conduite du moine Héphestion qui jeta des pièces d'or dans le fleuve (cf. *supra* p. 92) : longtemps après son renoncement à la vie séculière, un moine nommé Sudinna Kalandakaputta alla un jour rendre visite à ses parents. Le père du moine lui dit : « Cher Sudinna, voici la fortune de ta mère, voici la fortune de ton père. Voici la fortune de ton grand-père paternel (...) ». Le moine dit à son père : « Alors, chef de famille, prends de grands sacs en tissu de chanvre, remplis-les de pièces de monnaies et de pièces d'or ; fais-les porter à la rivière Gange par des chars à bœufs et vide-les au plus

¹⁶⁷ Selon le bouddhisme, renoncer à la richesse n'a aucune valeur si on ne s'avance pas dans la voie du renoncement. Un riche maître de maison, le brāhmane Pōṭaliya, a donné toute la responsabilité de sa richesse à ses enfants. Ainsi en renonçant à la vie séculière, il est devenu un religieux errant (*paribbājaka*). Un jour, il vint rencontrer le Bouddha, mais celui-ci délibérément s'adressa à lui en l'appelant « maître de maison » (*gahapati*). Pōṭaliya fut très mécontent du Bouddha. Le Bouddha lui expliqua que l'on ne devient pas « renonçant » par le simple renoncement à la richesse. Il faut pratiquer aussi la conduite éthique (*sīla*) et la discipline mentale (*samādhi*). - Majjhima. I, 359-360.

¹⁶⁸ Les *Nissaggiya-Pācittiya* sont des fautes entraînant la confession et l'abandon de l'objet indûment obtenu. cf. *infra*, pp. 192-193.

¹⁶⁹ M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, p. 80 ; M.W., *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1990, pp. 123-128.

fort du courant du fleuve. Veux-tu savoir pourquoi ? Parce que cette richesse devient pour toi source de peur, d'inquiétude, de terreur. (...) » ¹⁷⁰.

Cette anecdote illustre bien le point de vue monacal sur la richesse. Le moine bouddhiste ainsi que le moine chrétien considèrent la richesse comme un obstacle dans la vie religieuse. Une chose est donc sûre et claire : le monachisme bouddhiste comme le monachisme chrétien a condamné la richesse personnelle. Les moines de ces deux systèmes étaient venus en renonçant à leurs anciennes richesses. Ainsi, en délaissant la richesse personnelle, le moine chrétien devenait-il « pauvre » car c'était une vertu pour lui. En délaissant la richesse personnelle, le moine bouddhiste devenait « libre » et « simple » car c'était un état qui lui permettait d'avancer dans la voie du développement mental.

Le bouddhisme ne veut pas dire que le moine bouddhiste devenait « pauvre » par renoncement. Comme nous l'avons déjà noté, c'est une question à la fois terminologique et théologique. Cependant, nous pouvons dire que, en délaissant la richesse, le moine chrétien et le moine bouddhiste devenaient « des personnes sans le sou ». Dans ce cas, ces deux renonçants sont placés sur un pied d'égalité. A partir de là, cependant, encore une fois, ils vont se séparer. Pour gagner sa vie, le moine chrétien devient un travailleur tout en restant un moine, car le travail manuel a une grande valeur : la pauvreté lui permet de garder son humilité et d'atteindre la « pauvreté d'esprit », tandis que pour gagner sa vie, le moine bouddhiste se tourne tout simplement vers les fidèles laïcs.

Nous avons déjà dit que le moine chrétien, anachorète et semi-anachorète, vendait ou échangeait ce qu'il fabriquait afin d'avoir les choses essentielles pour lui. Dans le cénobitisme chrétien, des responsables étaient nommés pour aller en ville vendre les produits et acheter le nécessaire. Ainsi, le travail manuel était-il la meilleure façon de gagner sa vie pour les moines qui habitaient au Désert.

L'attitude du moine bouddhiste était complètement différente. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, selon le bouddhisme, la richesse appartient à la vie séculière, y compris l'argent¹⁷¹. Produire, gagner de l'argent, dépenser en, acheter, vendre et mettre argent en réserve etc., sont des attitudes propres à la vie laïque. Le moine bouddhiste ne doit donc pas travailler. En conséquence, comme il ne gagne pas d'argent, il n'en dépense pas. Mais les fidèles laïcs étaient prêts à dépenser de l'argent pour subvenir aux besoins du moine. Comme nous l'avons signalé plus haut, le moine bouddhiste vivait entièrement aux dépens des laïcs. Ainsi pouvait-il vivre sans travailler et sans argent.

¹⁷⁰ Vin. III, 16-17 ; 265-272.

¹⁷¹ M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 76-88.

Cependant, selon le point de vue de saint Paul ou des autres moines du Désert, pareille mode de vie n'est pas admirable. Saint Paul dit que personne ne lui avait donné le pain qu'il mangeait¹⁷². Il ajoute : « Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas non plus manger »¹⁷³. Saint Antoine, le Père des moines, répétait, lui-aussi la même chose. Mais du point de vue du bouddhisme le vrai moine a le droit de rester sans travailler. De plus, son devoir est de vivre dans la dépendance matérielle des autres.

Si les fondateurs de la communauté monastique du bouddhisme ont prescrit aux moines de vivre d'aumônes, sans doute cet arrangement devait-il être bien médité et bien calculé : le moine qui ne travaille pas pour gagner sa vie ne possède pas de richesse personnelle, il doit obligatoirement et inévitablement compter sur les laïcs pour sa nourriture, ses vêtements, etc. De quel droit peut-il consommer ainsi les choses gratuitement ? Le moine peut les consommer en tant qu'il vit comme un vrai religieux. Les laïcs lui font les donations en considération de ses vertus. C'est donc la vie vertueuse qui permet au moine de consommer légitimement les dons des laïcs¹⁷⁴. Si un moine accepte les dons venus des laïcs sans pratiquer une conduite pure, il est alors considéré comme un voleur, car il se présente comme moine sans en être un¹⁷⁵. Pour désigner un tel religieux, les textes pâlis utilisent les termes *samaṇa-kuttaka* (celui qui vit sous l'apparence d'un religieux)¹⁷⁶ et *theyya-samvāsaka* (un malhonnête dans la communion)¹⁷⁷. D'autre part, le moine vertueux est considéré comme digne d'hériter des dons du peuple. Le *Visuddhimagga* explique que le moine mange la nourriture des gens comme un maître ou un héritier, non en qualité d'esclave ou de voleur, à condition qu'il soit un bhikkhu vertueux¹⁷⁸. En revanche, si un « bhikkhu » mange la nourriture donnée par les gens sans être vertueux, il consomme quelque chose qui ne lui appartient pas.

Selon un sermon de l'*Aṅguttara-nikāya*¹⁷⁹, le moine doit toujours réfléchir au fait que son existence dépend des autres (*parapaṭibaddhā me jīvikaṁti*). Lorsqu'il réfléchit ainsi, il a sept avantages : 1. il garde toujours ses vertus ; 2. il est toujours actif dans ses pratiques ; 3. il ne fait de mal à personne ; 4. il n'a pas vanité de soi ; 5. il est pressé dans son entraînement religieux ; 6. il ne cherche que ce qui lui est nécessaire pour le maintenir en vie ; 7. il est courageux.

¹⁷² 2 Thess 3, 8 ; CASSIEN, *Institutions*, X, 8.

¹⁷³ 2 Thess 3, 10 ; CASSIEN, *Conférences*, XXIV, 12.

¹⁷⁴ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, p. 43-44.

¹⁷⁵ Gagner sa vie par les moyens hypocrites comme exhiber ses vertus était aussi considéré comme un vol. voir : Vin. III, 90 ; Voir aussi : Digha. I, 65-67.

¹⁷⁶ Vin. III, 68.

¹⁷⁷ Vin. III, 86, 135, 168, 320 ; V, 222 ; *Milinda-pañha*, 310.

¹⁷⁸ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, p. 44.

¹⁷⁹ Aṅguttara. V, 210-211.

D'autre part, entretenir le moine est le devoir des fidèles bouddhistes. Pourquoi le laïc bouddhiste doit-il maintenir un tel groupe de gens qui ne travaillent pas pour gagner leur vie ? Dans ce cas-là, les laïcs sont influencés par une attitude très significative. D'après la pensée générale de la société asiatique, mener une vie vertueuse est une chose bonne : cela permet aux individus d'atteindre les hauts sommets du progrès intérieur. Si quelqu'un n'est pas capable de mener une telle vie, son devoir est au moins d'aider autant que possible ceux qui y parviennent. C'est ce que les laïcs bouddhistes essayaient de faire par les dons aux moines et aux nonnes. Selon leur opinion, aider quelqu'un à faire de bonnes choses est aussi louable et méritoire que de la réaliser soi-même.

D'autre part, le moine vertueux aide ses dévots laïcs en enseignant la Doctrine, en conseillant de faire des actions méritoires, etc. Ainsi, existe-il une interdépendance qui fait partie de l'organisation du bouddhisme comme religion du peuple, bien qu'elle reste une religion monastique. C'est ainsi que le moine bouddhiste ne peut pas exister sans fidèles laïcs, et que les fidèles laïcs ne peuvent pas pratiquer les principes religieux sans moines. C'était une sorte de contrat bien respecté dans les pays où le bouddhisme s'était installé.

Au contraire, le monachisme chrétien, qui était né dans le Désert, et qui avait grandi dans le Désert loin de la foule, n'avait pas eu besoin de faire participer des personnes qui n'appartenaient pas aux ordres monastiques. Ainsi, le moine chrétien travaillait-il pour gagner sa vie et devenait indépendant économiquement tout en restant sans richesse personnelle. Le monachisme bouddhique qui était né et s'était développé par le peuple, était soutenu par ce dernier et par les dirigeants politiques de tel ou tel pays. Mais cela ne signifie pas que le moine bouddhiste évitait complètement le travail. Il travaillait parfois, mais seulement pour concentrer sa pensée dans la voie du progrès intérieur.

Le travail manuel dans le monastère bouddhiste : Les réparations des bâtiments du monastère, nettoyages et balayages de la cour du monastère étaient les travaux habituels du moine bouddhiste. Le *Vinaya* a permis aux moines de réparer les bâtiments et les cellules du monastère selon leur besoin¹⁸⁰.

A part les moines profondément plongés dans les exercices mentaux ou ceux qui étaient malades, les autres participaient en général à la réparation et au nettoyage du monastère. Les moines appelés par un gong (*gaṇḍī*) ou par un tambour (*bheri*) se réunissaient pour réparer le **thūpa* (skt. *stūpa*) ou *upōsathāgāra* (salle de réunion du jour d'*upōsatha*)¹⁸¹. Le Commentaire du

¹⁸⁰ Vin. II, 172-173 ; cf. Vin. II, 166 ; Le *Vinaya* rapporte que le lendemain du **parinibbāna* du Bouddha, les bhikkhus passèrent le premier mois à réparer les bâtiments monastiques de Rājagaha. Vin. II, 286; VinA. p. 9.

¹⁸¹ AṅguttaraA. p. 707.

Majjhima-nikāya parle d'un moine qui peignait à la chaux le *Mahā-thūpa*¹⁸². L'inscription de pierre de Kataragama parle d'un moine appelé Nanda qui a élargi le *thūpa* et réparé les escaliers aux quatre coins du *thūpa*¹⁸³.

S'occuper de la construction ou de la réparation des bâtiments des monastères était considéré en général comme un moyen d'effacer les souillures et de contrôler les sens. Le commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya* donne le conseil suivant : « Lorsque le moine s'occupe à une réparation d'**Upōsathāgara* ou du réfectoire, etc., il doit rester actif en réfléchissant aux choses nécessaires dans le travail et ainsi les souillures mentales (*kilesa*) ne trouvent-elles pas d'occasion pour l'agiter »¹⁸⁴. Le Commentaire ajoute que des moines qui s'occupaient ainsi ont pu atteindre un haut niveau du progrès intérieur par la longue suppression des souillures mentales.

A ce propos, le commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya* donne un exemple pris sur le vif : un jeune moine appelé Tissa du monastère de la Cittila Pabbata, découragé par la vie contemplative, était arrivé à la conclusion qu'il devait quitter la communauté monastique. Il en informa son précepteur. Le précepteur était un moine très intelligent. « Je suis maintenant un homme âgé, Tissa, dit le précepteur, j'aimerais que tu me prépares une demeure avant que tu ne partes ». Le jeune moine accepta la demande du précepteur. Ce dernier ajouta : « Lorsque tu t'engages dans le travail n'oublie pas, mon fils, de temps en temps, de réfléchir à ton sujet de méditation ». Le jeune moine nettoya une grotte et bâtit les murs nécessaires, attacha la porte et les fenêtres, ainsi prépara une demeure à son précepteur. Enfin, il informa l'Ancien que son devoir était fini. « Tissa, pendant des semaines, tu as pris beaucoup de peine pour bâtir cela pour moi, dit l'Ancien, pourquoi toi-même n'y demeures-tu pas au moins une nuit avant ton départ ? » Le jeune moine obéit. Il se lava les pieds, entra dans la cellule, s'assit les jambes croisées et commença à réfléchir. Il pensa à sa propre vie, à son travail et développa la concentration mentale, puis la dirigea vers la méthode analytique (*vipassanā*) et cette nuit-là il arriva à l'état d'*Arahant. Le lendemain il alla voir son précepteur pour dire qu'il avait abandonné l'idée de quitter la vie monacale¹⁸⁵.

Cette anecdote montre que le travail manuel est un moyen efficace pour réprimer les souillures mentales et aussi pour développer la concentration mentale. D'une certaine façon, ces objectifs se trouvent aussi chez les moines

¹⁸² MajjhimaA. p. 549; cf. *infra*, p. 160, note. 197.

¹⁸³ *Epigraphia Zeylanica*, III, p. 215.

¹⁸⁴ « (...) *Ekaccō pana navakammō hōi, upōsathagāra-bhōjanasālādmi karōi, tassa tesam upakaranāni cintentassa kilesā ōkasaṃ na labhati. (...)* » - *AṅguttaraA.* pp. 18-19 ; *VibhaṅgaA.* p. 209.

¹⁸⁵ *AṅguttaraA.* pp. 26-27.

chrétiens du Désert. Le but de leur travail n'était pas seulement de gagner leur vie, mais aussi de garder leur pureté d'esprit¹⁸⁶. Certains moines travaillaient non pour gagner leur vie mais simplement pour écarter les souillures. Abba Paul par exemple, demeurait dans le grand désert qui s'appela Porphyre, où des fruits de palmiers et un petit jardin lui assuraient sa nourriture en quantité suffisante. Comme il ne pouvait exercer aucun travail pour subvenir à ses besoins, parce que sa demeure en ce désert était distante des villes et de la terre habitable d'au moins sept jours de marche, il ramassait des feuilles de palmier et s'imposait chaque jour une quantité fixe de travail comme s'il devait s'en sustenter. Et lorsque sa grotte était pleine du travail de toute l'année, il mettait le feu une fois par an à ce travail qui lui avait coûté tant de soin¹⁸⁷. Cassien montre que ce moine a travaillé uniquement pour purifier son cœur, pour empêcher la divagation des pensées, se préserver dans sa cellule et remporter une victoire complète sur l'*ascédie* elle-même.

Pendant, même dans ce cas, nous trouvons certaines différences entre l'approche du moine bouddhiste et celle du moine chrétien. Dans le monachisme bouddhiste, le travail manuel destiné à écarter les souillures est prescrit seulement aux moines qui sont intérieurement « en retard » ou retardataires. Au contraire, pour un moine vraiment motivé, ardent et intéressé par son progrès intérieur, le travail est considéré comme un grand obstacle (*palibōdha*) à éviter¹⁸⁸, tandis que, selon l'enseignement monastique des renonçants du Désert, sans travail manuel, le moine ne peut ni demeurer stable ni s'élever un jour au sommet de la perfection¹⁸⁹.

Il est clair que le travail manuel était obligatoire pour le moine chrétien, pour trois raisons : d'abord c'est la véritable manifestation de son état de pauvreté ; deuxièmement, c'est le moyen le plus convenable pour gagner sa vie ; troisièmement, c'est aussi le moyen le plus efficace pour éloigner les souillures¹⁹⁰. Au contraire, pour le renonçant bouddhiste, le travail manuel était

¹⁸⁶ Saint Pakhôme écrit au moine Rusticus : « Livre-toi aussi au travail manuel, pour que le diable te trouve toujours occupé » (*Fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inuenit occupatum*) - Ep. CXXV, II.

¹⁸⁷ CASSIEN, *Institutions*, X, 24.

¹⁸⁸ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, p. 70.

¹⁸⁹ CASSIEN, *Institutions*, X, 24.

¹⁹⁰ C'est pour cela que, dans le monachisme chrétien, « Marthe » a une place aussi importante que « Marie ». Sans Marthe, Marie ne peut pas s'engager dans la voie contemplative. Dans la pensée monastique chrétienne, Marthe signifie le travail manuel et Marie signifie la vie contemplative. (Apoph. Silvain, 5 : J.C. Guy, *Paroles des Anciens*, p. 157). Origène est le premier à interpréter l'épisode évangélique (cf. Luc 10, 38-42) de Marthe et Marie selon les formules helléniques pour retrouver dans les deux sœurs les symboles des deux vies : Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Cf. in *Lucam fragmenta*. 171 GCS. 9 p. 298 ; in *Joannem fragmenta*. 80, GCS. 4, p. 547.

interdit pour gagner sa vie. En outre, chez lui, le travail manuel n'était pas obligatoire, même comme moyen de garder la pureté de la pensée.

La propriété commune : Sur ce point, nous trouvons en général une similitude dans les deux systèmes monastiques : notamment entre la communauté monastique du renonçant bouddhiste et le *coenobium* chrétien du Désert. On sait que dans la cellule du moine chrétien anachorète ou semi-anachorète, il n'y avait pas beaucoup de choses. Mais, lorsque le *coenobium* apparut, inévitablement se développa une remarquable richesse. Plus tard, abba Théodore fut gêné par la richesse croissante de la communauté pakhômienne, évaluée en biens tels que des bateaux, des champs de terre, etc.¹⁹¹. Cependant nous savons que selon les règles de saint Pakhôme, tout était propriété commune du *coenobium*.

Comme nous l'avons noté ailleurs, dans le monachisme bouddhique aussi les biens étaient considérés comme la propriété commune. Par exemple, les choses dans le monastère ne pouvaient être échangées, distribuées, vendues, attribuées (à quelqu'un) ou être appropriées, ou même transférées par la décision de la communauté monastique¹⁹². Celle-ci n'avait que le droit de les consommer correctement. Par exemple, des fidèles laïcs offraient des terres, etc., à la communauté. Celle-ci avait le droit de les accepter et de les utiliser en commun¹⁹³. Cependant, même la communauté n'avait pas le droit de les transférer ou de les vendre ou de les donner à quelqu'un. L'administration des monastères dépendait de la communauté. Les Commentaires anciens expliquent que chaque monastère avait un Ancien résident (*nevāsika mahāthera*) qui était responsable de la discipline et de l'ordre du lieu¹⁹⁴. Bien entendu, il était nommé formellement par la communauté réunie.

Comme le *coenobium* chrétien, le monastère bouddhiste devint au cours du temps lui aussi une institution riche. Il y avait les terres, les rizières, les bâtiments, etc., offerts à la communauté monastique par les rois, les nobles et le peuple. Au nom de la communauté, c'était l'Ancien résident de tel ou tel monastère qui se chargeait de la propriété¹⁹⁵.

Au commencement, maintenir le monastère bouddhiste était une tâche sans doute assez simple. Cela se limitait à tenir le monastère propre et en ordre, et aussi à maintenir la discipline parmi les moines. Cependant, plus tard, à cause de l'augmentation du nombre des membres et de l'établissement de grandes

¹⁹¹ E. AMELINEAU, *Annales du Musée Guimet*, t. XVII, p. 259.

¹⁹² M. W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 44-45 ; *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, pp. 27-28.

¹⁹³ Il était formellement interdit aux moines d'accepter terres ou monastères personnellement.

¹⁹⁴ *Āṅguttara*, p. 23.

¹⁹⁵ *VinA*, pp. 338-339.

propriétés communautaires qui donnaient de grands revenus, maintenir le monastère a supposé l'existence d'une section séparée avec plusieurs responsables.

Pour le meilleur ou pour le pire, le monachisme bouddhique trouva l'appui solide des rois et du peuple, et cela dès ses origines. Beaucoup de choses furent ainsi données à la communauté monastique. Parfois, on offrait des choses de grande valeur comme des pierres précieuses, en témoignage de foi. A l'époque où le monachisme chrétien florissait dans le désert d'Egypte, c'est-à-dire à la fin du IV^e siècle, un moine bouddhiste chinois appelé Fa-Hien qui avait visité Ceylan en cherchant les textes canoniques, rapporte ainsi dans son journal ce qu'il a vu dans un monastère du pays : « Dans le trésor du monastère il y avait beaucoup de pierres précieuses et de perles. Une fois même un roi ayant visité ce trésor eut le désir secret de prendre une perle. Plus tard, il a confessé cette faute, et il a voulu que les moines établissent des règles pour que même un roi ne puisse y entrer, ni un moine jeune, mais seulement un moine ayant vécu quarante ans depuis son Ordination majeure »¹⁹⁶. « Quarante ans depuis son ordination majeure » signifie l'âge réel de soixante ans.

La communauté monastique recevait bien souvent des dons de plusieurs sortes. Premièrement, des terres, des rizières et même des villages entiers. Deuxièmement, des lacs et des canaux¹⁹⁷. Troisièmement, du riz et d'autres grains et aussi le bénéfice des taxes transférées par le gouvernement pour être reçues par les monastères. Parfois, l'argent était déposé par les fidèles laïcs chez certaines personnes responsables à condition que l'intérêt soit payé pour telle ou telle activité du monastère. Nous en avons un témoignage dans l'inscription de Tōnigala du IV^e siècle. C'est un document privé de la 3^{ème} année du roi Siri Megavaṇṇa (362-389 après J.-C.) concernant un accord entre le donateur et la guilde. D'après cet accord, un riche dévot appelé Deva, le fils du ministre d'Etat, déposa à la guilde des commerçants une grande quantité de riz non-décortiqué et d'autres grains. Le capital ne devait pas être dépensé ou diminué, mais un intérêt de 25 % devait être envoyé pour la fête appelée *Ariyavamsa* qui avait lieu annuellement au monastère Yahispavayāya. Cet intérêt devait servir à fournir le riz, le miel, le sésame, la confiserie, le sel, les herbes et autres choses nécessaires à la nourriture des moines venus participer à cette fête¹⁹⁸.

Avec ces revenus variés, les monastères devinrent extrêmement riches. Une anecdote du Commentaire du *Vibhaṅga* révèle que dans les deux monastères

¹⁹⁶ FA-HIEN, *A record of Buddhist Kingdoms : An account of the Chinese Monk Fa Hien of his Travels in India and Ceylon (399-414 A.D.)*, Translated by J. Legge, Oxford, 1886, p. 104.

¹⁹⁷ VinA. p. 490.

¹⁹⁸ *Epigraphia Zeylanica*, III, p. 177.

Cittila Pabbata et Issamahārāmaya, il y avait du riz non décortiqué en quantité suffisante pour nourrir douze mille moines pendant trois ans¹⁹⁹.

Néanmoins, les richesses des monastères étaient la propriété commune de la communauté monacale. Cependant, le point important était qu'il n'y avait pas d'économe parmi les moines dans les monastères bouddhistes. Car, comme nous l'avons noté plus haut, il était interdit aux moines de s'occuper des affaires monétaires (cf. *supra* p. 102). Le responsable économique du monastère était toujours un laïc, appelé Kappiya-kāraka, nommé par la communauté monastique²⁰⁰. L'administration des terres et des rizières, etc., du monastère était aussi sous la direction de cet économe laïc. Il existait donc une différence importante dans le domaine de l'administration économique entre le monastère bouddhiste et le monastère chrétien du désert.

En ce qui concerne la propriété personnelle, le moine bouddhiste bénéficiait de plusieurs concessions : il pouvait accepter personnellement des tissus pour préparer les *cīvāra*, etc., lorsqu'ils étaient donnés par les fidèles laïcs. Il pouvait les utiliser personnellement, mais dans la limite marquée par les règles du *Vinaya*. Par exemple, il avait le droit d'accepter personnellement plusieurs *cīvāra*. Mais il ne devait en porter ni en posséder plus de trois²⁰¹. Les *cīvāra* supplémentaires devaient être envoyés à la réserve du monastère. Les fidèles laïcs offraient leurs dons à la communauté monastique plutôt qu'à une personne. Néanmoins, certains bienfaiteurs voulurent offrir certaines choses à tel ou tel moine individuellement. Le *Vinaya* ne s'y oppose pas, mais il ne permet pas d'accepter personnellement les terres ou les bâtiments, les monastères ou d'autres sortes de richesse. Les trois *cīvāra* du moine et son bol à aumône étaient considérés comme sa propriété personnelle. Après sa mort, ces biens appartenaient à la communauté. La communauté pouvait les donner au moine qui avait prit soin du moine malade jusqu'à sa mort, ou bien à quelqu'un d'autre qui en avait besoin.

(2) *La simplicité du moine bouddhiste par rapport à la pauvreté du moine chrétien*

Selon les exemples que nous venons de voir, il est clair que le moine bouddhiste n'avait pas de richesse personnelle. Cependant, par rapport aux autres

¹⁹⁹ VibhaṅgaA. p. 314..

²⁰⁰ Sur le sujet de Kappiya-kāraka, voir notre étude : *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983, p. 96-97.

²⁰¹ Les Trois *cīvāra* : 1. *saṅghātī* : pièce rectangulaire (environ 2,75m de longueur et 1,85m de largeur) avec doublure préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce servait de manteau. 2. *uttarāsaṅga* : pièce rectangulaire (environ 2,75m de longueur et 1,85m de largeur) préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce était un vêtement de dessus portée comme

ascètes de l'époque où le **Vinaya* a été définitivement rédigé, la vie du renonçant bouddhiste était d'une certaine façon « luxueuse ». C'est pourquoi certains non-bouddhistes disaient : « Tiens, ces religieux, fils des Sākyas, qui ont une conduite agréable et un comportement agréable, ayant fait bonne chair, dormant dans des lits bien arrangés »²⁰². Evidemment, c'est à la fois un compliment et une critique ironique.

Le *Vinaya* rapporte que certains *Paribbājakas ont nommé les bhikkhus bouddhistes par l'expression « maîtres de maison, têtes rasés » (*muṇḍa gahapati*)²⁰³. Selon l'opinion des moines jains, dans le domaine de la nourriture, du vêtement etc., les pratiques du bhikkhu bouddhiste n'étaient pas assez rigoureuses²⁰⁴. Il est vrai que même par rapport au moine chrétien du Désert, les pratiques du moine bouddhiste n'étaient pas assez dures. Autrement dit, par rapport au moine chrétien du Désert, la vie du moine bouddhiste n'était pas pauvre, mais luxueuse !

Il est vrai que le moine bouddhiste, tout comme la plupart des moines chrétiens, mangeait une fois par jour²⁰⁵. Mais le moine bouddhiste recevait de meilleurs repas²⁰⁶. Non seulement les exemples du *Vinaya* mais aussi certains sermons du *Sutta-piṭaka* montrent que les laïcs donnaient bien souvent aux moines des repas délicieux. Aucune règle n'interdit au moine de prendre les mêmes repas que les laïcs, sauf l'alcool et la viande, si l'animal a été tué à son intention²⁰⁷.

Il est vrai que le moine bouddhiste était découragé par les conseils des Sermons de manger trop ou de manger avec une pensée de gourmandise, on doit remarquer cependant qu'il n'a pratiqué aucune mortification concernant la nourriture, mis à part certains moines qui ont pratiqué des pratiques ascétiques

une tige. 3. *anurāvāsaka* : pièce rectangulaire (environ 1,97m de longueur et 1,05m de largeur) préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce était utilisée comme sous-vêtement.

²⁰² « (...) *Ime khō samanā sakyaputtiyā sukhasilā, sukhasamācārā, subhōjanāni bhuñjivā, nivātesu sayanesu sayanti.* (...) ». Vin. I, 57, 72, 86 ; IV, 129 ; Voir aussi : *Udāna* : 12-13 ; 43-44.

²⁰³ Vin. IV, 91.

²⁰⁴ Un écrit tardif du jaïnisme dit ironiquement des moines bouddhistes : « La nuit, reposer sur un lit moelleux, - au matin prendre une bonne rasade, - à midi manger, à la nuit boire encore, - s'endormir la bouche pleine de sucreries, - et au bout de tout cela la Délivrance est conquise - voilà ce que se sont imaginés les fils des Sākyas ». Cité par H. OLDENBERG, *La Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa Communauté*, Paris, 1934, p. 198. Oldenberg croit que c'est une description qui doit sûrement remonter à une époque fort ancienne.

²⁰⁵ Il devait le manger avant midi. L'après midi, il ne devait pas même garder dans sa cellule des choses comestibles. Sur le sujet de la nourriture voir : M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, pp. 68-72.

²⁰⁶ Les laïcs avaient l'habitude de donner aux renonçants les meilleurs repas pour gagner les mérites.

²⁰⁷ Egalement, il était interdit aux moines et aux nonnes de réclamer telle ou telle nourriture ou bien de dire leur préférence. Seul un moine (ou une moniale) malade avait le droit de dire sa préférence.

exceptionnelles, dites « *dhutaṅga* » (skt. *dutaṅga*). Toutefois, en mangeant, tous les moines devaient réfléchir : « Cette nourriture, je la prends non pas pour m'amuser, ni pour être sportif, ni pour être élégant, ou pour m'embellir, mais je la prends seulement pour maintenir mon corps en bonne santé, supprimer les maladies, faciliter la continuité de la *Conduite pure. Ainsi, à cause de cette nourriture, je supprime les maladies que j'ai déjà, j'évite les maladies qui pourraient se produire et ainsi à cause de cette nourriture je demeure sans inconfort. »²⁰⁸. Pourquoi cette insistance sur la bonne santé et le confort ? Parce que la mauvaise santé et l'inconfort sont considérés comme des obstacles au progrès intérieur. Pourtant, demander selon sa préférence tel ou tel aliment ou bien manger ce que l'on avait reçu par suite de sa demande, était interdit par plusieurs règles disciplinaires. Toutefois, un moine (ou une nonne) malade avait toujours le droit de transgresser ces règles.

Pour ce qui est du logement, le monastère bouddhiste était beaucoup plus confortable que celui du chrétien au Désert²⁰⁹. Le renonçant bouddhiste avait un lit, des oreillers, des draps, un matelas, des divans, des chaises, etc. En général, d'ailleurs, l'atmosphère de ce monastère était assez riche. Le *Vinaya* permet même au moine de décorer les murs du monastère avec des peintures, etc., mais convenablement²¹⁰.

En ce qui concerne les vêtements, ceux des moines bouddhistes étaient beaucoup plus « riches » que les vêtements du moine chrétien²¹¹. Il est vrai que dans les deux cas le changement d'habit symbolise le renoncement au vieil homme. Mais comme nous l'avons dit plus haut, il exprime d'une façon spéciale que le moine chrétien est mort et disparu quant au monde. On ne trouve pas chez le moine bouddhiste un symbolisme aussi fort. Le moine bouddhiste vivait auprès de la société laïque. Il avait le droit d'utiliser des tissus de qualité pour préparer les *cāvara* lorsqu'il en était donné par les fidèles laïcs. T.W. Rhys Davids remarque qu'au temps du Bouddha, l'habillement ordinaire des laïcs des familles respectables était beaucoup plus négligé que les habits du bhikkhu bouddhiste²¹². Nous ne savons pas si c'était le cas exactement à l'époque du Bouddha, mais il est sûr que c'était le cas à l'époque où le *Vinaya* a été définitivement rédigé.

²⁰⁸ M. I, 10 ; III, 2 ; Samyutta. IV, 104 ; Aṅguttara. II, 40 ; III, 388.

²⁰⁹ Nous avons discuté longuement sur ce sujet dans nos études : *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 35-47 ; *The Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 18-31 ; *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1990, pp. 115-121.

²¹⁰ Il était formellement interdit aux moines (aux nonnes) toute décoration érotique.

²¹¹ Nous avons discuté longuement sur ce sujet dans nos études : *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 49-71 ; *The Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 32-55 ; *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1990, pp. 102-109.

²¹² T.W. RHYS DAVIDS and H. OLDENBERG, *Vinaya Textes*, vol. II, p. 212.

Autrement dit, au III^e siècle avant J.-C., les renonçants bouddhistes s'habillaient plus décentement que les laïcs ordinaires. Selon le *Vinaya*, le moine était obligé de se vêtir correctement et décentement ; même lorsqu'il demeurait dans le monastère, il devait porter des *cāvaras* propres. S'il s'habillait de vêtements autres que ceux prescrits dans le *Vinaya*, il n'était pas considéré comme un moine. Ainsi, n'avait-il pas le droit de porter des vêtements laïcs, ou des vêtements en usage dans d'autres systèmes religieux²¹³. Selon le code disciplinaire, il pouvait utiliser toutes sortes de tissus (c'est-à-dire les tissus de toile, de coton, de soie, de laine, de grosse toile et de chanvre²¹⁴) pour préparer les vêtements monastiques. Bien que certains de ces tissus fussent considérés comme des étoffes de valeur, les moines (et les nonnes) avaient le droit de les accepter, de les utiliser, à condition de couper ces étoffes en petits morceaux pour que leur valeur commerciale originale disparût. Comme couleurs de vêtements, étaient interdites le noir, le bleu ou même le blanc. Le *Vinaya* indique les teintures appropriées pour donner aux *cāvara* la couleur convenable. Cette coloration devait aussi diminuer complètement la valeur commerciale du tissu original. En aucun cas, les moines (ou les nonnes) n'avaient le droit d'aller nu. Même se baigner nu était formellement interdit²¹⁵.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, par les vêtements, la nourriture, le logement et le travail manuel, le moine chrétien du Désert manifestait sa « pauvreté » comme une situation sociale, et aussi comme une situation spirituelle : la pauvreté d'esprit. Car c'était pour lui une vertu, une qualification pour devenir citoyen du Royaume des Cieux, tandis que, pour le moine bouddhiste, la « pauvreté » ne signifiait rien. Dans sa pensée, il n'y avait aucun projet de pauvreté. Il était seulement et constamment encouragé par la Doctrine et la Discipline (*dhamma-vinaya*) à être simple et libre, une telle attitude lui permettait de rester sans attachement vis-à-vis du monde matériel et de pratiquer ses méthodes contemplatives facilement. Le moine bouddhiste a donc délaissé la richesse, non pas parce que la pauvreté était bonne, mais parce que la richesse était un obstacle pour la vie de renoncement. Cependant, dormir dans un lit ou utiliser un oreiller ou s'habiller d'un *cāvara* légère et nouveau ne constituaient pas des obstacles à la contemplation. Au contraire, le confort (*phāsu vihāra*) dans ces trois domaines : le logement, la nourriture, l'habillement, était considéré comme une nécessité préalable pour conduire correctement la pensée dans la voie du progrès intérieur. Tout de même, le moine (ou la nonne) ne devait pas s'attacher au confort matériel.

²¹³ Le costume des moines consistait en trois pièces, celui des nonnes en cinq pièces.

²¹⁴ Vin. I, 281.

²¹⁵ Vin. IV, 278 ; cf Vin. I, 293.

Le *Vinaya* rapporte plusieurs anecdotes afin de montrer le juste milieu dans la vie quotidienne du renonçant. Selon l'une d'elles, lorsque le jeune bhikkhu Sōṇa Kōlivisa²¹⁶ n'a pas utilisé de sandales bien qu'il en eut besoin, le Bouddha a insisté pour qu'il en prenne, s'en abstenir étant à ses yeux un obstacle au progrès intérieur. Voici la parole attribuée au Bouddha dans le *Vinaya* :

Bouddha : Qu'y a-t-il, ô Sōṇa ? Etais-tu auparavant, avant d'entrer dans la vie du renoncement, habile à toucher le luth ?

Sōṇa : Oui, Vénéré.

Bouddha : Qu'en penses-tu, ô Sōṇa ? Si sur ton luth les cordes sont trop tendues, est-ce qu'alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sōṇa : Non, Vénéré.

Bouddha : Qu'en pense-tu, ô Sōṇa ? Si sur ton luth les cordes sont trop distendues, est-ce qu'alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sōṇa : Non, Vénéré.

Bouddha : Comment donc, ô Sōṇa ? Si sur ton luth les cordes ne sont pas trop tendues, ni non plus trop distendues, si elles gardent la juste mesure, est-ce qu'alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sōṇa : Oui, Vénéré.

Bouddha : Eh bien, de même, ô Sōṇa, les forces mentales, trop tendues, tombent dans l'excès, - trop distendues, tombent dans la mollesse. Ainsi donc, ô Sōṇa, réalise en toi l'équilibre de tes forces, et tends sans relâche à l'équilibre de tes facultés spirituelles, et propose-toi cela comme but »²¹⁷.

Cette attitude du bouddhisme de garder l'équilibre, de rester dans le juste milieu existait tout au long de la discipline du moine bouddhiste. Par l'abstinence, il était arrivé au juste milieu et il essayait d'être libre et simple mais non pas par la pratique des mortifications. Cela ne signifie pas que tous les moines bouddhistes étaient dans le juste milieu. Nombre d'entre eux tombaient dans le laxisme, et le *Vinaya* rapporte que certains individus étaient dans la communauté monacale uniquement pour profiter du confort matériel. C'est un autre problème.

²¹⁶ Selon le *Vinaya*, Sōṇa Kōlivisa était un jeune homme d'une famille extrêmement riche du pays Campā. Après qu'il fut entré dans la communauté monastique, ses pieds furent blessés car il marchait sans souillures. Vin. I, 180 ; Aṅguttara. I, 24 ; III, 374-379 ; AṅguttaraA. I, 233-234 ; Theg. vv. 632-644. cf. *supra* p. 000.

²¹⁷ Vin. I, 182-183 ; Aṅguttara. I, 24 ; III, 374.

La qualité de simplicité chez les moines bouddhistes était nommée dans les textes par le terme *appiccatā*, mot qui signifie la mentalité du peu de besoin ou encore la modestie et la simplicité du comportement. Ici, nous devons bien noter que le terme *appiccatā* est toujours employé dans le *Vinaya* ainsi que dans les *Sutta*, avec le terme *santuṭṭhitā*. Les termes pâlis : *santuṭṭha*, *santusita* qui sont dérivés de la racine *sam + √ tus* donnent les sens : content, satisfait, complètement satisfait. Donc, le terme *santuṭṭhitā* signifie l'état de la pensée satisfaite ou de satisfaction complète. Ces deux attitudes : *appiccatā* et *santuṭṭhitā* devaient aller de pair dans la vie du renonçant bouddhiste. Ce n'est pas une abondance de biens qui le satisfait : il se contente de peu de choses et il n'est pas mécontent s'il n'a pas beaucoup de choses. Il essaye de vivre sans beaucoup de désirs, mais d'une façon modeste comme l'oiseau. Dans le *Sāmaññaphala-sutta*, il est expliqué :

« (...) Comment, ô grand roi, le bhikkhu est-il pleinement satisfait ? Le bhikkhu est pleinement satisfait d'un *cāvara* qui lui préserve le corps, d'un bol à aumône qui lui préserve le ventre et il va [seulement] avec son *cāvara* et son bol à aumône. De même qu'un oiseau avec ses ailes, partout où il vole, vole tout chargé de ses plumes, de même le bhikkhu, où il va, va avec son *cāvara* qui lui préserve le corps et avec son bol à aumône qui lui préserve le ventre. C'est de cette façon, ô grand roi, que le bhikkhu est pleinement satisfait d'un *cāvara* qui lui préserve le corps et un bol à aumône qui lui préserve le ventre. (...) »²¹⁸.

Paraboles qui rappellent celles du Christ à ses disciples :

« Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Voyez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment ni moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? »²¹⁹.

Dans ce cas, tous les deux, Gōtama et Jésus, parlent presque de la même chose : rester simple et libre sans s'inquiéter du lendemain. Tous les deux prennent la même parabole : l'oiseau. Cependant, ces deux oiseaux ne sont pas identiques. L'oiseau bouddhiste possède une pensée du « peu de besoin » (*appiccatā*). Même s'il reçoit de grandes choses, il se contente de peu. Il ne s'approprie pas grand chose. Il est satisfait de ce qu'il reçoit pour vivre de la part du public, notamment de la part des fidèles laïcs, ce qui fait qu'il maintient une

²¹⁸ Dīgha. I, 71 ; cf. Aṅguttara. II, 209-210 ; Majjhima. III, 34 ; *Milinda-paṇḥa*, p. 402 ; Le *Muni-sutta* (Sn. v. 221), compare le renonçant à un cygne qui vole vite et loin.

²¹⁹ Cf. Matth 6, 25-33 ; Luc 12, 22-25 ; Le Psalmiste dit aussi : « Je suis devenu semblable au pélican qui habite dans la solitude, j'ai veillé et je suis devenu comme le passereau solitaire sur le toit ». - Ps 100 (101), 7-8.

relation inévitable avec le public tout en restant « oiseau », tandis que l'oiseau chrétien dépend du Père céleste. Il doit lui demander et il doit l'attendre. Enfin, ce qu'il reçoit est toujours don de Dieu. Ainsi, l'oiseau de l'Evangile ne symbolise-t-il pas simplement le non-attachement, mais il exhorte plutôt indirectement à une dépendance et à un attachement personnel envers Dieu. L'oiseau du monachisme bouddhique symbolise simplicité, liberté et non-attachement à l'égard de tous les biens matériels, sans aucune signification mystique ou théiste.

Finalement, les observations que nous avons faites sur la pauvreté permettent de conclure que le moine bouddhiste, ainsi que le moine chrétien du Désert, pratiquaient un non-attachement dans les domaines du logement, du vêtement et de la nourriture. Pour le moine chrétien ces pratiques étaient tournées vers la mortification, tandis que le moine bouddhiste rejetait toute pratique austère. Le moine chrétien a renoncé à la richesse en vue de pratiquer la « pauvreté ». Car chez lui elle est une vertu capitale, tandis que chez le moine bouddhiste la vertu était le non-attachement. Dans la Doctrine et dans la Discipline bouddhiques, il n'y a aucune exhortation à la pauvreté. Cependant, le moine bouddhiste a renoncé à la richesse et à la propriété privée car elles étaient considérées comme des obstacles à la pratique du non-attachement en vue d'avancer dans la voie vers la liberté totale. Par conséquent, le moine bouddhiste tout comme son homologue chrétien, est devenu une personne sans argent et sans propriété privée. Vivre sans inquiétude du lendemain et la pensée légère étaient les caractéristiques de la vie de non-attachement de ces deux renonçants. Mais le moine bouddhiste n'a ni renoncé à tout confort ni cherché le maximum de confort. Car, selon la doctrine qu'il a suivie, il ne devait pas s'attacher aux plaisirs sensuels, ne s'adonner non plus aux mortifications ; en effet, il était indispensable d'éviter ces deux extrêmes afin de prendre la *Voie du milieu.

CHAPITRE IV

LA CHASTETÉ

Lorsque nous traitons du renoncement dans le monachisme bouddhique et dans le monachisme chrétien du Désert, il nous faut examiner essentiellement l'attitude de ces deux systèmes envers la vie sexuelle de leurs adeptes et envers le renoncement aux plaisirs sensuels. Nous avons déjà étudié ailleurs l'abstinence des rapports sexuels dans le monachisme bouddhique¹. Ici, nous allons voir certaines ressemblances et différences entre la notion de chasteté dans le monachisme chrétien et dans le monachisme bouddhique.

Le problème : Quand on aborde le sujet de la chasteté chrétienne, on doit résoudre tout d'abord un problème terminologique, quatre termes étant utilisés dans ce domaine : 1. continence ; 2. virginité ; 3. célibat ; 4. chasteté. Parler du renoncement à la vie sexuelle, est-ce parler de continence, de virginité, de célibat ou de chasteté ?

Dans les dictionnaires français², ces quatre termes sont ainsi définis : **continence** : le fait de s'abstenir des plaisirs de l'amour. **Virginité** : état des personnes vierges, qui n'ont jamais eu de relations sexuelles. **Célibat** : état d'une personne qui n'est pas mariée. **Chasteté** : abstinence des plaisirs charnels jugés illicites.

Les érudits chrétiens qui écrivent sur ce sujet ne sont pas satisfaits ni unanimes sur l'usage de ces termes. Pour Lucien Legrand, par exemple, le mot continence est négatif et connote principalement l'abstinence de toute activité

¹ M.W., *Le moine bouddhiste*, Cerf, Paris, 1983, pp. 105-122 ; M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1991, pp. 89-108 ; M.W., *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1993, pp. 129-141.

² *Grand Larousse Encyclopédique*, Paris, 1960-64, vol. 10.

sexuelle³. Il s'appliquerait assez bien à l'idéal bouddhiste du renoncement total; il ne peut rendre tout ce que l'idéal chrétien compte de dévouement et d'amour. Le terme *célibat* est trop vague : en soi, il désigne une condition sociale qui peut n'avoir aucune valeur religieuse. On peut rester célibataire par égoïsme ou par suite de circonstances malheureuses telles que les frustrations. Pour être une vertu chrétienne, le célibat doit être fait de don de soi et être librement consenti ; autrement il est sans valeur. *Virginité* est un terme traditionnel. Mais ses résonances sont féminines. Malgré les essais d'auteurs spirituels, l'emploi du mot « vierge » au masculin reste gauche et forcé. De plus, il met l'accent sur une intégrité physique que le Nouveau Testament est loin de considérer comme essentielle. Il est traditionnel aussi de parler de « *chasteté parfaite* » : cette expression ne va pas sans inconvénient, car elle pourrait laisser l'impression que le mariage n'est pas vraiment chaste, qu'il est imparfait et comme marqué d'une tare originelle.

Il est utile de connaître l'opinion de Th. Matura⁴ sur les quatre termes que nous venons de voir. Il écrit : « La chasteté désigne l'état d'une personne en âge d'être mariée et qui ne l'est pas, ne l'a jamais été, et dans le cas de célibat religieux, a décidé publiquement de ne jamais l'être ». Au sens social juridique, le célibat est donc l'exclusion de ce qui est reconnu comme mariage par l'Eglise ou l'État. Dans le sens le plus complet, le célibat consiste dans la décision de ne pas nouer de liens interpersonnels amoureux avec une personne de l'autre sexe et à ce niveau de vivre en solitaire. Cela permet de voir la différence entre célibat, virginité, continence totale et chasteté. La virginité physique exclut la consommation de l'acte sexuel ; la continence totale est l'abstention de toute activité sexuelle ; la chasteté est la maîtrise et la mise en oeuvre de la sexualité selon les règles de la raison et les exigences de l'éthique chrétienne. En soi, le célibat peut être réalisé sans les trois autres, mais le célibat chrétien implique nécessairement, avec le renoncement au lien conjugal, la continence totale⁵.

Certains théologiens utilisent le terme chasteté ou chasteté parfaite à la place du terme célibat pour indiquer la continence totale. Même l'ancienne littérature chrétienne ne comporte pas de définition unique pour ces termes. Par exemple, virginité et continence sont mises sur le même pied par les auteurs du II^e siècle⁶. Par contre Jean Cassien, qui a écrit sur les principes monastiques au V^e siècle, a essayé de définir les termes : continence et chasteté, d'une façon complètement différente. Nous y reviendrons plus tard.

³ L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Lecto divina, n° 39, Paris, Cerf, 1964, p. 8.

⁴ Th. MATURA, *Celibato dans Dozionario degli Istituti di professione*, t. II, Rome, 1975, col. 778 ; cf. *Collectanea cisterciencia*, t. 40, n° 1, 1978, p. 37.

⁵ DTC., vol. II, col. 2320.

⁶ H. LECLERCQ, « Monachisme » in DAC., t. XI, col. 1783.

Il est clair ici que le sens d'un terme doit tenir compte du contexte. Les termes généraux prennent dans la littérature religieuse un sens spécial. Les mots et leurs sens changent comme tout le reste dans la société. De plus, un terme peut être utilisé avec un sens différent à différentes époques dans la même littérature religieuse. C'est pour cela que nous devons porter attention au contexte d'un mot plus qu'à son étymologie.

Lorsque nous considérons l'usage ancien et actuel de ces quatre termes (continence, virginité, etc.), nous pouvons voir que les idées qu'ils représentent ne sont pas complètement isolées, mais concernent quatre aspects du renoncement à la vie sexuelle dans le christianisme. Ces quatre aspects sont très proches l'un des autres et lorsque l'on envisage l'un de ces quatre aspects, automatiquement les trois autres interviennent aussi. C'est pour cela que, dans cette étude, nous sommes obligés de considérer non seulement la chasteté, mais aussi les conceptions voisines : virginité, etc. Nous ne devons pas non plus oublier que dans l'histoire du christianisme, les conceptions qui se présentent sous ces quatre termes n'ont pas été toujours appréciées de la même façon. Par exemple, au II^e et III^e siècles, la virginité était très admirée. Tandis qu'au IV^e siècle, les moines chrétiens ont développé une doctrine de la chasteté parfaite au lieu de la virginité.

Dans cette étude, nous utilisons librement ces quatre termes comme des moyens pour véhiculer nos idées, et le terme chasteté notamment au sens de s'abstenir des rapports sexuels, s'abstenir de toute délectation charnelle volontaire, même permise dans l'état de mariage. Voici les thèmes que nous allons étudier dans ce chapitre : (A) la valeur du mariage dans le christianisme et dans le bouddhisme ; (B) le célibat et la virginité dans le christianisme ; (C) l'attitude du bouddhisme envers la notion de virginité ; (D) la chasteté dans les deux systèmes monastiques.

(A) La valeur du mariage dans le christianisme et dans le bouddhisme

Pourquoi parler du mariage dans ces deux systèmes religieux ? Parce que, pour mieux comprendre les conceptions de la virginité, du célibat, et de la chasteté sous-jacentes dans ces religions, il faut d'abord savoir quelle était l'attitude de ces religions envers le mariage ou la vie conjugale.

Le mariage dans le christianisme

D'après la théologie chrétienne, le mariage n'est pas un simple contrat mais un sacrement. Ceci signifie évidemment que l'Eglise n'a jamais condamné le

mariage. Comme nous l'avons vu plus haut (cf. *supra* p. 43), selon la conception judéo-chrétienne, le monde est l'œuvre de Dieu, il est donc bon, ainsi que le corps humain avec toutes ses fonctions. L'ordre de croître et de se multiplier vient du Créateur lui-même⁷.

Selon le 2^e récit de la Genèse, Yahvé dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul : je lui ferai une aide semblable à lui. (...) » Alors Yahvé fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme, Yahvé forma une femme et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit : « Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci sera appelée femme parce qu'elle a été prise de l'homme » (Gen 2, 18-23).

Le premier mot que Dieu dit à ce nouveau couple est « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre soumettez-la » (Gen I, 28, 2, 24). Ainsi, le mariage faisait-il bien partie du plan divin. De même, le but de la vie conjugale est précisé.

Le christianisme n'a pas seulement approuvé cette conception de l'Ancien Testament, mais il a encore insisté sur l'unité de la vie conjugale et l'indissolubilité du mariage. Et il a sanctifié l'union conjugale en faisant du mariage un des sacrements de la Loi Nouvelle. C'est ce que nous verrons en lisant l'enseignement de Jésus et celui de saint Paul qui le complète. Saint Paul a parlé du mariage en termes symboliques :

« (...) Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur : en effet, le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Eglise; lui le sauveur du Corps ; or l'Eglise se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris.

Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de mal, mais sainte et immaculée. De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Aimer sa femme, n'est-ce pas s'aimer soi-même ? Or nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Eglise : ne sommes-nous pas les membres de son corps ? Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari » (Ep. 5, 22-23).

Ainsi, avec ce symbolisme sacré du mariage, la vie conjugale est-elle considérée comme une institution légale, et même comme un sacrement. Le

⁷ DTC., t. IX b, col. 2101-2109.

mari est à la femme ce qu'est le Christ à l'Eglise, il a le droit de diriger, de commander, il a le devoir d'aimer et de protéger ; le rôle de la femme comme celui de l'Eglise est la soumission, le respect et la reconnaissante tendresse⁸.

Saint Paul bien souvent, dans ses écrits aux époux chrétiens, explique leurs devoirs mutuels, la fidélité qu'ils doivent se garder, la hiérarchie qui règle leur place respective dans la famille⁹. Ainsi le mariage est-il désigné comme un état juste et la vie sexuelle dans le mariage est-elle considérée comme correcte alors que, au contraire, la sexualité en dehors du mariage est définie comme une faute grave : l'adultère.

Ici, le plus important est que le mariage est établi par Jésus-Christ comme un contrat inchangeable. Par conséquent, il n'était pas permis d'abandonner sa femme. Jésus a exprimé en deux endroits sa volonté sur ce point. On la trouve une première fois dans le discours sur la montagne : « Il a été dit d'autre part : celui qui répudie sa femme doit lui remettre un acte de divorce. Eh bien, je vous dis : quiconque répudie sa femme, hormis le cas de fornication, la voue à devenir adultère ; et si quelqu'un épouse une répudiée il commet un adultère » (Matth 5, 31-32). La même opinion, sauf le fait d'insister sur le cas d'impudicité, se trouve dans l'Evangile de saint Luc (16,18).

Une seconde fois, Jésus-Christ reprend la même formule, presque de la même façon, à l'occasion d'une question des Pharisiens¹⁰. Jésus se dégage de l'alternative dans laquelle les Pharisiens veulent l'enfermer et se réfère au récit vétéro-testamentaire de l'institution primitive du mariage. Jésus conclut en rejetant le droit de répudiation : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ». Aux Pharisiens qui se retranchent derrière la loi de Moïse, Jésus déclara : « C'est en raison de votre caractère intraitable que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais à l'origine il n'en fut pas ainsi. Or je vous le dis : quiconque répudie sa femme - je ne parle pas de la fornication - et en épouse une autre, commet un adultère ». Par cette parole, le mariage chrétien, institution juste, devient indissoluble.

Le mariage dans le bouddhisme

Comme nous l'avons signalé plus haut, malgré la priorité donnée à la vie de renoncement, le bouddhisme a généralement accepté la valeur sociale de l'institution du mariage chez les laïcs. Cependant, le mariage qui se trouve dans

⁸ *Ibid.*, col. 2057.

⁹ Par exemple, voir : I Rom 7, 1-3 ; I Cor II, 3 ; Col 3, 18-19 ; I Tim 2, 11-15 ; Hebr 13, 14 ; pour la vie mariée chez les évêques : I Tim 3, 12 et Tite 6, 6.

¹⁰ Matth 19, 9 ; Marc 10, 11-12.

les textes bouddhiques n'a aucun rapport avec une histoire telle que le cas d'Adam et Eve dans la Genèse. Selon le bouddhisme, le mariage est simplement une institution conventionnelle et sociale. Il n'a donc rien à dire contre la vie familiale d'un homme et d'une femme. Plusieurs sermons tels que le *Sigālōvāda-sutta* (Dīgha. III, 180-192), le *Parābhava-sutta* (Sn. vv. 91-115), le *Vyaggapajja-sutta* (Aṅguttara. IV, 281-283), le *Vasala-sutta* (Sn. vv. 21-25) se prononcent en faveur de la vie conjugale.

Ces sermons destinés spécialement aux auditoires de laïcs insistent sur les valeurs éthico-religieuses qui doivent exister entre le mari et sa femme ainsi qu'entre parents et enfants. Ils conseillent aux époux de vivre ensemble sans dispute, heureusement et correctement, en se gardant une confiance mutuelle. Ces sermons insistent tout particulièrement sur les devoirs mutuels de la vie conjugale. Par exemple, selon le *Sigālōvāda-sutta*, le mari a cinq devoirs à l'égard de son épouse : courtoisie, respect et politesse, égard et honneur, fidélité et partage des responsabilités, obligation de lui procurer parures et ornements. L'épouse a cinq devoirs envers son mari : application dans sa responsabilité de maîtresse de maison, hospitalité à l'égard des amis et des parents, fidélité, garde de tout ce que le mari rapporte à la maison, habileté et diligence dans ses tâches propres¹¹. Selon le *Maṅgala-sutta*, « Prendre soin de ses parents, bien traiter sa femme et ses enfants, accomplir des actions justes - cela est une grande bénédiction¹². Un sermon de l'*Aṅguttara-nikāya* donne cette garantie : « Si le mari et la femme ont vraiment tous les deux même confiance sereine, même moralité, même générosité, même sagesse, ils se voient mutuellement dans l'existence présente et ils se verront encore ensemble dans la vie future »¹³. Dans un autre passage canonique, nous apprenons que le Bouddha comparait à un grand arbre de Sāla (bot. *shorea robusta*) en fleurs le bon chef de famille qui s'efforçait d'assurer à sa femme et à ses enfants des conditions de vie heureuses et justes¹⁴.

En outre, parmi les Cinq préceptes destinés aux laïcs bouddhistes, le troisième concerne l'attitude du bouddhisme envers la sexualité dans le domaine de la vie séculière : « s'abstenir d'entretenir des relations sexuelles illicites » (*kāmesumicchācārā vernamaṇi*). Evidemment, ce précepte ne parle pas de s'abstenir de la sexualité. C'est un précepte simplement destiné à éviter la violation de la foi conjugale, les relations sexuelles avec n'importe qui et

¹¹ Dīgha. III, 180.

¹² Sn. v. 262.

¹³ Aṅguttara. II, 62 ; cf. Aṅguttara. I, 132 ; II, 70 ; Iti p. 110. Selon un passage du *Samyutta-nikāya* (I, 41), le mari est le signe et l'ornement de la femme et la femme est la plus grande amie de l'homme (Samyutta. I, 37).

¹⁴ Aṅguttara. I, 151 ; III, 43.

n'importe où ; en bref, les rapport sexuels en dehors de la vie conjugale. Il est donc clair que les relations sexuelles légitimes sont permises.

L'adultère est considéré comme une faute qui engendre de mauvaises conséquences. Un sermon du *Samyutta-nikāya* mentionne : « L'homme sage doit éviter les relations sexuelles. S'il ne s'en sent pas capable, il ne doit pas cependant souiller la chasteté de la femme d'un autre homme »¹⁵. Cet énoncé nous signale plusieurs facteurs : premièrement, une valeur attribuée à l'abstinence sexuelle ; deuxièmement, le droit de l'homme d'avoir une femme et le droit de la femme d'avoir un mari ; troisièmement, le droit de l'un et de l'autre d'avoir des relations sexuelles ; quatrièmement, le devoir des hommes et des femmes dans la société de ne pas détruire la vie conjugale des autres personnes et de respecter leur droit de vivre ensemble fidèlement.

Ici nous devons bien noter que les peuples contemporains des sociétés où le bouddhisme fut propagé avaient diverses coutumes tribales en ce qui concerne la vie conjugale. Bien que le bouddhisme n'ait pas critiqué la polygamie pratiquée par les rois contemporains, il a ouvertement adopté le plus haut degré de l'idéal en cours, c'est-à-dire notamment la monogamie, il lui a donné des explications additionnelles et l'a accentuée pour les laïcs bouddhistes¹⁶. Par exemple, un sermon intitulé *Verañjaka-sutta* dégage la comparaison suivante : le mariage entre un homme vertueux et une femme vertueuse peut être comparé à la vie conjugale entre un dieu et une déesse. Au contraire, le mariage entre un homme vertueux et une femme non-vertueuse est une vie conjugale entre un dieu et un cadavre. Le mariage entre un homme non-vertueux et une femme vertueuse est une union entre un cadavre et une déesse. Le mariage entre un homme non-vertueux et une femme non-vertueuse est une vie conjugale entre deux cadavres¹⁷.

Selon les exemples que nous venons de voir, et malgré les différences dans le domaine d'interprétation sur l'origine du mariage, son but et son sens, il existe donc certains points de similitude entre le christianisme et le bouddhisme. Tous deux considèrent le mariage comme une institution sociale importante. Ces deux religions parlent d'un mariage monogamique. Tous deux précisent les droits et les devoirs du mari et de la femme. Tous deux reconnaissent le droit de l'homme et de la femme à avoir des relations sexuelles, mais seulement dans le cadre de la vie conjugale ; tous deux condamnent en effet l'adultère. Pourtant, ni la religion de Gōtama et ni celle de Jésus ne permettent de jeter des pierres aux femmes adultères, mais insistent seulement sur la valeur de la fidélité profonde entre le mari et la femme.

¹⁵ Samyutta, V, 396.

¹⁶ Samyutta, I, 37 ; Sn. v. 290 : Jātaka, VI, 286-287 ; Voir. S. TACHIBANA, *The Ethics of Buddhism*, London, 1976, p. 156.

¹⁷ Anguttara, II, 57-58.

(B) Le célibat et la virginité dans le christianisme

Les termes de « célibat » et de « virginité » correspondent à l'état d'une personne qui reste sans se marier¹⁸. Cet état est admiré dans le christianisme. Cependant, nous venons de voir la place importante accordée par le christianisme au mariage. Malgré une telle attitude favorable à la vie conjugale, comment des conceptions telles que virginité et célibat sont-elles entrées dans le christianisme? Examinons d'abord l'attitude personnelle de Jésus-Christ envers le mariage.

Jésus était-il marié ? : Comme nous l'avons vu plus haut, Jésus a, par son enseignement, élevé le mariage au rang de sacrement. Cependant, il n'était pas lui-même marié. Les théologiens montrent qu'il fut chaste, vierge, célibataire. Sur ce point, certains auteurs actuels ne sont pas d'accord avec les théologiens. Il y a quelques années, un auteur¹⁹ a essayé de montrer que Jésus-Christ était marié : cet auteur se fonde sur le fait que le célibat à vie était totalement étranger à la conception biblique. D'ailleurs, selon lui, le Nouveau Testament ne dit pas explicitement que Jésus n'était pas marié. Donc, il l'était ou l'avait été avant son ministère public. Selon l'auteur en question, la conviction que Jésus est resté vierge est due à l'interprétation d'un courant ascétique hellénistique chez des chrétiens issus de la gentilité dans l'ère post-apostolique²⁰.

Il est vrai que nous ne trouvons pas beaucoup d'éléments dans les Evangiles sur la vie privée de Jésus-Christ. Comme Lucien Legrand le remarque, ils ne s'intéressent pas à l'introspection et à l'analyse intérieure. Ils sont très discrets sur la vie intime du Maître sur le plan psychologique. Il n'est donc pas surprenant qu'ils soient si peu loquaces au sujet du célibat de Jésus²¹.

Il y a néanmoins un autre aspect à considérer. Il est question dans l'Evangile des frères et de la mère de Jésus²². Mais l'Evangile ne mentionne pas sa femme. Ce silence signifie sans doute qu'il était célibataire²³. Certaines parties de son enseignement ne sont d'ailleurs pas contradictoires avec ce mode de vie. Prenons par exemple les paroles qu'il prononce devant ses disciples : « (...) Il y a, en

¹⁸ Il faut noter que les premiers textes relatifs à la virginité dans le christianisme visent indifféremment l'un ou l'autre sexe.

¹⁹ W.E. PHILLIPS, *Was Jesus Married ? The Distortion of Sexuality in Christian Tradition*, New-York, 1970 ; voir aussi : W.E. PHILLIPS, « Did Jésus or Paul Marry ? » in *The Journal of Ecumenism*, n° 5, 1968, pp. 741-744.

²⁰ Contre cette opinion voir : J. GUILLET, « La chasteté de Jésus » in *Christus*, n° 66, 1970, pp. 163-178 ; M. ADINOLEI, « Il Celibato di Gesù » in *Biblia e Oriente*, n° 13, 1971, pp. 145-158.

²¹ L. LEGRAND, *op.cit.*, p. 34.

²² Matth 13, 55-56 ; Marc 3, 31 ; 6, 3 : cf. Matth 12, 46.

²³ Voir : Th. MATURA., « Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente » in *Nouvelle revue théologique*, t. 97, 1975, p. 486.

effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Comprenez qui pourra » (Matth 19, 12). Jésus se met dans la troisième catégorie. Selon les exégètes, Jésus parle probablement ainsi de son cas personnel et explique sa conduite²⁴.

Les conseils pour renoncer au mariage

Pour connaître l'opinion de Jésus-Christ sur le renoncement au mariage, nous trouvons un bon exemple dans l'Evangile. Jésus-Christ a voulu que ses disciples le suivent en laissant leurs liens familiaux²⁵. Saint Luc (18, 29) ajoute une 'femme' à la liste de ce à quoi le disciple de Jésus doit renoncer pour suivre son Maître²⁶. De plus, saint Luc ajoute 'une femme' à la liste de 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses frères et sœurs et même son âme, il ne peut être mon disciple. Et quiconque ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple ». Nous ne trouvons pas mention de la 'femme' dans les listes qui se trouvent dans les autres Evangiles.

Il est clair que saint Luc, plus que les autres Evangélistes, aime exhorter au renoncement. Comme M.-J. Lagrange l'a remarqué, l'Evangile de saint Luc est l'Evangile du renoncement²⁷. Néanmoins, si nous prenons à la lettre l'idée qui se trouve dans ses listes (18, 29-30 ; 14, 26-27), Luc invite un homme marié à renoncer à ses parents, à sa femme et à ses enfants. Si Jésus-Christ a voulu prescrire un tel renoncement il se pose une question importante : jusqu'à quel point un tel idéal peut-il être en accord avec l'enseignement biblique que nous avons vu plus haut ?

Selon le bouddhisme, s'il y a permission du père et de la mère ou de l'un des deux, un homme peut renoncer à sa femme et à ses enfants en vue d'entrer dans

²⁴ T. Matura, *art. cit.*, p. 487 ; J. Dupont (*Mariage et divorce dans l'Evangile*, Brugge, 1959, pp. 199-200) suggère que le mot « eunuque » fait écho aux critiques des ennemis de Jésus à l'égard de son mode de vie. C'est assez vraisemblable sans qu'il en découle d'ailleurs que cette parole n'ait de portée que polémique » cf. L. Legrand, *op. cit.*, p. 36 ; Voir : Qu. Quesnell, « Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven » (Mt 19,12) » in *Catholic Biblical Quarterly*, n° 30, 1968, pp. 335-358.

²⁵ « Quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle » (Matth 19, 29).

« Nul n'aura quitté maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de la Bonne nouvelle qui ne reçoive le centuple dès maintenant. (Marc 10, 29-30).

²⁶ « Nul n'aura quitté maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage » (Luc 18, 29-30).

²⁷ M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1948, p. XLV

la communauté monastique. D'après la doctrine des 'quatre *āśrama*' du brāhmanisme, les brāhmanes peuvent entrer dans la vie de Vānasprastha et Sanyāsi au soir de leur vie en confiant leur femme et leurs enfants à la proche famille²⁸. Cependant, délaisser la femme est en contradiction avec la notion du mariage qui se trouve dans la Bible. Comme nous l'avons vu plus haut, pour la Bible, l'homme quitte son père et sa mère pour s'attacher à son épouse (Gen 2, 24) mais ne quitte pas sa femme. De plus, Jésus-Christ lui-même a insisté sur la fidélité dans la vie conjugale (Matth 5, 32 ; 19, 9 ; Marc 10, 11 ; Luc 10, 19). Car l'union conjugale est un lien divin et personne ne peut le rompre (Matth 19, 6 ; Marc 10, 9). Comme L. Legrand l'a remarqué, rien ne permet de supposer que l'on eût conseillé aux premiers chrétiens de quitter leur femme par dévotion « si ce n'est pour quelque temps et pour se consacrer à la prière »²⁹.

Il est mentionné que les Apôtres ont tout abandonné pour suivre Jésus. Que signifie « tout » ? Est-ce que leurs femmes sont aussi incluses dans ce « tout » ? Les femmes ne se retrouvent-elles pas par la suite accompagnant les Apôtres dans leurs voyages missionnaires ? Cette coutume de se faire accompagner par sa femme³⁰ n'était pas en contradiction avec la volonté de Jésus-Christ. Ceci était exprimé nettement par saint Paul : « Quant aux personnes mariées, voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari, - en cas de séparation qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari, et que le mari ne répudie pas sa femme (I Cor 7, 10-11 ; 17, 27)³¹. Ainsi, l'idée de renoncer à sa femme n'est-il en accord ni avec la tradition biblique ni avec la tradition apostolique. Si saint Luc avait insisté, dans son Evangile, sur une idée qui était aussi contraire à la tradition biblique, une telle idée n'aurait pu être approuvée par le monde contemporain³².

L. Legrand donne une explication assez logique sur ce point. Selon lui, l'idée de renoncer à la femme et aux enfants, qui se trouve dans l'Evangile de saint Luc,

²⁸ G. BUGAULT, « Le monachisme brahmanique et hindou » in EU, t. XI, pp. 210-212.

²⁹ I Cor 7, 5 ; cf. L. LEGRAND, *op. cit.*, pp. 50-51.

³⁰ Matth 19, 27 ; Marc 10, 28 ; Luc 5, 11, 28.

³¹ Selon I Cor 9, 5 plusieurs avaient coutume de se faire accompagner dans leurs déplacements par une « femme-soeur ». Voir : E.B. ALLO, *Premiers Epîtres aux Corinthiens*, Etude Biblique, Paris, 1934, pp. 213-214. Pour Clément d'Alexandrie, les Apôtres emmenaient avec eux dans leurs voyages apostoliques leurs femmes, non comme des épouses mais comme des soeurs. Ils vivaient avec elles dans la continence. Elles collaboraient à leur ministère en s'occupant des femmes et en pénétrant pour les instruire dans les gynécées où la présence d'un homme aurait fait scandale. Voir : H. CROUZEL, « Le célibat dans l'Eglise Primitive » in *Sacerdoce et célibat : une étude historique et théologique*, Louvain, 1971, p. 339.

³² J. SCHMITT, « Tradition et relectures au premier siècle chrétien » in *Revue de droit canonique*, Mars-juin, 1980, pp. 55-68.

signifie simplement ne pas se marier. Le disciple n'est pas convié à renoncer à son épouse mais à une femme, à renoncer à l'idée même d'en avoir une³³. Ainsi, la conclusion possible est-elle qu'il ne faut pas prendre la liste de saint Luc comme un appel à délaisser sa femme, mais comme une invitation au célibat. Selon les exégètes, en introduisant dans l'Évangile une invitation au célibat, Luc se faisait l'écho des conseils de saint Paul sur ce point³⁴.

L'insistance sur le célibat et la virginité

L'attitude des chrétiens des premiers siècles envers le célibat et la virginité éclaire notre sujet principal, car ces deux conceptions sont étroitement liées à la notion de renoncement à la sexualité.

Nous venons de voir que Jésus-Christ a loué et encouragé le célibat en vue de le suivre et en vue du Royaume de Dieu. En principe, la notion de célibat dans le christianisme est fondée sur cette volonté du Christ et sur les conseils donnés par saint Paul dans ses épîtres. En même temps, nous ne devons pas oublier qu'il y avait un célibat organisé et vécu par des groupes de gens dans le judaïsme palestinien contemporain³⁵. Bien que ce célibat religieux ne fût pas admiré par beaucoup de monde ou qu'il eût même été critiqué par certaines personnes, ce n'était pas un principe religieux inconnu dans la société contemporaine de Jésus-Christ³⁶.

En outre, dans les premiers siècles du christianisme, il y avait une tendance favorable au célibat dans le monde non-chrétien³⁷. Les stoïciens insistaient de plus en plus sur l'idée du sage libéré de toutes les choses du monde. Pour Epictète, cette fuite du monde incluait même le mariage. Le sage n'accepte pas d'être troublé par des notions telles que la vie conjugale. Le mariage pour ces philosophes avait une seule valeur : la procréation des enfants.

Saint Paul, en interprétant l'enseignement du Christ sur le célibat, a montré que c'était la vie chrétienne idéale. La liberté acquise par le célibat donne des

³³ L. LEGRAND, *op.cit.*, p. 51 ; Mais plus tard, les chrétiens ardents qui ont voulu renoncer à leur femme utilisaient le même passage évangélique en vue de justifier leur besoin. cf. *infra* p. 147; CASSIEN, *Conférences*, XXI, 9.

³⁴ Disciple de saint Paul, Luc avait bien compris l'exhortation de son maître in I Cor 7, 7-8. Comme M.-J. Lagrange l'indique selon une vieille tradition, Luc lui-même dut observer le célibat. Vor. M.-J. LAGRANGE, *op.cit.*, p. XIV-XVII.

³⁵ Cf. A. GUILLAUMONT, « A propos du célibat des Esséniens » in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, pp. 395-404 ; Th. MATURA, *art.cit.*, p. 484.

³⁶ Nous trouvons la conception du célibat dans l'Ancien Testament (par exemple in Jr 16, 1-4). Jérémie semble être le plus ancien personnage biblique qui ait embrassé le célibat. A vrai dire, il constituait une exception.

³⁷ Th. MATURA, *art.cit.*, p. 485.

facilités pour s'unir étroitement à Dieu³⁸. Comme les stoïciens, Paul a conseillé de prendre ses distances à l'égard du monde extérieur et de ses vicissitudes³⁹. Aux Corinthiens, il dit des célibataires et des veuves : il leur est bon de demeurer tel que je suis moi-même (I Cor 7, 8) ; c'est-à-dire hors du mariage. Il a ainsi fondé la légitimité du célibat.

D'autres aspects méritent d'être explorés dans la volonté de saint Paul. Il disait : « J'estime qu'il vaut mieux rester ainsi (vierge) en raison de la nécessité 'présente' (I Cor 7, 6). Quelle est pour Paul cette nécessité présente ? La fin du monde est proche ! « (...) Le temps se fait court. (...) elle passe, la figure de ce monde » (I Cor 7, 29-31). Il est donc temps de se détacher d'un monde en perdition « Reste donc que ceux qui ont femme, vivent comme s'ils n'en avaient pas (...), ceux qui usent de ce monde vivent comme s'ils n'en usaient pas véritablement » (I Cor 7, 31). Cet horizon est essentiellement collectif, universel et eschatologique.

Saint Paul comprit ainsi la virginité de la même façon que Jérémie de l'Ancien Testament. Jérémie ne connaît pas la date de la destruction de Jérusalem. Ce n'était ni le rôle ni le charisme des prophètes de prédire la date des conflagrations futures. Mais il était convaincu d'un fait : par son infidélité le peuple élu avait dénoncé l'Alliance. En conséquence, les vieilles institutions comme le Temple et la royauté allaient être détruites, et Israël, abandonnée de Dieu, s'effondrerait. De cette façon, Jérémie vivait une époque de mort et de destruction. Mariage et procréation perdaient leur sens. Le prophète le montrait par toute sa vie et par son célibat. De même, saint Paul ne connaissait pas la date de la fin du monde. Mais il était sûr que le monde s'était condamné lui-même en condamnant le Christ et que tout était mort avec le Christ. Le plan divin laissait encore un peu de temps pour permettre au « mystère d'iniquité » d'atteindre son paroxysme, et à l'Eglise sa plénitude. Durant ce temps, la vie allait continuer et le mariage serait encore valable. Cependant, même les gens mariés devaient comprendre qu'ils n'étaient plus du monde où ils étaient. Bien qu'usant de ce monde, ils auraient à s'en détacher. Même dans le mariage, il leur faudrait se dégager pour tendre vers une nouvelle forme de vie. Il convenait donc dans ce contexte, pour rappeler aux hommes la liberté qu'il leur fallait garder à l'égard

³⁸ « Je voudrais vous voir exempts de soucis. L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié se soucie des affaires du monde, des moyens de plaire à sa femme ; le voilà partagé. De même la femme sans mari, comme la jeune fille, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui se marie a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. Je dis cela dans votre propre intérêt, non pour vous tendre un piège, mais vous porter à ce qui est digne et qui attache sans partage au Seigneur ». - I Cor 7, 32-35.

³⁹ Voir : L. LEGRAND, « Saint Paul et le célibat » in *Sacerdoce et célibat*, Louvain, 1971, pp. 315-331.

d'un monde fugace, qu'il y eût, dans l'Eglise, un charisme spécial (I Cor 7, 7) de virginité, apparenté à celui de prophétie »⁴⁰. Ainsi, le célibat devenait une occasion d'entraînement pour le monde à venir. Sa valeur correspondait à la conception de la fin du monde.

Comme G. Bardy nous le montre, même au début du III^e siècle, le problème de la fin du monde fut une véritable obsession pour le monde chrétien⁴¹. Les gens étaient encouragés par cette phobie à adopter des pratiques ascétiques variées. Parmi elles, le célibat était prédominant. C'était l'attitude logique par rapport à la catastrophe prochaine du monde, et en vue de la délivrance collective, car il n'y avait plus de temps pour faire naître des enfants. Tertullien, par exemple, qui était obsédé par l'idée de la fin du monde, demanda à sa femme : « Pourquoi tant désirer des enfants ? A peine les avons-nous, nous souhaitons que la mort les reprenne, angoissés que nous sommes par l'imminence des temps, et impatients d'être nous même repris de ce monde inique et reçus auprès du Seigneur. (...) »⁴².

Une autre conception importante était liée à la notion du célibat, celle du martyre. Recevoir la mort de la main du persécuteur, était la preuve la plus tangible de l'amour de Dieu et cela permettait de s'assimiler au Christ d'une façon frappante. Ainsi, le martyre, une forme ou un moyen important de la perfection chrétienne, était une vocation pour un nombre restreint d'adeptes, tandis que le célibat à vie était considéré comme un martyre spirituel, et devint un principe capital dans le christianisme primitif. Selon Cyprien de Carthage, le martyre aurait double gloire s'il était vierge⁴³.

Autant que le martyre, la virginité était par excellence représentative de la vie chrétienne. Méthode d'Olympe parle des vierges en ces termes : « Elles ont enduré un martyre. Car ce n'est pas seulement durant un court moment qu'elles ont supporté des douleurs physiques. C'est toute leur vie qu'elles ont souffert et ne sont pas lassées de soutenir le véritable combat olympique de la pureté. Elle ont résisté aux sauvages assauts de la volupté, à la peur, aux chagrins et aux autres formes de la pauvreté des hommes »⁴⁴. Cyprien de Carthage aussi montre que l'âme du martyr est semblable à celle qui est vierge⁴⁵. Origène établit un parallèle entre le célibat, la perfection intérieure et le martyre⁴⁶.

⁴⁰ L. LEGRAND, *op. cit.*, p. 31.

⁴¹ G. BRADY, Introduction, *Commentaire sur Daniel d'Hippolyte* (SC., n° 14, 1947), p. 11.

⁴² Ad Uxorem, I, 5 (PL., I, 1282).

⁴³ De Lapsis, II (PL., 4, 466).

⁴⁴ *Convivium decem virginum*. VII, 3 (PG., 18, 128), cité par L. LEGRAND., *op. cit.* p. 63.

⁴⁵ De habit Virginum n° 3-5 (PL., 4, 443-445) ; n° 21-22 (PL., 4, 459-462).

⁴⁶ In Gen., n° 3, Hom. VII (PG., 12, 200).

En parlant de la vie chrétienne du III^e siècle, M. Viller mentionne : « La vie chrétienne est ordonnée comme en vue du martyre et elle est d'autant plus parfaite qu'elle lui ressemble davantage. C'est le caractère bien net de la spiritualité d'un temps de combat où il s'agit surtout de former des âmes de lutteurs ; elle est tout entière informée par le martyre »⁴⁷.

Virginité et Mariage : Nous l'avons noté, Saint Paul n'a jamais condamné le mariage. Il a loué le mariage, mais il a loué plus encore l'état de célibat. Au cours des temps, le célibat à vie et la virginité étant un état digne d'admiration, la condamnation du mariage devint inévitable. Lorsqu'on loue de plus en plus la virginité, la valeur du mariage diminue d'autant. Enfin, certains Pères avaient l'habitude de considérer le mariage comme une issue tragique⁴⁸. Comme L.M. Weber l'a remarqué, sous l'influence des systèmes gréco-romains, la Doctrine du mariage prend chez la plupart des Pères, des traits négatifs⁴⁹.

Enfin, s'il y avait une valeur du mariage, celle-ci reposait sur trois raisons : 1. le mariage est utile pour procréer les enfants. 2. le mariage est utile pour éviter l'impudicité⁵⁰, mais cela n'est valable que pour les faibles. Ces deux avantages du mariage étaient considérés non comme des valeurs intrinsèques, mais plutôt comme des concessions malheureuses. La troisième utilité du mariage, bien souvent mentionnée, est qu'il produit les vierges, car sans le mariage il n'y aurait pas de candidats pour la virginité. Par exemple, saint Jérôme écrit à Eustochium : « Je loue les noces, je loue le mariage, mais parce qu'ils m'engendrent des vierges. Des épines, je cueille les roses, de la terre son or, de la coquille sa perle »⁵¹.

Selon beaucoup de Pères, Adam et Eve se trouvaient d'abord dans l'état de « virginité » paradisiaque, tandis que le mariage, avec d'autres malheurs, est une conséquence de la désobéissance. Jean Chrysostome dit : « Lorsque tombés dans l'esclavage, ils eurent dépouillé ce vêtement royal et déposé leur parure céleste (la virginité), quand ils furent sujets à la corruption de la mort, à la malédiction de la souffrance, aux peines de la vie, c'est alors qu'avec ce cortège survint le mariage, ce vêtement mortel et servile »⁵². « Pourquoi en effet le

⁴⁷ M. VILLER, « Le martyre et l'ascèse » in *Revue d'ascétique et de mystique*, VI, 1925, p. 115.

⁴⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, II, 2 ; Voir : T.H.C. van EUIK, « Marriage and Virginité - Death and Immortality » in *EPEKTASIS : Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp. 209-235.

⁴⁹ L.M. WEBER, *Sexualité, Virginité et leur approche théologique* (traduit d'allemand par H. Rochais, Paris, 1967, p. 60).

⁵⁰ « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. Toutefois, en raison du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari » - I Cor 7, 1.

⁵¹ Ep. XXIII, 20.

⁵² JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité*, XIV, 5 (SC., n° 125, p. 143).

mariage n'est-il pas apparu avant la faute ? Pourquoi n'y avait-il pas de relations sexuelles dans le paradis ? Parce que ces choses, alors, étaient superflues et ne devinrent nécessaires que plus tard, à cause de notre infirmité »⁵³. Ainsi, selon le plan divin, l'état originel de l'homme était la virginité. En dehors d'un tel plan, maintenant, l'homme est devenu sujet aux révoltes de la chair et à la crainte de la mort. D'après ces interprétations, le mariage aurait été établi comme une malheureuse nécessité en vue de calmer la concupiscence et de fournir une consolation face à la mort.

Bien qu'il fut présenté comme une solution, le mariage produisit beaucoup de soucis, au moins aux yeux des chrétiens. Cette idée permit aux auteurs chrétiens des premiers siècles de se prononcer en faveur de la virginité comme moyen effectif d'éviter la catastrophe du mariage. Par exemple, Chrysostome insiste continuellement sur cet avantage de la virginité. En paraphrasant les conseils de saint Paul (I Cor 7), il écrit : « En vérité, voici précisément la raison pour laquelle à mon sens, je prétends qu'il faut l'embrasser (la virginité). Telle est sa facilité qu'elle nous procure des ennuis moins graves, et de beaucoup, que le mariage. C'est parce que je cherche à vous épargner, dit-il (Paul) en effet, à vous éviter les tribulations, que je voudrais vous voir renoncer au mariage »⁵⁴.

Selon ces Pères, rester célibataire, ou mieux rester dans l'état de virginité est un moyen de restaurer l'innocence originelle. Car la virginité était un des dons importants de Dieu à l'homme, don qu'il avait perdu à cause de la désobéissance et du péché ; maintenant, elle était devenue essentielle pour retourner à la situation paradisiaque originelle. Réintégrer l'homme dans sa pureté originelle par le braise de la virginité était un thème important dans les oeuvres des Pères.

Après avoir montré qu'Adam et Eve étaient vierges, et que tous les autres problèmes, entre autres le mariage, étaient les conséquences du péché, Grégoire de Nysse commente : « Voilà donc par quel enchaînement de circonstances nous sommes sortis du paradis, expulsés avec notre ancêtre et aussi par quel enchaînement il nous est maintenant possible, rebroussant chemin en sens inverse, de revenir en courant à la béatitude primitive »⁵⁵.

Selon les auteurs des premiers siècles, le mariage ne faisait pas partie du plan originel de Dieu pour l'homme. En revanche, la virginité devait être admirée comme le moyen de retrouver l'état primitif de l'homme : l'état idéal. Dans la

⁵³ *Ibid*, XV, 2 (SC., n° 125, p. 147).

⁵⁴ *Ibid*, XLIX, 8 (SC., n° 125, p. 285).

⁵⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *op.cit.*, XII, 4 (SC., n° 119, p. 419). Grégoire de Nysse ajoute : « Puisque le mariage constitue donc le dernier degré dans l'éloignement de la vie paradisiaque, notre traité suggère à ceux qui partent vers le Christ de quitter d'abord le mariage, comme une étape ultime ». - *op. cit.*, XIII, 1 (SC., n° 119, p. 423).

littérature des Pères, un thème très familier était l'évolution graduelle de l'humanité : de l'état de péché à l'état spirituel avec Jésus-Christ. Selon leurs explications, Dieu a guidé l'humanité patiemment pendant l'Ancien Testament, de l'inceste à la polygamie, de la monogamie à la continence dans le mariage, et pour finir, à la virginité en union avec le Christ, car « la virginité est divine »⁵⁶, elle est « introduite par le Christ lui-même »⁵⁷.

Le commencement de l'Ancien Testament présente un état paradisiaque de l'homme. Mais cet état a changé. Après la venue de Jésus-Christ, il est redevenu possible à l'homme d'être ce qu'il était au commencement. Le mariage dans l'Ancien Testament était utile comme une concession à la faiblesse de l'humanité. A ce moment-là, l'homme était dans son enfance. Dieu n'a pas voulu imposer la virginité à l'homme quand celui-ci n'était qu'un faible enfant. Il y avait une pédagogie divine permettant de faire comprendre la virginité à l'humanité.

Avec la venue du Christ, l'humanité a accédé à l'état de maturité et ainsi, Dieu a de nouveau proposé la virginité à l'homme. Jean Chrysostome déclare : « C'est Dieu qui a permis le mariage et tout a une utilité à son heure. Mais je prétends que c'est peu de chose, vertu d'enfants, plutôt que d'homme. Et c'est pourquoi le Christ, voulant nous rendre notre perfection, nous a ordonné de nous en dépouiller comme de vêtements d'enfants qui ne peuvent vêtir l'homme parfait, ni convenir à la force de l'âge qui réalise la plénitude du Christ, et quand il nous a ordonné d'en vêtir de plus appropriés et de plus parfaits que ceux-là, il n'était pas en contradiction mais en parfait accord avec lui-même »⁵⁸.

C'est ainsi que la virginité fut sanctifiée. Elle est 'sainte', c'est-à-dire sacrée au sens biblique du terme : elle est *qadosh*, séparée et exaltée, comme L. Legrand l'explique : 'dédié' ou 'consacré' serait le meilleur équivalent de l'adjectif 'agios' en I Cor 7, 34. Par la continence, la vierge est rendue sacrée, assumée dans la sphère de la gloire divine⁵⁹. Sur ce point, Méthode d'Olympe a essayé, en vue d'en donner la preuve, de fabriquer une étymologie fantaisiste pour les termes : virginité (*parthenia*) et divinité (*partheia*)⁶⁰.

Ainsi le renoncement au mariage, par l'assimilation de la virginité et du célibat, était-il une conception bien répandue dans l'Eglise, même en dehors du

⁵⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *op.cit.*, II (SC., n° 119, pp. 262-273) ; Voir aussi : Eusèbe d'Amèsè, *Homélie*, VI, 8.

⁵⁷ MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Discours I, 5 ; Discours III, 4 (SC., n° 95, pp. 65, 99).

⁵⁸ JEAN CHRYSOSTOME, *op.cit.*, XVI, I (SC., n° 125, p. 147).

⁵⁹ L. LEGRAND, *op.cit.*, p. 75.

⁶⁰ Méthode d'Olympe écrit : « (...) Par la seule substitution d'une lettre à deux autres : virginité (*parthenia*) devient divinité (*partheia*), comme rendant seule semblable à Dieu celui qui la possède et qui a été initié à ses mystères d'incorruption » - *Le Banquet*, Discours 8, Thècla (SC., n° 95, pp. 200-203).

monachisme chrétien. Il y avait donc des vierges chrétiennes qui, dès la fin du premier siècle, vivaient dans leurs maisons en pratiquant la continence⁶¹. Comme J.-M. Pohier l'a expliqué, rien de plus impressionnant que la force et la spontanéité du mouvement qui a fait naître dès les origines du christianisme l'état de virginité consacrée, et qui a poussé un grand nombre d'hommes et de femmes à choisir cet état comme étant le plus favorable à la poursuite et à la réalisation des enjeux du Royaume⁶². « Tu trouverais parmi nous, écrit Athénagore aux empereurs Marc Aurèle et Commode, beaucoup d'hommes et de femmes qui vieillissent en restant célibataires, dans l'espoir d'être davantage avec Dieu »⁶³.

(C) L'attitude du bouddhisme envers la notion de virginité

Y a-t-il dans le bouddhisme des équivalents de ces conceptions chrétiennes de la virginité et du célibat ? D'abord, étudions les opinions bouddhiques défavorables à la virginité et au célibat chrétiens.

Comme nous l'avons vu plus haut, selon les Pères de l'Eglise, la virginité est liée étroitement à l'histoire de la création du monde. Le bouddhisme est en désaccord sur ce plan car les bouddhistes ne partagent pas avec les chrétiens la notion de Création. Cela veut dire que les idées de pureté originale ou de péché originel sont des notions complètement étrangères au bouddhisme.

En outre, la notion de virginité joue un rôle important dans la biographie de Jésus-Christ. Mais dans la biographie du Bouddha on ne trouve aucune relation entre la notion de virginité et sa vie. Jésus naquit d'une vierge. Mais le bouddhisme ancien ne parle pas de virginité pour la mère de Gôtama. D'ailleurs, les bouddhistes de la tradition ancienne n'accordent pas une grande attention au fait qu'elle fût vierge ou non⁶⁴. Quant à Gôtama, il fut marié jusqu'à l'âge de 29 ans. Jésus au contraire était vierge ; il n'est pas entré dans la vie conjugale.

Autre élément important : le sens de la virginité comme offrande à Dieu. Dans ce cas-là, la vierge est définie comme martyre spirituelle, elle se sacrifie à Jésus-Christ. Elle devient l'épouse du Christ. « Epouse du Christ » (*Sponsa Christi*) est devenue la véritable qualification de la vierge chrétienne dans la

⁶¹ Mais la vie monastique pour les femmes commença plus tard que pour les hommes. Cf. *supra.*, pp. 16, 29.

⁶² J.-M. POHIER, « Le célibat consacré comme discours sur Dieu et sur la sexualité » in *Le Supplément*, n° 110 (sept, 1997), p. 264.

⁶³ *Supplique pour les chrétiens*, 33, I (SC., n° 3, p. 161).

⁶⁴ Cependant, dans les biographies rédigées très tardivement par les Mahāyānistes, ceux-ci ont bien voulu que la mère de Gôtama soit une vierge et que Gôtama soit né d'une façon miraculeuse!

littérature patristique⁶⁵. Saint Jean Crisostome applique le terme « épouse » spécialement aux vierges chrétiennes. Il se demande comment les vierges païennes peuvent être appelées vierges, car elles ne sont pas fiancées, en effet, à un époux unique⁶⁶. Basile d'Ancyre écrit : le mariage humain transforme une vierge en femme. Mais, le mariage avec le Christ transforme une femme en vierge⁶⁷. Ainsi, la virginité chrétienne est-elle définie comme un mariage spirituel avec le Christ Jésus⁶⁸, et l'Eglise a élevé la virginité à la hauteur d'une consécration à Dieu. Saint Jean voit l'Agneau de Dieu dans le Ciel entouré par les vierges. Celles-ci suivent l'Agneau partout où il va. Saint Jean aussi écoute le cantique nouveau chanté par les vierges du Ciel (Apoc 15, 1-5).

Dans le bouddhisme une telle notion n'est jamais apparue autour de la personnalité du Bouddha. La raison la plus importante en est la différence entre le Christ et le Bouddha comme « chefs » de ces religions. Dans le christianisme, Jésus-Christ se présente comme le Maître et le Sauveur. Il est lui-même le chemin du salut, tandis que dans le bouddhisme, le Bouddha ne se présente pas comme un Sauveur. La notion d'un Sauveur est complètement étrangère au bouddhisme ancien. Le Bouddha se présente simplement comme le Maître (*satthā*). Il n'est pas lui-même le chemin de salut, mais le Guide (*maggā-desaka, maggakkhāyin, akkhātāra*). Pour les bouddhistes donc, le Bouddha signifie le maître incomparable et le Noble Ami (*kalyāṇa-mitta*) qui montre la voie de la délivrance. Avancer dans la voie montrée est la responsabilité de chaque personne. Le Bouddha a montré la voie qu'il avait lui-même déjà parcourue avec succès⁶⁹.

Dans ces conditions, il est tout à fait logique qu'il n'y ait pas dans le bouddhisme de sacrifices au Bouddha. Que quelqu'une reste vierge au nom du

⁶⁵ Cette expression « Sponsa Christi » était utilisée depuis l'époque de Tertullien. Celui-ci dit des jeunes filles qui ont fait profession de virginité, qu'elles ont été « mariées au Christ (*vigines christo maritatae*). *De resurrectione mortuorum*, 61, 6 ; CCL., 2, p. 1010 ; DS., t. X, col. 393 ; Pour saint Jérôme, la mère d'une vierge consacrée est « belle-mère de Dieu » - Ep. XXII, 20 ; Voir aussi : M. Rosemond NUGENT, *Portrait of the Consacrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries*, Washington Catholic University, 1941 ; J. BUGGE, *Virginitas : An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague, M. Nijhoff, 1975, pp. 59-79.

⁶⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, I, 1-2 et V, 1 ; Voir aussi : SAINT JÉRÔME, Ad. Jov. I, 41 ; Saint Jérôme écrit à Eustochium : « Que toujours te garde le secret de ta chambre, que toujours à l'intérieur l'Epoux y joue avec toi. Tu pries, c'est parler à l'Epoux ; tu lis, c'est lui qui te parle. Puis quand le sommeil t'aura accablée, il viendra derrière la cloison, passera sa main par le guichet et touchera ton corps. Alors tu te lèveras, frissonnante, et tu diras : Je suis blessée d'amour » ; puis tu l'entendras encore : « C'est un jardin clos, ma soeur et mon épouse, un jardin clos, une source scellée ». - Ep. XXII, 25 (Trad. Lebourt, vol. I, p. 136).

⁶⁷ BASILE D'ANCYRE, *De Virginitate*, L (Trad. Vaillant, 1943, p. 57).

⁶⁸ L. LEGRAND, *op. cit.*, pp. 101-103 ; DS., t. X, col. 393.

⁶⁹ Dhap. vv. 273-276.

Bouddha, ou que quelqu'un renonce au mariage au nom du Bouddha ou meure au nom du Bouddha, selon le bouddhisme ancien, ce n'est pas une chose importante⁷⁰. Peut-être est-ce parce qu'il n'y a pas de notion de martyre dans le bouddhisme ancien⁷¹.

Pourtant, il y eut beaucoup de gens qui renoncèrent au mariage et entrèrent dans la communauté monastique du bouddhisme. Ce n'était pas en sacrifice ou en offrande personnelle au Bouddha, mais il s'agissait d'embrasser d'un mode de vie qui facilitait la pratique du progrès intérieur. Comme E. Pezet l'a bien remarqué, il n'y a aucun sens, pour un bouddhiste, à chercher à rejoindre le Bouddha, serait-ce en esprit, et de le ramener ainsi à la mondanité d'un rôle religieux à notre mesure. On ne s'adresse pas à lui ; on ne parle de lui qu'à la troisième personne, et toujours en référence au passé, à ce qu'il fut, ce qu'il fit, ce qu'il dit⁷².

D'autre part, le bouddhisme ne s'accorde pas avec la doctrine de pureté du corps, liée à la notion de virginité chrétienne. La virginité, selon les Pères, est un état de pureté du corps ainsi que de l'âme. L'idée de l'impureté du corps résultant de relations sexuelles n'est pas étrangère à l'Ancien Testament⁷³. Avant de manger une nourriture sacrée (Lev 22, 2-7), et durant une expédition (2 Samuel 11, 8-3), on devait pratiquer une continence temporaire. Le texte montre aussi que le but de cette pratique était de conférer une sorte de pureté physique à ceux qui l'observaient⁷⁴.

Saint Paul explique que la vierge chrétienne est sainte de corps et d'esprit (I Cor 7, 34). Comme L. Legrand l'a remarqué, il y a une parenté évidente entre l'idée que saint Paul se faisait de la virginité et les conceptions de l'Ancien Testament. Ici, la sainteté signifie « être sanctifié », c'était donc d'une certaine

⁷⁰ Cependant, dans certaines écoles tardives dites mahāyāniques, il y avait une coutume parmi les moines qui était s'immoler par le feu comme une offrande aux divers bouddhas. Voir : S. ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, vol. III, 1957, p. 329 ; Du même auteur : *Japanese Buddhism*, 1935, p. 135 ; J.G. FRAZER, *The Dying God*, 1914, p. 42.

⁷¹ Voir : André BAREAU, « Le bouddhisme antique et le martyre » in *Mélanges d'Histoire des religions offertes à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 5-15. A la place du martyre, nous trouvons dans le bouddhisme ancien, ainsi que dans le bouddhisme mahāyāna, l'idée du sacrifice de soi, même la vie, pour le bonheur et le bien-être des autres. La plupart des histoires du *Jātaka* présentent ce caractère héroïque du *bōdhisatta.

⁷² E. PEZET, « Voies de contemplation dans le Theravāda » in *Studia Missionalia*, vol. 25, p. 65. Le Père Edmond Pezet est un prêtre missionnaire français qui vécut pendant longtemps en Thaïlande.

⁷³ Quand le prêtre Abimélek offrit les pains consacrés à David et à ses compagnons, il dit : « Tes hommes se sont-ils gardés de rapports avec les femmes ? » David répondit au prêtre : « Bien sûr, les femmes nous ont été interdites, comme toujours quand je pars en campagne, et les choses des hommes sont en état de pureté. C'est un voyage profane, mais vraiment aujourd'hui ils sont en état de pureté quant à la chose. Alors le prêtre lui donna ce qui avait été consacré. (...) » - I Samuel 21, 4-6.

⁷⁴ Voir : J. DANIELOU, *The Theology of Jewish Christianity*, Chicago, 1964.

façon, être assumé dans la sphère divine, elle constitue, pour ainsi dire, l'essence de la divinité⁷⁵. Comment peut-on y arriver ? En se libérant de toute occupation profane. Il est vrai que les termes bibliques 'saint' et 'pur' ont des sens différents. Le terme 'pur' donne un sens négatif, tandis que le terme 'saint' donne un sens positif. Or, un terme négatif ne donne pas nécessairement un état négatif. D'une certaine façon, la sainteté est un résultat de la pureté. La pureté n'est pas le seul fondement de la sainteté chrétienne, mais elle en est un des éléments essentiels.

Selon saint Paul, la virginité signifie une sainteté physique et spirituelle. Autrement dit, le but du chrétien en gardant le célibat est de devenir saint de corps et d'esprit. L'opinion de saint Paul sur le corps considéré comme élément essentiel de la personnalité humaine, est expliquée encore mieux dans son enseignement sur la sainteté. Paul s'adresse aux Corinthiens : « Le corps n'est pas pour la fornication, il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps » (I Cor 6, 13) ; « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? » (I Cor 6, 15). « (...) Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint Esprit, qui est en vous, que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? Vous avez été bel et bien rachetés ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (I Cor 6, 19-20). Il semble que, d'après saint Paul, l'esprit par lequel on est lié à Jésus-Christ est aussi l'esprit de Dieu, et il est lié indissolublement à la vie physique qui trouve ses manifestations dans les membres du corps. Lorsque l'esprit de Dieu est entré dans un individu, le corps de cet individu ainsi que sa nature spirituelle se sont à tel point sanctifiés que le corps devient un temple divin. Saint Paul montre dans sa doctrine de la sainteté, qu'on ne doit pas donner à ce corps mortel l'occasion de pêcher⁷⁶.

Ainsi, lorsque saint Paul mentionne la « sainteté corporelle », a-t-il un arrière-plan cultuel, car le corps de chaque chrétien est un temple. Mais spécialement, comme saint Jérôme l'a écrit à Eustochium : « Il n'y a pas de vase d'or et d'argent qui soit aussi cher à Dieu que le temple d'un corps virginal »⁷⁷. Pour Méthode d'Olympe, « par la pratique de la virginité dès l'enfance, par la consécration de sa personne physique au Seigneur on garde sa chair de toute souillure »⁷⁸. Horsiesi, disciple de saint Pakhôme écrit : « Conservez la chasteté de votre corps pour être un jardin fermé, une fontaine scellée »⁷⁹.

Selon saint Paul, la vie chrétienne est une liturgie continue. La virginité est la forme la plus active de participation à cette liturgie divine. Et parce que,

⁷⁵ P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, 1956, p. 42.

⁷⁶ Rom 6, 19 ; I Cor 9, 27.

⁷⁷ SAINT JÉRÔME, Ep. XXII, 23.

⁷⁸ MÉTHODE D'OLYMPE, *op. cit.*, discours V, 3 (SC., n° 95, p. 149).

⁷⁹ Cité par P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien*, p. 93 ; cf. *supra*. p. 132, note. 63.

dans l'Alliance Nouvelle, le prêtre et la victime s'identifient, puisque maintenant l'offrande est celle de soi-même, l'holocauste qu'offre la vierge est « l'holocauste vivant de son corps consacré à Dieu » (Rm 12, 1). A cet égard aussi, la virginité appartient au culte nouveau et sacré. Non seulement en tant que ministère, mais aussi comme victime, la vierge est consacrée et portée en la sphère divine⁸⁰.

De telles conceptions sont tout à fait théologiques et bien évidemment restent étrangères au bouddhisme. Quand le christianisme parle de sainteté physique ou de liturgie céleste, on ne trouve pas d'équivalent chez les bouddhistes, mais un point de vue « athée » et complètement différent. Nous n'essayons pas de traiter ces questions ici, car les aspects théologiques sont en dehors de notre étude.

Il faut noter que le christianisme ne parle pas seulement d'une sainteté physique des vierges. Certes, il accorde une grande valeur à la virginité physique, mais il insiste aussi sur la pureté d'esprit. La pureté d'esprit est un élément essentiel de la virginité chrétienne⁸¹. A cet égard, nous pouvons essayer de comparer la notion de '*brahmacariyā*' dans le bouddhisme avec celle de virginité dans le christianisme. Tout d'abord, il faut préciser quelques aspects du terme de *brahmacariyā*.

Bien souvent nous trouvons dans les textes du Canon bouddhique, le mot *abrahmacariyā* pour signifier « le manque de chasteté⁸² et naturellement le mot *brahmacariyā* pour désigner « la chasteté », c'est-à-dire l'abstention complète de rapports sexuels. Ce terme n'est cependant pas limité aux textes bouddhiques. Il est utilisé, dans les textes jaïns également pour indiquer l'observance du vœu de chasteté, et dans les textes brâhmaniques pour indiquer l'état d'étudiant ou l'état de disciple vivant dans la chasteté.

Ce terme se trouve en bon nombre d'endroits dans les textes canoniques où il n'est pas simplement utilisé pour signifier la chasteté, mais aussi dans le sens social, de vie morale, de vie sublime ou de vie religieuse, de la doctrine et de la discipline dans son ensemble, comme moyen pour sortir de **dukkha*.

Quand on parle de tels termes bouddhiques, il faut se rappeler que le bouddhisme insufflait un nouveau sens aux mots communément employés dans

⁸⁰ L. LEGRAND, *op.cit.*, p. 75 ; Comme Gaudement l'explique, « Conciles et Pères insistent avant tout sur la sauvegarde de la pureté que la vierge a offerte à Dieu. Le Concile de Carthage de 348, leur interdit de vivre sous le même toit que des étrangers ou d'avoir avec eux quelques rapports. Celui de 397, pour éviter tout risque, exige que celles qui n'ont plus de parents vivent dans un monastère sous le contrôle de l'évêque et de femmes âgées ». - J. GAUDEMONT, *L'Eglise dans l'Empire Romain, IV^e - V^e siècles*, Paris, 1958, pp. 208-209.

⁸¹ Eusèbe écrit : « Chez les vierges qu'a touché le désir ardent de Dieu, la concupiscence est morte, la passion tuée ». - *Homélie*, VII, 13 (éd. Buytaert, p. 184, t. I, pp. 19-20).

⁸² *Dīgha*, I, 4 ; *Majjhima*, I, 179, 514 ; II, 206 ; *Āṅguttara*, I, 272 : Sn. v. 396 ; *DA*, I, 72 etc.

la terminologie philosophico-religieuse antérieure à son époque. Les savants affirment que le bouddhisme a élargi le concept de certains mots de telle façon que, tout en conservant leur signification d'origine, ils prennent un nouveau sens en accord avec sa doctrine ; chaque fois qu'il a apporté une nouvelle connotation aux mots familiers du passé, il a introduit sa propre interprétation⁸³. Les vieilles étiquettes étaient toujours rassurantes bien que le vin fût d'une nouvelle marque ! Le Canon bouddhique a ainsi utilisé dans un sens spécial les termes bien connus : *ariya*⁸⁴, *arahant*⁸⁵, *brāhmaṇe*,⁸⁶ *tevijja*⁸⁷ etc. De même, pour le terme *brahmacariyā*, il a introduit une interprétation qui lui est propre. Nous y reviendrons.

⁸³ T.W. RHYS DAVIDS, *Buddhist Suttas* (Reprinted 1976), p. 161-162 ; voir aussi : *The Book of Kindred Sayings*, (PTS), vol. I, p. 67, note 2.

⁸⁴ Le terme *ariya* (skt. *ārya*) est fréquemment employé dans les textes bouddhiques, mais jamais dans le sens racial du mot (cf. G.P. MALALASEKERE et K.N. JAYATILLEKE, *Le bouddhisme et la question raciale*, Unesco, 1960, p. 17). Au contraire, ce terme est utilisé dans les textes canoniques pour indiquer ce qui est noble, sublime, correct, juste et pur au sens religieux. Le Bouddha et les co-fondateurs du bouddhisme connaissaient sans doute le sens racial du terme *ariya*. Par exemple, nous lisons dans le *Dhammapada* :

«Na tena ariyō hoti yena pānāni hiṃsati

Ahiṃsā sabba pāṇānam ariyō'ti pavuccati»

(Un homme ne devient pas un Āryan parce qu'il maltraite des êtres vivants. Celui qui est compatissant pour tous les êtres vivants mérite d'être appelé Āryan). - Dhap. v. 270 ; cf. *Dīgha*. II, 87 ; *Ud*. 88.

⁸⁵ Le terme *arahant* est utilisé en *Rg-veda* (cf. II, 3, 3) pour désigner le dieu Agni. Dans ce passage, Agni lui-même est considéré comme digne de respect en tant que sacrificateur ou digne lui-même d'être sacrifié. Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (cf. III, 4, 1, 3), le terme *arahant* est utilisé dans le sens «honorable» ou «respectable». Dans les *Upaniṣad* (cf. *Chāndogya*. 4, 4, 5 ; *Bṛhadāraṇyaka*. 6, 2, 8 ; *Kaṭha*. 2, 21) nous rencontrons le mot *arhai*, mais il n'a aucun sens technique. Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, le mot *arhai* est employé deux fois (cf. III, 3, 3, I ; 6, 2, 19) pour désigner Sōma. Cependant, dans les textes bouddhiques, le terme *arhanta* (skt. *arhan*) est utilisé nécessairement pour désigner la personne qui a éliminé toutes les souillures mentales : *cinq entraves (*pañcānāvaraṇa*), *dix liens (*dasa samyōjana*) sept propensions (*sattānusaya*) dix souillures (*dasa kilesa*) et quatre *écoulements mentaux toxiques (*caturāsava*). Ainsi, non seulement le disciple du Bouddha, mais également le Bouddha est désigné comme un *arahant*.

⁸⁶ Dans les textes bouddhiques le terme *brāhmaṇa* est employé non seulement pour désigner les gens de la caste *brāhmaṇa*, mais aussi parfois pour désigner les *arahants* (cf. *Vin*. I, 105 ; *Dīgha*. I, 168 ; *Majjhima*. II, 104 ; *Samyutta*. I, 47 ; IV, 157 ; *Ānguttara*. I, 137 ; *Iti*. p. 57 ; Dhap. vv. 383-389). Utiliser ainsi le terme *brāhmaṇa* pour désigner les *bhikkhus* vertueux est un fait intéressant. Très probablement, il y avait une sorte de suggestion sous-entendue : les fondateurs du bouddhisme disaient peut-être aux *brāhmanes* : «Nous sommes les vrais *brāhmanes* ; vous n'êtes pas les vrais *brāhmanes*». Par exemple, le *Tevijja-sutta* (D.I, 235) qui condamne les pratiques des *brāhmanes* contemporains, présente le *bhikkhu* bouddhiste comme le vrai *brāhmaṇe*. (cf. M.W., *Sermons du Bouddha*, Ed. du Cert, Paris, 1988, pp. 145-170. L'*Ānguttara-nikāya* (III, 224) nomme les *bhikkhus* qui demeurent dans les *quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*) comme les «*brāhmanes* semblables aux *Brahmās*» (*brahmasamō brāhmaṇo*). Voir aussi le *Vāseṭṭha-sutta* (*Majjhima*. II, 196-198).

⁸⁷ *Tevijjā* (skt. *trividyā*, *trai-vidyā*) : Selon le *brāhmanisme*, ce terme désigne la connaissance des trois *Veda*. Mais le bouddhisme déclarait catégoriquement que ce n'était pas le cas dans son

Nous savons que dans les textes de la tradition brāhmanique, d'après la doctrine des *Āśramas*, l'étudiant était un *brahmacārin*, son état était appelé *brahmacaryāśrama*. C'était une période de discipline religieuse destinée à tout jeune homme appartenant aux trois castes supérieures⁸⁸. Evidemment, l'élève qui étudie sous la direction d'un maître est célibataire. Un étudiant brāhmanique entre donc dans la deuxième étape de sa vie par son mariage. Désormais, il n'est plus appelé *brahmacārin*, mais *gṛhastha* ou *gṛhapati*, maître de maison.

Les textes bouddhiques utilisent aussi parfois le terme *brahmacariyā* pour désigner la période de la vie où l'on est étudiant dans une discipline religieuse. Par exemple, le *Vinaya* en parlant de Sāriputta et de Moggallāna disait : *Sāriputtō ca Moggallānō ca Sañjaye paribbājake brahmacariyaṃ caranti* (Sāriputta et Moggallāna pratiquent la conduite pure auprès du paribbājaka Sañjaya). C'est-à-dire qu'en ce temps-là, Sāriputta et Moggallāna vivaient comme élèves ou disciples sous la direction de Sañjaya⁸⁹. Gōtama, bien avant son Eveil, alla chez Ālāra-Kālāma et dit : « Je désire, ô honorable maître, pratiquer le *brahmacariyā* selon votre doctrine et votre discipline »⁹⁰. C'est-à-dire que Gōtama a voulu être un élève ou un disciple d'Ālāra-Kālāma.

Quand l'ascète Uruvela-Kassapa devint disciple du Bouddha, celui-ci l'amena à la ville de Rājagaha. Les gens de la ville discutaient : « Est-ce que l'ascète Uruvela-Kassapa pratique le *brahmacariyā* auprès du Grand Samana (Bouddha), ou bien le Grand Samana pratique le *brahmacariya* auprès de l'ascète Uruvela-Kassapa ? »⁹¹ En rencontrant l'Āyasmanta Puṇṇa-Mantāniputta pour la première fois, l'Āyasmanta Sāriputta lui demanda « Est-ce que, ô ami, vous pratiquez le *brahmacariyā* sous notre Bienheureux ? »⁹². Tous ces exemples montrent que les textes canoniques utilisent aussi le terme *brahmacariyā* pour indiquer la pratique d'une discipline religieuse sous la direction d'un maître.

enseignement : *Aññatā brāhmaṇa, brāhmaṇānam tevijjaṃ paññāpeti, aññatā ca pana ariyassa vinaye tevijjaṃ hōti* (ô brāhmanes, les brāhmanes expliquent *tevijja* d'une certaine façon. Mais dans la discipline noble, *tevijja* signifie une autre chose) - A. I, 163. Dans les textes canoniques, *tevijjā* signifie la connaissance de trois sortes : 1. La connaissance qui permet de se rappeler ses vies antérieures (*pubbenivāussati-ñāṇa*). 2. La connaissance qui permet de voir quelle est la renaissance de tel ou tel défunt (*cutūpapāta-ñāṇa*). 3. La connaissance qui permet de détruire les souillures mentales (*āsavakkhaye-ñāṇa*). - A. I, 163-166. Dans d'autres passages canoniques le terme *tevijja* désigne la connaissance des trois sortes suivantes : 1. La connaissance qui permet de faire des miracles (*iddhavidha-ñāṇa*). 2. La connaissance qui permet de lire la pensée des autres (*cetōpariyāya-ñāṇa*). 3. La connaissance qui permet de voir quelle est la renaissance de tel ou tel défunt (*cutūpapāta-ñāṇa*). - Samyutta. I, 146 ; Ānguttara. I, 105 ; Iti. 98 ; Vin. II, 87.

⁸⁸ Trois castes supérieurs : Kṣatriya, Brāhmaṇa et Vaiśya.

⁸⁹ Vin. I, 39.

⁹⁰ Majjhima. I, 165-166, 240.

⁹¹ Vin. I, 36.

⁹² «*Bhagavati nō āvusō brahmacariyaṃ vussati ?*» - M. I, 144-147.

Les sens bouddhiques spéciaux du terme *brahmacariyā* : Les textes canoniques utilisaient ce terme de plusieurs façons. Premièrement, ils indiquaient par ce terme la Doctrine et la Discipline du Bouddha. Par exemple, quand le Bouddha envoyait ses soixante premiers disciples en vue de propager la doctrine, il disait : « Prêchez, ô Bhikkhus, l'enseignement qui est parfait en son commencement, parfait en son milieu, parfait en sa fin, prêchez-le, dans son esprit et dans sa lettre complètement pleine, parfaitement pure, le *brahmacariyā*, expliquez-le »⁹³. Il est évident que le terme *brahmacariyā* était utilisé dans ce contexte comme un synonyme du **dhamma* (l'ensemble des théories et des pratiques de l'enseignement). Une autre fois, les textes canoniques attribuaient au Bouddha les mots suivants : « Je n'atteindrai pas le **parinibbāna* avant que ce *brahmacariyā* ne devienne un succès prospère célèbre et pleinement populaire, et avant qu'il ne soit proclamé devant de nombreux dieux et humains »⁹⁴. En cette occasion aussi le terme *brahmacariyā* était employé pour désigner globalement l'enseignement du Bouddha⁹⁵.

Deuxièmement, les textes utilisaient ce terme pour désigner la pratique des renonçants dans la communauté monastique, le mode de vie, la qualité d'austérité dans le chemin du milieu, l'ensemble de la moralité de la discipline de ses membres⁹⁶ et la *Conduite pure de la vie religieuse dans son ensemble⁹⁷. De ce point de vue, le terme *brahmacariyā* était utilisé pour désigner l'entraînement religieux dans la communauté monacale. La vie du *bhikkhu et de la *bhikkhuni était donc une vie consacrée à cet entraînement dont le but est la délivrance. D'après cette notion, le *brahmacariyā* du renonçant est accompli dès qu'il atteint l'état d'Arahant. C'est pourquoi cet état est défini comme « la fin du *brahmacariyā* » (*brahmacariya-pariyōsāna*)⁹⁸. Cela ne veut pas dire qu'après avoir atteint l'état d'Arahant, on abandonne le *brahmacariya* ou l'on tombe dans le *abrahmacariyā*. Ici, « la fin du *brahmacariyā* » signifie que le renonçant a terminé son entraînement ou l'éducation selon la doctrine et la discipline du Bouddha. Pour indiquer cet état, il y a d'autres expressions bien connues dans les textes canoniques : « La naissance est détruite, la Conduite pure est vécue (*vusitaṃ brahmacariyaṃ*), ce qui doit être achevé est achevé,

⁹³ «*Sāthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ brahmacariyaṃ pakāsetha*» - Vin. I, 21.

⁹⁴ Dīgha. II, 112 ; Ud. p. 64.

⁹⁵ Cf. Majjhima. III, 11.

⁹⁶ Vin. III, 164.

⁹⁷ L. RENOU, *L'Inde classique*, I, p. 1231 ; I.B. HORNER, *The Book of the Discipline*, vol. I, Introduction p. IV.

⁹⁸ Dīgha. I, 203 ; II, 283 ; III, 55 ; Samyutta. V, 230 ; Aṅguttara. III, 363-376. Cependant, dans le brāhmanisme, « la fin du *brahmacariyā* » signifie le fait de revenir à la maison (*samvartana*) après avoir fini avec succès l'éducation religieuse, pour commencer une vie séculière comme chef de famille (*gṛhapati*). - R. B. PANDEY, *Hindu Samskaras*, Delhi, 1969, p. 146.

plus rien ne demeure à accomplir »⁹⁹. Selon cette description canonique, l'Arahant est un personnage qui a terminé et qui a bien réussi son entraînement. Il n'est plus un étudiant (*sekha*), mais un non-étudiant (*asekha*)¹⁰⁰. C'est pourquoi les textes canoniques expliquent qu'il a terminé le *brahmacariyā*. Il est évident que ce terme signifie ici l'éducation morale ou l'entraînement à la vie religieuse.

L'autre sens donné au terme *brahmacariyā* par les textes canoniques est l'abstention de relations sexuelles (*methuna viratī*). Il semble que ce soit le sens général de ce terme dans la société religieuse contemporaine, et notamment dans le contexte de la vie du renoncement. Par exemple, les jâinas aussi entendaient ce terme dans le même sens. Dans les cas où les relations sexuelles sont en question, le terme *brahmacariyā* est employé pour désigner la continence. Plusieurs sermons, par exemple, mentionnent l'expression suivante : « (...) En abandonnant l'*abrahmacariyā* on vit chastement loin de l'impureté et en s'abstenant de rapports sexuels » (*abrahmacariyaṃ pahāya brahmacāri hōti, arācāri viratō methunā dhammā*)¹⁰¹. Evidemment, le terme *brahmacariyā* est utilisé ici dans le sens de continence. Le sujet de la chasteté dont nous parlons dans ce chapitre est lié particulièrement au dernier sens de ce terme. Dans ce sens-là, le christianisme primitif aussi a parlé d'une Conduite pure.

Nous avons noté plus haut que le christianisme primitif a encouragé les gens à renoncer au mariage. Pour lui, la vie idéale était la virginité, le célibat. Le bouddhisme, notamment le monachisme bouddhique, aussi a encouragé les gens à renoncer au mariage et prescrit un genre de vie appelé '*brahmacariyā*' (conduite sublime ; conduite pure) que nous avons étudiée longuement dans nos études précédentes¹⁰². En encourageant le renoncement au mariage ces deux systèmes religieux restent presque dans la même voie. D'une part, le christianisme a loué le mariage, et d'autre part, il a loué la virginité et le renoncement au mariage. Nous trouvons la même tendance contradictoire dans le bouddhisme : d'une part, il a reconnu l'utilité du mariage, la valeur de la maternité, de la paternité et de la vie familiale harmonieuse¹⁰³ ; d'autre part, il a encouragé le renoncement au mariage afin d'entrer dans la communauté monastique.

⁹⁹ « *Khīnā jāti, vusitaṃ brhmacariyaṃ, kataṃ karanīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti* »

¹⁰⁰ Vin. I, 62 ; III, 24 ; Dīgha. II, 143 ; Majjhima. I, 4, 144 ; A. I, 63.

¹⁰¹ Majjhima. I, 179 ; cf. Majjhima. I, 41-42.

¹⁰² M. W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, p. 105 ; *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 89-108 ; *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1991, pp. 129.

¹⁰³ Dans le bouddhisme, le mariage n'est jamais considéré comme un sacrement. Il n'y a d'ailleurs pas de sacrements au sens biblique dans le bouddhisme. Les moines bouddhistes n'avaient aucun rôle à jouer dans la cérémonie du mariage des fidèles laïcs. Il est formellement interdit aux moines et aux nonnes d'être des intermédiaires pour unir les couples, de même que de transmettre les messages entre des hommes et des femmes qui veulent avoir des relations sexuelles. - Vin. III, 135-144.

Mais le bouddhisme, notamment le monachisme bouddhique, est allé encore plus loin. Il n'a pas hésité à exhorter les hommes mariés à renoncer à leurs femmes pour entrer dans la communauté monastique. Ainsi, selon les textes du *Vinaya*, parmi les 60 disciples qui se trouvaient auprès du Bouddha pendant les six premiers mois, la plupart étaient des hommes qui avaient renoncé à leur femme. Or, délaisser sa femme afin d'embrasser la vie religieuse n'est pas en accord avec le christianisme primitif, mais nous allons voir plus tard que chez les moines chrétiens du Désert existait une telle tendance, semblable à celle du monachisme bouddhique.

Dès le commencement du monachisme bouddhique, il y eut un certain nombre de gens qui entrèrent dans la communauté monastique en renonçant à leur femme. Mais cette tendance ne continua pas au même rythme. Une autre tendance apparut : consistant à faire entrer les célibataires dans la communauté monastique (cf. BML., pp. 13-14). Ainsi, il y eut deux sortes de *brahmacārin* : 1. les renonçants (moines et nonnes) qui avaient été mariés et donc avaient eu une expérience sexuelle avant d'entrer dans la communauté monastique ; 2. les renonçants (moines et nonnes) qui étaient entrés dans la vie monastique avant un mariage et donc sans expérience sexuelle. Mais le point important est que ces deux sortes de renonçants étaient traités de même manière. Le renoncement au mariage éventuel soit par l'observance du *brahmacariyā* (le précepte de s'abstenir de tout rapport sexuel), soit par rupture de la vie conjugale déjà commencée pour observer le *brahmacariyā*, constituait deux aspects du même détachement. Le monachisme bouddhique n'a jamais considéré que les moines et les nonnes qui n'avaient pas eu d'expérience sexuelle étaient plus purs que les autres. En dépit de leur situation antérieure, à partir du moment où ils entraient dans la vie monacale, ils étaient considérés comme « célibataires » (*brahmacārin*)¹⁰⁴.

Ecarter la sexualité était une chose essentielle à la virginité chrétienne. Ecarter la sexualité était également une vertu capitale dans la Conduite sublime (*brahmacariyā*) du monachisme bouddhique. Dans le christianisme, les vierges évitaient la sexualité par renoncement au mariage éventuel¹⁰⁵. Les *brahmacārin*s bouddhistes écartaient la sexualité, certains par renoncement au mariage éventuel, d'autres par renoncement à leur vie conjugale, et d'autres encore, en renonçant aux rapports sexuels, mais tout en vivant dans leur foyer laïc, avec leurs proches.

¹⁰⁴ Cf. *supra* p. 139.

¹⁰⁵ Les veuves chrétiennes étaient aussi considérées comme vierges (I Cor 7, 34). Elles devaient éviter la sexualité par le renoncement à un deuxième mariage (JEAN CHRYSOSTOME, *A une jeune veuve sur le mariage unique*, SC., n° 138, Paris, 1968 ; JÉRÔME, Ad. Jov. I, 43). Dans le monachisme chrétien, les femmes qui ont renoncé à leur mari pour entrer dans la vie religieuse étaient aussi considérées comme vierges.

Cette troisième catégorie constituait les laïcs mariés, mais ceux-ci voulaient suivre la conduite pure en vivant chez eux¹⁰⁶.

La sexualité était considérée comme une impureté physique ainsi que mentale pour une vierge chrétienne. Si elle n'avait jamais eu d'expérience sexuelle, elle était considérée comme pure, vierge. Mais pour le bouddhisme la pureté est une question complètement mentale. Pour lui, éviter la sexualité à vie ne rend pas le corps pur. De même l'expérience sexuelle ne rend pas le corps impur. Ecarter la sexualité est cependant un grand principe chez les renonçants bouddhistes parce que les liens qui naissent à cause de la sexualité, ou pour mieux dire à cause de la sensualité, constituent de graves obstacles dans la vie monastique.

En dépit de certaines différences, nous pouvons arriver à la conclusion que ces deux systèmes religieux, (le christianisme et le monachisme bouddhique) sur le plan éthique, considéraient le renoncement à la sexualité comme une chose bonne, et le mariage comme une chose moins bonne. Sur le plan anthropologique, ils considéraient le renoncement à la sexualité comme un bonheur et le mariage comme un malheur. Sur le plan moral, ces deux systèmes considéraient le renoncement à la sexualité comme pureté et le mariage comme impureté.

(D) La chasteté dans les deux systèmes monastiques

Les points que nous venons d'examiner doivent être considérés comme un prologue à ce que nous allons examiner : la chasteté des moines chrétiens du Désert et des moines bouddhistes. Nous utiliserons ici le terme chasteté pour désigner uniquement l'abstention de tout plaisir charnel volontaire, même permis dans l'état de mariage.

Nous devons étudier d'abord la façon de pratiquer la chasteté dans le monachisme chrétien du Désert. Nous examinerons ensuite les particularités de la chasteté chez les moines bouddhistes. Nous focalisons donc notre attention rapidement sur les quatre aspects suivants : (I) l'attitude des moines du Désert envers la sexualité ; (II) la chasteté dans les écrits de Jean Cassien ; (III) les moyens prescrits par le monachisme chrétien pour préserver la chasteté ; (IV) les moyens prescrits par le bouddhisme pour garder la chasteté chez les renonçants bouddhistes par rapport à ceux utilisés par les moines chrétiens du Désert.

¹⁰⁶ Ils sont désignés par l'expression *gihī ṍḍātavasanaḥ brahmacāri* (les laïcs vêtus de blanc et vivant chastement dans leur foyer) : Dīgha. I, 211 ; III, 117, 124, 210 ; Majjhima. I, 491 ; III, 261 ; Aṅguttara. I, 74.

(I) *L'attitude des moines du Désert envers la sexualité*

Comme les moines bouddhistes, les moines chrétiens ont complètement renoncé à la vie sexuelle. La manifestation la plus évidente en est leur renoncement au mariage. Lorsque nous lisons la plupart des histoires des moines vivant dans le Désert (dans la période de notre étude), nous constatons qu'un grand nombre d'entre eux sont venus au Désert alors qu'ils étaient célibataires. Nous pouvons par exemple citer saint Antoine, saint Pakhôme, etc. Quand apparurent les monastères de femmes dans le Désert, sous la direction de saint Pakhôme, des femmes célibataires voulurent y entrer. Elles ont ainsi écarté la base légale des rapports sexuels par le renoncement à une vie conjugale éventuelle, par l'observance de la virginité et du célibat.

Il y avait aussi des moines chrétiens qui avaient renoncé à leur femme en rompant leur vie conjugale en vue d'embrasser la vie monastique. Evidemment, cette tendance n'était pas en accord avec la doctrine du mariage chrétien dont nous venons de parler. Certains se sont expliqués sur ce point. Abba Théonas dit par exemple : « Il est plus sûr pour moi de divorcer avec une créature, plutôt qu'avec Dieu »¹⁰⁷. Avant d'embrasser la vie monastique, il avait essayé de convertir sa femme à son idée. Nuit et jour il lui recommandait, avec des larmes, le saint propos de servir Dieu, dans la continence et dans la chasteté. La femme qui était « dans la fleur de son âge » refusa la suggestion de son mari. Enfin, sans tenir compte des objections de sa femme, Théonas renonça à la vie conjugale. Quand Jean Cassien le rencontra, ce n'était pas un moine ordinaire, mais un abbé et un conférencier de renom parmi les moines contemporains du Désert¹⁰⁸.

Il semble que renoncer à sa femme en vue d'embrasser la vie monastique n'était pas une tendance très rare chez les renonçants chrétiens. Le moine Carion laissa sa femme et deux petits enfants. Plus tard, ce moine devint abbé. A une époque de disette, la femme était venue avec ses enfants voir abba Carion. Il renvoya sa femme et sa fille et se chargea seulement du garçon¹⁰⁹. Le moine Paul le Simple, disciple de saint Antoine, qui avait délaissé sa femme et ses enfants, vivait dans une cellule située à trois ou quatre milles de celle de son maître¹¹⁰. Nil aussi était un moine de renom qui avait renoncé à sa femme et à ses enfants. Voici ce qu'il dit :

«Un ardent désir d'habiter le désert du Sinaï et de posséder la paix et le repos dominait mon coeur, au point d'absorber toutes mes pensées, impossible de fixer

¹⁰⁷ CASSIEN, *Conférences*, XXI, 9.

¹⁰⁸ CASSIEN, *Conférences*, XXI, 8.

¹⁰⁹ DAC., t. II, col. 1833 ; PL., LXV, 250-251.

¹¹⁰ PALLADE, HL., XXII.

mon esprit sur autre chose. (...). L'amour de la solitude finit par me rendre le départ nécessaire : je n'avais plus la force de résister. Prenant par la main mes enfants, encore bien jeunes, je les plaçais devant leur mère, je lui en donnai un et gardai l'autre. C'est alors que je lui découvris ma volonté. Mon visage et le ton de ma voix lui faisaient comprendre que ma résolution était irrévocable. Inutile donc d'essayer de la fléchir ; elle ne le tenta même point. Quand elle vit l'impossibilité de s'opposer à mon départ, elle me donna, non sans peine, son assentiment. Le chagrin l'étouffait, les larmes coulaient le long de ses joues. Vous savez combien est douloureuse la séparation de ceux qu'unit un mariage légitime. Cette souffrance n'est pas moins pénible que celle causée par un glaive plongé dans la poitrine. (...) »¹¹¹.

Ainsi, en renonçant à sa femme, Nil prit-il le chemin du Sinaï avec son fils Théodule, pour embrasser la vie monastique dans le Désert.

Amoun, le fondateur d'un monastère semi-anachorète à Nitrie, était devenu moine en renonçant à sa femme. Ayant été marié contre sa volonté, Amoun vécut avec sa femme dix-huit ans comme frère et sœur sous le même toit¹¹². Enfin, il persuada sa femme de renoncer au foyer. Etant parti au désert, il commença sa vie monastique à Nitrie. Sa femme aussi était entrée dans un couvent¹¹³.

Un jour, un paysan vint voir Abba Jean en vue de devenir son disciple et lui expliqua que depuis douze ans son intention était de se faire moine. La contrainte exercée par ses parents, jointe à leur autorité, l'ayant déterminé à prendre femme, il avait regardé celle-ci comme une soeur et respecté sa virginité¹¹⁴.

Nous trouvons également des personnes qui avaient eu une vie conjugale très heureuse et qui voulaient entrer dans la vie monastique. C'est le cas de Mélanie la Jeune et de son mari Pinien. Ayant eu des enfants avant d'embrasser la vie monastique, Mélanie commença sa continence à la maison à l'âge de vingt ans¹¹⁵. Il y a d'autres exemples plus étonnants : Andronicus, un orfèvre, après la mort de ses deux enfants, était allé dans un monastère à Scété pour devenir moine. Sa femme Athanasia était devenue nonne dans un monastère de Tabbennesi, au

¹¹¹ DAC., t. II, col. 1833 ; PG., LXXIX, 602-603 ; cf. DTC., t. II, col. 661-674.

¹¹² Cette histoire d'Amoun est d'une certaine façon semblable à celle de Mahā-Kassapa, une des grandes figures du monachisme bouddhique. Pippali Mānava (ancien nom de Mahā Kassapa) se maria seulement pour obéir à ses parents. Le couple passa sept ans comme frère et soeur. Puis tous deux renoncèrent à la maison pour entrer dans la vie religieuse.

¹¹³ PALLADE, HL., VII.

¹¹⁴ CASSIEN, *Conférences*, XIV, 7.

¹¹⁵ PALLADE, HL., LXI ; Cf. *Vie de sainte Mélanie*, SC., n° 90, Trad. D. Gorce, Paris, 1962, p. 131 ; Plus tard, Mélanie et son mari renoncèrent à la vie conjugale et établirent deux monastères au Mont des Oliviers. Avant de s'y installer, ils passèrent quelques mois à Nitrie.

désert. Plus tard, Andronicus rencontra dans un pèlerinage un certain moine nommé Athanasus. Ils marchèrent ensemble. Puis ils allèrent dans un autre monastère et y vécurent douze ans. Athanasus mourut. C'est après sa mort seulement qu'Andronicus apprit que le moine Athanasus n'était autre que son ex-épouse, Athnasia¹¹⁶.

Saint Pakhôme admettait dans ses monastères des hommes mariés dont la famille vivait encore. L'évêque d'Alexandrie demanda à Horsiesi (le successeur d'abba Pakhôme) : « S'il vient à vous quelqu'un qui a femme et enfants, l'acceptez-vous ? » Horsiesi répondit : « Nous avons une règle, une de celle de notre Père, de ne repousser personne de ceux qui viennent à nous, à cause de la prescription de l'Evangile : "Celui qui n'abandonne pas femme et enfants à cause de mon nom, n'est pas digne de moi". Celui donc qui vient à nous, nous l'acceptons avec joie »¹¹⁷.

Certaines femmes également firent preuve de courage pour abandonner leur vie impure en vue d'embrasser la vie monastique. Par exemple, Marie l'Egyptienne qui vivait comme prostituée, renonça à l'âge de vingt ans à sa profession et alla dans le Désert loin du fleuve Jourdain pour être religieuse. Elle y vécut quarante-sept ans dans une réclusion extrême et une pénitence très stricte¹¹⁸.

L'opinion des moines sur la notion de virginité : La grande louange qui se trouve chez les Pères de l'Eglise est presque absente dans les écrits des moines du Désert. Par exemple, on ne trouve aucun enseignement précis sur cette notion chez saint Antoine, saint Macaire ou saint Pakhôme. Comme P. Resch l'a remarqué, il semble que ces moines n'aient pas eu de doctrine spéciale concernant la virginité¹¹⁹.

A cela il devait y avoir de bonnes raisons. Lorsqu'on choisit la vie monastique en renonçant à la vie familiale, on accepte automatiquement l'état de chasteté. D'ailleurs, s'écarter de la sexualité est un principe essentiel de la vie monastique. Pour cette raison, dans les écrits des Pères, le terme 'virginité' est synonyme d'ascèse. Leurs louanges de la virginité étaient une invitation ouverte à l'ascétisme (pré-monastique chrétien) pour les hommes et les femmes qui habitaient dans les villes et les villages. Désormais, de telles louanges sur la virginité ne sont plus nécessaires, quand a commencé une vie loin de la société, dans le Désert,

¹¹⁶ *Vie et récits de l'abba Daniel le Scétiote* (éd. Clugnet, Paris) c. 10, cité par D.J. CHITTY, *The Desert a City*, p. 147.

¹¹⁷ P. RESCH, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹¹⁸ P. REGAMEY, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris, 1942, pp. 63-65 ; Notons au passage qu'il existe dans la cathédrale de Notre-Dame de Paris une chapelle dédiée à sainte Marie l'Egyptienne.

¹¹⁹ P. RESCH, *op. cit.*, p. 64.

parmi les moines qui ont déjà accepté l'état de continence totale. Comme l'a remarqué correctement P. Resch, une doctrine ne se développe, en général, que lorsqu'elle est contestée; il appartiendra à saint Jérôme et à saint Jean Chrysostome de continuer saint Athanase, de chanter la virginité. Les moines du Désert, en bons athlètes, ne songent qu'à courir sur le stade et à remporter le prix¹²⁰.

Même en l'absence d'éloges de la virginité, écarter la sexualité était toujours considéré comme un principe fondamental de la vie du moine. Saint Athanase rapporte qu'abba Antoine recommandait toujours aux moines de se garder des pensées obscènes et des plaisirs charnels. Dans ses discours, le désir sexuel est désigné comme une des choses tout à fait contraires à la pureté d'esprit. Même dans son dernier discours, peu avant sa mort, il conseillait aux disciples d'éviter les pensées impures¹²¹. Dans la biographie de saint Macaire nous ne trouvons pas de doctrine spéciale concernant la virginité. Il parle, dans ses discours, de veilles, de mépris du monde, de mortifications strictes, mais il reste silencieux sur la virginité, car il semble que la virginité physique n'était pas une grande question chez les anachorètes.

Lorsque nous considérons les tendances des moines semi-anachorètes, nous n'y trouvons pas non plus beaucoup d'opinions sur la virginité. Prenons par exemple les conférences de Jean Cassien. Elles ne parlent pas beaucoup de ce sujet, en dehors de quelques passages seulement. Ceux-ci, en outre, insistent plutôt sur l'aspect de la pureté du cœur des vierges :

« (...) Voulons-nous parvenir à cette gloire des vierges : recherchons de toutes nos forces la chasteté de l'âme et de l'esprit, de peur que nous ne tombions au nombre des vierges folles, à qui leur virginité ne fut pas comptée. Elles s'étaient bornées à la chasteté du corps ; c'est pourquoi le nom de vierges leur est donné, mais de vierges folles, parce que, dans leurs vases, manquait l'huile de la pureté intérieure, et que dès lors s'éteignaient tout l'éclat et toute la splendeur de leur virginité corporelle. Car il faut que l'intérieure pureté conserve et entretienne par son rayonnement la chasteté de l'honneur extérieur, l'amenant à persévérer toujours dans la perpétuelle intégrité. Aussi les vierges folles, malgré leur titre de vierges, ne méritent-elles pas l'entrée glorieuse dans la chambre nuptiale de l'Epoux avec les vierges sages, qui, elles, ont sans reproche gardé leur esprit, leur âme et leurs corps intacts pour le jour de Notre Seigneur Jésus-Christ. Ceux-là sont, en effet, les vierges du Christ, véritables et indemnes de corruption, ceux-là sont réputés les admirables et nobles eunuques dont parlait Isaïe, non qui refrènent, redoutent la fornication et n'y ont pas de complaisance, non qui refrènent l'impudicité, mais qui ont vaincu la moindre émotion de volupté dans leur âme et les plus faibles excitations de la passion, qui ont tellement réduit, si je puis ainsi parler, les sens de sa chair, que

¹²⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹²¹ *Vita Antonii*, Ch. 91.

ses mouvements ne les touchent plus d'aucune délectation, ni même de l'agrément le plus léger. (...) »¹²².

Selon ce texte, il est évident que les moines voulaient insister sur la pureté de l'âme et non sur l'aspect corporel de la virginité. Autre aspect remarquable ici : la Conférence de Jean Cassien emploie le mot 'vierge' au masculin, comme nous le trouvons dans l'apocalypse (14, 1-5). Pour les moines chrétiens comme pour les moines bouddhistes, le thème le plus important était la pureté intérieure. Nous y reviendrons plus tard.

(II) *La chasteté dans les écrits de Jean Cassien*

Pour désigner le plus haut état de pureté de l'aspect auquel on parvient en écartant la sexualité, Cassien utilisait le terme 'chasteté (*castitate*)'. Les termes « continence » et « célibat » sont relativement peu fréquents dans ses écrits. D'ailleurs, pour lui, la continence est un état moins important que la chasteté : « La chasteté subsiste par l'amour qu'elle inspire et les délices que l'on goûte dans sa pureté même. Tant qu'il reste quelque attrait pour la volupté, on n'est pas chaste, mais continent seulement »¹²³.

D'après les patrologues, la notion de chasteté est liée, chez Cassien, à celle de l'*apatheia*¹²⁴ et est en dépendance très étroite de la psychologie fort rudimentaire de l'époque. L'impassibilité, la tranquillité du cœur et de l'esprit constituent le point culminant de la perfection monastique. L'acquisition des vertus ne sera parfaite que si le moine parvient à les réaliser et à en jouir avec la même impassibilité. Le combat contre la chair et donc, l'incertitude de la victoire, ne peuvent être confondus avec cette chasteté parfaite, qui est « tranquillité inaltérable ».

Selon Cassien, la chasteté grandit peu à peu vers sa perfection. Il décrit dans la vie du moine six étapes vers la chasteté. Le premier degré de la pureté est que le moine ne succombe pas aux assauts de la chair durant la veille. Le second est que son esprit ne s'arrête pas aux pensées voluptueuses ; le troisième que la vue d'une femme ne l'émeuve pas de convoitise, même légèrement ; le quatrième qu'à l'état de veille, il n'éprouve point, dans sa chair, le mouvement le plus innocent ; le cinquième que l'esprit ne se laisse pas effleurer par le plus subtil consentement à l'état voluptueux ; le sixième est que la séduction des fantômes féminins ne lui cause point d'illusion durant le sommeil¹²⁵.

¹²² CASSIEN, *Conférences*, XXII, 6 (Trad. Pichery, SC., n° 64, p. 125).

¹²³ *Ibid.* p. XII, 10.

¹²⁴ Voir : E. PICHERY, *Traduction de Conférences de Cassien*, SC., n° 42, Paris, 1955, Introduction, p. 47.

¹²⁵ CASSIEN, *Conférences*, XII, 7.

Cette petite liste nous montre clairement que Cassien portait une grande attention à la condition mentale du moine et qu'il voulait insister sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'écarter la sexualité mais aussi d'écarter complètement le désir du plaisir des sens. C'est vrai qu'il avertissait de se méfier des femmes. Mais, en même temps, il montrait le danger de toutes sortes de pensées de désir.

Lorsque Cassien parle de fornication, il ne la limite pas aux rapports sexuels. Par exemple, il indique trois sortes de fornication : 1. l'union de l'homme et de la femme ; 2. celle qui s'accomplit sans relation avec l'autre sexe ; 3. le péché de pensée et de désir¹²⁶. L'opinion de Cassien est très nette : dans cette liste, il considère même la pensée impure comme fornication¹²⁷. Ainsi, est-il certain que Cassien voulait apporter une interprétation plus vaste de la notion de renoncement à la sexualité dans le monachisme chrétien.

Cassien prescrit une séparation complète d'avec toutes les formes d'activités et de pensées sexuelles. Il est important de noter ici son interprétation de l'union entre l'homme et la femme. Pour Cassien, il s'agit de fornication. Une telle interprétation est tout à fait normale dans une tradition monastique. Sur ce point, il semble que Cassien partage l'opinion du monachisme bouddhique. Selon ce dernier, la sexualité même légitime est « une chose basse, vulgaire, terrestre, ignoble qui engendre de mauvaises conséquences » pour la vie monastique¹²⁸.

Dans l'Eglise chrétienne, la vie monastique ne fut jamais considérée comme un sacrement, alors que la vie conjugale l'était. Dans le monachisme chrétien du Désert, en revanche, il semble que la vie conjugale, légitime ou non, n'ait pas été considérée comme importante. Selon les moines du Désert, la première étape vers la chasteté consiste à s'éloigner de la sexualité conjugale. Sans s'arrêter là, le moine doit s'avancer jusqu'à ce qu'il puisse éviter toutes les pensées de désir. Quand Cassien désigne la pensée de désir comme fornication, il veut dire qu'on ne peut pas être parfaitement chaste sans écarter complètement les mauvais désirs. Selon Cassien, il s'agit d'un combat. Il écrit :

« (...) Le deuxième combat, selon l'enseignement reçu de nos Pères, est contre l'esprit de fornication. Il dure longtemps et est plus tenace que tous les autres, et rares sont ceux qui y remportent une victoire complète. C'est un combat terrible : bien que l'homme y soit engagé dès l'éveil de sa puberté, il ne s'apaise pas avant que tous les autres vices ne soient d'abord dominés. Car s'armant de deux vices à la fois, l'ennemi nous attaque sur double front. Il faut donc y résister aussi sur deux fronts ; et de même qu'il tire sa force de la faiblesse et du corps et de l'âme, de

¹²⁶ *Ibid.*, V, 11.

¹²⁷ Matth 5, 28.

¹²⁸ Dīgha. I, 4 ; Aṅguttara. I, 211. Samyutta. II, 1, V, 420 ; Jātaka. I, 180 ; Dhapa. I, 72.

même ne peut-il être débouté que par ceux qui combattent à la fois sur les deux plans. (...) »¹²⁹.

Le VI^e livre des *Institutions Cénobitiques* de Jean Cassien est complètement consacré à expliquer comment on peut réussir ce combat.

(III) *Les moyens prescrits par le monachisme chrétien pour garder la chasteté*

Il y avait plusieurs moyens prescrits pour contrôler le corps et l'esprit. Nous allons examiner les moyens principaux qui se trouvent dans les biographies, les règles, et les conseils des Anciens : écarter les femmes, limiter la nourriture et s'adonner à la méditation.

Ecarter les moines des femmes : Chez les moines chrétiens du Désert, la femme était considérée comme un grand obstacle dans la voie du progrès spirituel. Cette tendance se trouve dans la plupart des systèmes monastiques dans le monde. A vrai dire, ce n'est pas une attitude dirigée contre la femme, mais contre le désir sexuel, contre les soucis éventuels. Selon les Anciens du Désert, « Ainsi doit être le moine : s'abstenir de la femme, ne procréant ni fils ni fille (Jer 16, 1-4), mais il doit être un soldat du Christ, immatériel et sans souci, dégagé de toute pensée des affaires, de toute activité »¹³⁰.

Pour s'obliger à éviter les femmes, les moines du Désert étaient forts stricts. Nous en trouvons un bon exemple dans la biographie d'abba Paul qui fut un des conférenciers de Cassien : Paul s'était élevé, dans la paix et le silence de la solitude, à une si grande pureté de cœur qu'il ne pouvait souffrir la vue, je ne dis du visage, mais des vêtements même d'une femme. Or, certain jour qu'il se rendait à la cellule d'un Ancien, en compagnie d'abba Archebius¹³¹, qui habitait comme lui dans le désert de Panephrisis, une femme par hasard se trouva sur le chemin. Cette rencontre le choqua. Il renonça soudain au devoir de charité qui lui avait fait entreprendre cette visite, tourna le dos et s'enfuit en courant vers son monastère plus vite qu'on ne le ferait à la vue d'un lion ou d'un dragon monstrueux¹³².

¹²⁹ CASSIEN, *Institutions*, VI, 1 (Trad. Guy, SC., n° 109, p. 263) cf. *Conférences*, V, 5-6.

¹³⁰ A GUILLUMONT, « Un philosophe au désert : Evagre le Pontique » in RHR, t. CLXXXI, n° 1, 1972, p. 34.

¹³¹ Abba Archébius passa cinquante années de sa vie sans revoir son village ni aucune femme, pas même sa mère. Voir : CASSIEN, *Institutions*, V, 38.

¹³² CASSIEN, *Conférences*, VII, 26 ; Ironie de la vie, dans ses dernières années, abba Paul tomba paralysé et en conséquence fut amené dans un monastère de vierges !

L'abba Matoès dit à un jeune moine : « Mets-toi au-dessus de tous. Pas d'amitié avec des enfants, pas de relations avec des femmes, pas d'amis chez les hérétiques »¹³³. Un jour, le disciple d'abba Sisoès, qui vivait dans le désert proche de Clysmé, lui dit : « Père, te voici devenu vieux : approchons-nous d'un endroit habité ». Sisoès répondit : « Allons là où il n'y a pas de femmes », à quoi le disciple répliqua : « Et en quel endroit n'y a-t-il pas de femmes, si ce n'est en un désert ? ». « Et bien, dit abba Sisoès, emmène-moi dans le désert. »¹³⁴

Un jour, une vierge de la haute aristocratie romaine traversa tout exprès la mer intérieure, se munit, à Alexandrie, d'une recommandation du Patriarche Théophile, passa le lac et les sables et frappa avec précaution chez abba Arsène. Le moine parut sur sa porte : « Tu es venue voir ma tête, dit-il, voilà ! C'est mon oeuvre qui compte ! Tu vas retourner à Rome sans doute, te vanter de m'avoir vu, et il n'y aura bientôt plus assez de bateaux pour m'amener des femmes ici (...) ». « Je ne dirai rien, fit elle, en prenant le large, mais souviens-toi de moi dans tes prières ». « Je prierai Dieu, dit Arsène, d'effacer ton souvenir de mon coeur »¹³⁵.

Ces exemples sont caractéristiques de l'attitude des moines envers la femme. Parfois, les moines étaient très stricts même envers leurs sœurs et leur mère. Lorsque la sœur de saint Pakhôme vint le voir, celui-ci refusa de la rencontrer¹³⁶. Son disciple, Théodore, ne voulut pas rencontrer sa mère¹³⁷. Un autre moine dira à sa mère, avant de la prendre dans ses bras pour lui faire traverser le fleuve : « le corps d'une femme, c'est du feu ; en le touchant, il me serait venu le souvenir d'autres femmes »¹³⁸.

Poemen menait avec ses trois frères la vie monastique dans le Désert. Un jour leur mère vint avec le désir de revoir ses enfants. Dès qu'ils l'aperçurent, ceux-ci firent demi-tour et allèrent s'enfermer chez eux, sans que les pleurs et les supplications de leur mère puissent les faire revenir sur leur détermination. Elle dut les quitter avec cette seule promesse qu'elle les verrait parfaitement dans le siècle futur, si elle renonçait à les voir ici-bas »¹³⁹. Un jeune moine demanda à l'un des anciens s'il lui permettait de manger avec sa mère et ses sœurs quand il irait chez lui. Mais l'Ancien répondit tout simplement : « Tu ne

¹³³ Matoès. II ; PG., 293 ; cité par R. DRGAUT, *op.cit.*, p. XLVIII.

¹³⁴ Voir : A. GUILLAUMONT, « Conception du désert chez les moines de l'Égypte » in RHR., t. CLXXXVII, n° 1, 1975, p. 18.

¹³⁵ Apoph. Arsène 26 ; PG. 96-97 ; cf. J.-C. GUY, *Paroles des anciens*, Seuil, 1976, p. 26.

¹³⁶ E. AMELINEAU, *Annales de Musée Guimet*, t. XVII, pp. 380-381.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 405-406.

¹³⁸ A. BORIAS, *art.cit.*, p. 89.

¹³⁹ Apoph. Poemen, 76 (PG., 65, 340-341) cité par A. BORIAS, *art.cit.*, p. 83.

mangeras pas avec une femme »¹⁴⁰.

Saint Jérôme écrit au moine Rusticus : « Fais visite à ta mère, mais de manière à ne pas être obligé de voir à son propos d'autres femmes dont le visage pourrait faire impression sur ton cœur et "nourrir dans ta poitrine une silencieuse blessure". Les petites esclaves qu'elle a à ses services, sache qu'elles te sont un piège dangereux parce que, plus basse est leur condition, plus aisée est la chute »¹⁴¹. Saint Jérôme écrit à Napolitien : « (...) Ton humble demeure, que rarement ou jamais les femmes n'y mettent les pieds. Toutes les jeunes filles, toutes les vierges du Christ, ignore-les également ou aime-les à titre égal. Ne demeure pas sous le même toit qu'elles ; que ta chasteté passée ne te donne pas confiance. (...) Souviens t'en toujours : le colon du paradis, c'est une femme qui l'a expulsé de sa propriété (Gen 3) »¹⁴².

Selon Cassien, la familiarité avec des femmes est un grand obstacle à la vie contemplative¹⁴³. Elle ne convient pas aux moines même si ces femmes sont infirmières¹⁴⁴. « Le moine doit absolument fuir les femmes et les évêques. Car ni les uns, ni les autres, en effet, ne lui permettent une fois qu'il est devenu leur familier, de s'adonner au calme de la cellule »¹⁴⁵. Il ne faut pas croire que quelqu'un soit séduit subitement lorsqu'ayant vu la beauté d'une femme, il tombe dans l'abîme d'une honteuse concupiscence, mais plutôt que cette vue a été l'occasion de l'émergence d'une maladie qui couvait secrètement¹⁴⁶. Dangereuse est la familiarité avec les personnes du sexe. Il faut donc éviter de les voir¹⁴⁷.

¹⁴⁰ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, Ch. 96 ; Pour connaître l'attitude d'un Ancien envers son disciple qui n'a pas maîtrisé ses sens, il y a un bel exemple dans la biographie d'abba Sabas : Un jour qu'il cheminait avec un disciple sur la route de Jéricho au Jourdain, ils rencontrèrent un groupe de laïcs parmi lesquels se trouvait une jeune fille aux charmes séduisants. Quand ce groupe fut passé, voulant éprouver son disciple, Sabas dit : « D'où vient cette jeune fille qui est borgne ? » « Non, Père, dit le disciple, elle a ses deux yeux ». « Tu te trompes, mon fils, dit le vieillard, elle est borgne ». Le disciple affirma avec certitude qu'elle n'était pas borgne mais bien en possession de ses yeux. « Comment en es-tu si sûr ? » dit le vieillard. Et lui, « Je l'ai bien regardée, Père et j'ai constaté qu'elle a ses yeux ». Alors le vieillard dit : « Et où donc as-tu gardé en toi le précepte qui dit (Prov 9, 18-, 25) : " ne lève pas ton oeil sur la femme " et " ne te laisse pas ravir pas ses regards ? Brûlante est la passion née d'une vaine contemplation". Eh bien, sache-le, à partir de ce jour, tu ne resteras plus avec moi dans ma cellule, car tu ne gardes pas la modestie du regard comme il convient ». A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, vol. III/2, p. 64.

¹⁴¹ SAINT JÉRÔME, Ep. CXXV (Tr. Lebourt, t. VII, p. 119).

¹⁴² SAINT JÉRÔME, Ep. LII, 5 (Tr. Lebourt, vol. II, p. 179).

¹⁴³ CASSIEN, *Conférences*, VII, 26 ; X, 11.

¹⁴⁴ *Ibid.* XVIII, 15 ; SAINT JÉRÔME, Ep. LII, 5.

¹⁴⁵ CASSIEN, *Institutions*, XI, 18.

¹⁴⁶ *Ibid.*, IX, 6.

¹⁴⁷ CASSIEN, *Conférences*, XX, 11.

Cassien explique longuement comment le moine doit garder la stabilité d'esprit vis-à-vis de la femme. « Voici donc le premier soin que nous devons apporter pour purifier notre cœur. Lorsque le démon par sa ruse subtile a insinué dans notre cœur le souvenir d'une femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parentes ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ce souvenir, de peur que, si nous nous y attardons trop, le tentateur n'en prenne occasion pour nous faire insensiblement penser ensuite à d'autres femmes, et introduire ainsi en nous de mauvaises pensées¹⁴⁸. Une pensée, jaillie soudain au cours de la lecture sacrée, nous fait ressouvenir de quelque femme et nous éprouvons à son propos une certaine émotion de la chair : sachons que le feu de l'impureté n'est pas encore éteint dans nos membres »¹⁴⁹.

Chez les Anachorètes ou semi-anachorètes, il n'existait pas de règle concernant les femmes, mais on conseillait seulement de les écarter¹⁵⁰. Les règles au sujet des femmes sont apparues avec les monastères féminins dans le cénobitisme pakhômien. Les restrictions et interdictions étaient établies pour éviter aux moines la familiarité avec des femmes. Les monastères d'hommes et de femmes étaient complètement séparés les uns des autres. Il était rigoureusement interdit aux nonnes d'entrer dans les bâtiments des hommes. La visite au monastère des femmes était bien réglementée : « Que personne n'aille leur rendre visite à moins d'y avoir sa mère, une sœur, une fille, des parentes ou cousines, ou la mère de ses enfants »¹⁵¹. Mais en ce cas il fallait obtenir préalablement une permission du Père du monastère. On ne pouvait y aller seul, mais seulement accompagné d'un autre moine choisi par les supérieurs. Le moine n'avait pas le droit de parler longtemps, ni de faire des cadeaux aux nonnes ou d'accepter d'elles quoi que ce soit. Seuls les moines âgés étaient nommés pour

¹⁴⁸ CASSIEN, *Institutions*, VI, 13.

¹⁴⁹ *Ibid.*, XIX, 12.

¹⁵⁰ Cependant, les Anciens étaient très sensibles aux vertus et ils ont essayé d'éviter toutes les sortes de risques qui auraient pu donner l'occasion aux vices sexuels de s'exprimer. Le moine Paphunuce avait refusé d'admettre à Scété le jeune Eudémon, en alléguant qu'il avait une figure de fille. Jean Colobos était d'avis qu'un moine bien nourri et qui parlait à un enfant, avait déjà forniqué avec lui en pensée (Jean Colobos, 4 ; PG., 205). « Ne dors pas, disait saint Macaire d'Egypte, dans la cellule d'un frère de mauvais renom (Macaire d'Egypte, 29 ; PG., 273). Une autre fois, il disait : « Quand vous verrez une cellule bâtie au bord du marais, sachez que la ruine est proche de Scété, quand vous verrez des arbres, elle sera à ses portes ; quand vous verrez des enfants, alors prenez vos mélotés et fuyez » (Macaire d'Egypte, 5 ; PG., 203). Un moine avertissait un autre moine des Cellules : « N'amenez pas d'enfants par ici, quatre églises de Scété sont désertées à cause des enfants » (Jean prêtre aux Cellules, 5 ; PG. 225). Cependant, abba Pakhôme admettait dans ses monastères des enfants. Toutefois, selon la règle pakhômiennne n° 166, « si un des frères est pris à rire ou à jouer librement avec des enfants, s'il entretient des amitiés avec des plus jeunes, il sera averti trois fois de rompre ces liens. (...) S'il ne cesse pas, on le corrigera comme il le mérite, du châiment le plus sévère ».

¹⁵¹ Règle Art. n° 143.

enseigner dans un monastère de femmes¹⁵². Les nonnes n'avaient pas le droit d'aller dans un bateau avec des moines, à moins que le Père du monastère ne l'ait permis¹⁵³.

Comme l'exigeait la charité, les rapports entre les moines et les nonnes existaient, mais la réserve était poussée si loin qu'ils ne voyaient même pas leur visage. Selon la règle n° 32 de saint Pakhôme, les femmes venant de l'extérieur étaient traitées avec plus de respect et d'attention, avec toute la crainte de Dieu (qui est requise) : on leur donnait un logement totalement séparé de celui des hommes, pour ne pas susciter de mauvais propos. Quand elles arrivaient vers le soir, il aurait été malséant de les chasser ; alors on les recevait dans un logement séparé et fermé, avec toute la discipline et toutes les précautions requises pour que le troupeau des frères vaille librement à son office et que ne soit donné à personne un motif de dénigrement¹⁵⁴.

Selon le monachisme bouddhique, comme nous l'avons noté plus haut, la compagnie des hommes est un obstacle dans la voie de la libération des femmes autant que la compagnie des femmes est un obstacle dans la voie de la libération des hommes¹⁵⁵. Cette conception se trouve aussi dans la spiritualité chrétienne. On sait que, dès le premier siècle, l'Eglise encouragea les jeunes filles à éviter la compagnie des hommes en restant célibataires et vierges. Cette tendance signifie que la compagnie des hommes est un obstacle à la pureté de la femme. Saint Jérôme rapporte à propos de vierges qui vivaient à Rome à son époque : « (...) Elles sont tellement séparées des hommes qu'elles évitent même les eunuques, pour ne donner aucune prise à la médisance. (...) Elles ne sortent que le dimanche pour aller à l'église toute proche »¹⁵⁶.

Cette tendance était encore plus stricte dans le monachisme du Désert. Toute relation avec des hommes était interdite aux nonnes pakhômiennes. Leurs monastères étaient complètement séparés de ceux des moines. Une jeune nonne pakhômiienne se suicida un jour à cause d'un scandale à propos d'un homme étranger. Une autre, qui avait propagé sans fondement ce scandale se suicida également¹⁵⁷. Un tel incident nous montre combien était stricte la règle ordonnant aux nonnes pakhômiennes de s'écarter des hommes.

¹⁵² L. Th. LEFORT, *op.cit.*, p. 98.

¹⁵³ Règle Art. n° 119

¹⁵⁴ « Si ce sont des séculières, des malades, ou des êtres plus fragiles, nous voulons dire des femmes, qui se présentent à la porte, on les recevra dans des lieux différents, selon leur sexe et les directives du préposé » - Règle Art. n° 52.

¹⁵⁵ M.W., *Les moniales bouddhistes*, Cert. Paris, 1991, p. 138.

¹⁵⁶ SAINT JÉRÔME, Ep. CVII, 9 ; Ep. CXXX, 19 ; Voir . P. ANTIN, « Le monachisme selon saint Jérôme » in *Recueil sur saint Jérôme*, Collection Latomus, vol. XCV, Bruxelles, 1968, p. 112.

¹⁵⁷ PALLADE, HL., XXXIII.

Limiter la nourriture : On sait que c'était un des grands moyens d'austérité des moines chrétiens du Désert. Par une telle limitation, quantitativement et qualitativement, ils ont essayé de contrôler les émotions sexuelles et en même temps d'éliminer un des grands vices : la gourmandise (cf. *supra* pp. 80-83).

Selon Evagre le Pontique¹⁵⁸ et Jean Cassien¹⁵⁹, les deux vices appelés la gourmandise et la luxure vont de pair. Dans les ouvrages de ces deux moines, la gourmandise et la luxure prennent la tête parmi les autres vices (cf. *supra* p. 86, n. 92). Pour Cassien : « il ne pourra jamais neutraliser le feu de sa concupiscence celui qui n'a pas refréiné les désirs de son ventre. La chasteté de l'homme intérieur se discerne à la perfection de cette vertu »¹⁶⁰.

La gourmandise et la luxure, pour naturelles et innées qu'elles soient, s'éveillant maintes fois sans que la volonté y ait de part, à l'instigation et par le fruit de la chair elle-même, ont besoin cependant pour se consommer d'un objet extérieur, et ne parviennent à l'effet que moyennant un acte du corps. « Chacun est tenté par sa propre convoitise. Celle-ci, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché lorsqu'il est consommé, engendre la mort ». Le premier Adam n'eût pu être séduit par la gourmandise si un fruit ne s'était pas offert, dont il abusa illicitement, en dépit du commandement divin. La gourmandise est donc un vice naturel. Elle réclame pour remède la pratique de l'abstinence¹⁶¹. Jésus-Christ aussi en fut tenté comme Adam¹⁶². La gourmandise en effet est cause des combats de la chair¹⁶³ et produit la luxure¹⁶⁴. Cassien pensait que, avec le changement de nourriture, la qualité de la pureté intérieure changeait nécessairement¹⁶⁵.

Les moines du désert n'ont pas simplement considéré la qualité de la nourriture mais aussi la quantité. Ils ont essayé d'avoir une nourriture minimale. Nous trouvons, dans les biographies, que des moines anachorètes comme saint Antoine, saint Macaire, etc., ont pratiqué un jeûne extrême. Le but principal de cette abstinence était de contrôler les émotions concupiscentes. Saint Athanase rapporte que saint Antoine recommandait souvent aux moines de se garder des pensées obscènes et des plaisirs charnels, de ne pas se laisser prendre aux satisfactions d'un ventre rassasié¹⁶⁶.

¹⁵⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *op.cit.*, Ch. 7-14 ; cf. Ch. 17.

¹⁵⁹ CASSIEN, *Institutions*, V, 11.

¹⁶⁰ CASSIEN, *Institutions*, V, 11 ; *Conférences*, V, 4-6.

¹⁶¹ CASSIEN, *Institutions*, V, 6.

¹⁶² CASSIEN, *Conférences*, V, 6.

¹⁶³ *Ibid.* XII, 3.

¹⁶⁴ *Ibid.*, V, 10.

¹⁶⁵ CASSIEN, *Institutions*, VI, 23.

¹⁶⁶ *Vita Antonii*, Ch. 55.

Saint Pakhôme, fondateur du cénobitisme du Désert, avait la même opinion sur la nourriture. Entendant dire que les prêtres d'Alexandrie se nourrissaient de toutes sortes de bonnes choses, « puisqu'ils se nourrissent bien, demanda-t-il, peuvent-ils conserver la pureté du corps ? » Son disciple Théodore répondit : « Pour ce qui est de la pureté de leur corps, elle n'a pas de limite : leurs actions sont grandement élevées, mais, ajouta-t-il, quant à manger et boire, ils mangent et ils boivent ». Pakhôme avait alors en main un bâton, il en frappa deux fois la terre en disant : « Est-ce que cette terre, si elle est arrosée, et engraisée, ne produira pas des herbes parasites ? Ainsi, si on lui donne en abondance manger, boire et repas, il ne lui est pas possible d'être pur, car les Ecritures disent : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises (Gal 5, 24) »¹⁶⁷.

Les moyens de ce genre, en vue de maîtriser l'esprit, n'étaient pas limités à la nourriture. D'après Cassien, la faim, la soif, les veilles, la nudité et toutes les pratiques corporelles sont utilisées pour diminuer les émotions charnelles, pour éteindre le feu de la fornication¹⁶⁸. Le moine Heron a pratiqué de telles mortifications jusqu'aux portes de la mort¹⁶⁹. Le moine Ammonius brûla ses membres au fer rouge en vue de réprimer les pensées charnelles¹⁷⁰. Un autre moine du Désert dit de ses mortifications : « Mon corps me tue, alors je tue mon corps »¹⁷¹.

Pratiquer la méditation : Les moines du Désert reconnaissent l'utilité de la contemplation pour garder la chasteté. Pour eux, méditation signifie d'une part réflexion personnelle, d'autre part réflexion sur les paroles de la Sainte Ecriture. Abba Antoine dit par exemple : « Que les moines accueillent dans leur cœur les préceptes de l'Ecriture et se souviennent des actions des Saints afin que l'âme, avertie par ces divines instructions, s'élève à la hauteur de leur zèle »¹⁷².

D'une certaine façon, saint Antoine a voulu méditer sur l'impermanence de la vie terrestre. Parmi les méditations qu'il a pratiquées, la méditation sur la mort est spécialement mentionnée. Chez lui, c'était un moyen pour garder la pureté d'esprit : « Si nous vivons dans la pensée de la mort et du jugement, nous ne nous laisserons jamais attirer par le désir d'une femme »¹⁷³. Dans un long discours il a expliqué à ses disciples : « Vivez comme si chaque jour vous deviez

¹⁶⁷ E. AMELINEAU, *op.cit.*, vol. XVII, p. 475-476.

¹⁶⁸ CASSIEN, *Conférences*, XII, 3 et 5 ; cf. BASILE D'ANCYRE, *op.cit.*, VIII (Tr. Vaillant, pp. 12-23).

¹⁶⁹ CASSIEN, *Conférences*, II, 5.

¹⁷⁰ PALLADE, *HL.*, XI.

¹⁷¹ PALLADE, *HL.*, II.

¹⁷² *Vita Antonii*. Ch. 55.

¹⁷³ *Ibid.* Ch. 19.

mourir. Pour ne pas nous laisser aller à la négligence, il faut méditer les paroles de l'Apôtre : chaque jour je meurs (I Cor 15, 31). Car nous aussi, si nous vivons comme si nous devions mourir chaque jour, nous ne pécherons point. Cette parole a été dite aussi afin que chaque jour, le matin en nous levant, nous nous disions : il n'est pas sûr que nous vivions jusqu'au soir et qu'en nous couchant nous songions que nous pouvons ne pas nous réveiller . (...). Notre vie en effet est naturellement incertaine, et jour par jour, départie par la Providence. Animés de ces sentiments et agissant ainsi tous les jours, nous ne pécherons pas ; aucun désir ne nous occupera, nous n'aurons de ressentiment contre personne ; nous n'amasserons pas de réserves sur la terre. (...). Nous attendant chaque jour à mourir, nous ne posséderons rien, nous remettrons à tous toutes leurs fautes ; ni le désir d'une femme ni aucun plaisir honteux ne nous enchaînera, mais nous nous en éloignerons comme de choses passagères, et nous lutterons tous les jours en ayant devant les yeux le jour du jugement »¹⁷⁴.

Saint Macaire ne mentionne pas de méditation spéciale¹⁷⁵. Mais dans sa lettre envoyée à Filios, il explique comment on doit maintenir la pureté d'esprit. A la fin de la lettre il signale la valeur de la réflexion sur la mort¹⁷⁶. Saint Athanase, le grand ami du monachisme chrétien du Désert, dans ses conseils à la vierge, mentionne : « Souviens-toi chaque jour de ta mort. Aie la mort devant les yeux quotidiennement. Rappelle-toi devant qui tu dois te tenir »¹⁷⁷. Evagre le Pontique aussi parle de la méditation, celle qu'on doit pratiquer en restant dans sa cellule, sur la mort et sur le jugement¹⁷⁸.

La méditation était un des principes importants dans les *coenobia* de saint Pakhôme. Ses moines devaient méditer sur les idées qu'ils avaient entendues dans les sermons du Père du monastère¹⁷⁹. Pendant le temps de leur travail manuel, ils devaient aussi méditer sur les paroles de l'Ecriture. Quand ils étaient ensemble, ils ne devaient pas parler de choses mondaines, mais chacun

¹⁷⁴ *Ibid.* ch. 19, 55 et 89.

¹⁷⁵ Sans doute saint Macaire a-t-il attaché une grande valeur à la concentration de l'esprit. Il disait : « (...) Le corps est l'habitation du cœur : il a une porte et des fenêtres ; si je vais parmi les hommes, ils s'ouvrent toutes, les tourbillons et les flots y entrent, c'est-à-dire on entend, on voit, on parle, on sent. Si je suis dans ma cellule elles sont toutes fermées et je suis sans accès : ce n'est qu'avec mon cœur que j'ai combattu et je suis libre des quatre (autres) ... » *Vertus de saint Macaire*, éd. AMÉLINEAU, *Annales de Musée Guimet*, XXV, p. 37. voir aussi : *ibid.*, pp. 170, 171.

¹⁷⁶ Dom A. WILMART, « La lettre Spirituelle de l'abbé Macaire » in *Revue d'ascétique et de mystique*, n° 1, 1920, pp. 52-83 ; *Ibid.* n° 11, 1920, pp. 361-377 ; Voir aussi : *Les sentences des pères du désert*, Solesmes, 1970, p. 233.

¹⁷⁷ *De Virginitate*, 23.

¹⁷⁸ « (...) Il faut que le moine se tienne toujours prêt, comme s'il devait mourir le lendemain. (...) » - EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, Ch. 29.

¹⁷⁹ Il y avait trois sermons par semaine donnés par le Père du monastère. cf. Règle Art. n° 20.

devait méditer quelques passages de l'Écriture¹⁸⁰. La méditation sur la mort est bien mentionnée dans les discours d'abba Pakhôme. Il explique longuement :

« (...) Mes frères, tant que le souffle vous reste dans le corps, combattez pour votre salut, avant que vienne cette heure où nous devons pleurer sur nous-mêmes. (...) Pratiquons la vertu avec ardeur : car, je vous le dis, si vous connaissez les biens du Ciel et la gloire qui est réservée aux Saints, les tourments de ceux qui ont abandonné Dieu, les supplices réservés aux négligents et surtout à ceux qui connaissent la vérité et ne se conduisent pas à son égard comme il convient pour hériter de la béatitude réservée aux Saints, vous fuiez les souffrances des châtements.

« Allez donc aux tombeaux et voyez que la subsistance de l'homme n'est rien. Pourquoi se glorifie-t-il lui qui n'est que pourriture ? Pleurons donc sur nous-mêmes quand il en est temps, de crainte qu'au moment de notre sortie de ce monde nous nous trouvions réduits à demander à Dieu un autre temps pour nous repentir.

« Oh ! Combien malheureuse et pleine de repentir sera l'âme qui a abandonné le monde et s'est donnée à Dieu et a ensuite négligé de vivre d'une manière conforme à sa promesse ! Ne laissons donc pas, mes frères, ce monde, qui est si petit et méprisable et semblable à l'ombre qui passe, nous enlever la vie bienheureuse et immortelle. (...) Notre âme donc, mes frères, fera chaque jour de la philosophie à notre lourd corps, et lorsque nous irons nous coucher le soir, elle dira à chacun des membres du corps : "O pieds, tant que vous pouvez vous tenir droits et vous mettre en mouvement, avant de mourir et d'être immobiles, obéissez avec bonne volonté à votre maître". L'âme dira aux mains : "O mains, une heure viendra où vous resterez immobiles, où vous serez liées ensemble et où vous n'aurez plus de mouvements ; pourquoi donc, avant de tomber à cette heure-là, cessez-vous d'être tendues vers le Seigneur ?" A tout le corps, l'âme dira : "O corps, avant de nous séparer et de nous éloigner l'un de l'autre, avant que je ne descende dans le Schéol et que je ne reçoive des liens éternels sous les ténèbres, avant que tu ne changes ton premier être, que tu ne te reçoives dans la terre pour y devenir pourriture et corruption, tiens-toi debout avec courage pour adorer sans cesse le Seigneur, montre par les larmes mes bons sentiments, fais connaître à ton maître ta libre servitude ; porte-moi pour que je confesse Dieu avec bonne volonté, avant que tu ne sois porté toi-même par d'autres ; il ne faut pas que tu dormes et que tu te reposes pour que tu me condamnes aux supplices éternels. Il viendra un temps où le lourd sommeil te prendra ; si tu m'écoutes, nous serons heureux ensemble dans un bienheureux héritage ; si tu ne m'écoutes pas, malheur à moi qui suis liée à toi ; à cause de toi, moi malheureuse, je deviendrai coupable.

« Si vous vous morigénez ainsi pour la lutte de tous les jours, vous serez en vérité de vrais temples de Dieu ; et, lorsque Dieu demeure en vous, les ruses de

¹⁸⁰ Règle Art. n° 60 ; Voir : E. AMELINO, *Annales du musée Guimet*, vol. XVII, pp. 101, 172, 241.

Satan ne pourront plus vous nuire ; au lieu de meilleurs docteurs, le Verbe de Dieu demeurera en vous ; il vous instruira sur toute connaissance. (...) »¹⁸¹.

Ce long discours qui se trouve dans la biographie de saint Pakhôme nous montre son sentiment sur la vie et la mort. Evidemment, Pakhôme a voulu insister auprès de ses disciples sur l'état condamné de cette vie, et la valeur de la pureté de l'âme. Une telle méditation fondée sur une telle doctrine est directement envisagée dans le but de rester chaste. Un Ancien dit : « Si dans le lieu où tu habites, il y a des tombeaux, vas-y continuellement et médite sur ceux qui gisent là, surtout en cas de tentation charnelle. (...) »¹⁸².

Outre de telles pensées, prier était aussi une sorte de méditation pour les moines du désert. A vrai dire, la prière était en principe l'"épine dorsale" de la vie contemplative des moines. Par la prière ils essayèrent d'avoir une relation directe avec Dieu. En priant sans cesse leur âme était occupée par Dieu. Prier était donc un moyen très efficace pour garder la pureté de la pensée et de l'esprit. Pour la prière communautaire, il y avait un temps défini chez les moines pakhômien. De plus, ils s'engageaient à prier dans leurs cellules. Les cénobites des autres traditions monastiques contemporaines allaient de temps en temps au grand désert pour prier dans la solitude. Le moine syrien, saint Julien (c 350) conseillait à ses disciples d'aller au désert pour prier et réciter les Psaumes¹⁸³. En 339 A.D. abba Evagre mourut à Cellule ; Pallade, qui était auprès de lui, rapporte certaines de ses dernières paroles : « Après avoir vécu une vie si dure de longues prières, je ne suis plus dérangé depuis trois ans par les désirs charnels »¹⁸⁴. Dans ses écrits, Jean Cassien s'attache surtout à expliquer aux moines l'utilité de la prière. La lecture et l'étude de l'Ecriture ainsi que la méditation et la prière étaient les moyens de garder la chasteté de l'âme chez les moines chrétiens du Désert.

(IV) Les moyens prescrits pour garder la chasteté

Les moyens prescrits pour garder la chasteté sont, en général, très semblables dans les deux systèmes monastiques. Le bouddhisme monastique utilisait les mêmes méthodes : séparer les sexes, limiter la nourriture et pratiquer la méditation en vue de maintenir la pureté de la pensée, mais certainement avec des différences dans la manière de les mettre en pratique.

¹⁸¹ *Vie du Bienheureux Pakhôme*, 31-32 ; cf. *Vita Pacomii*. Acta Sanctorum, 19-20 ; cité par P. Resch, *op.cit.*, pp. 155-157.

¹⁸² *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1970, p. 126.

¹⁸³ A van der Mensbrugge, « Prayer Time in Egyptian Monasticism (320-450) » in *Studia Patristica*, Berlin, 1957, vol. II, p. 435.

¹⁸⁴ PALLADE, HL., XXXVIII, 13.

La tendance du monachisme bouddhique en ce qui concerne les relations sexuelles était assez nette : il était conseillé aux moines de s'écarter des femmes et aux nonnes de s'écarter des hommes. Cette attitude très similaire à celle du monachisme chrétien, est fortement accentuée par les nombreuses règles du *Vinaya*¹⁸⁵.

Mais garder la chasteté religieuse ou le célibat était plus facile au moine chrétien du Désert qu'au moine bouddhiste. La raison principale en est la différence d'atmosphère dans laquelle ils vivaient l'un et l'autre. Le moine chrétien vivait bien loin de la foule, tandis que le moine bouddhiste vivait au milieu d'elle. Le moine chrétien rencontrait très rarement les femmes et même les hommes laïcs parce qu'il vivait dans le Désert, assez loin des habitations humaines, tandis que le moine bouddhiste rencontrait et voyait tous les jours des femmes et des hommes. Il était, d'ailleurs, obligé de les rencontrer puisqu'il en dépendait. Sans être membre de la société économique, le moine bouddhiste vivait dans la société de consommation. Sans être membre d'aucune famille laïque, il vivait dans la dépendance des familles laïques. Ce fait apparaissait clairement dans les règles précises du monachisme bouddhique.

Ainsi, à cause de la différence de situation géographique, les règles concernant l'abstinence des contacts sexuels chez le moine bouddhiste sont-elles beaucoup plus nettes que celles qui sont proposées au moine chrétien du Désert. C'est normal. Pour conduire une voiture dans le Désert, il n'est pas nécessaire d'avoir un code de la route très strict. Mais dans une agglomération, c'est tout à fait différent ! Cependant, n'oublions pas qu'il arrive partout des accidents, même dans les déserts ! Mais il s'agit de cas personnels, non institutionnels. Il est par exemple des cas de moines chrétiens qui, comme des moines bouddhistes, ont eu des difficultés à cause de femmes. Dans les *Apophtegmes* nous lisons qu'un moine avouait que dix femmes n'eussent pas suffi à rassasier son désir¹⁸⁶. Un autre avait 'ouvert' une femme rencontrée dans un champ pour voir comment l'enfant reposait dans le sein de sa mère¹⁸⁷. Un troisième en avait sacrifié, tel un païen, pour posséder le charme qui lui livrerait l'objet de son désir¹⁸⁸. Pallade rapporte qu'un moine, Dorothée, voulut rester à regarder des femmes du couvent voisin secrètement par sa fenêtre. Et de la sorte il vieillit du haut de son étage, ni les femmes ne montaient, ni lui ne pouvait descendre, car il ne s'y dressait pas d'échelle¹⁸⁹. Nous trouvons le cas d'un jeune

¹⁸⁵ M.W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 105-122 ; *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, pp. 89-108 ; *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1991, pp. 129-141.

¹⁸⁶ Apoph. Paphnuce 4.

¹⁸⁷ Apoph. Apollo 2.

¹⁸⁸ Apoph. Lot 2 ; cf. Apoph. Ammonius 10.

¹⁸⁹ PALLADE, HL., XXX.

moine qui apercevant une cellule s'engage à servir le moine âgé qui y demeure : Or, il se trouve que ce moine âgé a une concubine¹⁹⁰. Saint Jérôme nous révèle un gros scandale : Sabinien, diacre de son monastère, a tenté de fuir avec une nonne de Paule¹⁹¹. Le 16^e canon du Concile de Chalcédoine (451) interdit les mariages de moines et de vierges et excommunia ceux qui se mariaient¹⁹².

E. Amelineau a essayé de montrer que les moines du Désert, avant le Concile de Chalcédoine, en général, étaient vicieux et dissolus¹⁹³. Evidemment, c'est une exagération. P. Ladouze montre clairement la stabilité de la chasteté des moines pakhômiens¹⁹⁴. D'ailleurs nous ne pouvons pas condamner une institution sur la seule base de la conduite personnelle de certains individus. Dans le monachisme bouddhique également des histoires rapportent les difficultés de certains moines et de certaines nonnes à pratiquer la chasteté à cause de l'attrance envers l'autre sexe.

Il existe plusieurs anecdotes de moines bouddhistes qui sont tombés amoureux de femmes et qui ont fini par se marier. Parfois ils étaient attirés non seulement par les belles du village mais aussi par les dames du palais royal. Un jeune moine et la femme du roi Saddhātissa (77-59 avant J.-C.) tombèrent fortement amoureux l'un de l'autre. Le Commentaire de l'*Āṅguttara-nikāya* rapporte qu'ils « étaient brûlés par le feu d'amour sexuel et par conséquent moururent »¹⁹⁵. Un autre moine appelé Citta, du monastère Cetiyagiri, qui était entré âgé dans la Communauté, était devenu fou d'amour pour la belle jeune femme du roi Mahādāthika-Mahānāga (67-79 après J.-C.), et les jeunes moines de ce monastère se moquaient de ce religieux âgé¹⁹⁶.

Parfois certains moines tombaient même amoureux de nonnes. Un soir, dans la cour de Mahāthūpa¹⁹⁷, les moines étaient en train de réciter (*sajjhāyanā*) les

¹⁹⁰ Le jeune moine n'en persévère pas moins dans son dessein et finalement il convertit le couple par sa patience. cf. L. REGNAULT, « Les Apophtegmes et l'idéal du désert » in *Studia Anselmiana*, n° 71, p. 67.

¹⁹¹ Ep. CXLVI.

¹⁹² Cf. Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p. 202 ; Saint Jérôme a écrit à Rusticus sur certains « moines » : « L'on peut voir quelques moines, les reins ceints, la tunique sombre, la barbe abondante, qui ne peuvent s'éloigner des femmes, habitent avec elles sous le même toit, prennent part ensemble aux repas, emploient comme personnel de jeunes servantes ; hormis le nom de mariage, tout est d'un ménage. (...) » - Ep. CXXX. 6 (Tr. Lebourt, t. VII, p. 118). Evidemment, les moines dont Jérôme parle ne sont pas ceux qui vivaient au Désert, mais dans les villes ou près des villages.

¹⁹³ E. AMELINEAU, *op. cit.*, t. XVII, Intro, p. IV.

¹⁹⁴ P. LADOUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain, 1898, Appendice, pp. 327-365.

¹⁹⁵ *Āṅguttara* A. 13.

¹⁹⁶ Cité par E. W. ADIKARAM, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1953, p. 127.

¹⁹⁷ Mahā-thūpa : le grand tumulus reliquaire dont le diamètre est de 89,5 m. et la hauteur de 91,4m. construit par le grand souverain Duṭṭugemuṇu (104-80 av. J.-C.).

Suttas comme tous les soirs. Quelques nonnes aussi étaient venues s'asseoir derrière ces moines, écoutant la récitation. Un des jeunes moines, en portant sa main derrière lui, toucha le corps d'une jeune nonne. Elle prit la main du moine et la mit sur son sein. Une amitié et un amour se développèrent entre eux et en conséquence ils quittèrent la communauté monastique pour commencer une vie conjugale¹⁹⁸.

Ces histoires restituent l'atmosphère dans laquelle vivaient les moines et les nonnes bouddhistes dans certains monastères. En vivant près de la société, ils avaient du mal à sauvegarder la stabilité de leur pensée. Nous pouvons considérer des histoires semblables, soit du côté du monachisme chrétien, soit du côté du monachisme bouddhique, comme des exemples qui montrent la faiblesse, non pas institutionnelle mais humaine, vis-à-vis de l'autre sexe.

En outre, même si dans le monachisme bouddhique des règles écartaient les moines des femmes et les nonnes des hommes, il y avait une certaine liberté de se rencontrer et de parler, mais toujours avec vigilance. Lorsque nous lisons les textes canoniques et post-canoniques, nous trouvons bien souvent les moines et les nonnes avec des fidèles laïcs - hommes et femmes - réunis dans la salle de réunion, dans le réfectoire, dans la cour du monastère ou dans le cour du **thūpa* (*stūpa*). Même de jeunes moines allaient prêcher pour les nonnes. Dans ce cas-là, on considérerait non pas l'âge mais la maturité du progrès intérieur.

Si par hasard un moine tombait amoureux d'une femme et ne pouvait pas contrôler la tentation, le cours normal pour lui était de quitter la communauté monastique honorablement et de l'épouser. Un tel comportement était considéré comme parfaitement juste, correct, et permis selon la réglementation de la communauté monastique. Dans ce cas-là, la tendance du monachisme chrétien était sans doute plus stricte. Il est vrai que, comme le monachisme bouddhique, le monachisme chrétien du Désert ne fait pas apparaître la notion de chasteté sous la forme d'un vœu solennel¹⁹⁹. Cependant, embrasser la vie monastique chez les renonçants du Désert était considéré comme une action définitive (cf. *supra* pp. 38-43). En effet, leur venue au grand Désert en renonçant au monde,

¹⁹⁸ DighaA. p. 137 ; MajjhimaA. pp. 354-355 ; ĀṅguttaraA. p. 16 ; VibhaṅgaA. p. 252.

¹⁹⁹ Mais faire le vœu de célibat était répandu parmi les chrétiens dans les premiers siècles. Tertullien nous parle de jeunes filles qui ont fait profession de virginité. Une telle coutume était étroitement liée avec la notion de vierge consacrée (DS., t. X, col. 393). Peu après, le monachisme chrétien dans les villes a assimilé cette coutume. Dans les monastères basilien par exemple, la profession de virginité ou de célibat était une cérémonie très solennelle précédé d'une sérieuse préparation du candidat(...). Cette profession de virginité est une consécration de tout l'être, de toute la personne à Dieu, à qui l'offrande est dédiée. Le moine est lié à sa promesse par le droit de l'Eglise, par l'opinion publique et par sa propre conscience. S'il transgresse cet engagement consenti en toute liberté, il commet le crime de sacrilège et doit être traité comme tel ». cf. Grandes Règles n° 14, 15 ; Voir : E. A. de MENDIETA, « Le système cénobitique basilien comparé au système pakhômien » in RHR., t. 152, 1957, p. 50.

est en lui-même un vœu solennel. On sait que dans le *coenobium* de saint Pakhôme, il y avait des règles pour éviter l'évasion des moines²⁰⁰. Cassien écrit :

« (...) Sois donc attentif à ne jamais en reprendre, de ce que tu as abandonné au jour de ton renoncement. (...). Ne retombe plus dans les désirs et les affections basses et terrestres de ce monde, et ne descends point, contre l'ordre du Christ, du toit de la perfection pour prendre quelque chose de ce que tu as abdiqué lors de ton renoncement. (...) »²⁰¹.

Saint Jean Chrysostome écrit au moine Théodore qui songeait à quitter le monastère, à prendre femme et à se mettre aux affaires :

« (...) Le mariage est bien, j'en conviens moi aussi. « Que le mariage soit honoré et le lit conjugal sans souillure ! Dieu condamnera les prostituées et adultères » (Heb 13, 4). Mais tu ne peux contracter un mariage légitime. Après t'être attaché à l'époux céleste, l'abandonner pour te lier à une femme constitue un adultère, dusses-tu mille fois appeler cela un mariage, ou plutôt c'est pire qu'un adultère dans la mesure où Dieu l'emporte sur les hommes. Que nul ne t'abuse en disant que Dieu n'a point interdit le mariage. Je le sais moi aussi. Il n'a point interdit le mariage, mais il a défendu l'adultère, ce que précisément tu vas commettre, si tu veux jamais, ce qu'à Dieu ne plaise, contracter mariage.(...) »²⁰².

Ainsi le moine, dans le monachisme chrétien, était-il considéré comme une personne qui avait sacrifié complètement sa vie au Christ. L'argument de saint Chrysostome est fondé sur une telle considération. Le moine n'a pas le droit d'avoir femme, même une femme légitime, car finalement elle n'est pas « légitime » puisque le moine est déjà marié au Christ. S'il revient à sa vie antérieure il abandonne le Christ.

Saint Pakhôme découragea aussi ses disciples de se marier en disant ceci : « Je vous exhorte, ô frères, si un raisonnement de cette sorte monte en votre cœur, de sorte que vous disiez ceci : « Voilà , les patriarches et les prophètes ont partagé la vie du mariage et ils ont fait plaisir à Dieu ». Non, ne prenez point ainsi, mais chacun de vous considère en raisonnant en quel lieu ou en quelle prison sont les anges qui ont transgressé ; ils sont renfermés dans de grandes ténèbres denses. Si vous pouvez supporter ces grandes ténèbres où ils sont renfermés, eh bien, c'est votre affaire (...) »²⁰³. Dans le monachisme bouddhique embrasser la vie monastique n'était pas considéré comme une action définitive. Il n'y avait donc pas, pour le moine bouddhiste, de vœu solennel de chasteté ou

²⁰⁰ Règle Art. n° 153.

²⁰¹ CASSIEN, *Institutions*, IV, 36 (tr. Guy, SC. n° 109, pp. 175-176).

²⁰² JÉAN CHRYSOTOME, *A Théodore* (Tr. J. Dumortier, SC., n° 117, p. 61).

²⁰³ E. AMELINOU, *Mission Archéologique Française au Caire*, t. IV, p. 619.

de célibat perpétuel. Au contraire, il avait le droit de quitter la communauté monastique quand il le voulait, de devenir laïc afin d'avoir une épouse. Toutefois, dans la vie monastique, afin de garder la stabilité de la chasteté, le moine était encouragé à garder sa pensée éloignée des femmes, et la nonne était encouragée à garder sa pensée éloignée des hommes.

La nourriture dans ses rapports avec la chasteté : Comme nous l'avons vu plus haut, les moines chrétiens, notamment les anachorètes et semi-anachorètes, limitaient très strictement leur nourriture en vue de réprimer les émotions de désir sexuel. Cependant, la manière de limiter la nourriture était différente dans les *coenobia* de saint Pakhôme ainsi que d'abba Schenoudi. Mais eux-aussi encourageaient leurs moines à manger peu.

Selon l'enseignement et la discipline, les moines bouddhistes aussi étaient encouragés à limiter leur nourriture. Mais cette limite est tout à fait différente de celle des moines chrétiens du Désert. On sait que le monachisme bouddhique n'a pas admiré les pratiques austères, par conséquent la limitation de la nourriture n'est jamais extrême. Une nourriture convenable et équilibrée, et donc une bonne santé, étaient considérées comme des choses essentielles au progrès intérieur.

Comme nous l'avons vu plus haut, (cf. *supra* p. 110), les moines bouddhistes mangeaient seulement avant midi²⁰⁴. Il n'y avait aucune règle dans leur code de discipline (*Vinaya*) pour limiter quantitativement les repas²⁰⁵. Selon les récits que nous trouvons dans les textes, non seulement le *Vinaya* mais aussi dans les *Nikāyas* la qualité des repas des moines bouddhistes était souvent excellente. Il n'y a aucune raison pour que ces textes exagèrent. Les laïcs voulaient donner de la nourriture aux moines et ils préparaient aussi bien que possible. Certains personnes étaient entrées dans le monachisme uniquement pour profiter de cette générosité délicieuse des laïcs. C'est une autre question.

La nourriture constitue donc une grande différence entre le moine bouddhiste et le moine chrétien du Désert. Manger le minimum était une grande vertu parmi les moines chrétiens, tandis que les moines bouddhistes avaient un repas copieux. Cependant, la limitation était louée et la frugalité était encouragée à cause des mauvaises conséquences d'une nourriture trop abondante : grossir, devenir paresseux, perdre l'équilibre physique, le sommeil, etc. Au plan purement spirituel, manger peu ou beaucoup n'était pas important, mais il fallait manger avec un certain désenchantement (cf. *supra* p. 111).

²⁰⁴ Même aujourd'hui, les moines bouddhistes dans les pays Theravādins ne mangent qu'avant midi.

²⁰⁵ En ce qui concerne la qualité seulement, l'alcool et certaines sortes de viandes étaient interdits. cf. *supra* p. 110.

Le monachisme chrétien établit un rapport entre la gourmandise et le désir sensuel. Mais ce rapport n'existe pas spécialement dans le monachisme bouddhique. Pour ce dernier, la gourmandise ou tout autre désir de plaisir des sens, ce qui est goûté par les yeux ou par le nez ou par l'organe sexuel, est seulement une partie du grand désir de se procurer un plaisir sensuel (*kāma*). Mais pour le christianisme monastique, l'émotion sexuelle est liée spécialement à la gourmandise. Ainsi, la personne qui veut réprimer les émotions sexuelles devait-elle contrôler essentiellement le ventre et la bouche, par une stricte limitation de la nourriture, tandis que, selon le bouddhisme, l'émotion sexuelle est liée aux cinq sens et à leurs objets, non pas spécialement à la bouche. (cf. *infra* p. 167). A ce propos, nous pouvons évoquer l'anecdote du 'fruit défendu' qui se trouve dans le *Jātaka* :

Un jeune homme de Sāvatti entra dans la communauté monastique avec grand enthousiasme. Un jour, en allant recueillir la nourriture, il vit dans la rue²⁰⁶ une belle femme et tomba amoureux d'elle. Ce moine fut amené devant le Maître par ses confères. Le Maître, en conseillant ce moine, raconta une vieille histoire pour illustrer le mal que constitue le désir du plaisir sensuel : « Lorsque le roi Brahmadatta était au pouvoir à Vārāṇasī, le *Bōdhisatta naquit dans une famille commerçante et devint lui-même commerçant. Comme chef de caravane [de marchands] il allait, avec cinq cents chars, des provinces de l'Est à l'Ouest, il arriva à la lisière d'une grande forêt. Il dit à son groupe : dans cette forêt il y a des arbres sur lesquels poussent des fruits empoisonnés. Personne ne doit manger la fruit d'un arbre inhabituel sans me consulter ». En traversant la forêt ils voyaient des arbres portant des fruits tout à fait semblables à des mangues par la forme, l'odeur, la saveur et les arbres eux-mêmes ressemblaient à des manguiers. Par erreur, pensant que c'étaient des manguiers, plusieurs parmi eux cueillirent des fruits et les mangèrent. Certains n'en mangèrent pas en disant : « Avant de manger ces fruits il nous faut consulter le chef ». La plupart de ceux qui mangèrent ces fruits moururent. Mais quelques-uns purent survivre grâce à des soins d'urgence. Le chef, étant arrivé, vit ce qui s'était passé ». Le Maître en racontant cette histoire disait : « Comme les gens qui ont mangé les fruits empoisonnés dans la forêt, le désir sensuel aussi tue la personne qui ne connaît pas le danger du désir du plaisir sensuel »²⁰⁷.

Cette histoire est d'une certaine façon semblable à celle qui se trouve dans la Genèse (Gen 3, 1-23). Ces deux histoires parlent d'un « fruit défendu ». Le fruit défendu du judéo-christianisme se trouvait au milieu du jardin d'Eden créé par Dieu. Le fruit défendu, ou plutôt le fruit empoisonné, du bouddhisme était

²⁰⁶ Sāvatti : la capitale du pays des Kōsalas.

²⁰⁷ *Kimpakka Jātaka* (n° 85), in *JātakaA*. I, 367-368 ; cf. *Phala Jātaka* (n° 54), in *JātakaA*. I, 270-271.

dans une grande forêt entre l'Est et l'Ouest. Ayant mangé le fruit défendu, Adam et Eve furent chassés du jardin, et les conséquences furent catastrophiques pour l'humanité entière ! Ayant mangé le fruit empoisonné, les gens du Bōdhisatta moururent dans la forêt.

Pour le monachisme chrétien, manger le fruit défendu constitua un acte de désobéissance envers Dieu : rapport sexuel entre Adam et Eve. Pour le monachisme bouddhique, manger le fruit empoisonné est comparable avec l'acte de consommer le plaisir des sens : il s'agit non seulement de gourmandise ou de luxe mais aussi des autres plaisirs, ceux qu'on peut éprouver par les yeux, par le nez, par l'oreille, etc. C'est pour cela qu'en donnant des conseils au moine tombé amoureux d'une belle femme, le *Jātaka* parle globalement du danger du désir de plaisir sensuel²⁰⁸.

Toutes sortes de désirs des sens constituent des obstacles pour la chasteté du moine (cf. *infra* p. 167). Aussi, quand le monachisme bouddhique parle de la chasteté, n'accorde-t-il pas une attention spéciale à la question de la gourmandise. Au lieu de cela il conseille de contrôler tous les sens et de garder la stabilité de la pensée.

Ici se pose une question importante : si quelqu'un prend des repas très nourrissants et s'il mange avec gourmandise, peut-il contrôler sa pensée ? Les bons repas ne stimulent-ils pas les émotions sexuelles ? A ces questions, la réponse du bouddhisme, d'une certaine façon, sera affirmative. Sauf dans le cas des gens qui ont atteint les plus hauts sommets de la libération, chez les autres la pensée peut être troublée par une nourriture copieuse. Mais au lieu de contrôler la qualité des repas, le monachisme bouddhiste insistait sur la nécessité de contrôler la qualité de la pensée au cours des repas. Par exemple, le moine devait manger sa nourriture en pensant : « Cette nourriture, je la prends non pas pour m'amuser, être sportif, élégant, ou pour m'embellir, mais je la prends seulement pour maintenir mon corps en bonne santé, supprimer les maladies, faciliter la continuité de la Conduite pure. Ainsi, à cause de cette nourriture, je supprime les maladies que j'ai déjà, j'évite les maladies qui pourraient se produire et ainsi à cause de cette nourriture je demeure sans inconfort »²⁰⁹. Il était également conseillé de cultiver des perceptions concernant l'impureté de la nourriture (*āhāre paṭikkūḷa saññā*), pendant le repas²¹⁰.

Telle était l'attitude du moine bouddhiste envers la nourriture. On peut voir qu'ici le monachisme bouddhique accordait la priorité à la santé et au bien-être

²⁰⁸ Pour le bouddhisme, le désir sexuel n'est qu'une partie du désir sensuel. Voir M.W., *La philosophie du Bouddha*, 2^{ème} Edition, Editions LIS, Paris, 2000, pp. 103-104.

²⁰⁹ Majjhima.I, 10 ; III, 2 ; Samyutta. IV, 104 ; Aṅguttara. II, 40 ; III, 388.

²¹⁰ Dīgha. III, 89, 291 ; Samyutta. V, 132 ; Aṅguttara. IV, 49.

physique du moine. On peut se demander : aimait-il son repas ? Voulait-il vivre confortablement en bonne santé ? La vie monastique chez les renonçants bouddhistes était-elle un « billet facile » pour mieux vivre ? Si le moine accorde ici la priorité à la santé, c'est que la santé est nécessaire pour pratiquer ses méthodes contemplatives²¹¹. D'ailleurs, s'il se souciait vraiment de sa santé, il ne pouvait manger trop.

A ce propos nous pouvons citer une discussion entre le roi Milinda (Ménender ?) et le moine appelé Nāgasena Thera : le roi Milinda interroge le moine : « Est-ce que le corps est une chose aimable pour les renonçants comme vous ? ». « Non » fut la réponse de Nāgasena. Milinda interrogea de nouveau : « Pourquoi alors les moines entretiennent-ils le corps avec attention et le soignent-ils tendrement ? ». Avant de répondre, Nāgasena interrogea le roi : Avez-vous jamais été blessé par une flèche ? »

Milinda : Oui

Nāgasena : Vous êtes-vous occupé de la blessure en mettant des onguents et un pansement ?

Milinda : Oui.

Nāgasena : Est-ce que cette préoccupation et ces traitements signifiaient que vous avez aimé la blessure ?

Milinda : Non, Révérend. Je me suis occupé de la blessure pour qu'elle puisse guérir vite.

Alors le moine répondit à la première question du roi : « De même, ô grand roi, le corps n'est pas une chose aimable pour les bhikkhus. Mais ils l'entretiennent et le soignent afin de pouvoir pratiquer la *Conduite pure »²¹².

Une autre question se pose : le moine bouddhiste cherchait-il des repas délicieux ? Les textes du *Vinaya* parlent des repas donnés pour les moines par les fidèles laïcs. Les moines ne demandaient pas de repas délicieux²¹³. Cependant, les donateurs voulaient donner les meilleures choses afin d'avoir des résultats kammiques meilleurs. Si quelqu'un donnait aux moines une nourriture délicieuse, ils ne la rejetaient pas. De toute façon, avant de manger, ils ne savaient pas si le repas était délicieux ou non. En mangeant, essayaient-ils d'éprouver un plaisir ? Mangeaient-ils avec gourmandise ?

²¹¹ Les maladies physiques étaient considérées comme des obstacles au progrès intérieur. *Visuddhimagga*. pp. 89-90.

²¹² *Milinda-paṇṇa*. pp. 73-74.

²¹³ Il était formellement interdit aux moines de demander des repas ou d'exprimer une préférence en ce qui concerne telle ou telle nourriture sauf en cas de maladie. cf. *supra*, p. 111.

Psychologiquement parlant, le goût du repas est une question personnelle. Le « goût personnel » ne peut être changé par des règles ou des conseils. Mais les méthodes du progrès intérieur du monachisme bouddhique essayaient de changer ce « goût personnel » du moine pour qu'il puisse devenir une personne indifférente vis-à-vis de tous les goûts, que ceux-ci soient agréables ou désagréables. Ainsi, le moine n'essayait-il pas de chercher le bon goût, mais plutôt de manger sa nourriture, bonne ou mauvaise, avec égalité de pensée (*upakkhā*), et plus encore avec un sentiment qui amène la pensée au non attachement vis-à-vis de la nourriture.

En expliquant comment le moine doit considérer la nourriture matérielle, un sermon du *Samyutta-nikāya* donne une parabole extravagante : un couple égaré dans la forêt passe plusieurs semaines sans avoir rien à manger. Enfin, ils sont obligés de tuer leur fils unique et ils en mangent la chair. Quel est le sentiment des parents ? Est-ce qu'ils ont du plaisir à manger la chair de leur propre enfant ? Ils la mangent non pas pour éprouver du plaisir, mais simplement pour traverser la forêt en gardant la vie. Le moine aussi doit prendre sa nourriture avec le désenchantement de ces parents qui dans la forêt mangent la chair de leur enfant !²¹⁴

Avec une telle attitude, la qualité des repas ne devient pas un obstacle pour le moine. Qu'il mange les repas du palais royal ou celui que lui donne l'habitant d'un taudis, pour le moine c'est égal. Il n'a pas de plaisir spécial à manger les repas du roi, ni de déplaisir spécial à manger ceux des bas-quartiers. Le *Vatthūpama-sutta*, après avoir expliqué longuement les pratiques mentales, mentionne : « (...) Et alors, ô moines, ce moine d'une telle moralité, d'une telle qualité intérieure, d'une telle sagesse, mange la nourriture sans grains noirs, avec des potages et des currys, mais [sa pensée] n'est pas affectée. (...) »²¹⁵.

Sans doute toutes les explications susdites qui se trouvent dans les textes canoniques peuvent être vraies et raisonnables. Mais pour le non-bouddhiste, il y a une question qui n'est pas encore résolue : avec des repas nourrissants, comment le moine bouddhiste pouvait-il réprimer les émotions sexuelles ? Sans châtier son corps, comment pouvait-il garder la chasteté ? La solution est que le monachisme bouddhique a essayé de changer la perspective du moine vis-à-vis des objets extérieurs. Alors, le moine devait considérer les choses : les formes (*rūpā*), les sons (*saddā*), les odeurs (*gandhā*) les saveurs (*rasā*), les tactes (*poṭṭhabbhā*), tels qu'ils étaient selon la réalité : impermanents (*anicca*) ; insatisfaisantes (*dukkha*) et non-substantielles (*anatta*). Comment pouvait-il atteindre à une telle vision réaliste des choses ? La réponse du

²¹⁴ Samyutta. II, 98.

²¹⁵ Majjhima. I, 36.

monachisme bouddhique est : « par la pratique des méthodes d'exercices mentaux (*bhāvanā*) ».

La méditation - les exercices mentaux : Le bouddhisme accorde la priorité à la pensée²¹⁶ : « Quand la pensée est dirigée incorrectement, l'action, la parole et les pensées sont en conséquence, mal dirigées »²¹⁷. On devait donc maîtriser la pensée et on devait la purifier²¹⁸. Dans le cas de la chasteté religieuse, comment le moine bouddhiste pouvait-il essayer de contrôler la pensée par les méditations ? Le monachisme bouddhique possède certainement un système d'exercices mentaux (*bhāvanā*) assez net et bien développé²¹⁹. Pour les bouddhistes, il existait et existe deux sortes de méditations : 1. *Samatha bhāvanā* : méthodes pour développer la concentration mentale²²⁰ ; 2. *Vipassanā bhāvanā* : méthodes analytiques fondées sur l'attention, la pensée prise de conscience, la vigilance et l'observation²²¹. De nombreux textes canoniques contiennent des sermons sur ces méditations et expliquent comment on doit les mettre en pratique. De plus, la plus grande partie du *Visuddhimagga* est consacrée à expliquer ces exercices et leurs résultats graduels. En principe, l'interprétation du *Visuddhimagga* est basée sur le fameux sermon intitulé *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* qui se trouve dans plusieurs textes du Canon bouddhique²²².

Le *Satipaṭṭhāna-sutta* insiste sur deux points principaux : 1. la concentration de la pensée ; 2. l'observation analytique. Il semble ici que la concentration de la pensée soit considérée comme un moyen d'acquérir la capacité analytique. Car la concentration crée une tranquillité de la pensée et une patience permettant

²¹⁶ Les premiers vers du fameux *Dhammapada* mentionne : « Tous les états mentaux ont la pensée pour avant-coureur, pour chef, et ils sont créés par la pensée. Si un homme parle ou agit avec une mauvaise pensée, le malheur le suit tout comme la roue suit le sabot du boeuf tirant le char. [En revanche] si un homme parle ou agit avec une pensée purifiée, le bonheur l'accompagne d'aussi près que son ombre inséparable. - Dhap. vv. 1-2.

²¹⁷ *Āṅguttara*, I, 266.

²¹⁸ Dhap. vv. 33-43.

²¹⁹ Voir : Padmasiri de SILVA, *Buddhist and Freudian Psychology*, Colombo, éd. Lake House, 1978, pp. 162-170 ; Edward CONZE, *Buddhist Meditation*, London, 1965.

²²⁰ *Samatha bhāvanā* (= *citta bhāvanā*) : par cette sorte d'exercices mentaux, on peut développer la fixation unificatrice de la pensée (*citta'kaggatā*) qui conduit aux plus hauts états « mystiques » tels que *ākāraññāyatana*, la Sphère du néant, ou *nevasaññānāsaññāyatana*, la Sphère de non-perception. Selon le bouddhisme, tous ces états atteints par les méthodes *samatha* sont des créations mentales. Cette sorte de méditation était déjà pratiquée par les religieux avant le Bouddha. Elle n'est donc pas purement bouddhiste.

²²¹ *Vipassanā-bhāvanā* (= *paññā-bhāvanā*) : cette sorte d'exercices mentaux est purement bouddhiste et elle est indiquée comme le sentier direct qui conduit les êtres à la purification, à la conquête des douleurs et des peines, à la destruction des souffrances physiques et mentales, à l'acquisition de la conduite droite, à la libération de la pensée, à la réalisation du **nibbāna*.

²²² *Dīgha*, II, 290-315 ; *Majjhima*, I, 55-60 ; cf. *Samyutta*, IV, 363 ; V, 141-142 ; *Āṅguttara*, III, 142.

d'analyser les choses extérieures et intérieures à l'individu pendant longtemps. Dans la pratique, ce texte conseille d'utiliser comme sujet de réflexion quelques éléments assez proches de l'individu : le corps (*kāya*) ; les sensations (*vedanā*) ; la pensée (*citta*) et des objets mentaux qui se produisent dans la pensée et ceux-ci sont appelés *dhammā*.

Selon le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta*, le moine doit d'abord améliorer sa capacité de concentration. Pour cela, comme sujet de réflexion, il porte son attention sur l'aspiration et l'expiration. Le texte explique : « (...) un bhikkhu étant allé dans la forêt, au pied d'un arbre, ou dans une maison isolée, s'assied, les jambes croisées, le corps droit, son attention est fixée devant lui. Attentivement il aspire, attentivement, il expire. Aspirant lentement, il sait : "lentement j'aspire". Expirant lentement, il sait : "lentement j'expire". Aspirant rapidement, il sait : "rapidement j'aspire". (...) ». Le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* montre ainsi longuement comment on doit développer la concentration et la compréhension²²³.

La caractéristique remarquable de cette concentration consiste à rester attentif et conscient. Selon ce *sutta*, dans toutes les activités quotidiennes, le bhikkhu doit garder son attention : « Le bhikkhu allant ou revenant, en est parfaitement conscient ; regardant devant ou autour de lui, il en est parfaitement conscient ; étendant ou repliant ses membres, il en est parfaitement conscient ; portant le bol et les robes, il est parfaitement conscient ; mangeant, buvant, mastiquant, goûtant, il en est parfaitement conscient ; déféquant, urinant, il en est parfaitement conscient ; marchant, étant debout, s'asseyant, s'éveillant, se taisant, il en est parfaitement conscient ».

Quel est le rapport entre de telles pratiques de vigilance et la chasteté ? Par ces exercices, le bouddhisme essaie d'apporter d'abord une capacité de concentration et une tranquillité de la pensée, puis un certain détachement. Le *sutta* explique : Il demeure observant l'apparition [du fonctionnement] du corps ; Il demeure observant la disparition [du fonctionnement] du corps ; Il demeure observant l'apparition et la disparition [du fonctionnement] du corps. « Voilà le corps », cette introspection est présente à lui, seulement pour la connaissance, seulement pour la réflexion, et il demeure libéré et ne s'attache à rien dans le monde ».

Mais la méthode présentée par le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* ne se limite pas à une telle concentration, ou attention ou introspection. Elle amène le moine encore plus loin. Evidemment il est nécessaire de faire changer la perspective du moine vis-à-vis de son corps, de créer un certain désenchantement (*nibbidā*) en lui, pour qu'il puisse développer le non-attachement vis-à-vis des autres corps

²²³ Voir aussi : *Ānāpānasati-sutta* (Majjhima. III, 79) et *Ānāpāna-samyutta* (Samyutta. V, 311).

autour de lui²²⁴. Selon le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta*, le moine commence alors à analyser les éléments intérieurs de son propre corps : « (...) Le bhikkhu observe ce corps de la plante des pieds au sommet de la tête, recouvert de peau et rempli d'impureté diverses : Il y a dans ce corps : cheveux, poils, ongles, dents, peau, chair, tendons, os, moelles, reins, coeur, foie, plèvre, rate, poumons, intestins, mésentère, estomac, excréments, bile, phlegme, pus, sang, sueur, graisse, larmes, suint, salive, mucus, synovie, urine. De même que s'il y avait un sac à deux ouvertures, rempli de grains divers tels que : riz, riz brut, ceci des pois chiches, ceci des haricots, ceci du sésame, ceci du riz perlé ; de même le bhikkhu observe ce corps (...). Et de plus, le bhikkhu examine le corps, tel qu'il est constitué par les éléments : l'élément terre²²⁵, l'élément eau²²⁶, l'élément feu²²⁷, l'élément air²²⁸. De même qu'un habile boucher, ou un apprenti boucher, ayant tué une vache va s'asseoir à un carrefour, l'ayant débitée en morceaux, de même, le bhikkhu examine ce corps tel qu'il est constitué en éléments (...) »²²⁹.

Cette façon d'observation et d'analyse faites pendant longtemps, amène évidemment le moine au détachement envers son corps. Il semble que le bouddhisme considère que ce soit le lien le plus fort qu'il faille détruire. Il enseigne au moine à voir de plus en plus le mal du corps : il peut même aller au cimetière pour regarder un cadavre comme sujet de réflexion. le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* explique :

« (...) Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, mort depuis un jour, deux jours, trois jours, gonflé, bleui, putréfié, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter" (...). Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, déchiqueté par les corbeaux, les vautours, rongé par toutes sortes de vers, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps

²²⁴ Ce désenchantement (*nibbidā*) ne comporte aucun élément de refus ou de haine à l'égard de lui-même ou des autres êtres vivants. L'équilibre, au contraire, implique la pratique des quatre demeures sublimes, notamment de la bienveillance (*mettā*) et de la compassion (*karuṇā*). Voir : le *Brahma-vihāra niddesa* dans le *Visuddhimagga*.

²²⁵ L'élément terre est l'élément d'extension, c'est-à-dire le principe fondamental de la matière. Il existe en degrés multiples comme dureté, plus grande dureté, rigidité, plus grande rigidité, souplesse, flexibilité, etc.

²²⁶ L'élément eau est l'élément de cohésion, c'est-à-dire le pouvoir cohésif des qualités matérielles par quoi elles se forment en masse, ou en tas ou en morceaux.

²²⁷ L'élément feu est l'élément de chaleur, c'est-à-dire le pouvoir de brûler, d'enflammer, de mûrir les qualités matérielles. Cette vertu de maturation est de deux sortes : celle du froid et celle de la chaleur.

²²⁸ L'élément air est l'élément moteur, c'est-à-dire le pouvoir de soutenir ou de résister. Il est de beaucoup de genres : soutenant, résistant, transportant, vibrant, diffusant, etc.

²²⁹ De ces quatre grands éléments dérivent ou proviennent toutes les autres formes de la matière ; autrement dit, toute matière est une combinaison, en des proportions diverses, de ces quatre propriétés élémentaires.

a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, charpente d'ossements liés par des tendons, ayant encore des lambeaux de chair et des taches de sang, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, charpente d'ossements liés par des tendons, sans plus de chair, ni taches de sang, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, les ossements déliés des tendons, dispersés çà et là, ici un os des mains, et là un os des pieds ; ici un tibia et là un fémur ; ici un bassin, et là des vertèbres ; ici le crâne, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, les ossements blancs comme des coquillages, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Quand le bhikkhu voit un corps jeté sur un charnier, les ossements pourris et devenus poussière, il réfléchit à son propre corps : "Ce corps a la même nature, il deviendra de même, il ne peut l'éviter". Le bhikkhu demeure ainsi observant le corps intérieurement ; il demeure observant le corps extérieurement. Il demeure observant l'apparition [du fonctionnement] du corps. Il demeure observant la disparition [du fonctionnement] du corps. "Voilà le corps" cette introspection est présente à lui, seulement pour la connaissance, seulement pour la réflexion, et il demeure libéré et ne s'attache à rien dans le monde. (...) »²³⁰.

Il est évident ici que par de telles méthodes, le monachisme bouddhique essaie de changer le point de vue du moine, et de former un point de vue défavorable à la recherche des plaisirs. Le point le plus important, ici, est que le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* insiste sur « la caractère transitoire et l'impureté » du corps. Pour le moine, il n'y a donc pas de raison de rester lié à son propre corps ni au corps des autres, d'aller chercher les plaisirs sensuels avec son propre corps, ni avec le corps des autres.

En outre, de nombreux textes du Canon bouddhique parlent des désavantages des désirs sensuels. Par exemple, dans le sermon intitulé *Mahā-dukkhakkhandha-sutta*, l'état d'impermanence et d'insatisfaction des plaisirs sensuels est comparé à la beauté d'une jeune fille : « Quelle est la satisfaction attachée au corps (*rūpa*) ? Elle est comme une jeune fille d'une famille noble qui a quinze ans ou seize ans, qui n'est pas trop grande, ni trop petite, ni trop grosse, ni trop maigre, ni trop noire ni trop blanche, et qui est au sommet de sa beauté, et charmante. Si quelqu'un éprouve du plaisir à cause de la beauté de cette jeune fille, c'est la satisfaction du corps. Quel est le péril du corps ? La

²³⁰ Le *Satipaṭṭhāna-sutta* continue en expliquant comment le bhikkhu doit pratiquer l'attention et l'observation sur trois autres phénomènes : les sensations selon le fonctionnement des sensations (*vedanānupassanā*), la pensée selon le fonctionnement de la pensée (*cittānupassanā*) ; les objets mentaux selon le fonctionnement des objets mentaux (*dhammānupassanā*).

même jeune fille belle, au cours du temps atteint quatre-vingts, quatre-vingt-dix, cent ans. Sa beauté ancienne est perdue, disparue : un péril est apparu. On voit la même dame âgée, un jour, dans un cimetière, son corps ouvert par les animaux. Ainsi, le corps et les satisfactions venant du corps sont sujets à la transformation, au changement, à la destruction et au déclin. (...) »²³¹.

Ce sermon continue en expliquant l'impermanence des autres objets de plaisir : les sons agréables, les saveurs délicieuses, les odeurs agréables et les contacts séduisants, en usant de la même comparaison avec la jeune fille belle qui va mourir après être devenue une dame âgée, désagréable après sa mort, conduite au cimetière. Le corps d'une personne morte était un sujet de réflexion très efficace afin de pousser les moines à réfléchir sur l'impermanence²³². Les textes bouddhiques nous fait part d'une anecdote très intéressante :

Une courtisane de la ville de Rājagaha appelée Sirimā était bien connue à cause de sa beauté. Un moine admirait la beauté de Sirimā et prit l'habitude de penser toujours à elle. Or, cette belle courtisane mourut. Le Bouddha, en vue de prononcer un sermon, demanda au roi Bimbisāra d'organiser des funérailles publiques. Beaucoup de gens y participèrent. Le Bouddha aussi y alla avec le moine en question. Il commença son sermon par une sorte de vente aux enchères. D'abord il demanda si quelqu'un parmi les participants voulait avoir le cadavre de cette belle pour mille *kahāpaṇas*²³³. Personne ne se présenta pour avoir le corps. Le Bouddha demanda si quelqu'un voulait avoir le cadavre pour seulement cinq cents *kahāpaṇas*. Personne n'en voulait. Le prix baissa graduellement : quatre cents *kahāpaṇas*, trois cents, cent, etc. Mais personne ne voulait avoir le cadavre. Enfin, le Bouddha demanda si quelqu'un voulait avoir le cadavre gratuitement. Personne n'en voulait. Finalement, le Bouddha dit : « Quand Sirimā était vivante, on se battait pour avoir son corps. Les nobles payaient des milliers de *kahāpaṇas* pour une seule nuit. Mais, maintenant, personne ne veut l'accepter même gratuitement. »

Puis, le Bouddha prononça un sermon sur l'impermanence. Le texte dit que le sermon fut utile à beaucoup, spécialement au moine qui aimait Sirimā²³⁴.

²³¹ Majjhima. I, 88.

²³² Demeurer temporairement dans un cimetière pour méditer sur la mort est une pratique ascétique (*dhutaṅga*) facultative dans le monachisme bouddhique (cf. *supra*. 111). Selon le conseil du *Visuddhimagga*, le moine qui demeure dans le cimetière y va le soir et revient le lendemain très tôt du matin à son monastère. En principe, le moine qui observe les pratiques ascétiques ne doit pas laisser connaître ses vertus spéciales aux autres. Mais au cas où il établit sa demeure du soir au cimetière, il est obligé de prévenir de son habitude le doyen résidant du monastère (*nevāsika mahāthera*) et le chef du village, en vue de sa sécurité civile.

²³³ *Kahāpaṇa* : une unité de valeur.

²³⁴ Dhapa. III, 104.

De cette façon, pour le moine bouddhiste tout comme pour le moine chrétien du Désert, la mort était un utile sujet de réflexion. Nous rencontrons ces deux moines dans le cimetière, regardant les cadavres, prenant les cadavres comme sujet de réflexion dans leur méditation. Mais pour le moine chrétien la méthode ne tend pas au même but. Pour lui ce n'est pas seulement un moyen pour réfléchir à l'impermanence de cette vie terrestre, c'est surtout un moyen pour garder en mémoire le Jugement et en même temps le bonheur éternel promis dans le Royaume de Dieu. Vis-à-vis du bonheur du Royaume de Dieu, les plaisirs sensuels dans ce monde ne signifient rien. Comme saint Antoine l'a dit : « Ne retournons pas nos regards vers le monde comme si nous y avions abandonné de grandes choses. Car toute la terre elle-même n'est rien à côté du Ciel »²³⁵, tandis que pour le bouddhiste, la mort n'est qu'un sujet de réflexion pour comprendre l'impermanence de toutes les choses conditionnées, et acquérir un détachement vis-à-vis des choses conditionnées, en vue de déraciner le désir du plaisir sensuel, qu'ils soient humains ou divins.

La méditation bouddhiste ne se limite pas à la réflexion sur la mort. Il est conseillé au moine de regarder et d'analyser subtilement les sensations, la fonction de la pensée et la fonction des sens, les objets de plaisir et les liens qui naissent à cause des objets de plaisir et des sens. Le *Satipaṭṭhāna-sutta* explique:

« (...) Et de plus, un bhikkhu demeure observant les six sphères intérieures et extérieures (des sens) : Ainsi, le bhikkhu connaît l'oeil (*cakkhu*), il connaît les formes visuelles (*rūpā*) et il connaît le lien qui naît à cause d'eux. Il sait comment ce lien non apparu apparaît, il sait comment ce lien apparu est brisé, il sait comment ce lien brisé à l'avenir n'apparaîtra plus.

Le bhikkhu connaît le nez (*sōta*), il connaît les odeurs (*gandhā*) et il connaît le lien qui naît à cause d'eux. Il sait comment ce lien non apparu apparaît, il sait comment ce lien apparu est brisé, il sait comment ce lien brisé, à l'avenir n'apparaîtra plus.

Le bhikkhu connaît la langue (*jivhā*), il connaît les saveurs (*rasā*) et il connaît le lien qui naît à cause d'eux. Il sait comment ce lien non apparu apparaît, il sait comment ce lien apparu est brisé, il sait comment ce lien brisé à l'avenir n'apparaîtra plus.

Le bhikkhu connaît le corps (*kāya*), il connaît les sensations tactiles (*poṭṭhabbhā*) et il connaît le lien qui naît à cause d'eux. Il sait comment ce lien non apparu apparaît, il sait comment ce lien apparu est brisé, il sait comment ce lien brisé à l'avenir n'apparaîtra plus.

Le bhikkhu connaît le mental (*mana*), il connaît les objets mentaux (*dhammā*) et il connaît le lien qui naît à cause d'eux. Il sait comment ce lien non apparu apparaît, il sait comment ce lien apparu est brisé, il sait comment ce lien brisé à l'avenir n'apparaîtra plus. (...) ».

²³⁵ Vita Antonii. Ch. 17.

Une telle observation, une telle attention, une telle analyse donnent non seulement la capacité de maîtriser sa pensée et son corps, mais aussi une grande compréhension de l'activité interdépendante, de tous les objets, soit mentaux, soit matériels. Avec une telle connaissance, il ne s'attache à rien. C'est ainsi que la méditation devient un moyen pour garder la chasteté religieuse chez les moines bouddhistes. Ici nous ne devons pas oublier que, dans le bouddhisme, la méditation est un moyen pour garder la chasteté religieuse, et celle-ci est un moyen pour mieux conduire la méditation.

Enfin, résumons : dans le monachisme bouddhique ainsi que dans le monachisme chrétien du Désert une grande priorité est donnée au fait de s'abstenir de rapports sexuels. Sur ce plan général, les deux systèmes insistent sur la nécessité d'éviter la sensualité. Ecarter la familiarité avec les personnes de l'autre sexe est un point capital dans ces deux systèmes. Pour réprimer les émotions sexuelles, le monachisme chrétien du Désert insiste sur la limitation des repas pour deux raisons : 1. la sexualité est liée essentiellement à la gourmandise ; 2. la mortification aide à réprimer les émotions sexuelles. Dans le monachisme bouddhique on ne trouve pas de mortification semblable. En revanche, il y existe une doctrine assez développée sur la répression des désirs sensuels, doctrine qui insiste sur la nécessité d'éviter toute sorte de plaisirs des sens, à travers une compréhension correcte.

Le monachisme bouddhique ainsi que le monachisme chrétien du Désert utilisent la méditation comme un moyen pour garder la chasteté religieuse. Les sujets de réflexion comme le cadavre, qui se trouvent dans les deux systèmes, insistent sur la compréhension de l'impermanence de cette vie présente et ils amènent la pensée au non-attachement. Le non-attachement vis-à-vis du monde présent est un moyen, pour le moine chrétien du Désert, de garder la chasteté religieuse, afin d'acquérir la pureté du cœur en vue d'accueillir la grâce divine. Le non-attachement par l'abstention des plaisirs sensuels et la méditation est, pour le moine bouddhiste, un moyen d'analyser de plus en plus les objets mentaux et matériels, d'acquérir la connaissance suprême et d'atteindre la réalisation de la libération ultime vis-à-vis de tous les liens humains ou divins²³⁶.

²³⁶ (...) *Sabba pāṇehi ye dībbā ye ca māṇusā* (...) » - Vin. I, 21.

CHAPITRE V

L'OBEISSANCE

L'obéissance « jusqu'à la mort » est une vertu essentielle dans le monachisme chrétien du Désert, car elle exprime le renoncement à sa volonté propre, lequel est la condition du salut. Nécessité institutionnelle, l'obéissance est donc également nécessaire au salut.

La nécessité de l'obéissance dans le monachisme bouddhique a un fondement différent. Le bouddhisme ne considère pas l'obéissance comme une vertu en elle-même. Néanmoins, il accorde une valeur à l'obéissance dans le domaine de l'entraînement monastique et par rapport aux *règles* ou, pour mieux dire, par rapport aux préceptes (*sikkhā pada*) du code disciplinaire dit *Vinaya*. L'obéissance du monachisme bouddhique vis-à-vis des règles se présente donc comme une nécessité institutionnelle. Enfin, sur le plan doctrinal, pour le bouddhisme, renoncer à sa propre volonté n'est pas affaire d'obéissance, mais de connaissance de la réalité. Autrement dit, lorsque quelqu'un arrive à la connaissance de la réalité, la question du renoncement à sa propre volonté ne se pose plus, car chez lui il n'y a plus de volonté propre.

Ce chapitre réservé à la place accordée à l'obéissance par le monachisme chrétien du Désert et le monachisme bouddhique se divise en deux parties : (A) l'obéissance dans le monachisme chrétien; (B) l'obéissance dans le monachisme bouddhique

(A) L'obéissance dans le monachisme chrétien du Désert

Ce sujet peut être envisagé sous les deux aspects suivants : (1) la place de l'obéissance chez les moines du désert. (2) l'administration et les punitions dans leurs monastères.

(1) *La place de l'obéissance chez les moines du Désert*

L'attitude des anachorètes du Désert sur la question est assez claire. Ils obéissaient en toute liberté aux commandements divins qui se trouvent dans l'Ancien Testament et aux enseignements du Christ qui se trouvent dans l'Evangile¹. En effet, leur renoncement au monde et leur venue au désert étaient en eux-mêmes un acte d'obéissance.

Lorsque le monachisme au Désert évolua en semi-anachorétisme, la notion d'obéissance monastique évolua également. Car le semi-anachorétisme s'était constitué avec les ex-anachorètes et leurs disciples. Dans le semi-anachorétisme, nous ne trouvons pas de règles précises d'obéissance, mais seulement les paroles de la Sainte Ecriture et les conseils des Anciens du Désert. Abba Antoine, par exemple, avait un groupe de disciples. Mais il n'était jamais pour eux un législateur. Il pensait que les paroles de la Sainte Ecriture étaient suffisantes pour régler le comportement des moines. Donc, au lieu de règles, nous trouvons dans la biographie de saint Antoine, de longs discours à ses disciples. Sans doute obéissaient-ils aux conseils de leur maître. Parfois, abba Antoine lui-même acceptait un disciple à la condition qu'il fût obéissant. Paul le Simple, un homme très âgé, qui était venu pour être disciple d'abba Antoine, disait : « Je ferai tout ce que tu me diras »².

Comme nous l'avons signalé précédemment, il y avait beaucoup de semi-anachorètes à Nitrie et à Scété à la fin du IV^e siècle. Mais nous n'avons guère les moyens de connaître leurs systèmes d'administration et de discipline. Il est juste de penser qu'il n'y avait pas de code, de règles communes pour ces moines car leur vie était organisée de façon indépendante.

Même après l'apparition du cénobitisme au Désert, le semi-anachorétisme continua. Autrement dit, les anciens anachorètes ou semi-anachorètes n'avaient pas voulu abandonner leur vie habituelle et ils entraînaient leurs disciples dans leur vie indépendante. Ainsi, une relation personnelle s'établissait entre ceux-ci et leur maître. Comme L. Regnault l'a remarqué, à des gens simples et droits, une seule parole reçue d'un vieillard avec une foi et une confiance totales pouvait

¹ J. LECLERQ, «l'obéissance, éducatrice de la liberté dans la tradition monastique» in *La liberté évangélique : principe et pratique*, Cerf, Paris, p. 58.

² A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, vol. IV/1, p. 126.

servir d'unique règle de vie durant des jours, des mois, voire des années, et cela suffisait à les faire vivre dans l'obéissance et la soumission. On peut même dire que cette unique parole avait suffi pour établir entre un frère et un vieillard une véritable relation de paternité et de filiation, car le frère vivait vraiment de la parole reçue comme d'une parole de Dieu sans cesse ruminée et gardée avec le plus grand soin³.

Le plus souvent, un vieillard n'avait qu'un seul disciple, mais nous trouvons aussi des semi-anachorètes ayant plusieurs disciples. Par exemple, abba Sylvain en avait douze⁴, un autre moine en avait également douze⁵, un autre cinq. Des moines comme Agaton⁶, Arsène⁷, Milésios⁸ avaient deux disciples chacun. Abba Apollo demeura pendant un certain temps dans une grotte avec cinq disciples⁹.

Sans doute l'attitude des Anciens à l'égard des disciples qu'ils avaient entraînés était-elle très variée. Néanmoins tout le monde était d'accord sur la nécessité de l'obéissance. Un vieillard dit : « Rien ne plaît autant à Dieu chez les débutants que l'obéissance »¹⁰. Un moine anonyme disait : « Nos Pères avaient l'habitude de se rendre dans les cellules des jeunes frères et de les surveiller »¹¹.

La pratique de l'obéissance et de la soumission n'était pas limitée aux débutants. Pambo fait l'éloge d'un moine qui vivait depuis vingt-deux ans dans la dépendance de son maître¹². Ainsi, dans la vie semi-anachorétique, vivre auprès d'un maître dans l'obéissance pouvait durer jusqu'à la mort, celle du vieillard ou celle du disciple. Par exemple, Jean le Thébain servit son maître âgé et malade jusqu'à la mort¹³. Un autre moine sauvé par abba Lot lui resta soumis jusqu'à sa propre mort¹⁴. Alexandre Zoile, le disciple d'abba Agaton, devint ensuite disciple et serviteur d'abba Arsène jusqu'à sa mort¹⁵.

³ L. REGNAULT, «Les Apophtegmes et l'idéal du désert» in *Studia Anselmiana*, n° 70, Roma, 1977, p. 68.

⁴ Apoph. Marc, disciple de Sylvain.

⁵ L. REGNAULT, *Les sentences des pères du désert*, ed. Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1970, p. 197.

⁶ Apoph. Agaton. 20.

⁷ Apoph. Arsène. 32.

⁸ Apoph. Milesios. 2.

⁹ A.-J. FESTUGIÈRE, *op.cit.*, vol. IV/1, p. 57.

¹⁰ Série anonyme grecque du manuscrit Coislin 126, publiée en partie par F. Nau dans *Revue de l'Orient Chrétien*, Paris, 1907-1913, cité par L. REGNAULT, «Les apophtegmes et l'idéal du désert» in *Studia Anselmiana*, n° 70, Roma, 1977, p. 66.

¹¹ L. REGNAULT, *art.cit.*, p. 66.

¹² Apoph. Pambo. 3.

¹³ Apoph. Jean le Thébain, 1.

¹⁴ Apoph. Lot. 2.

¹⁵ Apoph. Agaton, 28.

Ainsi, beaucoup de semi-anachorètes avaient des disciples et beaucoup de jeunes moines vivaient auprès d'un maître. Parfois l'obéissance du disciple vis-à-vis de son maître était un choix et une attitude personnelle. Nous n'y trouvons pas une obligation très stricte. Par exemple, Marc, le disciple obéissant par excellence, s'est rendu, à la première injonction, auprès de sa mère, mais il s'arrangea pour que celle-ci ne pût le reconnaître (cf. *supra* p. 54). Il revint en disant à son maître : « désormais je t'en prie, ne me dis pas une seconde fois de sortir, de peur que je ne te désobéisse ».

Nous trouvons au contraire un autre tableau chez Jean de Lycopolis. Selon Cassien, ce moine fut élevé jusqu'à la grâce de prophétie en raison de son extrême obéissance. Ce Jean, dès son adolescence et jusqu'à la maturité, fut au service d'un ancien aussi longtemps que celui-ci vécut, il s'attacha à le satisfaire avec une si grande humilité que son obéissance frappait le vieillard lui-même de la plus grande stupeur. Celui-ci voulut savoir plus clairement si cette obéissance provenait d'une vraie foi et d'une profonde simplicité de coeur ou si elle était affectée afin de se faire remarquer de celui qui commandait. Ainsi lui ordonnait-il assez souvent des choses superflues et inutiles, voire impossibles. Une fois, par exemple, le vieillard prit dans le bûcher un bout de bois coupé depuis longtemps et préparé pour le feu et qui depuis lors, en attendant qu'on ait l'occasion de l'utiliser pour faire cuire quelque chose, traînait là, presque pourri. L'ayant piqué en terre devant lui, il lui ordonna d'apporter de l'eau et de l'arroser deux fois par jour pour que l'humidité lui fasse prendre racine et que, redevenant l'arbre qu'il était autrefois, ses branches épanouies offrent douceur au regard et ombre à ceux qui s'y abriteraient au plus fort de la chaleur. Accueillant ce commandement avec son respect coutumier et sans nullement tenir compte de son absurdité, le jeune homme l'accomplit tous les jours. Il apporta régulièrement de l'eau sur une distance de deux bons milles, ne cessa jamais d'arroser le bois, si bien que pendant toute l'année, ni fatigue du corps, ni célébration, ni fête, ni aucune occupation urgente, qui auraient pu légitimement l'en dispenser, ni même la rigueur de l'hiver, ne purent l'empêcher d'observer le commandement¹⁶.

L'obéissance de Jean n'était pas simplement réservée à son maître ; elle concernait aussi n'importe quel Ancien. Ainsi, un Ancien, pour mettre à l'épreuve son obéissance, lui demanda-t-il : « Jean, cours jusqu'à ce rocher et roule-le le plus vite possible ». Or c'était un rocher énorme qu'un grand nombre d'hommes n'auraient pu ébranler. Mais lui, aussitôt, en appuyant tantôt de la nuque tantôt du corps tout entier, tenta de le faire rouler, multipliant tellement les efforts que la sueur, ruisselant de tous ses membres, imprégna non seulement tous ses vêtements mais mouilla même le rocher au contact de ses épaules. Là encore, il

¹⁶ CASSIEN, *Institutions*, IV, 24.

ne mesurait pas l'impossibilité de l'ordre donné mais agissait par respect pour le vieillard et dans la totale simplicité d'un zèle qui lui faisait croire de toute sa foi que le vieillard ne pouvait rien lui commander en vain et sans raison¹⁷.

De nombreux exemples semblables montrent la soumission et l'obéissance des disciples vis-à-vis de leurs Anciens. L'un des exemples les plus touchants est celui du disciple attendant toute la nuit pour quitter son Ancien qui s'était endormi avant de lui donner congé¹⁸.

Telle était la nature de l'obéissance parmi les moines du semi-anachorétisme. Cette tendance libérale disparut complètement dans le cénobitisme. La raison principale en est l'organisation et les règles précises de la vie communautaire. Enfin, il va de soi que l'obéissance était une nécessité dans le *coenobium*¹⁹.

Comme nous l'avons déjà dit, le fondateur du cénobitisme au Désert est, autant que nous le sachions, saint Pakhôme ; il se présente comme législateur et organisateur. Dans les monastères établis par lui, existaient des règles bien précises et une organisation hiérarchique. L'entraînement qu'il avait comme soldat dans l'armée romaine lui fut sans doute très utile pour organiser et réglementer son système monastique. Dans le Monastère Blanc d'abba Schenoudi aussi, il y avait des règles précises et même plutôt plus strictes que celle des *coenobia* pakhômiens.

(2) *L'administration des monastères et les punitions*

Administration et punition sont étroitement liées à l'obéissance en tant que celle-ci est une nécessité institutionnelle. Le terme « administration » ne convient que pour les monastères cénobitiques car, dans les monastères semi-anachorétiques, l'administration ou la réglementation n'étaient ni bien définies, ni homogènes.

Tous les monastères pakhômiens étaient placés sous la direction unique du supérieur général appelé Archimandrite. Chaque monastère avait son « Père du monastère »²⁰. Chaque Père du monastère avait un second comme assistant. Les moines de chaque monastère étaient divisés en maisons, autant que possible selon leur qualification professionnelle et leur nationalité. Chaque maison avait son chef et son assistant²¹. Trois ou quatre maisons formaient une tribu²². L'un

¹⁷ *Ibid.*, IV, 26.

¹⁸ Série anonyme grecque du manuscrit Coislin 126, publiée en partie par F. NAU dans *Revue de l'Orient Chrétien*, Paris, 1907-1913, p. 211.

¹⁹ Cf. SAINT JÉRÔME, Ep. XXII, 34-35.

²⁰ PALLADE, HL., VII, 6 ; cf. Règle Arts. n° 8 et 151 ; CASSIEN, *Institutions*, IV, 1.

²¹ Règle Art. n° 6.

²² Règle Art. n° 2.

des chefs de maison était le chef de tribu, mais chaque maison avait sa propre procédure²³. Ainsi, dans un monastère, y avait-il plusieurs tribus. Selon la règle n° 3 de saint Pakhôme, celui qui était entré au monastère le premier était aussi le premier à s'asseoir, à marcher, à psalmodier, à se servir à table, à recevoir la communion à l'église. Ainsi, l'âge des moines n'entrait-t-il pas en ligne de compte, mais la date de leur entrée dans la communauté, tout comme c'était le cas dans le monachisme bouddhique.

Deux fois par an, à Pâques et le 13 août, les moines de tous les monastères allaient à Pabou où demeurait l'Archimandrite. La réunion de Pâques avait évidemment pour but de célébrer en commun la résurrection du Seigneur, et le but de la réunion d'août était d'organiser, arranger ou modifier l'administration de tel ou tel monastère. Au cours de cette réunion, les Pères des monastères présentaient leur rapport annuel.

Les moines étaient obligés d'obéir à leur chef de maison, les chefs de maison au chef de tribu, les chefs de tribu au Père du monastère, les Pères de monastère à l'Archimandrite. Dans certains cas particuliers, les moines obéissaient directement au Père du monastère au lieu d'obéir à leur chef de maison.

Les règles de saint Pakhôme permettent de découvrir la nature de l'autorité de tel ou tel responsable du monastère vis-à-vis du moine. En cas de péché, les Pères des monastères pourront et devront reprendre le coupable et fixer le châtimement encouru²⁴. Mais le chef de maison et son second auront seulement à se soumettre à la pénitence, à la synaxe de la maison et à la grande synaxe, c'est-à-dire celle que célèbrent tous les frères²⁵.

La vie quotidienne du moine était entièrement réglementée, sous la direction des responsables du monastère. Prenons quelques exemples : personne ne recevra rien d'un autre moine sans l'ordre de son préposé²⁶ ; pour se baigner et oindre, on doit avoir la permission²⁷ ; lorsque le chef de maison instruira les frères sur la manière de mener une vie sainte (dans la Communauté), personne ne pourra être absent sans raison très grave²⁸.

Selon la règle n° 95, personne ne doit dormir dans une cellule fermée à clef et personne ne doit avoir une cellule qui puisse se verrouiller, à moins que le Père du monastère n'en ait donné la permission à un frère, en raison de son âge ou de ses infirmités. Personne n'osera rendre visite un malade sans la permis-

²³ Règle Art. 59.

²⁴ Règle Art. n° 180.

²⁵ Règle Art. n° 181.

²⁶ Règle Art. n° 106.

²⁷ Règle Art. n° 92.

²⁸ Règle Art. n° 188.

sion du Père du monastère. Et même l'un de ses proches ou de ses frères n'aura pas la possibilité de le servir sans l'ordre du préposé. Si un malade a besoin d'un manteau ou d'une tunique, c'est le préposé qui recevra ces vêtements et les donnera ensuite au malade²⁹.

Quand les frères sont en prière à la synaxe, personne ne sortira sans l'ordre des anciens, ou sans avoir demandé et obtenu la permission de sortir pour satisfaire des besoins naturels³⁰. Au travail, on ne s'assiéra pas sans l'ordre du chef³¹. Nul n'aura la possibilité d'aller aux champs, de circuler dans le monastère ou de se promener hors de l'enceinte du monastère, sans en avoir demandé la permission et l'avoir obtenue de son chef de maison³². Si le chef de maison s'absente, un autre préposé appartenant à la même nation et à la même tribu gèrera la charge de celui qui s'en va, usera de ses pouvoirs et s'occupera de tout avec sollicitude³³.

En considérant ces règles et l'autorité des responsables de telle ou telle règle, nous constatons trois choses importantes : 1. chez saint Pakhôme, le moine n'avait pas de vie personnelle ; 2. sa vie était complètement contrôlée par les règles et par l'autorité des responsables ; 3. le moine menait une vie pleine de soumission et l'obéissance l'accompagnait à chaque pas de sa vie.

En général, dans l'administration cénobitique, le rôle le plus important était joué par le Père du monastère. Il était le seul à pouvoir juger d'une affaire. Il était le chef du monastère et les autres responsables (les seconds, préposés, économes, etc.) étaient sous sa direction. En ce qui concerne l'autorité du Père du monastère, les rapports de Cassien et de Jérôme sont semblables. Selon saint Jérôme, le Père du monastère représente le Christ dans le *coenobium*. Cassien montre comment les moines obéissaient au Père du monastère où il se rendit en visite³⁴. Le Père du monastère n'exerce pas seulement une autorité selon la règle, mais il est pour ainsi dire un « sacrement » de la paternité de Dieu. Il a une mission divine. Il est envoyé à la communauté par le Christ comme le Christ

²⁹ Règle Art. n° 42.

³⁰ Règle Art. n° 11.

³¹ Règle Art. n° 62.

³² Règle Art. n° 84 ; Si un frère s'enfuit, et que son préposé n'avertit pas le Père du monastère dans les trois heures, il sera responsable de sa perte, à moins qu'il ne le retrouve. Voici le châtiment (qui sera porté) contre celui qui aura perdu un des frères de sa maison : pendant trois jours, il fera publiquement pénitence. Mais s'il a prévenu le Père du monastère à l'heure même où le frère s'est enfui, il ne sera pas responsable» - Règle Art. n° 153.

³³ Règle Art. n° 115.

³⁴ CASSIEN, *Institutions*, IV ; Dans les systèmes cénobitiques établis par saint Basile et saint Benoît, la place du Père du monastère était encore bien élevée et bien précisée. cf. A. de VOGUE, *La communauté et l'abbé dans la règle de Saint Benoit*, Brugg, 1961.

fut envoyé au monde par son Père³⁵. Si c'est le Christ qui commande par le Père qu'est l'abbé, l'obéissance du moine doit être immédiate, sans discussion ou murmure de bouche ou de cœur.

Les écrits de Cassien donnent quelques exemples pris sur le vif. Ainsi raconte-t-il l'histoire d'un moine qui a prouvé sa soumission inconditionnelle : il était d'une grande famille selon l'ordre de ce monde, puisque son père était un comte fort riche et qu'il avait reçu une bonne instruction dans les arts libéraux. Comme il était accouru au monastère après avoir abandonné ses parents, l'ancien, afin de prouver l'humilité de son esprit et l'ardeur de sa foi, lui commanda aussitôt d'aller sur les places publiques pour vendre au détail, en les portant sur ses épaules, dix corbeilles qu'il n'était pas nécessaire de mettre en vente. Afin de le retenir plus longtemps dans cet office, il y ajouta cette condition que, si quelqu'un voulait par hasard les acheter toutes à la fois, il n'accepte pas, mais qu'il les vende une par une à ceux qui les demandaient. Ce frère accomplit le commandement avec grande dévotion, et foulant aux pieds, pour le nom et le désir du Christ, tout respect humain, il chargea les corbeilles sur ses épaules, les vendit au prix fixé et rapporta l'argent au monastère³⁶.

L'exemple du moine Paternutus va dans le même sens : Paternutus renonça à la vie séculière et demeura dans un monastère avec son fils âgé de huit ans. Le Père du monastère, considérant la fermeté, l'immuable rigueur d'esprit et l'obéissance de Paternutus, voulut éprouver jusqu'au bout la force de son âme. Un jour, ayant vu pleurer l'enfant, il simula la colère contre lui et ordonna à Paternutus de le prendre et de le jeter dans le fleuve. Celui-ci, comme s'il avait reçu un ordre du Seigneur, prit aussitôt l'enfant dans ses bras et l'amena en courant jusqu'au bord du fleuve pour l'y jeter. Et dans la ferveur de sa foi et de son obéissance, il l'aurait certainement fait si des frères n'avaient enlevé de son sein l'enfant qu'il allait jeter, et empêché que ne soit complètement mis à exécution l'ordre du Père Abbé auquel il avait déjà satisfait par sa dévotion³⁷.

L'attitude d'abba Pinufius peut de même être considérée comme un exemple de l'obéissance monastique³⁸. Il apparaît donc clairement que l'obéissance était, pour le moine chrétien du Désert, une très grande vertu, il essayait de remplir deux conditions essentielles de la vie de renonçant : 1. par l'obéissance, il renonçait à sa propre volonté ; 2. par l'obéissance, il montrait sa soumission à la volonté divine. Le souci principal de cet enseignement, pour Cassien, était de

³⁵ Thomas MERTON, *La vie silencieuse*, Paris, 1957, p. 66.

³⁶ CASSIEN, *Institutions*, IV, 28 (Tr. Guy, SC., n° 109).

³⁷ CASSIEN, *op.cit.*, IV, 29.

³⁸ Pinufius était Père et prêtre d'un grand monastère ; son âge et son sacerdoce lui valaient l'estime de tous. Il vit que, par cela même, il ne pouvait pas pratiquer cette obéissance qu'il recherchait ardemment.

rendre le moine capable de s'élever jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection, et pour cela de lui apprendre d'abord à vaincre ses volontés³⁹. Personne ne peut se conformer parfaitement à la volonté divine sans renoncer à sa propre volonté par l'obéissance⁴⁰. Cassien rapporte qu'abba Jean, qui avait été anachorète pendant vingt ans, était revenu à la vie cénobitique pour s'unir au Christ par, entre autres, la pratique de l'obéissance⁴¹.

Cassien explique longuement la façon dont les moines pratiquaient l'obéissance dans les monastères qu'il avait visités au Désert :

« La règle de l'obéissance est gardée avec une telle fidélité que les jeunes non seulement n'osent pas quitter leur cellule sans que leur préposé ne le sache et n'y consente, mais ne présument même pas son autorisation pour satisfaire à leurs besoins naturels. Ils accomplissent avec empressement, sans aucune discussion, comme si cela venait de Dieu, tout ce qu'il prescrit, à tel point que parfois ils acceptent même des ordres impossibles avec une foi et une dévotion si grandes qu'ils font tous leurs efforts pour les exécuter, sans aucune hésitation du coeur, par respect pour l'ancien : ils ne mesurent même pas l'impossibilité du commandement. C'est ainsi que, assis à l'intérieur de leur cellule et appliquant également leur zèle au travail et à la méditation, aussitôt qu'ils entendent frapper à la porte et donner le signal les appelant à la prière ou à quelque travail, ils rivalisent tellement de promptitude à quitter leur cellule que celui qui exerce le métier de scribe n'ose pas achever la lettre commencée mais bondit au moment précis où il entend frapper à la porte ; il ne tolère même pas le retard qu'exigerait le fait de terminer le jambage commencé ; en laissant inachevé le tracé de la lettre, il cherche moins le résultat du travail qu'à rivaliser de zèle dans l'accomplissement de l'obéissance. Cette obéissance, les moines ne la préfèrent pas seulement au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mais aussi à toutes les vertus, à tel point qu'ils estiment devoir tout faire passer après, et qu'ils sont heureux de subir n'importe quel dommage plutôt que de paraître l'avoir en quelque façon transgressée »⁴².

Voici le conseil de Cassien au moine cénobitique : « Ne critique rien, ne discute rien de tout ce qu'on t'aura commandé. Manifeste toujours une obéissance pleine de simplicité et de foi. Estime qu'est saint, utile et sage seuls ce que la loi de Dieu ou l'examen de l'ancien t'auront indiqué comme tel. Une fois affermi dans ces pratiques, tu pourras demeurer perpétuellement sous cette règle et nulle tentation de l'ennemi, nulle machination ne pourra te faire sortir du monastère »⁴³.

³⁹ CASSIEN, *op.cit.*, IV, 8.

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 23.

⁴¹ CASSIEN, *Conférences*, XIX, 3.

⁴² CASSIEN, *Institutions*, IV, 10, 12 (Tr. Guy, SC., n° 109, pp. 133-137).

⁴³ *Ibid.* IV, 41.

Punitions : La question de la punition est un aspect important dans la pratique de l'obéissance. Mais, malheureusement, nous ne trouvons pas tellement dans le Désert d'éléments sur ce sujet. Lorsque nous considérons l'autorité du Père du monastère, nous pouvons imaginer que la plupart des punitions dépendaient de son jugement et de sa volonté. Il est donc normal que les punitions ne soient pas indiquées minutieusement dans les règles, même dans les *ceonobia*.

Sans doute, y avait-il des méthodes de punition différentes dans tel ou tel système monastique. Par exemple, on dit qu'à Nitrie, dans l'enceinte du monastère, des fouets étaient accrochés sur trois palmiers : un pour les moines coupables, l'autre pour les voleurs, le troisième pour les autres coupables⁴⁴. Même dans les monastères de saint Pakhôme et dans celui d'abba Schenoudi, on pratiquait les punitions corporelles. Abba Sérapion, pour briser l'orgueil d'une vierge et lui démontrer qu'elle n'était pas encore parvenue à l'impassibilité, lui ordonna de se promener toute nue à travers la ville⁴⁵.

Les moines pakhômiens étaient très surveillés. Ceux qui parlaient pendant la synaxe, ou y arrivaient en retard, devaient rester debout tête baissée devant l'autel, et la pénitence se poursuivait pendant le déjeuner. Dans les cas de désobéissance, mensonges, paresse, etc., le Père du monastère intervenait directement pour juger et punir. Dans certains cas, le moine inculpé était envoyé à l'infirmerie. Celui qui avait la détestable habitude de circonvenir ses frères par la parole et de pervertir les âmes simples, était averti trois fois. S'il faisait preuve de mépris en s'obstinant et en persévérant dans la dureté de son cœur, on le mettait à l'écart, hors du monastère, et on le frappait avec des verges devant la porte : on lui apportait sa nourriture dehors, mais seulement du pain et de l'eau, jusqu'à ce qu'il se soit purifié de ses souillures⁴⁶.

Les punitions dans certains monastères visités par Cassien étaient presque toujours les mêmes⁴⁷. Si quelqu'un casse par hasard un pot de terre, il n'effacera sa négligence que par une pénitence publique. A la réunion générale des frères pour la synaxe, il implorera sa punition, prosterné à terre tout le temps de l'office jusqu'à ce que, sur décision du Père Abbé, il lui ait été commandé de se relever⁴⁸. Il en sera de même pour quiconque, appelé à un travail ou à une réunion ordinaire, sera arrivé en retard ; ou si, en chantant un psaume, il se trompe, fût-ce légèrement. Il en va de même pour les fautes suivantes : répondre inutilement ou durement

⁴⁴ D.J. CHITTY, *The Desert a City*, p. 31.

⁴⁵ La vierge refusa, tandis que Sérapion exécuta cet acte, sans aucun de souci de l'opinion. - HL., XXXVII, 15-16.

⁴⁶ Règle Art. n° 163.

⁴⁷ CASSIEN, *Institutions*, IV, 16.

⁴⁸ Règle Art. n° 125.

ou avec opiniâtreté ; accomplir avec négligence ce qu'impose l'obéissance ; murmurer, même légèrement ; remplir les devoirs fixés de façon trop paresseuse, en préférant la lecture au travail ou à l'obéissance ; après le renvoi de la synaxe, ne pas se presser de retourner à sa cellule ; s'attarder avec quelqu'un même pour peu de temps, ou se retirer un moment avec lui ; tenir la main d'un autre ; se permettre de parler si peu que ce soit avec quelqu'un qui n'habite pas la même cellule ; prier avec celui qui est tenu à l'écart de la prière⁴⁹ ; voir, en l'absence de son Ancien, un parent ou un ami, lui parler ; essayer de recevoir une lettre de quelqu'un ou d'y répondre sans permission du Père Abbé. Pour ces fautes et d'autres du même genre, on se contente d'une punition spirituelle⁵⁰.

Mais les fautes suivantes : telles les injures publiques, les manifestations de mépris, les controverses violentes, une allure affranchie et sans contrôle, la familiarité avec les femmes, les colères, les rixes, les ressentiments et les querelles, le choix d'un travail particulier, l'avarice, l'attachement aux choses superflues que l'on possède et que ne possèdent pas les autres frères, manger hors du temps fixé et en cachette, etc., sont punis par des coups ou par le renvoi⁵¹.

Dans le Monastère Blanc d'abba Schenoudi, les règles et les punitions étaient plus strictes que dans les autres *coenobia*. Chez lui, il y avait des punitions corporelles variées. On raconte qu'une fois un moine était mort à la suite d'une punition d'abba Schenoudi⁵². Dans le Monastère Blanc, les moines inculpés étaient souvent expulsés. Ainsi, d'une part ses punitions étaient-elles très strictes, mais d'autre part, était-il un supérieur bienveillant préoccupé du salut de ses disciples : un jeune homme qui avait tué sa femme vint le voir et lui dit : « Ne me reste-il plus d'espoir de pardon ? ». « Tu seras pardonné si tu acceptes la pénitence que je t'imposerai », répliqua Schenoudi, car le Seigneur ne veut pas la mort, mais la conversion et la vie du pécheur ». « Je ne demande qu'à ne plus me séparer de toi » répondit humblement l'assassin. Et abba Schenoudi le fit moine. Trois jours après, il le prit avec lui et le conduisit à treize milles du monastère, dans la montagne : il y avait là une caverne étroite et sombre où l'on entrait par une sorte de fenêtre. C'était une des chambres d'un tombeau dont on n'avait pas trouvé l'entrée et qui était à moitié comblée : la voûte en était si peu élevée qu'on ne pouvait même pas s'y tenir à genoux. Abba Schenoudi y enferma l'assassin et pendant une année, chaque samedi, il vint le voir, lui apportant une cruche d'eau et un peu de pain pour la semaine, et il lui donnait des conseils. Un

⁴⁹ Règle Arts. n° 11 et 15.

⁵⁰ CASSIEN, *op.cit.*, p. IV, 16.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, Leipzig, 1903, p. 140, cité par W.H. MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt*, London, 1920, p. 113.

an après, il le ramena au monastère. A son retour, les moines furent tous surpris : Visa s'approcha de Schenoudi et lui dit : « Où était-il donc caché jusqu'à ce jour ? » Abba Schenoudi répondit : « Le loup l'avait saisi et mordu, je l'ai conduit vers le médecin et le médecin l'a guéri »⁵³.

Il semble que saint Pakhôme aussi était très strict avec les moines qui se comportaient mal. Un moine pakhômien qui avait mené une vie peu louable, cédant à ses désirs charnels et menant une vie mondaine, mourut. Pakhôme rencontra le cortège funèbre de ce moine qu'on allait enterrer dans la montagne. Il arrêta le cortège et empêcha les moines d'effectuer les rites funèbres. Il ordonna aux moines de poser le cercueil par terre, de mettre à nu le cadavre, de brûler ses vêtements, d'éteindre les flambeaux, de cesser les prières, de l'emporter tout nu et de le jeter sans l'enterrer, puis de retourner au monastère. Les frères le supplièrent de les laisser prier pour le mort ; il ne le voulut point. Les parents de ce frère le blâmèrent très vivement de ce qu'il avait fait. Pakhôme dit : « Croyez-moi, ô frères, j'aimais ce frère beaucoup plus que vous vous ne l'aimez. J'avais pour lui le soin d'un père pour son fils. Ce que je viens de faire à son égard sera regardé par les frères comme respect et vénération ; pour vous c'est honte et confusion, car vous ignorez ce qui est vraiment arrivé. Quelle utilité l'âme, qui n'est pas morte, tire-t-elle des honneurs que l'on rend au corps qui est mort et qui va être dissout ? Si son corps avait été honoré comme vous vouliez le faire, vous auriez augmenté le nombre de ses tortures et de ses châtiments, et moi je serais comme quelqu'un qui n'a pas de jugement ; car il est parti sans être digne de bénédictions et de prières ; il s'est mal conduit, obéissant aux passions de son corps, se livrant aux choses mondaines, accomplissant des oeuvres de colère et, par tout cela, il s'est préparé au feu éternel. Je l'ai beaucoup prêché et il ne s'est pas converti. Je suis venu ici à cause de lui et lorsqu'à mon arrivée, j'ai vu qu'il était mort dans des actions blâmables, cela m'a causé une grande douleur et m'a fait verser des larmes ; mais je sais que le Seigneur, Dieu de miséricorde, n'attend qu'un petit prétexte pour nous sauver, c'est pour cela que j'ai agi ainsi ; afin que le frère obtienne miséricorde, j'ai fait brûler ses habits et j'ai traité son corps avec mépris, il sera ainsi sauvé du feu inextinguible »⁵⁴.

Ces exemples permettent d'arriver à la conclusion suivante : la pratique de l'obéissance a joué un rôle important dans le monachisme du Désert. Dans ce domaine, l'autorité des responsables du monastère était non négligeable et dans le cas du renoncement à sa propre volonté, l'obéissance aux règles établies était une vertu essentielle.

⁵³ E. AMELINEAU, *Vie de Schenoudi*, Ed. Leroux, Paris, 1889, pp. 174-175.

⁵⁴ E. AMELINEAU, *Annales du musée Guimet*, t. XVII, Intro. p. XVI.

(B) L'obéissance dans le monachisme bouddhique

Pour comprendre comment se pratique l'obéissance dans le monachisme bouddhique, nous devons examiner les trois aspects suivants : (1) la relation entre le précepteur et le novice ; (2) la fonction et l'autorité de la communauté ; (3) l'autorité de la Doctrine (*dhamma*) et de la Discipline (*vinaya*).

(1) La relation entre le précepteur et le novice

Pourquoi parler tout d'abord de cette relation ? Parce que c'est le premier point pour entrer dans le sujet de l'obéissance chez les moines bouddhistes. Selon le règlement du *Vinaya*, personne ne pouvait entrer dans la communauté monacale de lui-même⁵⁵. Si quelqu'un voulait y entrer, il devait le faire comme novice d'un précepteur (*upajjhāya*). La responsabilité du précepteur était de donner une certaine formation préliminaire au candidat avant qu'il n'entre dans la communauté monacale. Particulièrement, dans le cas de quelqu'un qui entre dans la communauté en venant d'un autre système religieux ou dans le cas d'une personne âgée, une formation spéciale et même une période de probation (*parivāsa*) étaient nécessaires⁵⁶.

Après l'entrée dans la vie monastique comme novice, le précepteur était toujours nécessaire pour enseigner la bonne conduite, les règles et les coutumes monacales. Au début de la communauté monacale, il n'y avait pas un précepteur pour chaque novice. Par conséquent, comme le *Vinaya* le rapporte, le comportement de certains novices était blâmable. Certains ne mettaient pas correctement leur vêtement monastique. D'autres se promenaient dans le village en parlant et en riant. Certains novices parlaient au réfectoire et faisaient grand tapage. Les gens, les fidèles laïcs commencèrent à se plaindre. Ils disaient : « Voilà, les renonçants, les fils des Sākyas, ils ne mettent pas correctement leurs vêtements monastiques, (...), ils font grand tapage dans le réfectoire tout comme les brāhmanes le font pendant leur repas »⁵⁷.

La solution à ces problèmes était d'établir une règle prescrivant la formation de chaque novice par un précepteur. Cette formation était de deux sortes. Dans le cas de jeunes novices, il était nécessaire de leur apprendre la doctrine (*dhamma*) et la discipline (*vinaya*). Chez les novices âgés, il était nécessaire de transformer leur comportement rude en comportement souple, et leur attitude

⁵⁵ Un moine qui, n'ayant pas reçu l'ordination, prendrait de lui-même la robe de moine ne pourrait être considéré comme faisant partie de la communauté monacale ; s'il demeurerait dans la communauté en jouissant des privilèges d'un membre de cette communauté, il ne serait qu'un clandestin (*theyya-samvāsaka*). Cf. *supra*, p. 103. note. 145.

⁵⁶ M.W., *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, 1990, p. 120.

⁵⁷ Vin. I, 44.

habituelle en une attitude soumise et humble⁵⁸. Ce deuxième cas présentait plus de difficultés que le premier⁵⁹.

Dans le *Vinaya*, la relation entre le précepteur et son élève est comparée à une relation entre un père et son fils. A vrai dire, ce n'est pas simplement une comparaison, mais une institution réglementée par la communauté monacale. Selon les prescriptions du *Vinaya*, « le précepteur (*upajjhāya*) doit considérer l'élève (*saddhivihārika*)⁶⁰ comme un fils ; l'élève doit considérer le précepteur comme son père. Ainsi, tous deux laissent régner entre eux différence, respect, attachement à la vie mutuelle, pour qu'ils puissent croître et prospérer et s'affermir dans cette Doctrine et Discipline »⁶¹.

Le *Vinaya* détaille longuement la manière dont l'élève doit se conduire vis-à-vis de son précepteur⁶². Dans la vie quotidienne, le devoir de l'élève est de s'occuper de son précepteur comme un élève, un serviteur et un fils. D'autre part, le précepteur doit s'occuper de son élève. Il doit pourvoir à ses besoins : lui procurer le bol à aumône, les vêtements monastiques, etc. Il doit lui enseigner comment porter, laver, préparer ses vêtements monastiques, comment manger selon le bon comportement de la communauté monacale, comment marcher dans la rue convenablement en maîtrisant ses sens, etc. Lorsque l'élève tombe malade, c'est le précepteur qui doit tout faire pour le soigner.

De son côté, l'élève doit être soumis et obéissant vis-à-vis de son précepteur. Selon le *Vinaya*, l'élève ne doit pas donner son bol à aumône ou ses vêtements monastiques à quelqu'un sans la permission du précepteur. Il ne doit pas non plus les recevoir sans permission du précepteur. Il ne doit pas aller servir quelqu'un ou transporter les messages de quiconque sans permission du précepteur. Il ne doit soigner personne, ni demander des soins sans permission. Il ne doit pas aller recueillir la nourriture à la place d'un autre sans permission. Il ne doit accepter la nourriture apportée par quelqu'un sans permission. Il ne doit pas aller au village ou au cimetière⁶³ ou sortir de sa province sans permission. Ce règlement montre clairement que l'élève était complètement dépendant de son précepteur.

⁵⁸ Les novices âgés sont les personnes qui ont eu l'Ordination mineure, mais n'ont pas encore reçu l'Ordination majeure.

⁵⁹ Car il est difficile d'entraîner les gens âgés.

⁶⁰ *Saddhivihārika* : littéralement ce terme peut être traduit par «qui demeure avec» ou par «celui qui partage la même cellule». Pourtant, il faut bien noter que l'élève ne vivait pas dans la même cellule. Selon la règle *Pācittiya* n°5, le moine n'avait pas le droit de passer plus de deux ou trois nuits dans sa cellule avec quelqu'un qui n'a pas eu l'Ordination majeure.

⁶¹ Vin. I, 45.

⁶² Vin. I, 45-49 ; Vin. II, 222-227.

⁶³ Cf. *supra.*, p. 170-171.

Le précepteur avait le droit, selon le *Vinaya*, d'expulser un élève pour une des raisons suivantes : si l'élève n'est pas assez affectueux à son égard ; si l'élève n'est pas réservé vis-à-vis de lui ; si l'élève n'a pas confiance en lui ; si l'élève n'est pas assez respectueux à son égard ; si l'élève n'arrive pas à un progrès intérieur sous sa direction. Ainsi, le précepteur peut renvoyer son élève, mais si l'élève vient en demandant pardon, le précepteur doit lui pardonner et l'accepter à nouveau comme élève. Si le précepteur ne lui pardonne pas, selon le *Vinaya*, ce premier fait une faute grave et se rend coupable⁶⁴.

D'autres aspects de la relation entre le précepteur et son élève sont à noter : selon le *Vinaya*, l'élève avait lui aussi le droit de conseiller son précepteur⁶⁵. Le *Vinaya* précise : Si le précepteur se décourage (dans la vie monastique), l'élève doit l'apaiser ou discuter avec lui sur la Doctrine, ou chercher quelqu'un pour le conseiller⁶⁶. Si le précepteur montre quelque lassitude, l'élève doit la dissiper ou chercher quelqu'un d'autre capable de la dissiper, ou il doit commencer lui-même une discussion avec son précepteur sur la Doctrine⁶⁷. Si le précepteur est arrivé à une mauvaise compréhension de la doctrine, l'élève doit essayer de le corriger ou il doit chercher quelqu'un pour le faire⁶⁸. Ces passages révèlent que la relation entre le précepteur et l'élève ne se limitait pas à l'autorité du précepteur et à la soumission ou obéissance de l'élève. C'était aussi une coopération en vue du progrès intérieur du précepteur ainsi que de son élève⁶⁹.

En général, tous les précepteurs n'étaient pas des personnages ayant atteint les sommets de la libération⁷⁰. Le précepteur pouvait être savant sur la doctrine

⁶⁴ Vin. I, 54.

⁶⁵ Dans ce domaine, il y a une différence catégorique entre le monachisme chrétien du Désert et le monachisme bouddhique. Abba Sylvain, par exemple, pour faire constater à des Anciens qui étaient venus voir l'obéissance parfaite d'un disciple, l'appela auprès de lui ; en lui montrant un petit sanglier, il lui dit : « Vois-tu mon fils, ce petit veau ? » « Oui abba » répondit simplement le jeune moine. « Que ces cornes sont jolies ? » dit abba Sylvain de nouveau. Le jeune moine répondit : C'est vrai abba ». (cf. J.-M. BESSE, *op. cit.*, p. 192). Nous ne trouvons jamais des anecdotes semblables dans le monachisme bouddhique, parce que les Anciens n'ont pas admiré une telle obéissance aveugle. L'élève ou novice bouddhiste n'était pas obligé d'accepter ou d'approuver les conseils, les opinions ou les observations erronées de son précepteur mais, au contraire, l'élève avait le droit de le corriger en expliquant la réalité ou en discutant en vue de trouver la vérité.

⁶⁶ Vin. I, 39 ; le Commentaire du *Vinaya* explique que l'élève doit amener son précepteur à un autre endroit ou essayer de lui faire donner des conseils par un autre moine compétent. VinA. 981.

⁶⁷ Vin. I, 49-50.

⁶⁸ *Ibid.* I, 50.

⁶⁹ Vin. I, 45.

⁷⁰ Les Commentaires des *Nikaya* montrent que, parfois, des précepteurs étaient non-Arahant, tandis que l'élève était un Arahant. Un jour, par exemple, Dhammadinna Thera, Arahant, s'aperçut que son précepteur ne l'était pas, bien qu'il l'ait cru, car il avait certains pouvoirs miraculeux. Avec bonté à

et la discipline, et aussi être très vertueux, mais tout en restant un être ordinaire dans le domaine du progrès intérieur, c'est-à-dire un homme qui n'a pas éliminé les souillures. Par conséquent, il pouvait arriver qu'il éprouve insatisfaction, découragement, lassitude ou mauvaise conception sur la Doctrine et sur la Discipline. En ce cas, le devoir de l'élève intelligent était d'aider son précepteur⁷¹.

D'autre part, n'importe quel moine ne pouvait pas être précepteur. Selon le *Vinaya*, pour être un précepteur, dix ans devaient s'être obligatoirement écoulés depuis son Ordination majeure (*upasampadā*)⁷². En sus de cette qualification préliminaire, il devait être un moine expérimenté, un savant. Le *Vinaya* donne une longue liste des qualifications que doit avoir un moine avant d'être précepteur⁷³. Le *Vinaya* rapporte aussi les scandales provoqués, parfois, par des précepteurs non-intelligents qui avaient des élèves intelligents. C'était encore plus grave lorsque l'élève venait d'un autre système religieux. A cause des précepteurs incompetents, certains quittaient la communauté monacale et réintégraient leurs anciennes institutions religieuses et commençaient à faire des histoires⁷⁴. Il était donc normal que le *Vinaya* exigeât certaines qualifications précises de la part du précepteur.

Lorsque le novice atteignait l'âge de vingt ans, s'il était bien discipliné, il était présenté par le précepteur à l'assemblée réunie de la communauté monacale comme candidat à l'Ordination majeure (*upsampadā*)⁷⁵. Ce n'est qu'après avoir reçu l'Ordination majeure que cet élève devenait un membre à part entier de cette communauté. Mais il devait rester encore cinq ans auprès de son précepteur. Après ces cinq ans, s'il n'était toujours pas complètement capable de participer à la prédication ou aux actes de l'assemblée (*saṅgha kamma*) de la communauté monacale, etc., il devait rester encore cinq ans auprès de son précepteur. En général, dix ans après son Ordination majeure, le moine devient indépendant et selon le langage du *Vinaya*, il est un Thera (litt. vieillard). Vingt ans après

l'égard de son précepteur, Dhammadinna Thera voulut lui montrer sa sur-estimation. Alors Dhammadinna Thera lui demanda de créer un éléphant qui avance brusquement vers lui. Le précepteur le fit, mais devant la violence de l'éléphant, il eut peur et comprit bien qu'il n'était pas encore Arahant, car un Arahant n'éprouve aucune peur. Il reprit ses exercices mentaux, sans tarder atteignit l'état d'Arahant, grâce à la leçon de son élève !

⁷¹ Si le précepteur (*upajjhāya*) a abandonné la vie religieuse ou s'il est allé dans une autre secte religieuse, son état de précepteur de l'élève devient automatiquement nul. En ce cas, l'élève reçoit de la part de la communauté un autre précepteur appelé «*ācariya*». La relation entre cet acariya et l'élève est tout-à-fait semblable à celle qui existait entre *upajjhāya* et l'élève. cf. Vin. I, 60.

⁷² Vin. I, 60.

⁷³ Vin. I, 62-67.

⁷⁴ Vin. I, 60.

⁷⁵ Vin. I, 94-96.

l'Ordination majeure il devient Mahā Thera (litt. Grand vieillard)⁷⁶. Désormais, il peut se conduire tout seul, il est indépendant, mais toujours selon les règles établies⁷⁷.

A première vue, cette dernière phase est semblable à celle prescrite par Jean Cassien (cf. *supra* p. 22). Selon Cassien, la vie indépendante ne convient à un moine qu'après qu'il a fini son entraînement dans le *coenobium*. Le code disciplinaire du monachisme bouddhique prescrit aussi la vie indépendante pour un moine seulement dix ans après son Ordination majeure ; c'est-à-dire, après qu'il a été bien discipliné et qu'il a bien appris la Doctrine et la Discipline. Mais il y a une différence entre l'indépendance du *Vinaya* bouddhiste et l'indépendance de Cassien. Pour celui-ci, indépendance signifie une vie d'anachorète, qu'on peut mener en abandonnant la vie cénobitique afin de pratiquer tout seul la méthode de la contemplation très profonde loin de la vie commune, tandis que, pour le moine bouddhiste, l'indépendance signifie s'éloigner de son précepteur, non pas pour commencer une vie anachorétique, mais commencer une vie « sociale » comme un moine à part entière qui devient un précepteur pour les autres élèves, un prédicateur, etc.

Il faut noter un autre aspect dans la réglementation du monachisme bouddhique. Le moine est libre et il n'est plus dépendant d'un précepteur, mais en tant que membre de la communauté monacale, il est obligé d'obéir aux règles du *Vinaya*, quel que soit l'endroit dans lequel il vit. Le moine de Cassien, après avoir achevé son entraînement, s'enfonce, en toute indépendance, encore plus loin dans le Désert. Au contraire, le moine bouddhiste, après son entraînement, va vers la vaste société pour enseigner la Doctrine, former les novices, gagner de nouveaux adeptes à sa religion, etc., dans l'indépendance, mais strictement selon les règles du *Vinaya* et en participant obligatoirement aux réunions de la communauté monacale avec les groupes des moines de la région où il habite.

(2) *La fonction et l'autorité de la communauté monacale*

Nous pouvons examiner ce sujet sous deux aspects : (I) l'autorité de la communauté monacale en ce qui concerne les règles ; (II) l'autorité de la communauté en ce qui concerne les punitions et réhabilitations.

⁷⁶ Tandis que, dans le jainisme, comme Colette Caillat l'a remarqué, le terme *Thera* désigne un moine âgé de 70 ans. Voir : C. CAILLAT, *Les expiations dans le rituel anciens des religieux jaina*, Paris, 1965, pp. 59, 66.

⁷⁷ Si le précepteur est tombé malade, l'élève ne doit pas s'en aller. Tant que le malade vit, il doit rester auprès de lui et le soigner.

(I) L'autorité de la communauté monacale en ce qui concerne les règles: Dans la communauté monacale, en tant qu'organisation, il y avait des règles assez précises. Pour le novice, il y avait simplement dix règles. A proprement parler, ce ne sont pas des règles ou des commandements, mais des préceptes ou des éléments de bon comportement (*sīla*, *sikkhāpada*) destinés au novice. Celui-ci n'est pas encore un membre de la communauté monacale. Pourtant, il a le droit de partager la vie matérielle de la communauté monacale, car il est élève d'un membre complet de cette communauté. C'est pour cela que, pour la nourriture, le vêtement, etc., il n'existe pas de différence entre un membre complet et un novice. Autrement dit, aux yeux des fidèles laïcs, le novice est aussi un moine complet tout comme son précepteur. Mais le novice n'a pas le droit de participer aux réunions de la communauté ou de prendre des décisions concernant les affaires de la communauté.

Après avoir reçu l'Ordination majeure, ce moine devient un membre à part entière de la communauté monacale et, à partir de ce moment-là, il est obligé de se comporter selon les règles ou les préceptes du code disciplinaire (*Pātimokkha*) du *Vinaya*. Selon le *Pātimokkha*, il y a huit sortes de règles ou préceptes pour les moines et les nonnes :

	nombre de règles pour moines pour nonnes	
1. <i>Pārājikā</i> : les fautes entraînant la « défaite » :	4	8
2. <i>Sanghādisesā</i> : les fautes qui doivent être jugées par la communauté monacale solennellement réunie :	13	17
3. <i>Aniyatā</i> ; les fautes entraînant équivoque :	2	—
4. <i>Nissaggiyā-Pācittiā</i> : les fautes entraînant confession et l'abandon de l'objet indûment obtenu :	30	30
5. <i>Pācittiā</i> : les fautes entraînant la confession :	92	166
6. <i>Pāṭidesanīyā</i> : les fautes entraînant la déclaration :	4	8
7. <i>Sekhiyā</i> : les préceptes de bonne conduite :	75	75
8. <i>Adhikaraṇa-samathā</i> : les règlements destinés à résoudre les litiges :	7	7
	<u>227</u>	<u>311</u>

Parmi ces règles auxquelles étaient soumis les moines et les nonnes bouddhistes, les plus graves concernaient les fautes entraînant la « défaite » ou déchéance (*Pārājikā*). Pour ces fautes, il n'y a pas de réhabilitation⁷⁸. Les fautes

⁷⁸ Cf. M.W., *op. cit.*, p. 145.

appelées *Saṅghādisesā* sont aussi des fautes graves, mais elles entraînent punitions et réhabilitations. Ces fautes doivent être jugées et traitées par la communauté monacale solennellement réunie, au début du jugement, au début de la punition et à la fin de la punition pour que le moine soit réhabilité⁷⁹. Toucher une femme, accuser sans fondement un autre moine d'une faute grave, transgresser la mesure dans la construction d'une cellule, etc., sont des fautes incluses dans cette catégorie.

Les deux règles appelées *Aniyatāpatti* sont réservées aux moines, car il n'y a pas d'équivalent pour les nonnes. Ces deux fautes concernent un scandale provoqué par la conduite du moine. Pour juger ces deux fautes, la communauté réunie est obligée d'en appeler au témoignage d'une femme et celle-ci doit être obligatoirement très fidèle à l'enseignement du Bouddha. Imaginons un moine dans un lieu fermé avec une femme : sa faute n'est pas claire. Si ce moine a eu avec elle une relation sexuelle, c'est une faute entraînant la « défaite » ; s'il a fait des attouchements, c'est une faute de *Saṅghādisesā*. S'il n'a fait que lui parler en un tel lieu, c'est une faute entraînant simplement la confession. Le jugement est donc très difficile, et il faut chercher l'aide d'une femme fidèle à l'enseignement du Bouddha, pour obtenir le témoignage de la femme qui était avec le moine en question et pour la juxtaposer avec la déclaration de celui-ci. C'est pour cette tâche que la communauté doit appeler une femme fidèle à l'enseignement du Bouddha⁸⁰.

Les règles appelées *Nissaggiyā-Pācittiya* concernent les fautes entraînant confession et abandon des objets indûment obtenus, indûment reçus ou indûment acquis ou appropriés. Le bon exemple concernant les fautes de ce genre est le problème de l'or et l'argent dont nous avons déjà parlé dans le chapitre III.

Les règles *Pācittiya* correspondent aux fautes relativement mineures entraînant confession. Manger après midi, aller voir défiler des soldats, etc., sont inclus dans cette catégorie de fautes.

Les huit *Pāṭidesanīyā* aussi sont des règles qui concernent les fautes entraînant déclaration et demande de pardon. Ces règles concernent notamment les questions des repas des moines et des nonnes. Par exemple, selon les règles *Pāṭidesanīyā*, si un moine a mangé une nourriture spéciale qu'il a réclamée sans être malade, c'est une faute de la catégorie *Pāṭidesanīyā*. Il devait déclarer

⁷⁹ Le Commentaire du *Vinaya* définit ces fautes ainsi : *Saṅghādisesa* signifie les fautes qui ont besoin de la communauté solennellement réunie pour les juger depuis le commencement du jugement jusqu'à la fin de la punition (*Saṅhe ādimhi c'eva sesa ca iccītabbā assā'ti saṅghādisesō*) - VinA. 522; cf. *Anguttara*A. II, 242.

⁸⁰ Cette fidélité de la femme qui vient pour témoigner est indispensable ; en effet, une telle personne ne porte jamais de faux témoignage.

sa faute devant la communauté réunie en déclarant : « O vénérables, je suis tombé dans une faute blâmable, non convenable, et qui doit être déclarée, donc je la confesse »⁸¹.

Dans le *Vinaya*, il y a 75 préceptes appelés *Sekhiyā-dhammā*, c'est-à-dire, les points d'éducation concernant la bonne conduite du moine et de la nonne, dans la vie quotidienne, s'habiller, manger, marcher, parler, etc.⁸².

Le *Mahā-Parinibbāna-sutta* (Dīgha. II, 154) rapporte que les moines avaient la permission de modifier les petites règles si la communauté monacale en avait besoin⁸³. Cependant, les moines qui ont participé au Premier concile à Rājagaha n'étaient pas arrivés à une conclusion unanime sur ce qu'étaient les « petites règles ». Aussi, les Anciens ont-ils abandonné toute idée de modifier une règle quelconque⁸⁴.

En tant que membres de la communauté monacale, les moines et les nonnes étaient obligés d'obéir aux règles du *Vinaya*. Ils se réunissaient séparément deux fois par mois pour réciter ce code de règles appelé *Pāṭimokkha*. Pour comprendre l'obéissance du moine bouddhiste à l'égard de sa communauté, examinons rapidement les aspects de punition et de la réhabilitation.

(II) L'autorité de la communauté dans les cas de punition et de réhabilitation : La question des punitions est directement liée à celle du code disciplinaire du *Pāṭimokkha*. Il faut d'abord dire qu'il n'y a aucune punition corporelle dans le monachisme bouddhique. Il était précisément interdit aux moines (et aux nonnes) de priver les novices de nourriture comme punition⁸⁵.

En général, les problèmes des novices n'arrivaient pas jusqu'à la communauté réunie. Ils étaient résolus par tel ou tel précepteur. Ceux-ci avaient le droit de renvoyer leur novice jugé indigne. La communauté réunie intervenait directement lorsque le novice se présentait comme candidat à l'Ordination majeure. N'importe quel membre de la communauté monacale pouvait s'opposer à sa candidature. Mais cette objection devait être essentiellement raisonnable et fondée sur les faits vrais. Si l'accusation était correcte, la communauté pouvait refuser de conférer l'Ordination majeure à ce candidat.

Selon le *Vinaya*, pour un moine ou une nonne ayant reçu l'Ordination majeure, les fautes les plus graves étaient les cas entraînant la « défaite » (*Pārājikā*). Quelle était la punition correspondant à de telles fautes ? Certains savants

⁸¹ Vin. IV, 182.

⁸² Vin. IV, 185-198 ; Ces 75 préceptes concernent aussi les novices.

⁸³ Voir : M.W., *Le dernier voyage du Bouddha* : avec la traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta*, Editions Lis, Paris, 1997, p. 108.

⁸⁴ Vin. II, 288.

⁸⁵ Vin. I, 84.

présentent ces fautes comme « entraînant l'expulsion définitive »⁸⁶. Mais, à proprement parler, il n'y a ni expulsion ni autre punition pour ces fautes. La raison est simple. Commettre une faute de cette catégorie peut être comparé à un suicide. Comment peut-on punir quelqu'un qui s'est suicidé ? Par ailleurs, la séparation d'avec les vivants est en soi une punition suffisante et automatique pour la personne qui s'est suicidée ! De même, le « moine » qui fait une faute de *Pārājikā* se suicide lui-même par rapport à la communauté monacale.

Ici une chose très importante est la pré-connaissance de ces fautes donnée par la communauté au nouveau membre, dès qu'il a reçu l'Ordination majeure⁸⁷. Cette pré-connaissance doit produire quatre résultats psychologiques dans la pensée du nouveau membre : 1. créer une compréhension claire de ces quatre (chez les nonnes huit) fautes : ce sont les plus graves ; 2. créer une compréhension claire du fait que, s'il commet une de ces fautes, il s'exclut automatiquement de la communauté monacale ; 3. préparer profondément sa conscience à accepter que, dès qu'il fait une de ces fautes, il perde la qualité de membre (angl. *membership*) de la communauté monacale et que ce résultat est automatique ; 4. lui laisser prendre la décision ou de commettre une de ces fautes ou de rester dans la communauté monacale.

Si une personne, même après avoir été avertie, boit du poison, elle le boit en toute connaissance des conséquences néfastes de son acte. Personne ne peut punir un homme qui a bu du poison car il a déjà quitté la vie. Même pratiquer une autopsie ne donne aucun résultat pour l'homme déjà mort. La même chose peut se dire de *Pārājikā*. Pour mieux comprendre ce fait, nous pouvons citer les expressions symboliques employées dans le *Vinaya* lorsque ces fautes sont rappelées à un nouveau membre de la communauté :

1. **Commettre un acte d'union hétérosexuelle** : « (...) De même qu'un homme dont la tête a été tranchée ne peut vivre avec le tronc, de même si un *bhikkhu commet délibérément un acte d'union hétérosexuelle, même avec un animal femelle, il n'est plus un bhikkhu, il n'est pas un fils des Sākyas. De cela tu dois essayer de t'abstenir, ta vie durant [dans la communauté monacale].
2. **Commettre un vol** : « (...) De même qu'une feuille qui s'est détachée de la tige ne peut reverdir, de même aussi un bhikkhu dans une intention de vol (...) ».
3. **Commettre un meurtre, y compris aider matériellement ou verbalement à un suicide** : « (...) De même qu'avec une grosse pierre

⁸⁶ S. TACHIBANA, *The Ethics of Buddhism*, p. 80 ; L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, t. II, p. 331.

⁸⁷ Vin. I, 96-97.

qu'on a fendue en deux morceaux on ne peut plus refaire une seule pierre, de même aussi un bhikkhu qui (...) ».

4. **Se vanter de ses perfections surhumaines sans en avoir :** « (...) De même qu'un palmier dont on a brisé la cime ne peut plus repousser, de même aussi un bhikkhu qui (...) ».

Il est clair que dans ces explications, la faute ainsi que ses conséquences sont bien signalées : la punition pour les fautes de *Pārājikā* ne vient pas d'une autorité institutionnelle, mais elle découle automatiquement et tout simplement de la conscience. Sachant qu'il a perdu sa qualité de membre de la communauté monacale, si un moine participe encore aux réunions et aux actes légaux de cette communauté, s'il use des privilèges de la communauté en prétendant qu'il est moine, le coupable est malhonnête et c'est aussi un « voleur » (cf. *supra* p. 103).

Un autre aspect est également important ici : l'incapacité de la communauté monacale à porter un jugement dans le cas de *Pārājikā*. Premièrement, selon le système de jurisprudence du monachisme bouddhique, la communauté monacale ne peut pas juger un individu en son absence. Deuxièmement, la communauté ne peut pas juger un individu coupable de telle ou telle faute tant qu'il n'a pas reconnu l'avoir commise. C'est-à-dire qu'un moine, ou quelqu'un d'autre, peut accuser un moine pour une faute de *Pārājikā* ; on peut même prouver la faute de tel moine avec d'autres témoignages. Mais tant que le moine en question nie sa faute, la communauté ne peut prendre de décision. Que signifie cette réglementation ? D'abord que la question de « défaite » (*Pārājikā*) est complètement en dehors de la catégorie du jugement. En second lieu que c'est une question d'honnêteté du moine vis-à-vis des règles. Qu'il y ait un jugement défavorable pour lui ou non, qu'il y ait une accusation contre lui ou non, le moine qui a commis la faute, doit en conscience quitter tout seul la vie monastique. Qu'il ait été expulsé ou non, il doit savoir qu'il n'est plus un membre de la communauté monacale. A propos d'un telle personne, voici l'opinion de l'*Aṅguttara-nikāya* : « Quoiqu'il soit assis au milieu de la communauté réunie, il est loin de la communauté et celle-ci aussi loin de lui »⁸⁸.

Si le moine bouddhiste est ainsi obligé d'obéir très strictement à ces quatre règles, ce ne sont pas des vœux solennels. Le moine ne promet rien. La communauté l'informe qu'il doit éviter ces quatre fautes. Ces règles ne sont pas même des commandements de la communauté. Elles se présentent comme des conseils : la communauté conseille au nouveau membre : « De cela tu dois essayer

⁸⁸ « (...) *Kiñci pana sō hōti majjhe bhikkhusaṅghassa nisinnō, atha khō ārakā'va saṅghamhā saṅghō ca tena. (...)* ». - *Aṅguttara*. IV? 201.

de t'abstenir, ta vie durant (...) ». L'important dans cette expression est qu'il doit « essayer ». S'il ne peut essayer, ou s'il n'a pas pu réussir, il y a deux solutions pour lui : 1. avant la « défaite », abandonner l'entraînement et retourner à la vie séculière ; 2. dès la « défaite » arrivée, retourner à la vie séculière en déclarant sa faute. Ainsi peut-il être honnête vis-à-vis de lui-même. A travers ces exemples, nous arrivons à cette conclusion que la sanction des quatre fautes entraînant la défaite, est fondée sur l'honnêteté du moine plutôt que sur un jugement de la communauté monacale.

Les quatre fautes de *Pārājikā* mises à part, pour les autres, il y a des jugements, des punitions, des confessions, des périodes de probation et finalement des réhabilitations. Commençons par les fautes dites *Saṅghādisesā* : certains savants interprètent les fautes de *Saṅghādisesā* comme « les fautes entraînant l'expulsion temporaire »⁸⁹. A notre avis, cette interprétation n'est pas très correcte. A propos de ces fautes, il n'y a pas à vrai dire expulsion temporaire, mais plutôt ré-éducation. Cette période de « ré-éducation » comporte quatre étapes selon la qualité et la quantité de la faute : 1. mettre le moine dans l'état de probation (*parivāsa*) ; 2. renvoyer le moine au commencement de la probation ; 3. placer le moine dans une période d'apprentissage du respect (*mānatta*) à l'égard de la discipline et de ses aînés ; 4. réhabilitation⁹⁰.

N'importe quel moine a le droit d'accuser un autre moine d'une faute de *Saṅghādisesā*. Mais la méthode noble consiste en ce que le moine coupable déclare lui-même sa faute et demande une période de probation. En réalité c'est ce qui s'est passé souvent dans la communauté monacale. Nous avons déjà parlé de la déclaration de pureté des moines avant la récitation du *Pāṇimokkha*, dans les jours d'*Upōsatha* (cf. BML., p. 122). Selon cette coutume, l'accusation du moine doit venir de lui-même. Chaque moine doit déclarer sa faute.

Il s'agit là d'un aspect remarquable de la communauté monacale. Tout le projet repose sur une grande honnêteté, l'honnêteté envers les autres et l'honnêteté envers soi-même. L'action de la communauté se fonde sur la vérité et sur l'impossibilité de rester sans déclarer la vérité⁹¹. Il n'y a pas de place pour l'hypocrisie ou pour une vie privée. Si quelqu'un commet une faute, il doit le dire ouvertement et doit se présenter pour recevoir la punition. Si un moine ne

⁸⁹ E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, pp. 60, 182 ; L. RENOU et J. FILLIOZAT, *op.cit.*, p. 331.

⁹⁰ Dans chaque cas, pour appliquer la punition ou supprimer la punition, la communauté doit se réunir solennellement.

⁹¹ Si un moine reste sans déclarer sa faute, il se rend coupable d'un mensonge volontaire (cf. BML., p. 123). L'*Ambalaṭṭhikā Rāhulōvāda-sutta* précise : « Si une personne n'a pas honte de dire un mensonge volontaire, sa vie religieuse est nulle et inutile. Si un individu n'a pas de confusion à dire un mensonge volontaire, toutes les autres mauvaises actions peuvent être faites par cet individu (...) » - Majjhima. II, 415. Ce Sermon compare le moine qui ment à une vaisselle vide.

déclare pas ses fautes de *Saṅghādisesā*, de *Nissaghiyā-Pācittiyā*, etc., alors la communauté peut examiner son cas, selon les témoignages, y compris l'explication éventuelle du moine en question.

Comme nous venons de le signaler, la « punition » consiste en des périodes de probation. Selon le *Vinaya*, il y a trois sortes de probation⁹² : 1. *Paṭicchanna parivāsa* : lorsqu'un moine qui a commis une faute de *Saṅghādisesā* est resté sans déclarer sa faute, il doit se soumettre à cette période de probation. Dans ce cas, le nombre de jours de probation varie selon le nombre de jours qu'il a passés sans déclarer sa faute. Par exemple, si le moine est resté sept jours sans déclarer sa faute, il doit rester sept jours en probation. 2. *Suddhanta parivāsa* : lorsqu'un moine ayant commis plusieurs fautes de la catégorie de *Saṅghādisesā* ne se souvient plus, ni des dates, ni de la nature des fautes qu'il a commises, il doit être soumis à la période de probation appelée *Suddhanta parivāsa*. 3. *Samōdhāna parivāsa* : lorsqu'un moine est dans une période de probation, s'il commet une autre faute de la catégorie de *Saṅghādisesā*, il est obligé de rester encore dans la même probation. Le nombre de jours de cette probation est calculé à partir du début de la première probation jusqu'à la date de la deuxième faute. Autrement dit, en ce cas, la punition est doublée. De toute façon, ces probations ne peuvent être imposées, annulées, prolongées ou conclues que par la communauté formellement réunie.

Pendant la période de probation, le moine n'a pas le droit de conférer l'Ordination ou de guider un novice. Il ne doit pas aller prêcher aux nonnes. Même s'il était invité, il ne pourrait pas y aller. Il ne doit pas chercher les fautes des membres de la communauté qui lui ont imposé la probation. Il ne doit pas donner d'ordre à quiconque. Il ne doit pas demander de permission de s'en aller hors du monastère ; il ne doit pas aller se disputer avec ses confrères. Il ne doit pas aller s'asseoir devant les Anciens (*Therā*), ni marcher devant eux. Il doit se contenter de la dernière chaise, du dernier lit, de la dernière cellule, de la dernière facilité de résidence de la communauté. Il ne doit pas approcher des fidèles laïcs. Il ne doit pas refaire la faute pour laquelle il est allé en probation. Pendant ce temps-là, il ne doit pas commettre les fautes de la catégorie de *Saṅghādisesā*. Une longue liste d'interdictions est ainsi imposée au moine en question⁹³.

⁹² A proprement parler, dans le *Vinaya*, il y a quatre sortes de probations. Mais une de ces quatre est réservée uniquement aux nouveaux candidats qui viennent d'autres systèmes religieux pour entrer dans le monachisme bouddhique. Ils sont obligés de passer une période de probation de quatre mois (cf. *supra* p. 187). Dans le monachisme chrétien du Désert, notamment dans les monastères pakhômiens, il existait une période de probation de trois ans. Pallade (HL., XXXII, 5) rapporte que celle-ci constituait une période de travaux corporels intenses. Mais les règles de saint Pakhôme ne précisent pas la durée de cette probation. Selon la règle Art. n° 49, cette période dure seulement quelques jours. Cassien a d'autres idées sur ce sujet : *Institutions*, IV, 6-7.

⁹³ Vin. II, 7-10 ; 31-37 ; 38-72.

La période de probation une fois terminée, si la conduite du moine n'est toujours pas satisfaisante, la communauté a le droit de le renvoyer au commencement de la probation, puis pour une période de discipline afin de lui faire apprendre le respect (*mānatta*) à l'égard de la discipline. Après avoir terminé ces deux périodes de probation, si le comportement du moine en question n'est toujours pas satisfaisant, il doit demeurer sous dépendance. Cette dépendance imposée est appelé *Nissaya*. Selon cette punition ou plutôt ce « contrôle judiciaire », le moine doit vivre sous la dépendance d'un autre moine expérimenté. Autrement dit, il n'a pas le droit d'être indépendant pendant la période de dépendance. Dans ce cas, les interdictions sont semblables à celles que nous venons de voir dans les probations.

En général, dans le cas de règles de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiya*, il n'y avait pas de punitions. Le moine devait simplement confesser sa faute et abandonner l'objet indûment obtenu par lui. Nous avons déjà noté le cas de l'or et l'argent, et comment le moine devait abandonner l'objet inapproprié. Si le moine a obtenu un vêtement monastique supplémentaire, par exemple, il doit confesser sa faute et abandonner le vêtement à la communauté monacale⁹⁴. Mais dans le cas du bol à aumône, il y a une réglementation particulière. Selon la règle *Nissaggiyā-Pācittiya*, n° 21, un moine peut utiliser un bol à aumône supplémentaire provisoirement pendant dix jours. Selon la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 22, le moine a le droit de demander ou d'accepter un nouveau bol à aumône à condition que son propre bol à aumône soit extrêmement usé⁹⁵. En dehors de ces deux règles, si un moine accepte ou utilise un nouveau bol à aumône, il doit l'abandonner à la communauté. Et la règle ne s'arrête pas là. Elle prescrit de donner au moine coupable le bol à aumône du plus nouveau membre de la communauté monastique en disant : « Voilà ton bol à aumône, garde-le jusqu'à ce qu'il soit hors d'usage »⁹⁶. C'était, d'une certaine façon, une punition et une humiliation imposées au moine en question.

Les fautes de la catégorie de *Pācittiya* ne sont relativement pas très graves. Le sens littéral du terme *pācittiya* (skt. *prāyascittika*) signifie l'idée « de repentir » ou « de compensation » ou « d'expiation ». En considérant le sens littéral du mot *pācittiya*, I.B. Horner traduit ces règles comme « les règles d'expiation »⁹⁷. Les savants français traduisent *pācittiya* par « les fautes entraînant

⁹⁴ En principe, le vêtement doit être rendu au moine en question par la communauté.

⁹⁵ Vin. III, 242 ; cf. BML., p. 148.

⁹⁶ Vn. III, 244-247 ; *Kaṅkhāvitaraṇī*, pp. 74-76.

⁹⁷ Cependant, I.B. Horner affirme que les règles *Pācittiya* n'ont aucun rapport avec expiation ou repentance ou pénitence. Voir : I.B. HORNER, *The Book of the Discipline*, vol. II, p. 3, note 4 ; Il semble que le terme «prāyascitta» (= *pāyaciya*, *pācchitta*) garde son sens «expiation» dans le jainisme. Voir: Colette CAILLAT, *op. cit.*, p. 86.

pénitence »⁹⁸.

Cependant, à travers le *Vinaya* pāli, nous ne trouvons aucune pénitence ou expiation pour ces fautes. Au contraire, ces fautes qui se groupent sous le nom de *pācittiya* concernent simplement la confession. Il est vrai que, étymologiquement, le terme *pācittiya* ou *prāyascittika* n'a rien à voir avec la confession, mais selon le contexte du *Vinaya*, pour cette catégorie de fautes, il n'y a comme punition ou purification, rien que des confessions. Il convient de rappeler ici que certains termes sanskrit ou dérivés du sanskrit sont utilisés dans les textes bouddhiques pālis avec des sens différents de leur étymologie. C'est parfois par le contexte et non par l'étymologie que l'on parvient à en déterminer le sens. Il importe donc de bien distinguer le fait et le mot.

Le fait de considérer les fautes de *Pācittiya* comme des fautes entraînant la confession, nous amène à étudier la question de la confession dans le monachisme bouddhique. Les moines bouddhistes, avant la récitation du *Pāṭimokkha* dans les jours d'*Upōsatha*, déclarent et confessent leurs fautes⁹⁹. Plusieurs questions se posent : Qu'est-ce qu'ils confessent ? Pourquoi se confessent-ils ? A qui se confessent-ils ? Qui leur pardonne ?

Les fautes du *Vinaya* sont désignées par le nom commun : *āpatti*. Ce nom peut être utilisé pour toutes les fautes du *Pāṭimokkha* : *Pārājikāpatti*, *Saṅghādisesāpatti*, etc. Pour désigner la confession devant la communauté réunie, les moines utilisent l'expression : *āpatti desanā* (litt. *déclaration des fautes*). On peut traduire ce terme *āpatti* par « fautes » ou « offenses » ou « erreurs dans lesquelles on est tombé ». Certains savants préfèrent traduire *āpatti* par le terme « péché ». A notre avis, cette traduction n'est pas juste car le terme péché possède un autre sens (dans le sens chrétien du mot, un péché est une offense faite à Dieu). Dans le sens général, si le mot français « péché » comprend les actions déméritoires, intrinsèquement mauvaises (*pāpa kamma*), les *āpatti* du moine bouddhiste ne peuvent être considérés comme « péché ». Par exemple, conduire une voiture à gauche n'est pas un péché, mais une faute, tandis que conduire la même voiture à droite est une faute selon le code de la route anglais. On peut dire la même chose dans le cas des règles du *Vinaya*. Le fait d'avoir une relation sexuelle avec une femme n'est pas considéré par le bouddhisme comme un péché (*pāpa kamma*). Mais, pour un moine c'est une faute grave, selon la règle institutionnelle qu'il a accepté d'observer strictement. Selon le *Pācittiya* n° 1, manger après midi est une faute pour un moine. Or, manger après midi ne peut constituer aucunement un péché (*pāpa kamma*).

⁹⁸ L. RENOU et J. FILLIOZAT, *op. cit.*, t. II, p. 331.

⁹⁹ Cf. BML., pp.122-127.

Quelle est la différence entre « péché » et « faute » dans le monachisme bouddhique ? Pour traduire le terme péché dans le bouddhisme, l'expression pâlie « *pāpa kamma* » (litt. *action déméritoire*) peut être utilisée. Quelle est donc la différence entre l'action déméritoire (*pāpa kamma*) et la faute (*āpatti*) au sein de la communauté monacale ? Ici une précision s'impose, qui est d'importance.

Dans le bouddhisme, *pāpa kamma* (action déméritoire) ainsi que *puñña kamma* (action méritoire) relèvent l'une et l'autre de la loi kammique appelée *kamma-niyāma*. Pour désigner les actions déméritoires, les textes bouddhiques utilisent l'expression *lōka vajja*, c'est-à-dire les fautes universelles. Mais *āpatti* désigne les fautes des moines qui relèvent d'un code de règles institutionnelles. Ce sont donc des fautes conventionnelles (*sammuti vajja*). Les fautes conventionnelles ne sont pas toutes comprises essentiellement dans la catégorie des fautes universelles¹⁰⁰. Par exemple, selon la règle conventionnelle (la règle *Pācittiya* n° 53), la natation est interdite aux moines¹⁰¹. La natation est-elle un *pāpa kamma* ou un péché selon le bouddhisme ? Non. Il s'agit seulement d'une règle institutionnelle établie pour sauvegarder la simplicité des moines et pour éviter les critiques des fidèles laïcs.

Considérons l'autre côté du tableau. Imaginons qu'un moine ait tué un animal. Tuer un être vivant est un *pāpa kamma* (péché). C'est un *pāpa kamma* non pas à cause du premier précepte du bouddhisme qui demande de s'abstenir de tuer les êtres vivants (*pānatipatāveramaṇi*), mais à cause de la loi universelle appelée *kamma niyāma*. Quelle est cette loi universelle qui détermine la qualité d'une action ? Quel est son critère ? Personne ne peut tuer un animal sans arriver à l'état psychologique appelé haine (*paṭigha-sampayutta-citta*). Si quelqu'un fait une action fondée sur la haine, sur la malveillance, c'est une action déméritoire. L'action de tuer un animal est donc un *pāpa kamma*, péché. Que la personne en question soit un laïc, un religieux, ou un prêtre, qu'elle soit bouddhiste ou non bouddhiste : l'action déméritoire est une action déméritoire sans différence. La rétribution de cette action, selon la maturité de cette action (*kamma vipāka*) est également la même pour tous.

Ainsi, le moine qui a tué un animal fait-il une action déméritoire. De plus, par cette action, il a transgressé la règle *Pācittiya* n° 61 du *Pāṭimokkha*.¹⁰² Devant la communauté monacale, la question est simplement institutionnelle. Car la

¹⁰⁰ Cependant, toutes les fautes universelles (*lōka vajja*) sont comprises d'une façon ou d'une autre, comme les fautes conventionnelles (*sammuti vajja*), dans le code disciplinaire des moines bouddhistes.

¹⁰¹ Vin. III, 112.

¹⁰² Vin. IV, 124 ; Chez les nonnes la même règle se trouve sous le *Pācittiya* n° 142 du *Bhikkhuni Pāṭimokkha*.

communauté ou une autre organisation n'ont aucune autorité sur la loi de *kamma*.

Dans ce cas là, selon la règle *Pācittiya* n° 61, le moine doit confesser sa faute devant la communauté réunie, ou devant un groupe de moines ou au moins devant un autre moine. En confessant cette faute, il s'engage envers lui-même à faire la prochaine fois attention aux êtres vivants. Il est ainsi libéré de toute faute institutionnelle. Mais il n'en est pas pour autant libre devant la loi de *kamma*. La rétribution de son action déméritoire : tuer délibérément un animal, selon son état psychologique au moment de l'action, retombe sur lui.

Cet éclaircissement doit mettre en évidence le fait que la confession dans le monachisme bouddhique est une simple réglementation institutionnelle, non une disposition universelle. Pourquoi une telle réglementation ? Sociologiquement, cette confession ou déclaration de sa faute traduit le fait qu'il n'y a pas de vie privée pour un moine dans la communauté monacale. D'autre part, en dénonçant sa faute à ses confrères, il devient honnête vis-à-vis de lui-même ; il se méfie également des tentations pour l'avenir. Un autre résultat psychologique de ces confessions est que, comme l'indique le *Pātimokkha*, la pensée se trouve par ce moyen allégée (*āvikatā'hissā phāsu hōti*)¹⁰³. C'est une nécessité préalable et très importante dans la vie du développement mental du moine.

Les autres sanctions : Certaines autres punitions étaient imposées par la communauté selon les fautes de tel ou tel moine. Par exemple, l'acte de la communauté appelé *tajjanīya-kamma* concerne les moines qui se querellent ou essayent de provoquer un schisme¹⁰⁴ ou qui n'ont pas de courtoisie à l'égard des fidèles laïcs¹⁰⁵, etc. Cette punition est un acte de réprimande. Le moine est d'abord entendu par la communauté réunie, puis il est accusé pour telle faute commise. Si la communauté réunie estime qu'il est coupable, une punition lui est imposée. A partir de là, il lui est interdit de participer à certains privilèges de la communauté monacale. De nombreuses restrictions lui sont imposées et il doit obéir jusqu'à ce qu'une réunion solennelle de la communauté lève cette punition.

Un autre acte de la communauté appelé *pabbājanīya kamma* entraîne une expulsion de la résidence. Le *Vinaya* rapporte que cette sorte de punition fut imposée par la communauté à un groupe de moines du monastère de Kīṭāgiri qui avaient eu un comportement non convenable : danser avec les femmes, chanter avec elles, utiliser des parfums et des guirlandes, etc. Selon l'ordre de la

¹⁰³ Cf. BML., p. 123 ; cf. *Kaṅkhāvitaraṇī*, p. 17.

¹⁰⁴ Essayer de provoquer un schisme est une faute de la catégorie de *Saṅghādisesa*. cf. Règle Art. n° 10 et 11.

¹⁰⁵ Règle *Saṅghādisesa* Art n° 13.

communauté, les deux grands Anciens : Sāriputta Thera et Moggallāna Thera allèrent à Kīṭāgiri avec un groupe important de moines pour expulser les moines de Kīṭāgiri ¹⁰⁶. Selon le Commentaire du *Vinaya*, cette punition fut aussi imposée » à un moine du Mahā-vihāre ; la raison en était qu'il avait accepté personnellement un monastère donné par le roi Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (29-17 avant J.-C.), par amitié personnelle.

L'acte de la communauté appelé *Ukkhepanīya kamma*, est une punition imposée à un moine pour l'une des trois raisons suivantes : 1. rester sans reconnaître ses fautes (*āpattiya adassane*) ; 2. rester sans réparer ses fautes (*āpattiya appaṭikamme*) ; 3. rester sans renoncer à une opinion fausse (*pāpakāya diṭṭhiya appaṇinissagge*). Cette punition comporte aussi de nombreuses interdictions imposées au moine coupable. Ces interdictions sont semblables à celles qui s'appliquent au moine qui passe une période de probation. De plus, les autres moines ne peuvent aller s'associer à lui. La punition dure jusqu'à ce que le moine reconnaisse sa faute et demande pardon.

Selon la règle *Pācittiya* n° 68, le moine qui a une opinion fausse sur la Doctrine et la Discipline doit être averti jusqu'à trois fois par les autres moines. S'il ne rejette toujours pas son opinion fausse, c'est une faute de confession. Selon la règle *Pācittiya* n° 69, la fréquentation d'un moine qui a une opinion fausse, est aussi une faute de confession. Selon la règle *Pācittiya* n° 70, si un novice possède une opinion fausse, il doit recevoir par trois fois des conseils¹⁰⁷. S'il n'accepte pas les conseils des moines, le novice doit être expulsé du monastère. Si un moine accueille ce novice ou le protège, il commet une faute de la catégorie de *Pācittiya*¹⁰⁸.

Une autre punition était appelée *Paṭṣāranīya kamma* (l'acte de la réconciliation) et elle est imposée au moine qui s'est disputé avec un fidèle laïc ou qui a détruit la dévotion d'un fidèle laïc. Selon cette punition, le moine coupable doit aller devant le laïc blessé par sa parole et lui demander pardon. Si le moine est intimidé à l'idée d'aller tout seul demander pardon personnellement, la communauté doit lui adjoindre un autre moine compagnon. Le moine doit y aller avec son compagnon et dire au laïc : « Pardonnez-moi, maître de maison, je suis en paix avec vous ». S'il lui pardonne, tant mieux. S'il ne lui pardonne pas, le compagnon doit parler de la part du moine coupable. Si le fidèle laïc ne lui pardonne toujours pas, le moine en question doit confesser sa faute à son compagnon en présence du fidèle laïc¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Vin. II, 8-14.

¹⁰⁷ Le novice n'a pas le droit d'accepter l'opinion fausse de son précepteur.

¹⁰⁸ Vin. IV, 134-140.

¹⁰⁹ Vin. II, 15-19.

L'acte de la communauté appelé *Brahmaṇḍa* désigne la punition ultime ou la punition la plus grave. Cette sorte de punition est appliquée dans les cas d'orgueil aigu d'un moine. Elle consiste en ce qu'aucun membre de la communauté monacale ne parle plus avec le moine en question et ne lui donne de conseil. Le *Vinaya* rapporte que cette punition fut imposée par la communauté au moine Channa (ancien cocher du prince Gōtama) en raison de son attitude très orgueilleuse vis-à-vis de la communauté¹¹⁰.

Les cas de disputes qui peuvent survenir sur la Doctrine et la Discipline doivent être jugés par la communauté réunie se référant à la Doctrine et à la Discipline (*dhamma-vinaya*). Dans une querelle entre les moines, la communauté a le droit d'organiser un référendum¹¹¹ ou un vote des moines : votes ouverts ou secrets¹¹². La communauté a le droit de trancher une querelle entre les membres en tenant compte de l'avis de la majorité à condition qu'il reflète la vérité et la réalité.

En cas de jugement de la communauté, il existe plusieurs caractéristiques : sauf dans le *Brahmaṇḍa* imposé au moine Channa et l'acte de suspension (*Pakāsaṇīya kamma*) imposé au moine Devadatta¹¹³, dans tous les autres cas, la personne qui avait commis une faute était présentée devant la communauté réunie. Car la communauté n'avait pas le droit de prendre de décision en l'absence du coupable. Cela est bien expliqué dans les procédures des actes de la communauté : la communauté doit être solennellement réunie. Le moine accusé doit être présent. Il doit être accusé publiquement pour la faute en question¹¹⁴. Prenons un exemple : le moine Tissa n'avait pas confessé ses fautes. Rester sans confesser ses fautes étant une nouvelle faute, les moines l'accusèrent donc. Selon la règle, il devait être puni par la punition d'*Ukkhepanīya kamma*. La communauté se réunit. Le moine Tissa fut réprimandé. La réprimande devait le faire réfléchir sur sa faute. Puis il devait être accusé pour cette faute. L'ayant accusé, un moine compétent, expérimenté et nommé par la communauté devait informer la communauté réunie en proposant : « O vénérables, que la communauté m'écoute!

¹¹⁰ Vin. II, 290-292.

¹¹¹ Vin. II, 96.

¹¹² Vin. II, 98.

¹¹³ Cette punition fut imposée à Devadatta par la communauté en son absence pour sa tentative de schisme. C'était une punition extraordinaire imposée uniquement à Devadatta, et mentionnée une seule fois dans le *Vinaya*. Selon cet acte, la communauté donna autorité à Sāriputta Thera pour déclarer devant les gens de la ville de Rājagaha la nouvelle attitude de Devadatta vis-à-vis de la communauté. cf. Vin. II, 189.

¹¹⁴ La communauté réunie, ou un groupe de moines ou un seul moine ont toujours le droit d'accuser un moine. Selon les règles *Saṅghādisesa* n° 8 et 9, si un moine en accuse un autre sans vrai fondement, ou par haine, il commet une faute de la catégorie de *Saṅghādisesa*.

Ce bhikkhu Tissa, ayant commis une faute ne veut pas considérer cela comme une faute. Si la communauté le veut, que la communauté mette à exécution l'acte de suspension (*Pakāsaṇīya kamma*), en raison de la faute de ce bhikkhu Tissa consistant à rester sans reconnaître sa faute. C'est la proposition. O vénérables, que la communauté m'écoute. La communauté va mettre à exécution l'acte de suspension en raison de la faute de ce bhikkhu Tissa consistant à rester sans reconnaître sa faute. Si la communauté veut mettre à exécution l'acte de suspension, que les vénérables gardent le silence. Quiconque ne l'approuve pas qu'il le dise » (Deux fois encore le moine déclare la même chose)¹¹⁵. Si, après la troisième fois, aucune objection n'a été faite par aucun moine, si tout le monde garde le silence, cela signifie que la communauté veut mettre à exécution l'acte de suspension pour le moine Tissa.

Le moine compétent déclare alors : « L'acte de suspension est imposé au bhikkhu Tissa en raison de ce qu'il reste sans reconnaître sa faute. La communauté veut imposer l'acte de suspension au bhikkhu Tissa. De votre silence, ô vénérables, je conclurai que la communauté l'approuve. Les vénérables doivent donc proclamer dans chaque résidence monastique que la communauté a prononcé l'acte de suspension à l'encontre du bhikkhu Tissa en raison de ce qu'il reste sans reconnaître sa faute »¹¹⁶.

Telle est la façon dont la communauté monacale impose une punition à un moine. La même procédure est suivie pour imposer une période de probation ou de discipline, pour réhabiliter, renvoyer pour rééducation dite *Mūlapaṭikasana*, ou envoyer vivre en dépendance, etc. Pour changer, suspendre ou mettre fin à une punition la communauté doit aussi être réunie formellement.

Maintenant, plusieurs questions importantes se posent : Quelle est l'autorité qui infligeait la punition ? Quelles sont les limites dans lesquelles la communauté pouvait prendre une décision ? Quel était le critère de jugement de la communauté ? Selon la jurisprudence du monachisme bouddhique, l'autorité compétente est attribuée à la Doctrine (*dhamma*) et à la Discipline (*vinaya*). Cela veut dire que, lorsque la Communauté prend une décision, celle-ci doit toujours être d'accord avec la doctrine prêchée (*dhammō pakāsitō*) par le Bouddha, et avec la discipline établie (*vinayō paññattō*) dans le *Pāṇimokkha*.

¹¹⁵ Certains savants pensent que répéter ainsi trois fois est un élément rituel. Il ne s'agit pas d'un acte rituel ou cultuel, mais comme l'a correctement remarqué S. Radhakrisnan, il s'agit d'une véritable caractéristique d'une institution démocratique en vue de préciser l'affaire qui est devant l'assemblée de la communauté réunie. Voir : S. RADHAKRISNAN, *Eastern Religion and Western Thought*, Oxford, 1940, p. 370, note. 1.

¹¹⁶ Vin. II, 21-24.

II . L'autorité de la Doctrine et de la Discipline : A travers les exemples que nous venons de voir, l'administration de la communauté bouddhique apparaît assez démocratique tandis que l'organisation et les procédures du *coenobium* chrétien sont plus autoritaires¹¹⁷. C'est une différence très importante entre ces deux systèmes monastiques. Aux monastères pakhômiens, la vie quotidienne du moine chrétien est organisée selon les règles de saint Pakhôme, de même que les règles du *Vinaya* organisent la vie quotidienne du moine bouddhiste. Mais dans le premier cas, l'application et l'interprétation des règles selon les circonstances et selon l'individu dépendaient du Père du monastère, alors que, dans le second, il n'y avait pas de « Père du monastère » ou de « supérieur ». Le code de règles du *Vinaya* constitue la seule autorité légitime dans le domaine de la discipline et, en même temps, la mise en pratique de ce code doit toujours être en accord avec la Doctrine¹¹⁸.

Dans de nombreux passages, le *Vinaya* signale que le Bouddha était à la tête de la communauté monacale. Pourtant, les mêmes textes montrent clairement que, lorsqu'il était en vie, les règles et les punitions étaient mises en exécution par la communauté solennellement réunie sans chef spécial. C'était probablement la volonté des premières générations des membres du monachisme bouddhique. D'après les nombreux exemples du *Vinaya*, le Bouddha a voulu que la communauté monacale soit une institution sans chef particulier. Le *Mahā-Parinibbāna-sutta* (Dīgha, II, 62) rapporte l'attitude du Bouddha à l'égard de la communauté monacale : « O Ānanda, chez le Tathāgata n'arrive pas cette idée que la communauté est sous son autorité ou bien la communauté dépend de lui »¹¹⁹. Cette parole attribuée au Bouddha révèle deux points essentiels : d'une part, l'attitude d'un Bouddha vis-à-vis des autres, y compris les organisations, et d'autre part, la responsabilité attribuée à la communauté dans la progression¹²⁰.

Quelques mois après le *Parinibbāna* du Bouddha, une discussion important s'éleva entre Ānanda Thera et le brāhmane Vassakāra qui n'est autre que le Chef ministre du pays des Magadhas. Vassakāra demanda à Ānanda si un moine avait été nommé par le Bouddha comme chef et refuge pour les moines. Ānanda dit « non ». Puis, Vassakāra demanda de nouveau si un moine avait été nommé par la communauté monacale comme chef et refuge pour les moines. La réponse d'Ānanda fut négative. Vassakāra demanda alors : « Honorable Ānanda,

¹¹⁷ Voir aussi : J.-M. BESSE, *op.cit.*, p. 189.

¹¹⁸ Vin. I, 353-358.

¹¹⁹ Dīgha II, 62 ; Pour une traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta*, voir : M.W., *Le dernier voyage du Bouddha*, Les Editions LIS, Paris, 1995, p. 51.

¹²⁰ Cela veut dire que le Bouddha n'a pas l'idée qu'il est Maître ou chef, etc., car chez lui il n'y a pas de fausse opinion de la personnalité.

s'il n'y a pas de refuge (*appaṭisaraṇā*) quelle est la base de l'unanimité de la communauté monacale (*kō hetu sāmaggīyā*) ? ». Ānanda répondit : « O brahmane, nous ne sommes pas sans refuge ; nous avons un refuge. Nous avons le refuge de la Doctrine (*dhammapaṭisaraṇā*) ».

Le Chef ministre n'a pas apprécié le caractère particulier et étonnant de cette organisation sans chef. Ānanda Thera fut donc obligé d'expliquer : « O brāhmane, il y a des règles établies pour les membres de la communauté et le code de règles (*Pāṭimokkha*) est récité par les membres. Les membres qui habitent dans certains endroits géographiques se réunissent dans les jours d'*Upōsatha* pour le réciter. S'il y a une transgression de la part d'un membre, cela est annoncé dans cette récitation ; les autres membres traitent l'affaire selon la justice. Personne n'est forcé ou contraint à faire cela. Seules la Doctrine et la Discipline nous gouvernent ».

Le Chef ministre posa une autre question : « Honorable Ānanda, y a-t-il un moine respecté, vénéré et duquel vous dépendiez ? » La réponse d'Ānanda fut cette fois affirmative, ce qui troubla le Chef ministre. Il dit : « Lorsque j'ai demandé s'il y avait un moine nommé par le Bouddha ou par la communauté pour être votre chef ou votre refuge, vous avez répondu par « non ». Maintenant, lorsque je demande s'il y a un moine que vous vénerez, respectez et duquel vous dépendiez, vous dites « oui ». Comment puis-je comprendre cela ? ». Ānanda expliqua : « O brāhmane, le Bouddha avait loué dix qualités d'un moine inspirant une confiance sereine¹²¹. Si les moines trouvent un moine possédant ces qualités, ils le respectent, le vénèrent et l'écoulent ». Le Chef ministre Vassakāra fut satisfait de l'explication d'Ānanda Thera¹²².

La réponse d'Ānanda Thera au brāhmane Vassakāra est une explication authentique sur la constitution et l'administration du monachisme bouddhique. Selon Ānanda Thera les caractéristiques importantes de la communauté sont les suivantes : 1. dans la communauté, il n'y a pas de leader ou de chef¹²³ ; 2. la

¹²¹ Les dix qualités d'un moine qui inspire confiance : 1. Il doit être vertueux (*sīlavā*). 2. Il doit être quelqu'un qui a beaucoup écouté (*bahussuta*) la Doctrine et la Discipline. 3. Il doit être quelqu'un de satisfait et de content. (*santuṭṭha*). 4. Il doit posséder la capacité d'atteindre quatre *jhāna* et y demeurer. 5. Il doit posséder des pouvoirs miraculeux (*iddhi*). 6. Il doit posséder la capacité d'entrer dans les domaines surnaturels où il peut entendre les paroles dites au loin (*dibbasōṭa-dhāu*). 7. Il doit posséder la connaissance permettant de lire les pensées des autres (*paracittavijānana-ñāṇa*). 8. Il doit posséder la connaissance permettant de rappeler ses vies antérieures (*pubbenivāsanussati-ñāṇa*). 9. Il doit posséder la connaissance permettant de voir quelle est la renaissance de tel ou tel défunt (*dibbacakkhu-ñāṇa*). 10. Il doit être quelqu'un libéré de toutes les souillures mentales (*khmāsava*).

¹²² Majjhima. III, 7-15.

¹²³ Cependant, des siècles après, la communauté monacale de tel ou tel pays a élu un chef. Aujourd'hui, par exemple, le chef des moines en Thaïlande est appelé Saṅgharāja (Thai. Somdet Pharasangkhaat = le vénérable chef de la communauté des moines). C'est un statut officiel respecté

communauté est toujours prête à vénérer, respecter et écouter un Ancien vertueux, sage et qui est avancé dans la voie du progrès intérieur; 3. il n'y a pas de centralisation de l'autorité et du pouvoir.

Les membres maintiennent leur unanimité et leur discipline tout en constituant des groupes qui vivent dans des lieux différents. Le groupe qui se compose d'au moins quatre moines a autorité pour représenter la communauté dans certains cas, mais il doit réunir plus de dix membres pour que certains actes de la communauté soient valides, et plus de vingt membres pour prendre une décision pénale ou pour mettre à exécution un acte disciplinaire indépendamment des autres groupes. Mais ces groupes n'ont pas leur propre identité. D'où qu'ils viennent, ils vivent selon la même constitution et selon les mêmes règles communes à tous les membres de la communauté monacale. Les disputes ou les problèmes sont résolus dans chaque province par les différents groupes qui obéissent au même code disciplinaire du *Pāṭimokkha*. Le moine le plus âgé et le plus sage préside la réunion du groupe de tel ou tel endroit pour telle ou telle occasion. Lorsque deux groupes, trois, quatre ou même plus se réunissent, ils se transforment automatiquement en un seul groupe et ils organisent la réunion sous la présidence d'un seul moine élu pour cette occasion. Il n'y a pas de contrainte, mais toutes les activités de la communauté sont volontaires¹²⁴.

Ainsi, l'administration de la communauté monacale était-elle un système démocratique, volontaire et libre. Certains savants pensent que Gôtama a voulu établir cette communauté sur un modèle démocratique car il était lui-même originaire d'un peuple possédant une administration démocratique. Tous les savants ne sont pas unanimes sur cette opinion concernant le système politique des Sākyas, leur gouvernement étant plutôt une république aristocratique. Néanmoins, le *Mahā-Parinibbāna-sutta* rapporte que le Bouddha a admiré le système administratif de la République des Vajjis qui ont toujours gardé leur

même par le roi du pays. A Ceylan, à la fin de XVII^e siècle il y avait un Saṅgharāja nommé par le roi du pays (cf. K. Vacissara, *Velivita Saranankara and the Revival of Buddhism in Ceylon*, Ph.D. Thesis, University of London, 1961). Actuellement dans ce pays, il y a des Mahā-Nāyaka (litt. 'Grands chefs') élus par telle ou telle congrégation comme leurs maîtres. Mais il faut bien noter que, même aujourd'hui, ces chefs n'ont pas de pouvoir personnel pour expulser un moine, ou prendre une autre décision punitive. Simplement, ils président une réunion de l'assemblée de la congrégation. Ces «Grands chefs» sont toujours élus par des votes secrets. En Thaïlande, le Saṅgharāja que nous avons mentionné, est nommé par le roi de Thaïlande officiellement, mais avec l'approbation des autres moines chefs. Toutefois, il ne faut chercher, ni en Thaïlande ni à Ceylan ni dans un autre pays bouddhiste, une sorte de «vatican» du bouddhisme.

¹²⁴ Les actes légaux de la communauté (*saṅgha kamma*) sont toujours organisés en vue de maintenir l'unité et l'unanimité parmi les membres. Mais lorsque surgirent des désaccords au sujet de la Doctrine et de la Discipline, l'unanimité de la communauté fut détruite.

unité grâce à leur politique démocratique. Voici la parole attribuée au Bouddha : « Tant que les bhikkhus vivront, tout comme les Vajjis le font, dans l'union et tiendront des assemblées fréquentes, tant qu'ils vivront dans la concorde et accompliront les obligations de la communauté dans la concorde (...) on peut s'attendre au progrès de la communauté sans craindre son déclin. (...) »¹²⁵.

L'aspect remarquable de cette concorde était certainement l'obéissance aux décisions de la communauté. Dans le domaine de l'obéissance, quelle est la différence entre le moine chrétien du désert et le moine bouddhiste ? Le moine bouddhiste obéit aux règles du *Vinaya*. Le moine chrétien obéit aux règles du monastère. Le moine bouddhiste obéit à la décision de la communauté. Le moine chrétien obéit à la décision du Père du monastère. Le Père Abbé se présente devant le moine chrétien comme le Christ vivant, tandis que la Doctrine et la Discipline se présentent devant le moine bouddhiste et devant sa communauté comme leur maître vivant¹²⁶.

Les frontières de la vie de ces deux types de moines étaient marquées par des règles. En plus des règles, il y avait un certain nombre de conseils ou d'enseignements qu'on devait accepter et auxquels on devait obéir. Le moine chrétien obéit aux conseils du Christ qui se trouvent dans l'Evangile. Le moine bouddhiste, en vivant selon les règles de la communauté, obéit aux conseils du Bouddha qui se trouvent dans ses sermons. En général, dans le cas de l'obéissance religieuse, tous les deux se trouvent donc sur le même plan.

Mais inévitablement, il y a une différence fondamentale entre l'obéissance chrétienne et l'obéissance bouddhique. Pour le moine chrétien, l'obéissance est une vertu en elle-même. Il doit obéir jusqu'à la mort. Obéir à Dieu, obéir au Christ, obéir aux règles monastiques, obéir au Père du monastère sont les aspects différents de la même grande vertu. Pour le moine chrétien du Désert comme pour tous les autres chrétiens, le problème a commencé à cause de la désobéissance du premier Adam. Le salut est venu à cause de la grande obéissance du deuxième Adam, le Christ Jésus. Le moine doit donc le suivre avec une pareille obéissance.

Le bouddhisme au contraire ne considère pas l'obéissance comme une vertu, mais comme une nécessité dans l'entraînement du projet du moine. Tout comme le conducteur d'une voiture obéit au code de la route, le moine bouddhiste obéit au code de règles du *Vinaya* et aux conseils des sermons attribués au Bouddha. Or, personne n'obéit au code de la route pour gagner un cadeau donné par la police routière ou par le gouvernement, ou pour faire plaisir à la police routière, mais simplement pour arriver à destination sans accident. De même, le

¹²⁵ Dīgha. II, 76-77 ; M.W., *Le dernier voyage du Bouddha*, Paris, 1995, pp. 22-25.

¹²⁶ Dīgha. II, 154.

moine bouddhiste obéit aux règles et aux conseils d'une part, pour le bien-être de la communauté et d'autre part, pour arriver à destination sans danger.

Même s'il est particulièrement vertueux en respectant scrupuleusement les règles du *Vinaya*, le moine bouddhiste n'accède à aucun progrès intérieur. Car son progrès intérieur et sa libération pour lesquels il a renoncé à la vie séculière, ne dépendent pas directement des règles du *Vinaya*, mais des méthodes qu'il pratique pour avoir une pureté intérieure. Pour pratiquer les méthodes en vue d'atteindre une pureté intérieure, il est utile et nécessaire de régler sa conduite selon les règles du *Vinaya*. Chez les bouddhistes, l'obéissance aux règles et aux conseils n'a donc pas de rapport direct avec son but ultime, c'est seulement une aide préliminaire pour y arriver.

Le but ultime du moine chrétien est directement lié à Dieu et inévitablement à l'obéissance à Dieu jusqu'à la mort. Car c'est Dieu qui lui a donné la vie. C'est Dieu qui le jugera. C'est Dieu qui lui pardonnera. Le moine a raison, car sa religion est une relation personnelle avec Dieu. Il obéit à Dieu à cause de cette relation personnelle grâce à laquelle il gagne le salut. Pour le moine bouddhiste il n'est pas question de relation personnelle avec le Bouddha. Pour lui, sa religion est une voie. Il obéit aux règles et aux conseils de la voie pour arriver à destination.

(C) Le fondement doctrinal de l'obéissance dans le bouddhisme par rapport à celui du christianisme

Dans le cas du moine chrétien du désert, le fondement de l'obéissance est évidemment la Foi. Selon saint Paul, la voie chrétienne est conçue expressément comme « oboedientia fidei » (2 Tes I, 8 ; 2 Cor 13 ; Rom 1 58 ; 15, 8). Dans les synoptiques, la foi-obéissance est exprimée en d'autres termes, mais elle demeure identique substantiellement. Il s'agit désormais de « suivre le Seigneur » (Matth 8, 22 ; 16, 24 ; 19, 21). Dans ce domaine, quelle est la position du moine bouddhiste ? Y a-t-il dans le bouddhisme un équivalent de la foi chrétienne sur laquelle l'obéissance est fondée ?

Le Bouddha ne dit pas « Viens, suis-moi », mais il dit : « Avance sur la voie que j'ai parcourue et que je t'ai montrée ». Le moine chrétien, en suivant le Christ, marche dans une voie du renoncement en prenant sa Croix. Le moine bouddhiste lui aussi, ayant confiance dans les paroles du Bouddha, essaye de suivre une voie du renoncement. Ainsi, trouvons-nous les deux moines en route ! Mais sur quel fondement mental s'appuient, dans leur marche, le moine bouddhiste et le moine chrétien ? N'est-il pas vrai que le fait de commencer ce voyage est déjà en soi un acte d'obéissance ? La manière de se conduire dans cette voie est aussi fondée sur la question de l'obéissance.

Pour obéir à quelqu'un, il est nécessaire d'avoir une certaine confiance en lui et en ses paroles. Le moine chrétien a foi en Jésus-Christ comme Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il est le Sauveur et la voie du salut¹²⁷. Le moine bouddhiste a confiance en Bouddha comme le maître incomparable ou le guide qui montre la voie de la libération. Ainsi, ces deux membres des monastères, qu'ils appartiennent au bouddhisme ou au christianisme, s'appuient-ils sur la foi ou la confiance en leur chef religieux.

Dans ce domaine, la position du christianisme est assez nette. C'est par excellence une religion de la foi. En conséquence de nombreux livres et articles traitent du sujet de la foi chrétienne. Il est donc inutile de les répéter ici. Essayons en revanche d'étudier brièvement le caractère de la « Foi » qui a marqué les limites de l'obéissance dans le monachisme bouddhique.

Les textes canoniques et post-canoniques emploient le terme *saddhā* pour désigner la foi. Dans le contexte bouddhique, ce terme signifie la confiance sereine. De nombreux passages canoniques montrent la valeur de cette foi ou confiance. Par exemple, lorsqu'ils approuvent la bonne conduite de certains moines, les Ecritures canoniques ont l'habitude de mentionner *saddhā* comme une nécessité fondamentale de leur vie de renoncement. Ils mentionnent : « Cela vous convient bien à vous, les fils de familles, qui êtes venus de la vie de la maison à la vie sans maison à cause de la *saddhā* »¹²⁸. Nous trouvons parfois cette expression inversée dans les cas de mauvaise conduite chez certains « bhikkhus » : « Cela ne vous convient pas, à vous, fils de familles, qui êtes venus de la vie de la maison à la vie sans maison à cause de la *saddhā* »¹²⁹.

La *saddhā* est mentionnée dans le *Samyutta-nikāya* comme la meilleure richesse pour l'homme dans le monde¹³⁰. Par la *saddhā* on peut traverser le déluge de la transmigration¹³¹. La *saddhā* est également mentionnée comme une nécessité préliminaire dans le projet d'une association avec un maître. Ces exemples montrent que la valeur de la « foi » est reconnue par le bouddhisme. Mais la question est de savoir quelle est la fonction et l'utilité de la « foi » dans cette religion non-théiste. Gyomroi Ludowyk, qui a fait une étude intéressante sur la « foi » du bouddhisme selon les Ecritures canoniques, a expliqué que cet aspect du bouddhisme est complètement différent de ce qu'il est dans le

¹²⁷ « Thomas dit : « Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment en connaîtrions-nous le chemin ? » Jésus dit : « Je suis le Chemin, la vérité et la vie. Nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu » - Jean 14, 5-7.

¹²⁸ Majjhima. I, 161, 463.

¹²⁹ Ibid. I, 123.

¹³⁰ Samyutta. I, 42, 214.

¹³¹ Samyutta. I, 214.

christianisme¹³². La *saddhā* dans le bouddhisme est considérée dans le sens de la confiance envers le Maître. Selon l'explication de Ludowyk, cette foi bouddhique comme émotion est insuffisante pour atteindre la libération, mais extrêmement utile dans la voie de la libération¹³³. La confiance sereine qui se trouve dans les Ecritures canoniques ne signifie pas que le Bouddha demande que l'on accepte n'importe quelle opinion, idée, ou méthode sans discuter. Certainement, le Bouddha n'a pas interdit la critique ni l'esprit d'analyse. Une foi *a priori* n'est jamais demandée. Gyomroi Ludowyk ajoute que si la *saddhā* était considérée comme un élément essentiel pour atteindre la libération (= *nibbāna*) elle aurait dû être placée dans la Noble Voie octuple¹³⁴. Ainsi, Ludowyk propose que, si l'on utilise le terme «foi» pour désigner *saddhā*, il soit employé dans le sens de «confiance», car le simple terme «foi» peut donner une idée trompeuse. Il semble que Walpola Rahula partage cette opinion. Il écrit: «*saddhā* à vrai dire, n'est pas la foi comme telle, mais plutôt une sorte de confiance née de la conviction.(...)»¹³⁵.

Ces savants veulent-ils dire que la foi qu'on trouve dans le christianisme est tout à fait étrangère au bouddhisme ? La foi bouddhiste est-elle simplement une confiance ? On sait que l'obéissance du moine chrétien découle de sa foi. A cause de sa foi il suit le Christ. Lorsqu'il le suit, sa foi devient de plus en plus riche et forte. Pour lui, la foi est un don divin, une grâce. Le moine bouddhiste obéit aussi aux conseils du Bouddha et aux règles du code de la discipline. Dans ce cas-là, quelle est la qualité de la «foi» par laquelle est motivé pour une telle obéissance le renonçant bouddhiste ? Nous devons étudier cela à travers les détails qui se trouvent dans les *Ecritures canoniques.

Dans ces textes canoniques, bien souvent les termes *pasāda* et *saddhā* sont employés comme synonymes. Selon le contexte, on trouve facilement que ce *pasāda* ou *saddhā* n'est autre que l'appréciation que nous trouvons fréquemment dans les Sermons. Comme l'expliquent les Ecritures canoniques, tant que le bhikkhu examine avec intelligence le sens des passages de la Doctrine, il obtient la satisfaction née de l'appréciation¹³⁶. Selon cet énoncé, la satisfaction née de l'appréciation ou joie intellectuelle (*cetasō pasāda*) est le résultat d'une étude ou d'un examen intelligent ou d'une clarification de la pensée¹³⁷. Parfois les

¹³² Gymroi LUDOWYK, «the Valuation of *Saddhā* in Early Buddhist Texts» in *University of Ceylon Review*, vol. 5, p. 37.

¹³³ *Ibid.* p. 35.

¹³⁴ *Ibid.* p. 36.

¹³⁵ W. RAHULA, *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, 1966, p. 28.

¹³⁶ Majjhima. I, 114.

¹³⁷ D'après le *Ñānaprasthāna* (I, 9), *saddhā* désigne «*cetasō prasāda*». L. de La Vallée Poussin traduit «*cetasō prasāda*» par «clarification de la pensée». cf. *Abhidharmakōśa*, II, p. 106.

textes canoniques désignent cette attitude par le terme *aveccappasāda* (la satisfaction se produit par entendement ou joie intellectuelle née de la compréhension). Ainsi, pour ces textes, lorsqu'on n'examine pas, on manque l'appréciation ; à cause d'une mauvaise compréhension ou du manque d'entendement, sans appréciation on reste dans une situation dans laquelle on a besoin tout de même d'avoir une appréciation¹³⁸.

Gyomroi Ludowyk explique dans sa note sur le terme *pasīdati* que cette appréciation est différente de celle qui se trouve dans la pensée occidentale. Dans le sens théiste, l'appréciation ou la foi est une croyance en quelque chose d'inexplicable. Mais le terme *pasīdati* désigne une attitude mentale accompagnée d'un sentiment profond, une appréciation intellectuelle et une satisfaction nées d'une clarification de la pensée et une attirance intellectuelle envers celui qui a donné cette compréhension¹³⁹.

Nous trouvons dans les textes post-canoniques comme le *Milinda-pañha* et l'*Atthasālinī*, une expression *sampasādalakkhaṇa-saddhā* qui désigne l'aspect affectif de la confiance que nous trouvons parfois aussi dans les Ecritures canoniques. Walpola Rahula affirme que, dans le bouddhisme populaire et aussi dans l'usage ordinaire, le mot *saddhā* contient un élément de foi dans le sens où il signifie dévotion pour le Bouddha, l'Enseignement et la Communauté des disciples (laïcs ou religieux) qui ont atteint les plus hautes étapes du progrès intérieur¹⁴⁰. Ici surgit une question : oui ou non, cette foi est-elle une attirance personnelle ? Les deux termes : *pema* (l'affection filiale) et *bhatti* (dévotion) sont employés dans les textes comme synonymes de *saddhā*. Mais il faut bien noter que l'usage du terme *pema* est très rare et celui du terme *bhatti* (skt. *bhakti*) encore plus rare. Les textes affirment que le terme *bhatti* signifie dévotion ou fidélité personnelle, et cette *bhatti* peut être envisagée non seulement envers une personne sage, mais aussi envers une personne d'un caractère mauvais¹⁴¹. Quant au terme *pema* (skt. *prema*), il est utilisé comme synonyme de *saddhā*, mais avec une connotation très limitée. D'ailleurs, la simple affection (*pemamattam*) envers le Bouddha n'est jamais admirée. Il est vrai que l'*Algaddūpama-sutta* affirme que les gens qui ont une simple affection pour le Bouddha sont destinés au ciel¹⁴². Ici, il y a deux points à préciser : 1. Aller au ciel n'est pas le but final du bouddhisme. 2. Les Ecritures canoniques n'oublient pas de souligner que cette simple affection envers le Bouddha est une condition

¹³⁸ «*Anuvicca apariyōgehetu pasādanīye thāne appasādam upadamsati*» - Aṅguttara. III, 139.

¹³⁹ Gyomroi Ludowyk, *University of Ceylon Review*, vol. I, p. 82.

¹⁴⁰ W. RAHULA, *op.cit.*, p. 28.

¹⁴¹ «*asappuriso asappurisa-bhatti hōti(...)*». - Majjhima. III, 21, 33.

¹⁴² Majjhima. I, 142.

mentale qui peut décliner¹⁴³. Autrement dit, la personne qui a une simple affection peut en effet voir décroître en elle cette affection. En outre, l'affection personnelle peut se transformer en haine personnelle¹⁴⁴.

Certains passages des textes canoniques montrent que l'affection personnelle envers le Bouddha est un obstacle comme les autres obstacles dans la voie du progrès intérieur. Par exemple, l'affection du moine Vakkali pour le Bouddha n'était pas admirée ni tolérée par celui-ci¹⁴⁵. Le moine Channa (ancien cocher du prince Gōtama) n'a pas pu arriver au progrès intérieur à cause de son attachement personnel au Bouddha et à la Doctrine¹⁴⁶. L'Āyasmanta Ānanda avait une grande affection personnelle pour le Bouddha dont il s'était occupé, n'ayant pas eu, en conséquence, assez de temps pour s'engager dans la voie du progrès intérieur. C'est après le **Parinibbāna* du Bouddha que l'Āyasmanta Ānanda atteint l'état d'*Arahant¹⁴⁷.

Les *Nikāyas* n'encouragent pas l'aspect affectif de la foi¹⁴⁸. Cependant, l'objet de la foi dans les Ecritures canoniques est le Bouddha, tout comme l'objet de la foi dans les Evangiles est Jésus-Christ. Il est vrai qu'entre ces deux personnages, il y a une grande différence. Jésus-Christ dans les Evangiles représente son Père, Dieu. Il dit : « Les oeuvres mêmes que je fais me rendent ce témoignage que le Père m'a envoyé » (Jean 5, 36). C'est pourquoi, « si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez-en ces oeuvres et sachez une bonne foi que le Père est en moi et moi dans le Père » (Jean 10, 38 ; 14, 11). Quant au Bouddha, il ne représente pas Dieu. Il n'est pas le Sauveur et surtout pas le Créateur. Il dit simplement qu'il a montré la voie de la libération par rapport à **dukkha*¹⁴⁹.

¹⁴³ «(...) *Yampi'ssa taṃ saddhāmatṭakaṃ pemamattakaṃ tampihi parihāyati. (...)*» - Majjhima. I, 444.

¹⁴⁴ *Āṅguttara*. II, 213.

¹⁴⁵ *Therīg*. VV.350-354.

¹⁴⁶ *Therīg*. I, 166.

¹⁴⁷ *Therīg*. vv. 1039-1044 ; *Vin.* II, 286 ; E.B. FINDLY, «Ānanda's Hinderence : Faith (*saddhā*) in Early Buddhism» in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 20, n° 3 (1992), pp. 253-274.

¹⁴⁸ *Āṅguttara*. III, 270 ; à mon avis, des notions bouddhiques comme celles des Bouddhas d'autrefois (cf. *infra*. p. 278), ont largement permis aux bouddhistes d'éviter un attachement personnel envers le Bouddha historique : Gōtama. A proprement parler, pour les bouddhistes, il n'y a pas de question d'un Bouddha «historique», mais d'un Bouddha «doctrinal». Même aujourd'hui, le bouddhiste qui visite le temple pour vénérer le Bouddha, vénère non seulement le Bouddha historique, mais aussi tous les Bouddhas d'autrefois et tous les Bouddhas futurs. Evidemment, par une telle attitude, le bouddhiste admire non pas la personne appelée le Bouddha, mais la qualité du Bouddha dite *Buddhatā* qui est commune à tous les Bouddhas. Dans ces conditions, il n'y a pas de fondement psychologique pour organiser une adoration ou dévotion personnelle vis-à-vis d'un Bouddha historique.

¹⁴⁹ *Dhap.* vv. 273-276.

Pourtant, les *Nikāya* désignent le Bouddha comme « Le Bienheureux, l'Arahant, Eveillé parfait, parfait en Savoir et en Conduite, le connaisseur des mondes, l'incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, l'instructeur des dieux et des hommes, le Bouddha, le Bienheureux » Ce récit se trouve souvent d'une façon stéréotypée dans de nombreux textes afin de désigner la qualité du Bouddha¹⁵⁰. Le point important est que toutes ces qualités ont évidemment rapport avec sa conduite noble, sa haute sagesse et son profond progrès intérieur ; elles ne signifient pas qu'il représente une divinité. Comme Gymroi Lodowyk l'a remarqué, même les dix pouvoirs (*dasa bala*)¹⁵¹ du Bouddha mentionnés dans les textes canoniques sont des capacités naturelles et ils sont simplement les résultats d'un développement de l'intelligence et des capacités intérieures chez un être humain incomparable¹⁵².

Lorsque nous parlons ici de l'obéissance, la question la plus importante n'est pas la situation du Bouddha ou du Christ, mais la position des adeptes vis-à-vis de chacun de ces chefs religieux. Les textes canoniques parlent des laïcs qui adoptaient la confiance sereine (*saddhā*) dans le Bouddha après avoir écouté sa Doctrine¹⁵³. Cet énoncé signale que la personne qui a écouté la Doctrine est arrivée à croire au Bouddha. Sur le plan psychologique, lorsque nous parlerons de confiance en quelqu'un, cela signifie que nous avons confiance en sa parole et que nous acceptons de croire qu'il dit la vérité. Les personnes dont il est question dans les textes croyaient par conséquent que le Bouddha disait la vérité. Ainsi, de nombreux passages des Ecritures canoniques nous montrent que la foi de telle ou telle personne naquit de confiance envers le Bouddha, sa Doctrine et sa communauté des disciples [laïcs et religieux qui ont atteint les hautes étapes de la libération]¹⁵⁴. La foi en cette Doctrine signifie qu'ils croyaient que la Doctrine était véridique. La foi en cette communauté signifie qu'ils avaient confiance en ses membres considérés comme honnêtes et disant la vérité. Dans le christianisme aussi, Jésus-Christ a insisté auprès de ses disciples pour qu'ils aient confiance en sa parole. Ainsi, chrétiens et bouddhistes croient que l'enseignement de leur leader religieux est véridique. Mais la différence est que la foi de l'adepte bouddhiste, selon les Ecritures canoniques, possède un aspect cognitif. Par contre, la foi de l'adepte chrétien a un aspect affectif. Nous trouvons clairement cette tendance personnelle dans des expressions évangéliques telles que l'amour de Dieu, la crainte de Dieu, etc.

¹⁵⁰ Cf. *infra*, p. 263, note 130.

¹⁵¹ Cf. «Bala» in *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. II, p. 511-513 ; «Buddha» in *ibid.*, vol. III, p. 69.

¹⁵² Gymroi LODOWYK, *art.cit.*, p. 37.

¹⁵³ «(...) *taṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddham paṭilabhati.* (...)» - Majjhima. I, 179 ; III, 33.

¹⁵⁴ Majjhima. I, 37 ; II, 51 ; Aṅguttara. I, 222 ; II, 56 ; III, 212, 332, 451 ; IV, 406 ; V, 183.

Au lieu de développer une foi affective envers quiconque, l'adepte bouddhiste essaie de maintenir une foi cognitive. Prêtons ici attention à l'attitude critique du bouddhisme. Le *Kālāma-sutta* par exemple est assez souvent mentionné par les auteurs pour montrer l'esprit critique loué par le bouddhisme. Dans ce sermon, le Bouddha dit :

« (...) Oui, Kālāmas, il est juste que vous soyez dans le doute et dans la perplexité, car le doute s'est élevé en une matière qui est douteuse. Maintenant, écoutez, Kālāmas, ne vous laissez pas guider par des rapports, par la tradition ou par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité de textes religieux, ni par la simple logique ou l'inférence, ni par les apparences, ni par le plaisir de spéculer sur des opinions, ni par des vraisemblances possibles, ni par la pensée «il est notre maître». Mais, Kālāmas, lorsque vous savez par vous-mêmes que certaines choses sont défavorables, fausses et mauvaises, alors, renoncez-y. (...) Et lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont favorables et bonnes, alors acceptez-les, et suivez-les. (...) »¹⁵⁵.

Ce récit pose une question importante. N'est-il pas en contradiction avec le concept de *saddhā* ? Y a-t-il encore une place pour la confiance ou l'obéissance ? D'une part, le bouddhisme accepte la valeur de confiance sereine, et d'autre part, il prescrit une attitude de libre examen. Les savants anciens comme La Vallée Poussin¹⁵⁶ et Keith¹⁵⁷ en ont déduit que le bouddhisme est, sur ce point, en contradiction avec lui-même. Mais avant d'arriver à une telle conclusion, nous devons examiner la position exacte du *Kālāma-sutta* à la lumière d'autres textes canoniques.

Selon les passages des Ecritures canoniques, l'attitude la plus importante pour l'adepte bouddhiste n'est pas d'accepter ou de rejeter une opinion ou un énoncé, mais d'abord de l'examiner. Par exemple, dans le domaine de la vie monastique, si un moine prétend qu'il a atteint une connaissance supra-mondaine (*lōkuttara-ñāṇa*), son confrère ne doit ni accepter sa prétention ni la rejeter ; il doit le questionner en vue d'examiner la vérité de son énoncé. Cette attitude est prescrite dans plusieurs Sermons du *Majjhima-nikāya*¹⁵⁸.

Il est vrai qu'on peut interpréter et accepter de deux façons l'attitude libre du *Kālāma-sutta* et des prescriptions qui se trouvent dans d'autres Sermons : 1. on ne doit rien accepter sur l'autorité de quelqu'un ni même considérer sérieusement les opinions et les énoncés des autres, même pour examiner leur

¹⁵⁵ Aṅguttara. I, 188-193 ; II, 192 ; cf. Samyutta. II, 115 ; IV, 138.

¹⁵⁶ L. de la VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925, p. 132. Du même auteur, «Faith and Reason in Buddhism» in *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, vol. II, p. 35

¹⁵⁷ A.B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923, p. 35.

¹⁵⁸ Majjhima. I, 264 ; II, 166 ; III, 207.

vérité, mais on doit se fonder sur sa propre expérience, et découvrir la vérité par soi-même ; 2. on ne doit pas accepter une opinion ou un énoncé de quelqu'un sur son autorité, mais on doit étudier les conséquences de telle opinion ou tel énoncé à la lumière de sa propre intelligence et de ses propres expériences en vue de vérifier si telle opinion est correcte ou fausse¹⁵⁹. Alors que la première interprétation est en contradiction avec le concept de *saddhā* dans le bouddhisme, la deuxième interprétation est en accord avec ce concept, car la *saddhā* bouddhiste admet complètement le libre examen, avant l'acceptation. Le *Kālāma-sutta* n'exhorte qu'à la même attitude : examinez avant d'accepter ou de rejeter. La question est donc de savoir comment le libre examen et la *saddhā* peuvent s'accorder : dans le bouddhisme, la position du maître est très importante, positivement et aussi négativement. C'est pourquoi, bien souvent, le bouddhisme avertit du danger qu'il y a à accorder la confiance à un maître non-Eveillé. Dans le *Cūḷagōpālaka-sutta*, par exemple, le Bouddha compare le maître non-Eveillé à un vacher ridicule qui, étant en train de faire traverser la rivière au bétail, le fait plonger dans le courant. Au contraire, le maître Eveillé est comparé à un vacher compétent qui connaît l'endroit et la voie pour traverser et qui amène le bétail sans danger à l'autre rive. La fin de ce Sermon montre que l'on souffre longtemps pour avoir accordé sa confiance à un maître non-Eveillé. Au contraire, si l'on accorde sa confiance à un maître compétent, on trouve le bonheur et le bien-être pour longtemps¹⁶⁰. Le sermon intitulé *Cūḷa-Sīhanāda-sutta* explique également les qualifications d'un vrai maître et insiste sur la valeur d'un maître qui peut diriger correctement¹⁶¹. Dans ces textes, le Bouddha se présente comme un vrai maître. Est-ce que cela signifie que nous devons tous l'accepter comme vrai maître sans aucune discussion ? Non. Le Bouddha n'a pas voulu que l'on accepte ses paroles ou ses analyses sous son autorité, ni qu'on les rejette sans examen. Mais il a voulu qu'elles soient examinées et vérifiées librement.

Deux Sermons particuliers dans les Ecritures canoniques montrent comment on doit examiner un maître ou son opinion. Selon l'un de ces deux Sermons, intitulé *Canki-sutta* (*Majjhima* II, 164-177), il y a trois étapes dans le processus d'examen de l'opinion d'un maître. Premièrement, on doit accepter une opinion afin de la vérifier, sans aucun préjugé dogmatique du type : «Telle est la vérité, les autres ne sont que des absurdités». Si quelqu'un possède la foi en cette étape, sans examen critique, une telle foi est considérée comme *amūḷika saddhā* (litt. 'la foi sans racines') c'est-à-dire une foi incorrecte. Cette première étape doit être employée uniquement pour examiner une opinion au lieu de la

¹⁵⁹ Cf. *Dīgha*. II, 123-126 ; *Aṅguttara*. II, 167-170.

¹⁶⁰ *Majjhima*. I, 225.

¹⁶¹ *Majjhima*. I, 64-67.

rejeter ou de l'accepter. Si l'on trouve que l'opinion est vraie, dans ce cas une *saddhā* arrive et celle-ci est une foi née de la [simple] compréhension. Le Sermon continue : «Ayant une foi née de la [simple] compréhension, l'adepte s'approche du maître et s'associe à lui. Par l'association il arrive à l'écouter [souvent]. En écoutant l'enseignement [souvent], il le garde dans sa pensée ; puis il examine le sens de cet enseignement qu'il porte dans sa pensée. En l'examinant, il l'approuve. Il arrive dès lors en pensée à apprécier cet enseignement. Avec cette appréciation, il s'engage dans cet enseignement. En s'engageant dans cet enseignement, il réfléchit ; ayant réfléchi, il s'engage dans l'effort ; en faisant un effort, l'ayant pénétré par sa propre compréhension, il arrive à éprouver la vérité sublime et il la voit lui-même»¹⁶². Ensuite, pour arriver à la troisième étape, c'est-à-dire atteindre la vérité, il doit développer la même mentalité analytique¹⁶³.

Cette prescription indique clairement la place de la foi dans le bouddhisme. Le sermon mentionne qu'avant l'association avec un maître religieux, on doit examiner afin d'être sûr que la pensée de celui-ci n'est pas sous-tendue par des motifs égoïstes qui l'encourageraient à dire qu'il voit la vérité ou qu'il connaît la vérité, simplement afin de convertir les gens. On doit examiner également si la pensée de tel maître n'est pas obsédée par des motifs malveillants ou illusoire. Ainsi, selon ce sermon, ce n'est qu'après avoir examiné que l'on doit accepter tel maître ou son enseignement.

L'autre sermon qui prescrit un libre examen est le *Vīmansaka-sutta* (Majjhima. I, 317-320). Ce Sermon conduit directement à la question de savoir comment on doit examiner le Bouddha. Selon *Vīmansaka-sutta*, un disciple investigateur qui possède la connaissance permettant de lire la pensée des autres (*paracittavijñāna-nāṇa*) doit examiner le Tathagata pour arriver à savoir si celui-ci est éveillé ou non. Le Sermon prescrit deux moyens pour examiner le Bouddha : 1. Par l'observation directe. 2. Par ce que l'on entend dire de lui. Par ces deux moyens, on doit observer si le Tathāgata est moralement impur ou mixte (corrompu et pur), et s'il a une mauvaise réputation à cause de sa corruption. Afin de le connaître vraiment, on doit l'observer directement et indirectement, non pas pendant un court laps de temps, mais pendant longtemps¹⁶⁴.

Ce Sermon n'exhorte pas au doute ou à la croyance, mais à un examen comme fondement nécessaire de la confiance. Le doute (*vicikicā*) est d'ailleurs considéré comme un obstacle au progrès intérieur : c'est une des cinq entraves

¹⁶² Majjhima. II, 173.

¹⁶³ Majjhima. II, 174.

¹⁶⁴ Majjhima. I, 318.

(*pañca nīvaraṇa*)¹⁶⁵. Selon le *Cetōkhila sutta* (Majjhima. I, 101-104), le doute sur le Bouddha, le doute sur l'enseignement, le doute sur la communauté des disciples (laïcs et religieux) qui ont atteint les hautes étapes de la libération et la pensée inamicale à l'égard des confrères constituent les empêchements au progrès intérieur d'un moine¹⁶⁶.

Deux idées se dégagent de ces passages. D'une part, le bouddhisme loue la valeur du libre examen, et d'autre part, il considère le doute comme obstacle dans la voie de la libération. Or, le doute doit être éliminé non pas par la foi aveugle, mais par l'examen et par la compréhension née de la constatation. Cette idée s'exprime ainsi dans le *Vīmansaka-sutta* : « (...) Après un tel examen sur le Bouddha, l'intéressé sent qu'il est utile d'écouter son enseignement. Puis il vient l'écouter. Il approuve certaines parties de l'enseignement par le développement de sa propre connaissance et il arrive à la conclusion que cet enseignement est vrai, il se repose sur la confiance sereine dans le Bienheureux, en constatant que le Bienheureux est Eveillé, que sa Doctrine est bien expliquée et que sa communauté des disciples (laïcs et religieux qui ont atteint les hautes étapes de la libération) a une conduite correcte. (...) »¹⁶⁷. Le sermon explique que la confiance ainsi fixée, ainsi enracinée, ainsi établie sur de bonnes raisons, sur un fondement stable, peut être considérée comme une foi rationnelle (*ākāravatī saddhā*)¹⁶⁸.

Cette foi rationnelle qui se produit par l'examen critique et la vérification personnelle est évidemment en contradiction avec la foi sans racines (*amūlika saddhā*) dont nous avons déjà parlé plus haut. Le Bouddha a toujours critiqué une telle foi qui était celle que les brāhmanes avaient dans les *Veda* par tradition¹⁶⁹.

Quand on est arrivé à l'état de la foi rationnelle, on ne reçoit plus l'enseignement par simple croyance dans le maître, mais on réalise personnellement et directement la vérité de son enseignement. Sans doute une

¹⁶⁵ Cinq entraves : 1. la convoitise sensuelle (*kāmacchanda*) ; 2. la malveillance (*vyāpāda*) ; 3. la torpeur physique et mentale et la langueur (*thīnamiddha*) ; 4. l'inquiétude et le tracass (*Uddhacca-kukkucca*) ; 5. le doute (*vicikicā*).

¹⁶⁶ Majjhima. I, 101.

¹⁶⁷ Majjhima. I, 319.

¹⁶⁸ Majjhima. I, 320.

¹⁶⁹ Il n'est donc pas possible d'être d'accord avec Masson-Oursel lorsqu'il dit : « La foi bouddhique procède de la foi brahmanique » (P. MASSON-OURSSEL, « Foi bouddhique et foi chrétienne » in *Congrès d'histoire de christianisme*, Ed. Rieder, Paris, 1928, pp. 78). Cependant, Masson-Oursel a raison lorsqu'il explique : « La foi bouddhique ne se confond ni avec le piétisme dévot des religions populaires (*bhakti*) où l'on prend refuge en un Dieu personnel, ni avec la sèche intelligence d'une vérité abstraite. Ce n'est pas de l'amour ; mais apaisement de l'affectivité, ni de l'espérance, mais tranquillité acquise et savourée, ni culte car il n'y a là ni dieu ni rite ». (*Ibid.*, p. 13 ; voir aussi : Guy BUGAULT, *La notion de Prajñā ou de sagesse selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, 1998, p. 91).

foi initiale donne-t-elle la capacité d'avancer en vérifiant et en examinant la vérité librement, par les méthodes des exercices mentaux dits *kammaṭṭhāna*. L'expression *saddhā vimutta* (celui qui est libéré de la foi), qui se trouve dans les textes canoniques, est employée probablement pour désigner une telle personne¹⁷⁰. Cette thèse peut être corroborée par l'explication semblable qui se trouve dans les Ecritures canoniques sur la personne qui possède la foi rationnelle (*ākārvatī saddhā*) et sur la personne qui est libérée de la foi (*saddhā vimutta*). De ces deux personnes, le Canon bouddhique parle avec presque les mêmes termes et considère leur confiance sereine dans le Bouddha comme fixée, enracinée et établie¹⁷¹.

A travers ce que nous venons de voir, il est évident que la confiance sereine dans le bouddhisme est considérée comme une étape préliminaire et importante en vue d'arriver à la haute sagesse et à la haute réalisation. Dans les processus d'activité du disciple en vue de la libération, la *saddhā* est mentionnée assez souvent en premier lieu. Prenons quelques listes :

1. *Saddhā* (confiance), *sīla* (bonne conduite), *suta* (érudition), *cāga* (renoncement), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷².
2. *Saddhā* (confiance), *sīla* (bonne conduite), *suta* (érudition), *cāga* (renoncement), *paññā* (sagesse), *paṭibhāna* (réalisation)¹⁷³.
3. *Saddhā* (confiance), *virīya* (effort), *sati* (vigilance), *samādhi* (concentration mentale), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁴.
4. *Saddhā* (confiance), *hiri* (honte de faire le mal), *ottāpi* (peur de faire le mal), *virīya* (effort), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁵.
5. *Saddhā* (confiance), *appābādhā* (santé physique), *asaṭṭha* (honnêteté), *āraḍdhavirīya* (effort énergique), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁶.
6. *Saddhā* (confiance), *hiri* (honte de faire le mal), *ottāpi* (peur de faire le mal), *akkōdhaṇa* (absence de malveillance), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁷.
7. *Saddhā* (confiance), *āraḍdhavirīya* (effort énergique), *uppatṭhita sati* (présence de vigilance), *samāhita citta* (tranquillité de la pensée), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁸.

¹⁷⁰ Majjhima. I, 478.

¹⁷¹ «(...) *Tathāgate saddhā nivittā hāṃ mūlajātā patitṭhitā* (...)» - Majjhima. I, 320.

¹⁷² Majjhima. I, 465 ; II, 180 ; III, 99 ; Anguttara. II, 66 ; III, 6, 44, 181 ; IV, 270, 271, 284, 288.

¹⁷³ Aṅguttara. V, 96.

¹⁷⁴ Majjhima. I, 164 ; III, 99.

¹⁷⁵ Aṅguttara. III, 4, 9 ; V, 123.

¹⁷⁶ Majjhima. II, 128.

¹⁷⁷ Samyutta. IV, 243.

¹⁷⁸ Aṅguttara. V, 329, 333, 335.

8. *Saddhā* (confiance), *sīla* (bonne conduite), *bahussuta* (érudition) *paṭisaṅkha* (réclusion), *āradhaviṛiya* (effort énergétique), *sati* (vigilance), *paññā* (connaissance vécue)¹⁷⁹.
9. *Saddhā* (confiance), *hiri* (honte de faire le mal), *bahussuta* (érudition), *āradhaviṛiya* (effort énergétique), *uppaṭṭhita-sati* (présence de l'attention), *paññā* (connaissance vécue)¹⁸⁰.
10. *Saddhā* (confiance), *sīla* (bonne conduite), *bahussuta* (érudition), *suṃvāca* (obéissance), *kalyāṇamitta* (avoir un ami noble), *āradha-viriya* (effort énergétique), *uppaṭṭhita-sati* (présence de l'attention), *santuṭṭha* (état satisfait), *appiccha* (peu de besoin), *sammādiṭṭhika* (le point de vue correct)¹⁸¹.

Ces listes sont évidemment différentes les unes des autres, car elles se trouvent dans des Sermons variés adressés à telle ou telle personne selon son caractère, ses capacités, son aptitude et son état intellectuel et spirituel. Cependant, une chose est très nette : chaque liste commence par la confiance (*saddhā*) et se termine par la connaissance vécue (*paññā*). Cela veut dire que ces listes distinguent la confiance (*saddhā*) de la connaissance vécue (*paññā*). La confiance est une nécessité préliminaire. Mais la plus grande valeur est toujours accordée à la connaissance vécue (*paññā*). A ce propos, nous pouvons nous servir d'un bon exemple qui se trouve dans le *Samyutta-nikāya* (IV, 298). C'est une discussion entre un chef de famille nommé Citta Gahapati¹⁸² et le célèbre Nigaṇṭha Nāthaputta¹⁸³ :

- Nigaṇṭha Nāthaputta** : O chef de famille, est-ce que vous croyez, sur [la foi de] la parole du Samana Gōtama qu'il y ait un état de **jhāna* dans lequel il n'existe pas de raisonnement ni de réflexion et également qu'il y ait une cessation de la pensée discursive et réfléchie?
- Citta Gahapati** : Non, Révérend. Moi, je n'accepte pas cela par la foi.
- Nigaṇṭha Nāthaputta** : Voilà, quel homme honnête, franc et sincère que ce Citta Gahapati !
- Citta Gahapati** : Qu'en pensez-vous, ô Révérend. Quel est le mieux ? la connaissance ou la foi ?

¹⁷⁹ Aṅguttara. IV, 85.

¹⁸⁰ Majjhima. III, 23 ; Aṅguttara. II, 218 ; IV, 23, 38.

¹⁸¹ Aṅguttara. V, 153, 154.

¹⁸² Citta Gahapati était un des disciples laïcs du Bouddha. Il était bien versé dans la Doctrine et il a pratiqué les méthodes de concentration à tel point qu'il puisse entrer et demeurer dans les quatre *jhāna*.

¹⁸³ Nigaṇṭha Nāthaputta : le grand chef religieux contemporain du Bouddha.

Nigaṇṭha Nāthaputta : Sûrement Gahapati, la connaissance est meilleure que la foi.

Citta Gahapati : [Je peux arriver jusqu'au quatrième *jhāna*] Alors en sachant et en voyant moi-même qu'il y a un état jhānique dans lesquels il n'existe pas de pensée discursive ni (...), pourquoi accepterais-je cela par la foi fondée sur les dires d'un samana ou d'un brāhmane?¹⁸⁴

La parole de Citta Gahapati est ici très importante. Pour lui la question n'est pas de croire, mais de voir et savoir. Il ne croit pas «c'est là» ou «ce n'est pas là», mais il sait «ce qui est là» et «ce qui n'est pas là». Il le sait par la connaissance née de l'expérience. Car il peut arriver jusqu'au quatrième *jhāna*. C'est pourquoi il dit à Nigaṇṭha Nāthaputta : « En sachant et en voyant ainsi, pourquoi accepterais-je cela par la croyance ? » Cette parole montre que dans le domaine de la connaissance, la croyance est un élément négligeable. La croyance ou la foi doivent être dépassées pour arriver à la connaissance. C'est ce que montre le cas du renonçant venu de la vie de la maison à la vie sans maison. C'est par la confiance (*saddhā*) qu'il commence, puis [par la confiance] qu'il devient vertueux et [par confiance] qu'il observe les règles de *Pāṇimokkha* (*sīlavā hōti pāṇimokkhasamvaravuttō*). Ensuite, il écoute beaucoup l'enseignement (*bhussutō*) ; il s'engage dans l'effort énergétique (*āradhaviyiriyō*) et atteint quatre *jhāna* (*catunnaṃ jhānaṃ labhati*), puis il acquiert la connaissance permettant de se rappeler ses vies antérieures (*pubbe nivāsānussati-ñāṇa*) et vérifie par lui-même le phénomène de renaissance ; il acquiert la faculté de l'oeil surhumain et vérifie lui-même comment les êtres meurent et renaissent selon leurs *kammās*¹⁸⁵. Puis, ayant atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de ses souillures mentales et au moyen de sa propre connaissance surhumaine, à tel point qu'il est en mesure, dans cette vie même, d'entrer et de demeurer dans ces états mentaux dépourvus de souillures. (...) »¹⁸⁶. Dans cet état, la foi ou la confiance de l'intéressé, avec laquelle il a commencé son cheminement, est maintenant remplacée par la connaissance directe et personnelle. C'est probablement pour cela que parfois l'Arahant est appelé *assaddhō* (celui qui est vide de foi)¹⁸⁷. Cette idée se trouve également

¹⁸⁴ Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Ed. du Cerf, Paris, 1990, pp. 213-224.

¹⁸⁵ *dibbena cakkhunā satte passati cavamāne uppajjamāne yathākammūpage.*

¹⁸⁶ *āsavaṇaṃ khayā anāsavaṃ ceto-vimuttiṃ paññā-vimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayam abhiññā saccikatvā upasampajja viharati* - Aṅguttara. V, 338-340.

¹⁸⁷ Dhap. v. 97.

dans le *Samyutta-nikāya* : l'Arahant s'appuie sur sa connaissance vécue, mais non sur la foi¹⁸⁸.

A travers cette étude, nous pouvons arriver à la conclusion que la foi ou mieux la confiance sereine, dans le bouddhisme, est fondée sur une certaine vérification, et qu'elle est une nécessité préliminaire pour atteindre le haut sommet de la connaissance. Elle est donc plutôt une foi cognitive. En outre, il n'y a pas, au premier plan, dans le bouddhisme, d'éléments dogmatiques exigeant une foi. Si nous prenons par exemple, les Nobles vérités : il y a **dukkha* qui doit être correctement compris ; il y a l'apparition de *dukkha* qui doit être complètement éliminée ; il y a la cessation de *dukkha* qui doit être complètement achevée et il y a la voie conduisant à la cessation de *dukkha* qui doit être parcourue. Il n'y a pas de place ici pour une opinion, ou croyance, mais pour une pratique conduisant à une expérience personnelle dite la cessation de *dukkha*.

A certaines personnes qui s'inquiétaient de questions métaphysiques telles que l'univers est-il éternel ou est-il non-éternel, l'univers a-t-il une limite ou est-il sans limite, etc., le Bouddha n'a pas voulu répondre. Il disait au moine Mālunkya-putta : « Conserve dans ta pensée ce que j'ai expliqué comme expliqué, et ce que je n'ai pas expliqué comme non-expliqué. Quelles sont les choses que je n'ai pas expliquées ? Si cet univers est éternel, ou s'il est non éternel, etc. Je ne l'ai pas expliqué. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas utile, ce n'est pas fondamentalement lié à la **Conduite pure* et une telle explication ne conduit pas au détachement, à la cessation, à la tranquillité, à la pénétration profonde, à la réalisation complète, au **nibbāna*. C'est pourquoi je ne l'ai pas expliqué. Alors qu'ai-je expliqué ? J'ai expliqué *dukkha*, l'apparition de *dukkha*, la cessation de *dukkha* et le chemin conduisant à la cessation de *dukkha*. Pourquoi ? Parce que c'est utile, que c'est fondamentalement lié à la *Conduite pure* (...), à la réalisation complète, au *nibbāna* »¹⁸⁹.

Selon cet énoncé, le bouddhisme ne demande pas que l'on croie, mais plutôt que l'on pratique certaines méthodes de progrès intérieur avec confiance afin d'éliminer *dukkha*. Même les doctrines telles que la renaissance (*punabbhava*), l'action et la rétribution automatique (*kamma* et *kamma-vipāka*) ne sont pas obligatoirement des données à croire, mais plutôt des réalités qui doivent être comprises par la pratique dans la voie du développement mental.

Revenons de nouveau à notre première question : quel est le fondement de l'obéissance ? L'obéissance du moine bouddhiste ainsi que celle du moine

¹⁸⁸ Samyutta. IV, 138.

¹⁸⁹ Majjhima. I, 431 : Pour une longue discussion sur ce sujet, voir : M.W., *La philosophie du Bouddha*, Les Editions LIS, Paris, 2000, pp. 17-27.

chrétien est fondée sur leur foi. Mais, comme nous l'avons déjà noté, entre la foi du moine chrétien du désert et celle du moine bouddhiste, il y a une grande différence. Par conséquent, l'obéissance aussi prend une dimension différente chez l'un et l'autre moine.

Celle du moine chrétien est une obéissance personnelle vis-à-vis de Dieu. Par l'obéissance, il montre et il démontre sa foi et, par l'obéissance, il rend son amour à Dieu. Car la foi du moine chrétien n'est pas l'affirmation impersonnelle d'une vérité sur Dieu ou sur le Christ. Elle constitue une relation personnelle. L'obéissance née de la foi est un lien fort entre le moine et Dieu ; c'est un moyen par lequel il rencontre Dieu. Dans ce domaine, le moine chrétien est obligé de croire à la Création, au Créateur, au péché originel, à Jésus-Christ comme Fils unique de Dieu, à sa résurrection, et au salut obtenu par le Christ : «Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu»¹⁹⁰. C'est par Jésus-Christ, par l'obéissance à son Evangile et à la parole de son Eglise (2 Ti 3, 14 ; Matth 10, 40) que l'homme atteint Dieu dans la foi (Ac 6, 7 ; Rom I, 5 ; 10, 3 ; 2 Th 1, 8), qu'il échappe à la désobéissance originelle et qu'il entre dans le Mystère du salut : Jésus-Christ est l'unique loi du Chrétien (I Cor 9, 21).

Au contraire, il n'y a pas d'éléments théologiques équivalents chez le moine bouddhiste. Pour lui, il y a seulement les choses à «savoir» par les méthodes contemplatives afin d'éliminer **dukkha*. Pour cela, il accorde une confiance obéissante au maître ou plutôt au précepteur qui dirige sa conduite et ses pratiques dans les exercices mentaux. Son obéissance et sa confiance peuvent donc être comparées à l'obéissance, à la confiance d'un élève de l'auto-école qui, pour apprendre à conduire, a besoin d'avoir confiance et d'obéir au moniteur. Le résultat en est la connaissance née de pratiques continuelles et d'expériences personnelles. Lorsqu'il peut conduire la voiture tout seul, il la conduit non en vue d'obéir à son moniteur, mais grâce à la connaissance qu'il a acquise lui-même. Il obéit au code de la route non pas pour pratiquer la vertu d'obéissance, mais pour arriver à la destination sans problème. La confiance et l'obéissance du moine bouddhiste vis-à-vis des règles, des conseils ressemblent à cela.

Par ailleurs, pour le moine bouddhiste, il n'y a pas d'obéissance « jusqu'à la mort », car son but ultime est situé dans cette vie même, le plus tôt possible. Il essaye d'atteindre l'état d'Arahant dans cette vie, avant sa mort. Pour cela, l'état d'Arahant signifie comme la fin de l'entraînement, la fin de la Conduite pure : «la naissance est détruite, la conduite pure est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir»¹⁹¹. Dès lors, pour lui il n'y a donc

¹⁹⁰ I Jean 4, 15 ; cf. 2, 23.

¹⁹¹ Vin. I, 14, 35, 183 ; cf. *infra* p. 262, note. 128.

pas matière à obéissance¹⁹².

Ainsi pouvons-nous dire, pour résumer, que le moine bouddhiste obéit aux règles du *Vinaya* en vue du bien-être de la communauté monacale et de son bien-être propre. Il obéit aussi aux conseils des Sermons pour réaliser la compréhension vécue sans laquelle il ne peut atteindre le **nibbāna*. Cette obéissance est fondée sur la confiance, à cause de laquelle il est entré dans la communauté monacale, et il n'abandonne pas l'entraînement. La confiance était donc une nécessité préliminaire pour qu'il puisse avancer dans la voie du progrès intérieur.

L'obéissance chez le moine chrétien est motivée non pas par une confiance semblable à celle du moine bouddhiste, mais par une foi robuste. Celle-ci est pour lui un don divin. Par conséquent, l'obéissance chez le moine chrétien n'est pas seulement une nécessité préliminaire, mais aussi en elle-même une grande vertu, une dévotion, qui doit être gardée et pratiquée et maintenue jusqu'à la mort.

La foi du moine chrétien est une foi affective et par conséquent, son obéissance est inconditionnelle. Au contraire, la foi bouddhiste est plutôt cognitive et son obéissance n'est pas inconditionnelle. Par obéissance, le moine chrétien renonce à sa volonté propre. Chez le moine bouddhiste, nous ne trouvons pas de tendance semblable. A proprement parler, pour lui, il n'est pas question de « renoncer à sa volonté propre par obéissance ». Si, dans la voie du progrès intérieur, il s'est appliqué à renoncer au désir et aux objets du désir, ce n'est pas par obéissance, mais en vertu d'une connaissance personnelle née de la constatation due aux exercices mentaux qui lui ont donné la concentration mentale (*samādhi*) et la compréhension vécue (*paññā*).

¹⁹² Cependant, cela ne signifie pas que l'Arahant n'obéit pas aux règles de la communauté. Au contraire, il obéit aux règles de la communauté et aussi à la loi du pays et ainsi qu'aux normes sociales.

CHAPITRE VI

LES BUTS DU RENONCEMENT DANS LES DEUX MONACHISMES

Après avoir étudié les objets du renoncement et les façons dont on a renoncé à tel ou tel objet, la question est de savoir maintenant quel est le but final du renoncement dans le monachisme bouddhique et dans le monachisme chrétien du Désert. Nous avons déjà noté que le bouddhisme se présente comme une voie de libération (*vimutti magga*) et que cette libération était aussi le but du renoncement du monachisme bouddhique. Nous pouvons pareillement considérer la liberté comme but final du renoncement chrétien. De ce point de vue, le christianisme et le Christ se présentent comme voie de libération. Ici encore, la question est de savoir de quoi on se libère selon le christianisme. Sur ce sujet, on trouve certaines différences fondamentales entre ces deux religions.

Le problème : Comme nous l'avons dit plus haut, selon le bouddhisme, la libération signifie la libération de **dukkha* (l'état de non-satisfaction), tandis que d'après le christianisme, la libération signifie la Rédemption du péché. Le bouddhisme parle des êtres vivants qui sont inévitablement dans un état non-satisfaisant (*dukkha*) ceci étant un phénomène fondé sur les **cinq agrégats d'attachement* (*pañcūpādānakkhandā*) qu'ils transportent dans le cycle de renaissances (**samsāra*), et il insiste sur la nécessité de se libérer de *dukkha*. Au contraire, le christianisme parle d'une humanité qui porte en elle le péché et qui doit être libérée du péché par la Rédemption.

La Rédemption est donc, dans le christianisme, le mystère essentiel qui élimine le péché de l'homme individuellement et collectivement. F. Prat a noté

la relation étroite entre la libération du péché et la Rédemption selon la doctrine de saint Paul : « La Rédemption est essentiellement la destruction du péché. Autant d'aspects du péché, autant de faces de la Rédemption. Si le péché est une déchéance, la Rédemption sera un relèvement ; si le péché est une infirmité, la Rédemption sera un remède ; si le péché est une dette, la Rédemption est une expiation ; si le péché est une servitude, la Rédemption sera une délivrance ; si le péché est une offense, la Rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme ; une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme »¹.

Comme nous l'avons déjà signalé, la préoccupation du bouddhisme ne concerne pas le péché. On ne trouve pas non plus dans le bouddhisme de doctrine de Rédemption ou de libération du péché. Cela ne signifie pas que le bouddhisme rejette complètement la distinction entre le bien et le mal, entre le péché et le non-péché. Dans le bouddhisme, il existe une notion de péché assez différente de celle du Judéo-christianisme. Par exemple, détruire la vie, voler, être adultère, etc., sont des « péchés » selon le bouddhisme. Ce sont des péchés, car ils se produisent à cause des pensées impures, défavorables et déméritoires et provoquent par conséquent des résultats désagréables. Cette interprétation est liée essentiellement à la doctrine de *kamma* (skt. *karman*) et de sa rétribution automatique dont nous avons parlé plus haut (cf. *supra* pp. 98-100).

Dans la terminologie bouddhique, ces « péchés » sont des actions déméritoires (*pāpa kamma*) et des actions inefficaces (*akusala kamma*) qui donnent de mauvais résultats, désagréables, parfois même très pénibles. L'être vivant accomplit les actions déméritoires à cause des souillures mentales (*kilesa*). Sur ce point, le bouddhisme donne la priorité à l'élimination des souillures en vue d'éviter les actions déméritoires. Cependant, un aspect très significatif est que, selon le bouddhisme, ce ne sont pas seulement les actions déméritoires ou « péchés » (*pāpa kamma*), mais aussi les actions méritoires (*puñña kamma*), qui sont issues des souillures mentales de l'individu (cf. *infra* p. 257). La rétribution, bonne et mauvaise, est un phénomène essentiel du cercle des renaissances dit *samsāra*.

Le bouddhisme enseigne que n'importe quelle personne, même les dieux qui demeurent dans les hauts états célestes, dans le bonheur, et les Brahmās qui demeurent dans les cieux des Brahmās sont assujettis au **dukkha*, jusqu'à ce qu'ils aient atteint la libération du cercle des renaissances. Ainsi, pour le bouddhisme, *dukkha* est-il un phénomène inévitable dans le **samsāra*, et la libération consiste-t-elle à sortir définitivement de ce cycle des événements².

¹ F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1929, vol. II, p. 226.

² « *Bhavanirōdhō nibbānaṃ* » - Samyutta. II, 117 ; Aṅguttara. V, 9.

Le christianisme enseigne au contraire que n'importe quelle personne pure reste, vis-à-vis de Dieu, un pécheur misérable. On ne peut se libérer de cet état qu'avec Dieu, par Dieu et dans sa gloire.

Selon le bouddhisme, **dukkha* est le résultat des souillures, notamment du triple désir : le désir sensuel, le désir d'existence et le désir de non-existence. Nous ne trouvons pas d'équivalent de la doctrine de *dukkha* dans le christianisme. Les phénomènes de *dukkha* tels que l'impermanence, les chagrins, les douleurs, les difficultés, les frustrations, les conflits ne sont pas de grands problèmes pour le christianisme. D'ailleurs, il n'affirme pas que les souffrances sont mauvaises en soi. Au contraire, selon la pensée judéo-chrétienne, les souffrances sont des éléments utiles pour atteindre la perfection. L'Ancien Testament parle de la valeur purifiante de la souffrance, semblable à celle du feu qui dégage le métal de ses scories (Jr 9, 6 ; Ps 65, 10), de sa valeur éducatrice semblable à celle d'une correction paternelle (Dt 8, 5 ; Pr 3, 11 ; Ch 32, 26, 31) et il voit dans la promptitude du châtiment comme un effet de la bienveillance divine (2 M 6, 1é-17 ; 7, 31-38). Selon le Nouveau Testament, la souffrance peut être une béatitude, car elle prépare à accueillir le Royaume, elle permet de révéler les oeuvres de Dieu (Jn 9, 3), la Gloire de Dieu et celle du fils de Dieu (Jn 11, 4). C'est pour cela que parfois les souffrances de l'humanité sont comparées par les auteurs chrétiens à une opération chirurgicale. Dieu, tout comme un chirurgien, envoie les souffrances pour perfectionner l'humanité³. Au lieu d'essayer de les éviter, le chrétien doit les accepter comme la volonté de Dieu, doit les supporter avec confiance et obéissance⁴. Cette volonté se trouvait également dans la notion de martyr, et aussi dans les pratiques des mortifications chez les moines du Désert.

Le bouddhisme, lui, considère que toute sorte de souffrances, toute sorte de maux comme devant être évités, éliminés et supprimés. C'est pour cela que l'Enseignement du Bouddha commence avec une analyse de *dukkha*. Cela ne signifie cependant pas que le bouddhisme essaye de créer une attitude triste, ou mélancolique ou craintive dans le cœur de ses adeptes. Au contraire, il parle de *dukkha* dans le but de montrer comment on peut l'éliminer et comment on peut atteindre le véritable bonheur (*parama sukha*). C'est pour cela qu'il indique les souillures mentales comme causes de *dukkha* et comme empêchements au véritable bonheur.

Il est vrai que le christianisme affirme que les souillures sont des éléments impurs, dangereux et diaboliques. Cependant, il n'accepte pas que les phénomènes

³ CASSIEN, *Conférences*, VI, 6 ; Voir : A. FERNANDO, « The Buddhist and Christian Renonciation of Material Goods » in *Studia Missionalia*, vol. XII, p. 122.

⁴ Voir : « Medecin (le Christ) » in DS., t. X, col. 891-901.

grossiers de *dukkha* (par exemple, la naissance, les maladies, la vieillesse et la mort) soient simplement les résultats de l'effet des souillures mentales. Sur ce point-là, le judéo-christianisme nous amène jusqu'à la genèse de l'humanité. Le bouddhisme ne va pas aussi loin. Aux yeux des chrétiens, le bouddhisme essaye d'éluder la véritable question. Car celui-ci ne parle pas du commencement de l'humanité ni du début du cycle des renaissances. Cependant, aux yeux des bouddhistes, les spéculations sur l'origine de l'univers, les récits sur le commencement du monde ou celui de l'humanité ou du début du cycle des renaissances sont des détails inutiles, déroutants et même nuisibles⁵.

L'analyse bouddhique ne se focalise pas sur l'humanité ou un peuple, mais sur l'être individuel. C'est une doctrine « personnalisée ». Le bouddhisme compare l'être vivant à quelqu'un qui est gravement blessé par une flèche empoisonnée. Lorsqu'il est amené chez le chirurgien par ses amis, il ne devrait pas dire : « Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir qui m'a blessé ; si c'est une personne de la catégorie sociale noble (*khattiya*) ou un brâhmane, ou un *vaisya* ou quelqu'un de basse catégorie sociale ; quel est le nom de la personne qui m'a blessé, quelle est sa famille ; l'individu qui m'a blessé est-il grand, ou petit ou de taille moyenne ; de quel village ou ville ou lieu vient-il ; je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir avec quelle sorte d'arc on a tiré sur moi ; quelle corde a été employée sur l'arc », etc. Si cet homme blessé cherche des informations semblables, il meurt tout simplement sans savoir et en discutant sur ces détails⁶. Par cette comparaison qui se trouve dans le *Cūḷa-Māḷunnikya-sutta*, le bouddhisme prétend qu'il s'occupe plutôt du problème actuel de la blessure, de faire enlever la flèche et de mettre des onguents afin de la soigner sans perdre de temps⁷.

C'est ainsi que le bouddhisme évite ou néglige les détails sur l'origine de la flèche etc. Autrement dit, il ne considère pas, il refuse même, la question du Créateur et de la Création, question très chère au christianisme.

Il est vrai que le christianisme aussi parle d'une certaine façon d'une flèche par laquelle notre très arrière-grand père Adam fut blessé dans le jardin de Dieu ! La mort qui suit de génération en génération est le résultat de cette blessure. Dans ce cas-là, ce n'est pas la flèche ou les souillures mentales qui ont créé le problème, mais simplement la désobéissance et l'orgueil d'Adam qui a agi contre la volonté de son Créateur. Mais tout est arrangé par l'arrivée du deuxième Adam, Jésus-Christ.

⁵ Voir : M. W., *La philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995, 2^e Edition, Paris, 2000, pp. 23-25 ; 109-135.

⁶ Majjhima, I, 429.

⁷ Les textes canoniques identifient le Bouddha au chirurgien incomparable qui s'occupe de la flèche (*sallakattō anuttarō*) - Majjhima, I, 429 ; II, 216 ; cf. Sn. v. 560.

Pour le bouddhisme, chaque individu est blessé par ses propres flèches ou par ses propres souillures. De même chaque individu est responsable de ses propres blessures et de ses propres souillures mentales, et aussi de sa propre santé et propre pureté. Ainsi, l'origine et la fin des blessures et des souillures sont-elles au-dedans de chaque individu. Au contraire, selon le christianisme, il est vrai que chaque individu est blessé, mais l'origine ne se trouve pas dans les seules souillures mentales de l'individu. Car tout d'abord il est créature, et dépend donc de son Créateur.

Au commencement, pour le christianisme, la condition de l'homme était d'origine divine, semblable à Dieu. Mais il a perdu son état angélique qui a été perdu à cause de sa désobéissance. Celle-ci prit le nom de péché originel. Ainsi, les trois premiers chapitres de la Genèse ont-ils toujours été compris non comme une légende, un mythe ou une histoire symbolique, mais comme un récit véridique ayant pour objet des événements réels datant des origines de l'humanité et du monde. Ces événements relatés dans la Genèse sont d'une importance capitale puisqu'ils intéressent les fondements mêmes du salut chrétien.

Cette histoire nous montre trois choses principales : 1. à l'origine l'homme menait une vie heureuse et innocente dans la familiarité divine ; 2. étant tenté par la puissance mauvaise, l'homme transgresse le commandement divin ; 3. la suite du péché fut l'éveil du sentiment de la pudeur et la honte de la faute, les souffrances, les misères de la vie et une mort certaine. Ainsi, le péché des origines est-il la cause du péché originel qui se transmet par générations⁸.

Comment l'homme peut-il obtenir la libération du péché ? C'est la véritable question pour le christianisme. Puisque ce péché demeure au plus profond de l'homme, au centre de sa propre volonté, Dieu ne peut lui accorder un pardon total sans produire dans l'homme lui-même un changement radical. C'est pour cela que la rémission des péchés devint nécessairement la Rédemption (Col I, 14 ; Ep I, 7). Lorsque ce changement constitue un changement de la propre volonté de l'homme, il le fait passer de l'état de péché à l'état de justice, de la haine à l'amour ; la justice implique la propre volonté de l'homme et l'activité de Dieu ; la foi de l'homme et la justice de Dieu. La foi elle-même est un don de Dieu (Ep 2, 8), elle est essentielle dans le baptême, le rite par lequel la justice de Dieu est accomplie. Selon saint Paul, ainsi libéré de l'esclavage du péché, le chrétien vit d'une vie nouvelle (Rom 6, 46). La foi de l'esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus, libère l'homme de la loi du péché et de la mort (Rom 8, 1-2). L'homme ne peut pas être libéré de la tyrannie du péché sans recevoir un dynamisme nouveau, l'esprit qui donne la vie, l'esprit de Dieu, la seule source

⁸ Nous ne trouvons pas cette notion dans l'Evangile mais chez saint Paul qui est le docteur par excellence de la Rédemption.

de la vie. Voilà en bref la doctrine du péché et de la libération du péché qui se trouvent chez les Apôtres.

La question essentielle pour nous est ici de connaître l'attitude du monachisme du Désert sur cette question du péché originel. Le monachisme au Désert, en principe, acceptait cette notion du péché. Saint Athanase, le biographe, ami et disciple de saint Antoine écrit : « Ainsi donc Dieu a fait l'homme et il voulait qu'il reste dans l'incorruptibilité. Mais les hommes⁹ devenant négligents et se détournant vers le mal, comme on l'a dit dans ce qui précède, reçurent la sentence de mort dont ils avaient été menacés auparavant, et ils ne demeuraient plus dans l'état où ils avaient commencé d'être, mais ils se corrompaient au gré de leurs pensées et la mort établit sur eux son empire »¹⁰.

Abba Théonas, moine du Désert disait : « (...) Voilà bien manifestement ce qui s'est passé entre Adam et le serpent. Adam reçoit le prix de sa liberté, en mangeant du fruit défendu. Dès lors, il renonça à la condition libre dans laquelle il était né, et choisit en retour l'esclavage du démon, dont il a obtenu ce paiement fatal. De plus, ce péché qui le lie constitue un titre véritable d'esclavage, il ne peut engendrer que des esclaves. (...) Rendus charnels et condamnés aux épines et aux chardons par la première malédiction de Dieu (...), nous sommes donc impuissants à faire le bien que nous voulons »¹¹.

Ces interprétations sont très importantes. Elles présentent la manière de penser des moines du Désert sur le péché originel et la libération. Le moine chrétien a donc considéré la situation présente de l'homme comme une chute de son premier état. Son devoir était de recouvrer la condition pure et angélique que l'humanité avait à l'origine, en vue de participer au bonheur du Royaume des Cieux. C'est le but final du monachisme chrétien du Désert.

Le but final du bouddhisme était exprimé par les mots tels que : **nibbāna, vimutti, asankhata dhātu*, etc., tandis que, dans le christianisme, le but final est indiqué par les mots : Le Ciel, le Royaume des Cieux, le Royaume de Dieu, etc. Selon la spiritualité chrétienne, le Ciel est le lieu où les saints jouissent en commun de la vue de Dieu ; c'est la vision intuitive, l'amour et la jouissance béatifique de la Très Sainte Trinité, la complète satisfaction en Dieu de tous les désirs, le Total déploiement de toutes les aptitudes, de toutes les puissances de la nature et de la grâce, en un mot le parfait bonheur, privilège de ceux que la mort aura trouvés en état de grâce¹², tandis que le *nibbāna* (skt. *nirvāṇa*) selon

⁹ Saint Athanase parle des « hommes » au pluriel plutôt que d'Adam lorsqu'il évoque Genèse 1, 2.

¹⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, sur l'*Incarnation du Verbe*, (Tr. C. Kannengiesser, SC., n° 199, pp. 277, 279 et 281).

¹¹ CASSIEN, *Conférences*, XXIII, 12 (Tr. Pichery, SC., n° 64, pp. 154-155) ; cf. *Conférences*, XXIII, 13 et 21.

¹² DS., t. II, col. 890.

le bouddhisme est le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé. Cet état est détaillé ainsi : « Ici les quatre éléments (la solidité, la fluidité, la chaleur et le mouvement) n'ont pas de place ; les notions de longueur, de largeur, de subtil et de grossier, de bien et de mal, des phénomènes mentaux et physiques, sont complètement détruits ; ni ce monde ni l'autre, ni venir, ni partir, ni rester sans bouger, ni mort, ni naissance, ni sujet des sens ne peuvent être trouvés. »¹³

Il apparaît donc que les interprétations de ces deux états sont assez différentes dans les deux systèmes religieux. D'ailleurs, selon le bouddhisme, le *nibbāna* est un état qu'on peut atteindre dans cette vie même, tandis que le Ciel ou le Royaume de Dieu est désigné comme un lieu auquel l'intéressé arrive après la mort¹⁴. Comparer ces deux buts ultimes est donc une tâche très délicate et très longue et ce doit être le sujet d'une étude particulière. D'ailleurs, n'oublions pas que la connaissance de ce que sont le *nibbāna* ou le Royaume de Dieu dépend plutôt de l'expérience personnelle que des discussions, explications et spéculations théologiques ou des interprétations scolastiques¹⁵.

Dans ces conditions, au lieu de parler de la sorte des fins ultimes, il convient de canaliser ce chapitre vers une étude des buts immédiats des moines chrétiens du Désert et des moines bouddhistes. En examinant cet aspect de la question, nous pourrions probablement comprendre la relation entre les renoncements extérieurs et les renoncements intérieurs de ces deux monachismes. Nous pourrions également connaître l'état mental atteint par ces renonçants dans cette vie même.

(A) Le but immédiat du moine chrétien du Désert

Pour Jean Cassien, le but immédiat du moine chrétien du Désert est la pureté du cœur. Il l'explique de la façon suivante :

« (...) Le but de notre profession est, en effet, le royaume de Dieu, ou le royaume du ciel ; mais le motif, l'intention ou le but immédiat est la pureté du cœur, sans laquelle personne ne peut gagner cette fin. Fixant donc avec fermeté notre

¹³ Udāna, p. 80. cf. W. RAHULA, *op. cit.*, p. 62.

¹⁴ Jean 18, 36-37.

¹⁵ Rappelons au passage que les textes bouddhiques parlent relativement peu du *nibbāna*, mais ils parlent plutôt des moyens et des méthodes pour l'atteindre. Dans ce domaine, le bouddhisme partage l'attitude de n'importe quel bon médecin qui ne fait pas de grands sermons sur la santé, mais s'occupe de la maladie. Lorsque la maladie est guérie, le malade lui-même peut savoir ce qu'est la santé. L'absence de pré-connaissance théorique ou d'interprétation sur la santé n'est pas un obstacle pour l'atteindre. L'obstacle à la santé est la maladie elle-même et l'ignorance de la maladie. De même, la plupart des sermons dans le *Sutta-piṭaka* expliquent comment on doit pratiquer les méthodes du progrès intérieur en vue d'éliminer les obstacles à la véritable santé appelée **nibbāna*. Justement, dans le *Māgandiya-sutta* (Majjhima, I, 501-513) le *nibbāna* est comparé à la santé.

regard sur cette intention comme sur un but bien défini, dirigeons notre cœur vers lui, en aussi droite ligne que possible (...). Nous devons suivre de tout notre pouvoir tout ce qui peut nous aider à nous guider vers cet objet qui est la pureté de cœur, et nous devons éviter comme dangereux et pernicieux tout ce qui peut nous aider à nous en détourner. Car, pour lui, nous délaissions notre famille, notre patrie, les honneurs, les richesses, les délices de ce monde et toute espèce de plaisirs ; principalement afin de pouvoir garder une pureté de cœur constante. (...) Ces choses, qui sont d'importance secondaire, comme les jeûnes, les veilles, la retraite loin du monde, les méditations sur ces Saintes Ecritures, nous devons les pratiquer en vue de notre principal objectif, c'est-à-dire la pureté du cœur. (...) »¹⁶.

Ces textes de Cassien nous introduisent dans une atmosphère spirituelle également connue dans le bouddhisme, car la pureté du cœur était un des buts immédiats des renonçants bouddhistes. Pour mieux comprendre l'attitude monacale vis-à-vis de cette pureté intérieure il nous faut essayer de connaître, au moins en bref, l'attitude de ces deux religions sur la question de la pureté en général.

L'attitude du christianisme sur la pureté intérieure

Les nombreuses purifications rituelles qui se trouvent dans l'Ancien Testament, n'ont pas été complètement rejetées¹⁷ ni complètement acceptées¹⁸ par le christianisme. Certaines purifications rituelles dont on trouve l'exemple dans le Nouveau Testament sont fondées sur les coutumes de l'Ancien Testament¹⁹. Dans une société juive, c'était inévitable. Certaines purifications prescrites par le judaïsme furent pratiquées par les communautés chrétiennes pendant les premiers siècles. Anthropologiquement parlant, les gens veulent conserver leurs habitudes religieuses traditionnelles, s'il n'y a pas de grande opposition. Ainsi donc, comme Jean Daniélou l'a remarqué « (...) le bain après l'acte sexuel était obligatoire et appartenait aux éléments juifs traditionnels, soutenu par le Concile de Jérusalem, il fut une caractéristique de la vie de chaque judéo-chrétien. (...) »²⁰.

¹⁶ CASSIEN, *Conférences*, I, 4,7 ; cf. *Institutions*, I, 11 ; II, 12 ; IV, 43 ; V, 2, 7, 23, 32, 33 ; XII, 15, 24.

¹⁷ Marc I, 43-45.

¹⁸ Marc 7, 6-13.

¹⁹ Jn 2, 6 ; 3, 25 ; Luc 5, 14 ; Marc I, 44 ; 7, 3-4 ; Act 21, 24 et 26.

²⁰ J. DANIÉLOU, *The Theology of Jews Christianity*, Chicago, 1964, p. 372 ; Pour Clément d'Alexandrie, la purification rituelle après le rapport sexuel n'est plus nécessaire dans la nouvelle Loi, car le seul baptême chrétien a remplacé les nombreux baptêmes de Moïse (cf. Strom. 3, 12, 82, 6 - GCS., p. 234 ; Origène, Comm. in Rom, 2, 12 - PG., 14, 912 C. Origène pensait que le rapport sexuel provoque seulement une certaine impureté qui fait obstacle à la prière. (cf. Comm. in Matth 15, 23 - PG., 13, 1320 D-1321 A). Voir : H. CROUZEL, « Origène, Précurseur du monachisme » in *Théologie de la vie monastique*, ed. Aubier, 1961, pp. 30-31.

Il y a dans n'importe quelle religion théiste une relation étroite entre les purifications rituelles et la valeur du corps. De nombreuses croyances sur la dignité du corps, qui sont exprimées ouvertement dans le Nouveau Testament, sont aussi fondées sur les interprétations de l'Ancien Testament. Le corps humain n'est-il pas en effet le point culminant de la Création ? Les guérisons de malades, les résurrections de morts montrent l'attention accordée au corps dans le Nouveau Testament. Comme nous l'avons déjà vu, une part importante de l'idéal de virginité se fonde aussi sur la dignité du corps.

Le fait fondamental se trouve dans l'incarnation elle-même, dans le fait que le Verbe qui, au commencement était avec Dieu (Jn I, 1), s'est fait chair et a demeuré parmi nous (Jn I, 14), et aussi dans le fait que le Fils de Dieu devint homme, le Christ Jésus (Matth II, 27). En effet, le corps humain trouvait ainsi une place particulièrement importante et était élevé à la plus haute dignité, par le fait que le deuxième Adam vint y demeurer.

En outre, la résurrection du Christ, et son ascension dans la Gloire sont les preuves culminantes de la valeur et de la dignité du corps humain. Jésus n'a pas seulement partagé la vie humaine, mais aussi au-delà de cette vie, il est ressuscité dans sa chair (Matth 28, 9) et a amené le corps humain avec lui à la droite de son Père.

Malgré ces éléments favorables à la valorisation du corps humain, nous trouvons dans le Nouveau Testament des exemples qui montrent la subordination du corps à l'esprit²¹ et le caractère provisoire du corps mondain²². Le corps du Christ ressuscité était un corps humain mais d'une façon différente, c'est-à-dire libre des limites mondaines et possédant des capacités et des pouvoirs divins²³.

Dans l'interprétation paulinienne une place importante est attribuée à l'esprit autant qu'au corps. Saint Paul mentionne une forte dualité entre le matériel et le spirituel, c'est-à-dire entre le corps et l'âme. Dans ce domaine il semble que ses idées anthropologiques aient été déterminées par l'influence hellénistique. Comme saint Paul le mentionne assez souvent, le corps et ses membres ne sont pas seulement les instruments du péché mais ils sont les vrais siège et forteresse du pouvoir du péché²⁴. Lorsque saint Paul donne une liste de produits de la chair²⁵, il attache une responsabilité au corps autant qu'à l'esprit.

²¹ Matth 10, 28 ; Luc 12, 4 ; Marc 8, 36.

²² Marc 12, 25.

²³ Luc 24, 31 ; Jn 20, 26.

²⁴ Rom 6, 12, 19 ; 7, 14-24.

²⁵ « (...) Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportement, disputes, dissensions, scissions, sentiment d'envie, orgies, ripailles et choses semblables (...) » - Gal 5, 19.

De cette façon, lorsque le christianisme attribue au corps la responsabilité de certaines qualités intérieures, inévitablement le sens de certaines purifications cultuelles, comme le baptême, en est changé. Les épîtres pauliniennes traitent continuellement du baptême comme d'une purification du péché. Le rituel (Cf. Act 8, 16) semble avoir été considéré par l'Eglise primitive comme une simple purification qui redonnait à l'homme son état originel. Le nouveau converti devait être purifié dans le bain de la régénération, en préparation au Royaume de Dieu²⁶. C'était en effet la mort au péché et la naissance à la justice.

L'autre aspect remarquable était que le bain n'enlevait pas le péché par lui-même, s'il n'était pas accompagné intérieurement d'une attitude de repentir et d'un espoir eschatologique. Selon les auteurs chrétiens des premiers siècles, le baptême chrétien, lié à la Rédemption et à l'Esprit Saint, est capable de purifier l'homme du péché, tandis que le baptême et les autres purifications des juifs ne concernaient que la pureté du corps²⁷.

Les conceptions chrétiennes sur le baptême nous montrent que le christianisme a modifié d'une certaine façon les idées et les motifs du judaïsme en ce qui concerne la pureté de l'homme. En outre, nous pouvons prendre Marc 7 comme *locus classicus* sur le principe de la purification chrétienne. Le Christ disait : « (...) il n'est rien d'extérieur à l'homme qui, pénétrant en lui, puisse le rendre impur. (...). Ne comprenez-vous pas que rien de ce qui pénètre du dehors dans l'homme ne peut le rendre impur, parce que cela ne pénètre pas dans le cœur, (...). Débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et rendent l'homme impur »²⁸.

Ici, la volonté du Christ est très claire. Il y a deux choses remarquables dans sa déclaration : 1. il montre l'origine de toutes les actions, paroles et pensées mauvaises ; 2. il donne la priorité à la pureté intérieure car « c'est du dedans, du cœur des hommes que sortent les desseins pervers ».

Malgré les nombreuses prescriptions sur les purifications rituelles, une attitude concernant la pureté intérieure n'est pas tout à fait absente de l'Ancien Testament²⁹. Mais la particularité de l'enseignement de Jésus-Christ est d'avoir

²⁶ I Cor 6, 1 ; Heb 10, 29.

²⁷ J. DELORME « The Practice of Baptism in Judaism and the Beginning of the Christian Era » in *Baptism in the New Testament*, Batimore, Helicon, 1964, pp. 43-45 ; Voir aussi : J. DANIELOU, « la Communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne » dans *La Bible et l'Orient, Travaux du premier congrès d'archéologie et d'orientation biblique*, 23-25 avril, 1954, Puf, Paris, p. 106.

²⁸ Marc 7, 4-23 ; Matth 15, 10-20.

²⁹ Jérémie, par exemple, crie : « Purifie ton cœur du mal, Jérusalem, afin d'être sauvée. Jusqu'à quand garderas-tu en ton sein tes funestes pensées ? (Jr 4, 14 ; cf. Is I, 16). Les Proverbes nous demandent : « Qui peut dire : j'ai purifié mon cœur, de mon péché je suis net ? » (Prov 20, 9). Dans les

mis l'accent sur la pureté intérieure comme une qualité essentielle pour l'homme. C'est pour cela qu'il disait dans le sermon sur la montagne : « (...) Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu. Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Matth 5, 8). Selon cette parole, la pureté du cœur devenait une qualification capitale permettant de voir Dieu dans la nouvelle Loi. Enfin, le cœur est la terre³⁰ ou l'arbre ou le trésor³¹ qui donne de bons ou de mauvais fruits. Cette valeur attachée à la pureté du cœur, dans l'Évangile, devint le fondement doctrinal des conceptions sur le même sujet dans le monachisme chrétien du Désert.

La pureté intérieure chez les moines du Désert

Comme nous l'avons remarqué plus haut, les principes et pratiques religieuses des moines du Désert étaient assez différents de ceux de la société contemporaine. Nous savons qu'ils avaient des attitudes différentes même de l'Eglise de l'époque (cf. *supra* p. 8). C'est pour cela que parfois ce monachisme était considéré comme « un mouvement sauvage » ou « un mouvement de résistants » ou même « une hérésie ».

Comme J. Lortz l'a remarqué, les moines chrétiens vivaient en marge de l'Eglise visible et, pendant une longue période, sans liens avec les sacrements et les ministères sacerdotaux³². Il faut bien noter ici que dans le monachisme du Désert, il y a eu des moines qui n'avaient pas reçu le baptême. Parmi eux, certains

Psaumes nous lisons : « O Dieu, crée pour moi un cœur pur, restaure en ma poitrine un esprit ferme. Ne me repousse pas loin de ta face, ne retire pas de moi ton esprit saint » (Ps 51 (50), 12 ; cf. Ez 11, 19).
Encore dans les Psaumes :

L'homme aux mains innocentes, au cœur pur
qui n'a point l'âme encline aux vanités ...
A lui la bénédiction de Yahvé
La justice du Dieu son sauveur (...) » - Ps 24 (23), 4

Dans Isaïe nous lisons :

Que m'importent vos innombrables sacrifices ? ...
Vous avez beau multiplier les prières,
moi, je n'écoute pas.
Vos mains sont pleines de sang,
Lavez-vous, purifiez-vous,
Otez votre méchanceté de ma vue
Cessez de faire le mal !
Apprenez à faire le bien,
Recherchez le droit (...) » - Is I, 11-17

³⁰ Luc 8, 15.

³¹ Luc 6, 44-45 ; Matth 12, 33-35.

³² J. LORTZ, *Geschichte des Kliche I*, Munster, 1962, p. 158 ; cité par J. Leclercq, « Le monachisme comme phénomène mondial » in *Supplément*, n° 107, 1973, p. 468.

restèrent catéchumènes pour longtemps³³. En fait, cela signifie qu'avant de recevoir le baptême ils se livraient à une préparation intérieure très profonde.

Nous ne trouvons pas, chez les moines du Désert, de purification rituelle prescrite par l'Ancien Testament ou par la société contemporaine. La raison en est compréhensible. Nous savons qu'au commencement du monachisme au Désert, la plupart des moines égyptiens étaient des paysans³⁴. Les paysans égyptiens, en général, selon leur religion traditionnelle, accordaient une grande valeur à la pureté corporelle dans les activités quotidiennes ainsi que dans les activités religieuses³⁵. Cependant, sous l'influence des idées éthiques prescrites par le Nouveau Testament, les pratiques traditionnelles de pureté corporelle par les moyens naturels ou cultuels changèrent chez les nouveaux convertis. Ce changement fut encore plus radical chez les moines égyptiens qui demeuraient désormais au désert. Ils portèrent l'attention sur la pureté intérieure et certains parmi eux allèrent même à l'extrême. Par exemple, certains moines vivaient de nombreuses années sans se laver³⁶ tout comme certains moines jaines en Inde. Saint Athanase nous rapporte de saint Abba Antoine : « Il ne se baignait pas, ne se trempait même pas les pieds, ne les plongeant dans l'eau que par nécessité »³⁷.

Comme l'a montré Jean van der Ploeg, c'était aussi une différence remarquable entre la communauté de Qumran et le monachisme chrétien du Désert³⁸. Le désir des Esséniens était d'être toujours purs rituellement. C'est pour cela qu'ils ont écarté les rapports sexuels et évité les femmes³⁹. Ils ont également prescrit des bains normaux. Les moines du Désert n'ont prescrit aucun bain ou autre rite semblable en vue de garder une pureté corporelle ; au contraire, ils insistèrent sur la pureté intérieure.

La biographie de saint Antoine nous montre la priorité qu'il a donnée à la conquête d'une telle pureté. Il convient de noter ici que saint Antoine se situe entre l'époque des Pères alexandrins et celle de leurs successeurs comme Evagre le Pontique, Ammonius, etc., qui demeuraient parmi les moines du Désert à la fin du IV^e siècle. Même dans la biographie de saint Antoine on trouve certaines caractéristiques de la chrétienté alexandrine. En outre comme Juana Raasch l'a

³³ L.Th LEFORT, *op. cit.*, pp. 141, 211 ; J.M. BASSE, *op. cit.*, pp. 109, 192.

³⁴ A. GUILLAUMONT, Aux origines du monachisme chrétien, in *Spiritualité orientale*, n° 30, 1979, p. 216.

³⁵ ERE., vol. V, p. 482 ; *Hasting's Dictionary of Bible*, vol. V, p. 192.

³⁶ CASSIEN, *Conférences*, IV, 11.

³⁷ *Vita Antonii*, Ch. 47.

³⁸ Jean van der PLOEG, « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien » in *Il Monachismo Orientale, Orientalia Christiana Anelecta*, n° 153, 1958, Roma, p. 330.

³⁹ A. GUILLAUMONT, « A propos du célibat des Esséniens » in *Hommage à André Dupont-Sommer*, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1971, p. 404.

remarqué, *Vita Antonii* contenait aussi la ligne du mysticisme charismatique qui se trouve dans les écritures pakhômiennes⁴⁰.

De nombreuses mortifications de saint Antoine avaient pour but la pureté intérieure. Ses longs discours à ses disciples insistaient sur ce point. On sait que pour les Pères de l'Eglise, l'état originel de l'homme était pur. Saint Antoine partage cette opinion. Il disait : « Si nous demeurons tels que nous avons été faits, nous sommes dans la vertu »⁴¹. Ici, l'état originel de l'homme est envisagé non pas seulement en terme de mythe platonicien, mais aussi selon les catégories morales de la tradition judéo-chrétienne, comme l'état du cœur dirigé directement vers Dieu et non souillé par de mauvaises pensées ou *yezer hara*. Abba Evagre l'a mentionné tout simplement ainsi : « Elle (l'âme) est selon la nature quand elle demeure comme elle a été faite, car elle a été faite belle et droite »⁴². Le devoir du moine était donc de parvenir à cet état, avec l'aide et la grâce de Dieu, par les pratiques ascétiques.

D'autre part, saint Antoine a précisé que les capacités produites par les exercices ascétiques ne sont pas le but de la vie religieuse : « Il ne faut donc pas faire grand cas de ces choses, ni s'exercer et peiner pour cela, mais pour plaire à Dieu mener une vie bonne. Il ne faut pas prier pour prévoir l'avenir, ni désirer cela comme une récompense de l'ascèse, mais pour que le Seigneur nous aide à vaincre le Diable. Si nous tenons absolument à prévoir, purifions-nous en esprit. Je crois qu'une âme entièrement purifiée et se conformant à la nature peut devenir plus perspicace, voit plus de choses et de plus grandes que les démons, car elle a le Seigneur pour les lui révéler »⁴³.

C'est un point très important dans la spiritualité du Désert. Nous savons que certains parmi les ascètes indiens pratiquaient leurs exercices ascétiques dans le but d'obtenir des pouvoirs supra-humains, pour accomplir des choses miraculeuses⁴⁴. Mais, dans le monachisme bouddhique, la vie contemplative ne visait pas semblable but. De plus, comme nous l'avons noté plus haut, il était interdit au moine bouddhiste d'utiliser ses capacités miraculeuses en public ou en privé⁴⁵.

⁴⁰ Juana RAASCH, « The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources » in *Studia Monastica*, vol. XI, 1969, p. 286.

⁴¹ *Vita Antonii*, Ch. 20.

⁴² EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique*, Ch. 20.

⁴³ *Vita Antonii*, Ch. 34.

⁴⁴ A.L. BASHAM, *The Wonder that was India*, London, 1954, pp. 244-245.

⁴⁵ Selon le bouddhisme, dans la voie de la concentration mentale, le renonçant produit automatiquement certains pouvoirs suprahumains tels que la connaissance, lui permettant de se rappeler ses vies antérieures. Ces capacités extra-sensorielles lui sont utiles pour améliorer et purifier la compréhension. Cependant, l'attachement aux capacités thaumaturgiques (*iddhi*, *pāṭihāriya*) était considéré comme un obstacle pour atteindre le haut sommet de la libération. cf. *Visuddhimagga*, p. 90.

Ici, saint Antoine insiste aussi sur la nécessité d'éviter l'espérance d'obtenir des pouvoirs miraculeux. Car le but immédiat de la vie monastique n'est autre que la pureté du cœur. Par rapport à ce but, les autres résultats des pratiques ascétiques sont bien inférieurs et même négligeables. Comme David Amand le remarque : « Antoine ne réclame ni exercice de telle ou telle vertu particulière, ni certaines « performances » ascétiques, mais il requiert de son disciple, « la » vertu chrétienne, c'est-à-dire la purification et la garde du cœur, la sanctification de tout l'être, de la personnalité tout entière. A ses yeux, l'ascèse ne constitue pas une valeur en soi, elle n'est qu'un moyen destiné à atteindre un but : elle sert à libérer l'homme, et ne sert qu'à cela »⁴⁶.

La pureté du cœur était considérée ainsi comme l'espace moral où l'on peut se libérer et rencontrer Dieu. L'espoir eschatologique lié à la notion de pureté du cœur se trouve explicitement dans les textes coptes : « Un jour, Théodore, disciple de saint Pakhôme pleurait. Pakhôme lui dit : « Pourquoi pleures tu ? » Théodore répondit : « Je désire, mon père, que tu me declares que je verrai Dieu, sinon quel avantage ai-je d'avoir été mis au monde ? ». Pakhôme lui dit : « Désires-tu le voir en ce siècle, ou bien dans le siècle à venir ? ». Théodore lui répondit : « Je désire le voir dans le siècle qui dure éternellement ». Saint Pakhôme lui dit : « Hâte-toi de produire le fruit décrit dans l'Evangile : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ce sont eux qui verront Dieu, et si une mauvaise pensée te vient à l'esprit, soit haine, soit méchanceté, jalousie, envie, mépris à l'égard de ton frère, soit vaine gloire humaine souviens-t-en immédiatement et dis « si je consens à l'une de ces choses, je ne verrai pas le Seigneur ». Quand Théodore eut entendu ces paroles de saint Pakhôme, il se prépara désormais à marcher avec humilité et pureté dans son désir de voir avec le siècle immuable »⁴⁷.

Ce récit très important nous montre non seulement le poids de la pureté du cœur chez saint Pakhôme, mais aussi certains éléments d'impureté du cœur : haine, méchanceté, etc. Les discours de saint Antoine à ses disciples, et ceux de saint Macaire d'Egypte, mentionnaient aussi certains éléments d'impureté : la fornication, la voracité, l'anxiété, etc. Mais la primauté d'une liste complète concernant les impuretés intérieures revient à abba Evagre le Pontique⁴⁸. Sans doute, dans l'établissement de cette liste, abba Evagre fut-il influencé par Origène, précurseur du monachisme chrétien.

Abba Evagre a nommé et expliqué les huit principales pensées mauvaises et la plus grande partie de ses écrits est consacrée à expliquer comment le moine

⁴⁶ D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Ed. Maredsous, 1968, pp. 113-114.

⁴⁷ L. Th. LEFORT, *op.cit.*, pp. 104-105.

⁴⁸ Cf. *supra* 86, note 92.

doit se purifier intérieurement. En analysant la fonction de l'âme, abba Evagre partage la conception platonicienne d'une âme en trois parties : une partie rationnelle, une autre irascible et une troisième concupiscible. Ces deux dernières forment ensemble la partie appelée « partie passionnée » de l'âme où demeurent les passions. Pour abba Evagre tout comme pour les stoïciens, les passions sont les maladies de l'âme. On peut être libéré des passions dans la mesure où l'on guérit l'irascibilité et la concupiscence.

Pour changer la qualité de ces parties de l'âme, il existe des vertus appropriées à chacune d'elles. Prudence, intelligence et sagesse pour la partie rationnelle. Continence, charité et abstinence pour la partie concupiscible. Courage et persévérance pour la partie irascible. L'âme tout entière doit être tournée vers une seule fin, la contemplation. C'est l'activité propre de la partie rationnelle : l'intellect. La vie « gnostique », selon Evagre, a deux degrés : 1. la contemplation naturelle ; 2. la science de Dieu. La contemplation naturelle se divise en deux parties. 1. la contemplation naturelle seconde, dont l'objet est la nature des corps ; 2. la contemplation naturelle première, dont l'objet est la science spirituelle. Cette dernière dépasse la simple vue sensible des corps.

Les conceptions d'abba Evagre sur l'ignorance infinie, « la nudité complète », « la nudité complète de l'esprit », « l'intellect purifié », « la lumière de l'intellect », etc. sont assez voisins des états mentionnés dans le développement mental du bouddhisme. Mais le langage est différent. Par exemple, la contemplation sans forme, l'ignorance infinie, s'identifient pour Evagre avec la « prière pure ». L'esprit (*nous*), qui en est encore à la seule observation des commandements, vit dans la pensée des choses ; quand il est arrivé à la connaissance, il vit ordinairement dans la théorie ; quand il en est venu à la « prière pure », il entre dans la « connaissance sans forme »⁴⁹.

Cette « prière pure » d'abba Evagre est un état de l'esprit qui supprime toutes les pensées (*logismoi*)⁵⁰. Il n'y a que peu de différences entre certaines interprétations d'Evagre et celles du bouddhisme sur ces états mentaux, notamment lorsqu'il dit : « Il faut se purifier non seulement de toutes passions, mais de toutes pensées ; non seulement des pensées qui font naître le désir ou qui l'excitent, mais même des pensées pures ; on atteint alors à la vue de l'incorporel, du spirituel ; mais l'esprit doit dépasser encore ce stade et se trouver dans un état de nudité totale, de pureté absolue »⁵¹.

⁴⁹ *Centuries, supplément* 21.

⁵⁰ Ibid. 29. cf. PG., 79 1181 C.

⁵¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, p. 144.

En prenant en considération les interprétations d'abba Evagre, certains auteurs chrétiens disent qu'il était plus bouddhiste que chrétien⁵². Quel que soit l'intérêt d'une telle observation, tout le monde affirme que l'interprétation évagrienne apporta une grande lumière à la spiritualité du Désert.

Il est tout à fait naturel que Jean Cassien, disciple d'abba Evagre, donne la priorité à la pureté du cœur⁵³. Comme nous l'avons signalé plus haut, pour Cassien, la fin ultime (*telos*) est le Royaume des Cieux, mais le but (*skopos*) des pratiques ascétiques est la pureté du cœur (*puritas cordis*⁵⁴ ou *puritas mentis*⁵⁵).

Cassien interprète la liste d'abba Evagre sur les huit pensées (*logismoi*) presque de la même manière. Pour lui, la « science pratique » comporte comme deux étapes : d'abord connaissance des vices, de leur nature et de leur remède; puis, discernement des vertus, de leur ordre et de la perfection qu'elles communiquent à l'esprit⁵⁶. Dans la IX^e conférence attribuée à abba Issac, Cassien mentionne :

« (...) L'âme pourrait avec assez d'apparence se comparer à un fin duvet ou à une plume légère. Si nulle humidité ne les souille, et ne les pénètre, la mobilité de leur substance fait qu'au moindre souffle, ils s'élèvent comme naturellement vers les hauteurs de l'air. Que l'eau les atteigne au contraire et qu'ils en soient imprégnés, les voilà tout alourdis. (...) Ainsi en va-t-il de notre âme. Si les vices et les soins du monde ne viennent l'appesantir ou la passion coupable la souiller, soulevée en quelque sorte par le privilège inné de sa pureté, au plus léger souffle des pensées de la foi, elle montera vers les cimes et, désertant les choses d'ici-bas, passera aux célestes et aux invisibles. (...) »⁵⁷.

(B) L'attitude du bouddhisme en ce qui concerne la pureté

La pureté est une métaphore très fréquente dans le bouddhisme. On y trouve assez souvent le terme *visuddhi* pour désigner le but de la vie monastique. Il faut d'abord signaler que le point de vue bouddhiste sur la pureté et l'impureté était en complète contradiction avec celui du brāhmanisme contemporain.

La notion de pureté dans le brāhmanisme était assez semblable à celle du Lévitique. Quant au bouddhisme, il s'est opposé aux rites brāhmaniques beaucoup

⁵² Hans Urs von BALTHASSAR, « Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus » in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, München, n° 14, 1939, p. 32.

⁵³ Pour une étude importante, voir : M. OLPHE-GALLIARD, « La pureté de cœur d'après Cassien » in *Revue d'Ascétique et de mystique*, 1936, pp. 28-60.

⁵⁴ CASSIEN, *Institutions*, I, 11, IV, 43 ; V, 2, 7, 22, 32, 33 ; XII, 15.

⁵⁵ *Ibid.*, II, 12 ; VIII, 22.

⁵⁶ M. OLPHE-GALLIARD, *art.cit.*, p. 47.

⁵⁷ CASSIEN, *Conférences*, IX, 4 (Tr. Pichery, SC., n° 54, p. 43).

plus que le christianisme aux rites juifs. Non seulement il critiqua et rejeta les purifications rituelles prescrites par le brāhmanisme, mais encore il présenta une nouvelle interprétation de la pureté, une pureté surtout intérieure qui a donné une grande dignité à la vie de renoncement et notamment dans le domaine du but immédiat de la vie monacale, tout comme c'était le cas pour le monachisme du désert. Pour comprendre cette position, nous étudierons les deux aspects suivants: (1) l'attitude du bouddhisme à l'égard des rites purificatoires brāhmaniques ; (2) les prescriptions du monachisme bouddhique sur la pureté.

(1) *L'attitude du bouddhisme à l'égard des rites purificatoires brāhmaniques*

Quelles sont les notions brāhmaniques sur la pureté ? Dans n'importe quelle religion, l'importance accordée à la notion de pureté est essentiellement liée aux conceptions de l'impureté indiquée par la même religion. Par exemple, selon les livres des Lois brāhmaniques, l'accouchement était considéré comme un incident provoquant l'impureté : « Le père et la mère, à la naissance d'un enfant, sont souillés »⁵⁸. Cette impureté dure pendant un certain temps, et il est interdit de manger la nourriture d'une maison où demeure une femme qui vient d'accoucher. Si quelqu'un touche une telle femme ou une femme qui a ses règles, il doit prendre un bain avec ses vêtements afin de se purifier de son impureté⁵⁹.

Pour le brāhmanisme, la mort aussi rend impure la famille pendant dix jours ou même un mois - cela dépend de la caste. Pendant le temps que dure cette impureté, les membres de la famille du mort ne doivent pas avoir de relations avec les autres. Une telle impureté peut être provoquée même par la mort d'un individu de la belle-famille ou la mort du précepteur, d'un élève, du sous-précepteur ou d'un collègue. Personne ne doit manger dans la maison d'un parent mort avant la fin des jours de l'impureté, ou dans la maison où est déposé le cadavre. La personne qui apporte le cadavre est impure pour dix jours. La personne qui touche le cadavre, qui assiste aux funérailles, devient également impure⁶⁰. On doit alors prendre un bain en se plongeant avec ses vêtements pour se purifier⁶¹.

⁵⁸ *Manusmṛiti*, V, v. 61 ; cf. Le Lévitique, 12, 2.

⁵⁹ Selon le *Manusmṛiti* (VI, vv. 40-85), un homme ne doit point s'approcher de sa femme lorsque ses règles commencent à se montrer, ni reposer dans le même lit qu'elle, car une femme qui a ses règles ou qui fait ses couches est impure. Cf. Le Lévitique, 15, 2-30 ; voir aussi : *Ibid.*, 12, 2-5 ; Ezéchiel 18, 6-11.

⁶⁰ *Manusmṛiti*, V, vv. 58-87 ; Cf. Le Nombre, 19, 11-22 ; voir aussi : Le Lévitique, 11, 31-40.

⁶¹ La seule nouvelle du décès d'un parent, fût-il mort à cent lieues, produit les mêmes effets et oblige à la même purification tous les membres de la famille qui en sont informés.

Pour les brāhmanes, le chien est un animal fortement impur. Selon leurs livres sacrés, si on touche un chien, on doit prendre un bain rituel avec ses vêtements ou au moins on doit laver les membres qui ont touché le chien. Après s'être lavé, on doit toucher la chaleur du feu et on doit se laver encore une fois. Le repas devient impur par un contact direct ou indirect avec un chien, ou par un contact avec un individu de basse caste (par exemple, un Chaṇḍāla) ou avec une femme ayant ses règles. Si on les touche, eux-mêmes ou quelqu'un qui a touché l'un d'eux, on doit observer le même rite de purification que dans le cas du chien⁶².

Comme il est dit bien souvent dans les Ecritures brāhmaniques, l'eau nécessaire pour obtenir la pureté doit être essentiellement l'eau rituellement pure, c'est-à-dire l'eau recueillie dans un lieu sacré ou dans un lieu où une vache a bu. Les traités juridiques tardifs tels que *Āpasthambha* (I, 16), *Gautama* (I, 28-45) donnent de longues explications au sujet de l'eau pure. Dans certains cas on doit se baigner dans des lieux sacrés. Parfois il suffisait de toucher l'eau sacrée pour se purifier. Si on ne trouve pas d'eau pure, il est permis de toucher l'excrétion de la vache, les herbes mouillées ou la terre mouillée⁶³.

L'attitude du brāhmanisme vis-à-vis de l'impureté et ses pratiques rituelles de purification nous sont connues non seulement par les exemples cités dans les textes brāhmaniques, mais aussi par les rapports qui se trouvent dans les textes canoniques du bouddhisme. L'*Aṅguttara-nikāya*, par exemple, rapporte que les maîtres brāhmanes donnaient toujours à leurs élèves les conseils suivants : « Réveillez-vous de bonne heure. Et touchez la terre. Si vous ne la touchez pas, touchez de la bouse de vache fraîche. Si vous ne le pouvez, touchez les herbes vertes ; sinon, vénérez le feu ; sinon vénérez le soleil avec les mains jointes ; sinon plongez-vous dans l'eau pour la troisième fois dans la soirée »⁶⁴.

Telles sont les pratiques quotidiennes d'un élève brāhmanique en vue de se purifier. Il est évident que dans le brāhmanisme, tout comme dans le judaïsme, le bain et le lavage du corps ont pris une grande valeur rituelle. En se lavant le

⁶² Voir : P.V. KANE, *History of Dharmasastra*, vol. IV, pp. 115, 308—331 ; Selon les *Upaniṣad*, « ceux qui se sont souillés par une conduite mauvaise ont la perspective d'une naissance souillée, chien, porc ou Chaṇḍāla ». - *Chāndogya Upaniṣad*, V, 10, 5. Selon ces textes qui représentent les plus hautes pensées spirituelles brāhmaniques, la position de Chaṇḍāla est égale à celle d'un chien ou d'un porc !

⁶³ Dans le domaine de la purification, les traités juridiques brāhmaniques donnent aux brāhmanes une assurance précise :

« Le brāhmane qui se baigne quotidiennement, qui porte toujours sur lui le codon sacré, qui étudie le *Veda* tous les jours, qui n'accepte pas une nourriture donnée par les intouchables, qui a des rapports sexuels selon le cycle périodique de sa femme, qui offre le sacrifice d'après les rites prescrits, rejoint sûrement le Ciel de Brahṁā » - *Vaṣiṣṭha* cf. *Chāndogya*, VII, 15.

⁶⁴ *Aṅguttara*, V, 263.

corps et les mains⁶⁵, ils voulaient se défaire de plusieurs impuretés : saletés corporelles, faiblesse psychologique, culpabilité morale, péché religieux, etc.

Un brāhmane appelé Sangārava explique la raison d'être de ses nombreux bains quotidiens : « Les péchés que je fais pendant la journée, je les enlève le même jour par mon bain du soir ; les péchés que je fais dans la nuit je les enlève par mon bain du lendemain matin »⁶⁶. Or, cette notion de purification des péchés par l'eau est complètement étrangère au bouddhisme⁶⁷. A cela il y a plusieurs raisons : d'abord l'interprétation particulière du bouddhisme en ce qui concerne les « péchés ». Selon son interprétation, on ne peut jamais laver les « péchés » ou les fautes avec de l'eau, car faire de bonnes actions et de mauvaises actions ne dépend pas du corps mais de la pensée de l'individu. La deuxième raison est que le bouddhisme fait clairement la distinction entre les fautes kammiques et les fautes conventionnelles⁶⁸. La troisième raison est que le bouddhisme n'accepte pas qu'on puisse se purifier intérieurement par un bain ou un lavage extérieur. La quatrième raison est que, sur le plan du progrès intérieur, le bouddhisme ne croit à aucun rite ni n'attribue aucune valeur sacrée aux choses matérielles ou mentales.

Par conséquent, la notion de purification des péchés par des bains dans les lieux dits sacrés est critiquée dans plusieurs sermons. Un brāhmane appelé Sundarika-Bhāradvāja invita le Bouddha à aller se baigner dans la rivière Bāhukā. Le Bouddha demanda : « Pourquoi brāhmane, particulièrement Bāhukā ? » Le brāhmane répondit : « Parce que, honorable Gōtama, la Bāhukā est reconnue comme sacrée par beaucoup de monde. Parce que, honorable Gōtama, la Bāhukā est reconnue comme purifiante par beaucoup de monde. Beaucoup de monde se lave de ses péchés dans la Bāhukā ». Le Bouddha lui expliqua que l'eau des rivières ne purifie pas l'homme mauvais et qu'au contraire, celui qui vit de façon vertueuse vit pur⁶⁹.

Les textes du Canon bouddhique (par exemple, Majjhima I, 81-82) rapportent quatre sortes de purification prescrites par certains religieux et brāhmanes : 1. la purification par la nourriture ; 2. la purification par la transmigration ; 3. la purification par les oblations ; 4. la purification par le sacrifice du feu. Le bouddhisme a critiqué et rejeté ces quatre méthodes. Examinons-les rapidement l'une après l'autre :

⁶⁵ La coutume de se laver les mains, dans la société juive : Le Deutéronome, 21, 6 ; Les Psaumes, 26 (25), 6 ; 73 (72), 13 ; Voir aussi : Matth 27, 24.

⁶⁶ Samyutta, I, 182 ;

⁶⁷ cf. Therig. vv. 236-251 ; Sn. v. 251 ; Aṅguttara. V, 263-268.

⁶⁸ Cf. *supra*. p. 201.

⁶⁹ Majjhima. I, 39 ; Cf. W. RAHULA, *op.cit.*, p. 171.

1. « *La purification par la nourriture* » a pour sens d'obtenir la pureté par les principes et pratiques concernant la nourriture, y compris l'intention d'obtenir la pureté par certains aliments particuliers. Nous avons déjà vu plus haut que de nombreux ascètes pratiquaient une limitation de la nourriture en vue d'acquérir la pureté intérieure. Plusieurs sermons du *Majjhima-nikāya* rapportent comment ces ascètes pratiquaient les mortifications par les limitations de la nourriture, en vue d'obtenir la pureté. En outre, certains ascètes pensaient à tort qu'ils pouvaient obtenir la pureté en consommant des nourritures particulières. Pour cela, certains mangeaient certaines sortes d'herbes ; d'autres certains fruits ; d'autres encore mangeaient même les excréments des vaches⁷⁰. On trouve sur ce sujet, de longs rapports dans le *Mahā-Sīhanāda-sutta* (Majjhima I, 68) et dans le *Brahmajāla-sutta* (Dīgha. I, 46). Selon ces informations, les rites domestiques pratiqués dans la société védique, comme le sacrifice de *Sōma*, furent institués dans l'espoir d'obtenir des capacités surhumaines grâce à ce breuvage. Dans la notion d'*Amṛta* on trouve aussi le même espoir, notamment celui d'immortalité.

A ce propos, l'attitude du bouddhisme, notamment le bouddhisme ancien, est complètement négative. Dans le monachisme bouddhique, il n'y avait nulle idée liée à une pureté par la nourriture. Il ne connaît pas le « repas sacré »⁷¹ ni « le vrai pain de la vie »⁷². il n'a pas non plus affirmé qu'on puisse arriver à la pureté ou à une alliance particulière avec Dieu, par une nourriture ou par un autre élément qu'on consommerait. D'autre part, la notion de pureté dans le bouddhisme n'a aucun rapport avec le corps, l'organe de digestion ou le métabolisme. Pour le monachisme bouddhique, la nourriture a seulement pour but de maintenir le corps en bonne santé afin qu'on puisse pratiquer correctement la Conduite pure (*brahmacariyānuggahāya*)⁷³.

En outre, sur le plan doctrinal, le bouddhisme n'a pas attribué non plus une impureté spéciale à tel ou tel aliment. Par exemple, un sermon appelé *Āmagandha-sutta* (Sn. vv. 239-252) critique l'opinion d'un brāhmane qui pensait que la viande et le poisson étaient naturellement impurs et que l'homme qui les mangeait devenait impur. L'explication qui se trouve dans ce sermon est très semblable à la parole de Jésus-Christ dans Marc 7, et, selon la réponse donnée au brāhmane végétarien, l'homme devient impur non pas parce qu'il mange de la viande ou du poisson, mais parce qu'il est meurtrier, tue des animaux, vit dans la haine et la violence, etc.

⁷⁰ De nos jours encore, pour préparer la boisson sacrée appelée *pañcagavya*, les hindous utilisent la bouse de vache et elle est consommée par les dévots dans les kōvils hindous.

⁷¹ Le Nombre 25, 2 ; Le Lévitique 3, 1-17.

⁷² Jean 6, 31 ; 6, 48-51.

⁷³ Cf. *supra*, p. 111.

2. « *La pureté par la transmigration* » : Selon certains *samanas et brāhmanes de la société contemporaine du Bouddha, la transmigration (*sansāra*) était un moyen de se purifier. Autrement dit, on pouvait atteindre la pureté par la transmigration. D'après leur enseignement, lorsqu'on demeure un certain temps fixé dans le cycle des renaissances, on devient automatiquement et graduellement pur, et finalement on atteint la pureté complète et la libération. Cette notion est très voisine de l'enseignement appelé *niyati vāda* de Makkhalī Gōsāla, maître religieux de renom, contemporain du Bouddha⁷⁴.

Selon cette théorie fataliste, comme nous l'avons noté plus haut, il n'est pas besoin d'essayer de se purifier par l'élimination des souillures mentales. Même en s'y appliquant, on ne peut atteindre ce but. Par contre il se produit un jour, automatiquement, selon une loi fixée. Le bouddhisme a nié catégoriquement cette sorte de pureté assurée et automatique, et il a critiqué et rejeté le *niyati vāda* de Makkhalī Gōsāla⁷⁵.

3. « *La purification par les oblations* » : Certains samanas et brāhmanes prescrivaient des oblations en vue d'obtenir la pureté. D'une part ces oblations étaient organisées pour purifier les objets et, d'autre part, pour purifier les actes de la vie quotidienne. Cependant existaient aussi des oblations organisées en vue d'assurer la pureté dans la vie future de l'individu. Le devoir et le droit des prêtres brāhmaniques étaient de pratiquer ces oblations selon le besoin, en respectant minutieusement les prescriptions des textes sacrés. Ainsi, tout comme dans le judaïsme, fallait-il, dans le brāhmanisme, qu'un prêtre intervienne pour faire disparaître l'impureté. Par conséquent, la vie d'un individu « deux fois né » (*dvija*)⁷⁶ était pleine d'oblations grandes et petites de la naissance à la mort et, même après la mort de l'individu, ses descendants devaient-ils pratiquer des oblations, des rites purificateurs avec l'aide de prêtres brāhmaniques. Le bouddhisme n'eut aucune relation avec de tels rituels. D'ailleurs, selon le Bouddha, ces oblations étaient des « sciences vulgaires » (*tīracchāna vijjā*) ne convenant pas aux vrais renonçants⁷⁷. De plus, selon lui, par ces oblations, l'homme ne parvient pas à la pureté⁷⁸.

Les textes canoniques nous rapportent que dans la société contemporaine du Bouddha, certains groupes pratiquaient des orgies-oblations en vue d'obtenir la pureté. Selon l'*Aṅguttara-nikāya*, par exemple, le Bouddha a entendu parler

⁷⁴ Majjhima. I, 80.

⁷⁵ M.W., *Au delà de la mort*, Editions LIS, Paris, 1997, pp. 15-16, 39.

⁷⁶ Les gens des trois premières castes : Nobles (*khattiya*), Brāhmaṇa et Vaisya. Ils sont considérés comme deux fois nés : la première fois par la naissance naturelle et deuxièmement par l'initiation (*upanyana*) brāhmanique.

⁷⁷ Dīgha. I, 9 ; Vin. II, 39.

⁷⁸ Majjhima. I, 83.

de cette sorte de rituel pratiqué dans les régions du sud [de l'Inde] : les adeptes dansaient, chantaient, mangeaient et buvaient en groupe en vue d'obtenir la pureté. C'est un signe qu'il existait vraisemblablement des pratiques de type tântrique à l'époque du Bouddha (et au moins dès les premiers siècles après sa disparition). Le Bouddha a critiqué cette sorte de purification en utilisant sa formule habituelle sur les plaisirs des sens : « Une telle purification aussi, ô bhikkhus, est basse, vulgaire, ignoble et engendre de mauvaises conséquences »⁷⁹.

4. « *La purification par le feu* » : Le feu était considéré comme un élément purificateur dans le brāhmanisme. Chez les brāhmanes, il y avait un feu perpétuel, pour deux raisons : 1. le feu brûle et consomme tout, ainsi purifie-t-il ; 2. il donne lumière, chaleur et force. Ainsi, dans le brāhmanisme, le feu était-il considéré aussi comme un des dieux (par exemple le dieu Agni) et comme un intermédiaire entre les dieux et le sacrificateur. Au foyer d'un individu « deux fois né » était allumé un feu perpétuel appelé le « feu du maître de maison » (*gārhapatya*)⁸⁰. Ne pas le laisser s'éteindre était un des grands devoirs d'un maître de maison, notamment un chef de famille brāhmanique.

Même chez certains ascètes brāhmaniques, le sacrifice du feu n'était pas absent. Les Jaṭilas, par exemple, pratiquaient ce sacrifice, au bord de la rivière près de la ville de Rājagaha⁸¹. Plus tard, devenu membre de la communauté monastique du bouddhisme, un de ces anciens pyrolâtre disait : « J'ai pratiqué des sacrifices variés et ridicules ; je pensais que c'était la voie vers la pureté »⁸². Le brāhmane nommé Aggika Bhāradvāja, s'étant converti au bouddhisme et étant entré dans la communauté monastique, raconta un jour ses expériences anciennes : « En vue d'obtenir la pureté éternelle, j'étais au service du feu sacré dans la forêt ; sans connaître la voie correcte vers la pureté j'ai pratiqué l'austérité dans le but d'atteindre le ciel »⁸³. Dans le *Samyutta-nikāya*, nous lisons le conseil du Bouddha à un brāhmane qui pratiquait le sacrifice du feu : « O brāhmane, brûler du bois est une pratique qui a des buts extérieurs. Mais ces buts extérieurs ne sont pas la pureté d'après les sages.

⁷⁹ « (...) *Taṇṇa khō bhikkhave dōvānaṃ hinā gāmaṃ pōthujjanikā anariyā anattasaṃhitā* (...) » - *Anguttara*. V, 216.

⁸⁰ Les deux sacrifices du feu brāhmaniques : *Gārhapatya* et *Āhavanīya*, étaient interprétés par le bouddhisme d'une façon complètement différente. Dans un sermon au brāhmane Uggatasārīra, le Bouddha explique que le véritable sacrifice du « feu du maître de maison » (*gahapati aggi*) n'est pas un feu préparé avec du bois et les rites, mais l'accomplissement des devoirs du chef de famille envers sa femme, ses enfants et ses serviteurs. Selon le même sermon le vrai *āhavanīya* (*āhumeyya aggi*) consiste à prendre soin du père et de la mère. - *Anguttara*. IV, 45 ; cf. *Anguttara*. II, 314.

⁸¹ *Vin.* I, 31.

⁸² *Theg.* v. 341.

⁸³ *Theg.* v. 219.

O brāhmane, moi aussi j'adore le « feu ». Mais au lieu de brûler du bois, j'allume un feu intérieur, dans ma pensée (...) »⁸⁴.

Ces récits éclairent l'attitude du bouddhisme vis-à-vis du sacrifice du feu. Il rejette complètement une telle pratique et nie toujours la valeur purificatoire du feu. De plus, il convient de noter ici qu'il interdit aux membres de la communauté monastique d'allumer un feu, même pour se réchauffer, sauf si l'intéressé est malade⁸⁵. La raison donnée pour cette interdiction est la non-violence vis-à-vis de petits êtres vivants qui demeurent dans le bois. Par ailleurs, à l'arrière-plan de cette interdiction, il y avait, à mon avis, probablement l'espoir de tenir les moines bouddhistes à l'écart des autres renonçants contemporains qui pratiquaient le sacrifice du feu ou d'éviter l'occasion de confondre les moines bouddhistes avec certains ascètes (par exemple, avec des moines jāīnas) qui demeuraient parfois au milieu de plusieurs brasiers en vue de faire brûler leurs péchés.

Dans ce domaine, un autre aspect intéressant du bouddhisme est qu'il n'a pas même accepté les pratiques ascétiques rigoureuses comme moyens de purification intérieure ; au contraire, il les a considérées comme nuisibles à l'obtention de la pureté. On trouve maints passages canoniques où le Bouddha critique ces pratiques austères.

Les castes et la notion de pureté : La plus grande différence sociologique entre la notion brāhmanique et la notion bouddhique de pureté et d'impureté réside dans le point de vue de ces deux systèmes à l'égard de l'état social des êtres humains. Pour le brāhmanisme, par exemple, l'individu de la caste inférieure: Chaṇḍāla ou Śhūdra, est impur par sa naissance⁸⁶. On ne doit donc pas le toucher ou s'y associer. Si on le touche on devient impur⁸⁷. Selon les brāhmanes orthodoxes contemporains du Bouddha, religieusement un śūdra ne peut obtenir la pureté. Une des grandes accusations contre le bouddhisme de la part du brāhmanisme était formulée ainsi : « Voilà, le Samana Gōtama affirme la pureté des quatre castes (sans différence) »⁸⁸. En cela, le Samana Gōtama n'est pas dans le vrai ! Car il affirme que les personnes de la caste inférieure peuvent obtenir la pureté comme les autres ! »

⁸⁴ Samyutta. I, 169 ; cf. Majjhima. I, 82 ; En général, dans le bouddhisme le feu est un symbole qui représente le mal. Mais ici il symbolise la sagesse comme une des qualités du feu, c'est-à-dire la lumière. Le terme lumière (*ālōka*) est employé comme synonyme de la sagesse. Samyutta. V, 422 ; Vin. I, 10.

⁸⁵ La règle *Pācittiya* n° 56 (Vin. IV, 114-115).

⁸⁶ Pour la *Chāndogya Upaniṣad* (V, 10,5), un des textes qui représentent la plus haute pensée philosophique du brahmanisme, le chien le porc et le Chaṇḍāla sont les êtres impurs !

⁸⁷ *Manusmṛiti*. 6, v. 85.

⁸⁸ « *Samāṇō bho gōtamō catuvaṇṇa suddhiṃ paññāpeti* » - Majjhima. III, 132.

Ainsi, « la pureté possible pour tout le monde » prescrite par le bouddhisme était tout à fait contraire aux idées religieuses et sociales des brâhmanes. Pour le bouddhisme, la pureté intérieure n'a aucun rapport avec la couleur, la caste, la classe ou le sexe⁸⁹. Elle est en rapport avec les méthodes de purification et l'état intellectuel et de courage de l'individu qui s'engage dans le développement mental. Le Bouddha disait à un brâhmane nommé Esukâri : « Est-ce que, ô brâhmane, vous pensez vraiment que seuls les corps des brâhmanes peuvent être purifiés avec l'eau de la rivière ? Vous savez que n'importe quel corps peut être lavé avec l'eau de la rivière. De même, ô brâhmane, tout le monde peut atteindre la pureté intérieure à condition que ses méthodes soient correctes »⁹⁰. On trouve la même idée avec des mots différents dans un autre sermon du Bouddha : « L'individu qui s'engage dans les méthodes correctes du développement mental, qu'il soit de la caste Noble (Khattiya), Brâhmane, Vaïśya ou Śūdra peut sûrement atteindre la haute pureté »⁹¹.

(2) *Les prescriptions du bouddhisme sur la pureté*

Selon les exemples que nous venons de voir, la pureté ou l'impureté extérieures ne constituaient pas un grand problème pour le bouddhisme. Pour la purification extérieure, la communauté monastique comme toute société civilisée affirmait la valeur des méthodes naturelles : utiliser l'eau pour nettoyer le corps, les vêtements ou les autres matériaux utilisés dans la vie quotidienne. Mais, selon le bouddhisme, par ces méthodes ou par les rites qui sont liés à ces moyens, personne ne peut obtenir la pureté intérieure.

Ainsi, pour le bouddhisme, la vraie pureté n'est-elle pas une question d'extérieur ou de convention. Ici se pose une question importante : pourquoi alors les fautes conventionnelles de la communauté monastique étaient-elles considérées comme des éléments d'impureté ? Selon le code de discipline (*Vinaya*), le moine qui a commis une faute ou des fautes était considéré comme « impur ». La réunion dans laquelle un tel moine demeurerait était considérée aussi comme une assemblée impure. Comme nous l'avons signalé plus haut, le code de discipline prescrit à tous les membres de la communauté monastique de déclarer leur « pureté » ou de « confesser » les fautes qu'ils ont commises (cf. *supra* pp. 200-202). Or, après avoir confessé ses fautes, le moine était considéré comme « pur ».

⁸⁹ Voir : G.P. MALALASEKERE & K.N.JAYATILLEKE, *Le bouddhisme et la question raciale*, Unesco, 1968.

⁹⁰ Majjhima. II, 151.

⁹¹ Samyutta. I, 166, 168 ; Voir aussi : Sn. vv. 462, 463.

Cette réglementation n'était-elle pas une sorte de purification rituelle ? La réponse est négative. Pour le monachisme bouddhique, cette déclaration de pureté ou cette confession des fautes (*āpatti desanā*) n'était pas un rituel ; c'était à proprement parler une catharsis mentale. Comme le *Pāṭimokkha* l'a remarqué clairement, cette réglementation a pour but d'être allégé mentalement et d'être honnête vis-à-vis de soi-même. Car la malhonnêteté est une impureté intérieure et un obstacle mental pour le progrès intérieur (cf. *supra* p. 202). Dans ce cas là, il est évident que les mots 'pureté' et 'impureté' sont employés comme métaphores dans les sens de correct, convenable, sans faute, propre et juste.

Sur cette question de déclaration des fautes, nous trouvons de bons exemples même en dehors du code disciplinaire monastique ; une nonne tomba amoureuse du célèbre moine Ānanda Thera⁹². Elle envoya un messenger prévenir Ānanda Thera et lui demander de venir la voir car elle était malade. Ānanda Thera rendit visite à la nonne, mais vite il comprit la volonté de cette dernière. Il commença alors à parler des mauvaises conséquences des plaisirs sensuels, et notamment des relations sexuelles. En écoutant la parole d'Ānanda Thera, la nonne comprit l'impureté de sa pensée. Elle déclara aussitôt à Ānanda Thera sa faute et demanda pardon. Ānanda Thera lui dit : « O soeur, dans cette discipline noble, le progrès signifie accepter et affirmer la faute comme faute et la déclarer, et ensuite décider de demeurer sans commettre à nouveau cette faute »⁹³. On constate ici clairement que la déclaration de faute est une catharsis mentale, non pas une purification rituelle.

On sait que, dans l'enseignement de Jésus-Christ, le mauvais désir est considéré comme une mauvaise action⁹⁴. Le bouddhisme partage cette idée par excellence et il affirme que toute mauvaise action, toute mauvaise parole et

⁹² Ānanda Thera était un des cousins germains de Gōtama. Sans doute était-ce un homme élégant. Selon les textes canoniques, il était très compatissant à l'égard des femmes et c'est lui qui a facilité l'établissement du monachisme féminin (voir M.W., *Les moniales bouddhistes*, Paris, 1991, pp. 21-22). Les nonnes l'aimaient beaucoup.

⁹³ « *Vuddhī h'esā bhagini ariyassa vinaye yō accayaṃ accayaṃ disvā yathā dhammaṃ paṭikarōti samvaraṃ āpajjati* ». - *Anguttara*, II, 146.

⁹⁴ Matth 5, 27 ; Nous trouvons un exemple pittoresque dans les écrits chrétiens grecs : L'esclave Hermas parle de ses pensées impures sur Maîtresse Rhode. Un jour, il la vit se baignant dans le Tibre. Il lui tendit la main et la fit sortir du fleuve. Voyant sa beauté il avait pensé : « Si j'avais eu une femme d'une telle beauté et d'un tel caractère, j'aurais pu être très heureux ». C'est simplement ce que Hermas pensait. Rien d'autre. Enfin, « lorsque le Ciel était ouvert », Hermas a vu « la femme qu'il avait désirée » le saluant mais en l'accusant de son péché. Hermas demanda : « Est-ce que j'ai péché contre vous ? En quel endroit ? Ou bien, est-ce que j'ai mal parlé avec vous ? » En riant, elle dit : « Un désir de perversité est arrivé dans votre cœur. Ne trouvez-vous pas que c'est une mauvaise action pour un homme juste d'avoir un désir dans le cœur ? Oui, c'est un péché. C'est un péché grave. Car l'homme juste ne pense que des choses justes. (...) Mais les gens qui pensent des choses mauvaises apportent avec eux la mort et la captivité ». Hermas, *Le Pasteur*, vision I et 2 (Tr. R. Joly, SC., n° 53 bis, pp. 77-81).

toute mauvaise pensée découlent de la pensée mauvaise. Ce n'est pas tout. Pour le bouddhisme, tous les problèmes et leurs solutions dans le monde, sont situés dans la pensée de l'individu⁹⁵. C'est pour cela qu'il a donné la priorité aux conseils préconisant de maintenir l'attention, supprimer les mauvaises qualités de la pensée, développer les bonnes qualités de la pensée, vérifier la pensée, vider la pensée, et enfin, libérer la pensée.

Les impuretés de la pensée : Les éléments de l'impureté de la pensée sont désignés dans les textes canoniques par les termes *kilesa* (les éléments qui causent l'impureté mentale), *upakkilesa* (les sous-éléments qui causent l'impureté mentale) ; *āsava* (les *écoulements mentaux toxiques), etc. Selon un passage de l'*Āṅguttara-nikāya*, « la pensée n'est pas naturellement impure, cependant elle devient impure à cause des souillures qui arrivent comme passagers ou invités ».⁹⁶ Dans le *Vatthūpama-sutta*, la pensée impure est comparée à une étoffe sale et noire⁹⁷. Ce sermon explique : « Quelles sont, ô bhikkhus, les impuretés de la pensée ? La cupidité, le désir, la méchanceté, la colère, la malveillance, l'hypocrisie, le dénigrement, la jalousie, la tromperie, la ruse, l'obstination, l'impétuosité, la présomption, l'arrogance, la souffrance, la négligence sont les impuretés de la pensée ». On peut trouver dans les textes canoniques de ces nombreuses listes qui représentent les impuretés de la pensée, aussi sous les noms : les empêchements (*nīvaraṇa*), les liens (*samyōjana*), etc.

Les textes canoniques mentionnent plus d'une fois un projet de purification qui consiste en trois parties : purification concernant le corps (*kāya sōceyya*), purification concernant la parole (*vacī sōceyya*) et purification concernant la pensée (*manō sōceyya*). Ici, la chose la plus importante est l'interprétation particulière de ces purifications. Selon ces sermons, pour le bouddhiste, la purification du corps signifie non pas pratiquer un rite ou laver le corps, mais s'abstenir des trois fautes corporelles : destruction des êtres vivants, vol et sexualité illicite. La purification de la parole signifie s'abstenir du mensonge, de paroles qui sèment la discorde, de paroles violentes et de paroles inutiles, tandis que la purification de la pensée signifie séparer la pensée des *cinq entraves et garder la pensée dans la forte vigilance. Selon un autre sermon, la purification de la pensée consiste à séparer la pensée des trois souillures principales : le désir (*lōbha*), la haine (*dōsa*), y compris même léger mécontentement à l'égard de soi-même et l'illusion ou l'égarement mental (*mōha*)⁹⁸.

⁹⁵ Dhap. vv. 1-6, 33-43.

⁹⁶ Āṅguttara. I, 10.

⁹⁷ Majjhima. I, 39.

⁹⁸ Āṅguttara. I, 271.

Nous trouvons dans l'*Āṅguttara-nikāya*, une discussion importante entre Ānanda Thera et un Sākyan chef nommé Vyagghapajja⁹⁹. Ānanda Thera y explique quatre éléments pour la purification complète : 1. la pureté de la moralité ; 2. la pureté de la pensée ; 3. la pureté de la compréhension ; 4. la pureté de la libération. Le moine doit observer ses points de bonne conduite (*sikkhā-pada*) nettement et avec vigilance. C'est le moyen pour atteindre la pureté morale. Le moyen pour atteindre la pureté de la pensée est le fait de demeurer dans les quatre **jhāna*. La compréhension vécue selon les **quatre nobles vérités* est le moyen d'atteindre la pureté de la compréhension. Finalement, l'arrivée à l'état d'Arahant constitue le moyen pour atteindre la pureté de la libération.

Dans une autre discussion, on trouve une longue critique portant sur des méthodes religieuses de purification prescrites par Nigaṇṭha Nāthaputta. Dans cette discussion, le projet de la purification bouddhiste est constitué par trois éléments principaux de la discipline : 1. la conduite morale (*sīla*) ; 2. la discipline mentale (*samādhi*) ; 3. la sagesse vécue (*paññā*)¹⁰⁰. Selon cette discussion, le moine observe les préceptes ponctuellement, mais il ne fait pas de nouvelles actions (*kamma*). Il stérilise ainsi les rétributions des anciens *kamma*. On trouve ici deux facteurs importants : Le moine ne fait pas d'actions, soit méritoires soit déméritoires. Il demeure vertueux, non pas dans le but de faire des actions méritoires ou en vue d'obtenir une heureuse existence dans le futur, mais comme un fondement stable pour purifier sa pensée par les méthodes du développement mental. Le deuxième facteur important est qu'il éteint ses anciennes actions en stérilisant leur rétribution.

Ce dernier point est particulièrement important car il nous montre que le bouddhisme ne veut pas s'engager sur le problème des anciennes actions et de leur rétribution, mais il s'occupe plutôt des actions actuelles surtout pour les interrompre. Cette attitude bouddhiste est complètement contraire à celle du brāhmanisme, du jainisme et même du christianisme. Nous avons noté plus haut que les brāhmanes utilisaient les divers rites purificateurs pour enlever et nettoyer les péchés que l'on fait quotidiennement. Quant au jainisme, il attachait une grande importance aux péchés commis dans les vies antérieures. Il a prescrit d'épuiser les péchés anciens par des mortifications rigoureuses. Car, selon le jainisme, on ne peut se libérer du cycle des renaissances qu'en abolissant les

⁹⁹ *Ibid.* II, 194.

¹⁰⁰ *Ibid.* I, 220 ; En général, la **Noble Voie octuple* se divise en trois parties : *sīla*, *samādhi* et *paññā*. Mais cela ne signifie pas que l'ensemble de la Doctrine et de la Discipline du bouddhisme soit complètement inclus dans la Noble Voie octuple. Comme la nonne Dhammānā l'a expliqué, lesdites trois parties ne sont pas incluses dans la Noble Voie octuple, au contraire, la Noble Voie octuple est incluse dans ces trois parties. Voir : *Cūḷavedalla-sutta* (Majjhima. I, 299-305).

péchés anciens par des souffrances sévères¹⁰¹. Il semble que cette attitude du jaïnisme envers les péchés anciens soit d'une certaine façon assez proche de celle du christianisme en général, et notamment de celle des moines du Désert. Nous voyons bien souvent ces moines du Désert verser des larmes sur leurs péchés anciens, y compris le péché originel. C'est pourquoi la pénitence y trouvait une place très importante.

Or, selon le Bouddha, se préoccuper des péchés est une démarche inutile. A ce sujet également il emploie la parabole de la flèche empoisonnée¹⁰². Il demande pourquoi, au lieu de s'occuper des problèmes actuels, on perd son temps à des problèmes anciens. Dans plusieurs sermons, le Bouddha critique l'attitude des Jâïnas sur ce point. Le Bouddha a argué que si l'on ne pouvait atteindre la libération du cycle de renaissances sans austérité, on ne pourrait pas non plus atteindre la libération sans en finir avec les rétributions heureuses des actions méritoires qu'on a faites dans ses vies antérieures !

Au contraire, selon le bouddhisme, dans le domaine du progrès intérieur, on ne doit pas se préoccuper de rétribution d'actions méritoires, on ne doit pas non plus faire de nouvelles actions, même si elles sont qu'elles sont méritoires. Si le moine observe les préceptes, c'est parce que ces observances donnent la facilité intérieure pour développer la concentration. Dans ce domaine, il demeure naturellement sans produire de nouvelles actions kammiques. En revanche, il produit par ces moyens les actions efficaces (*kusala*) pour atteindre les hauts sommets de la concentration¹⁰³.

Dans le projet du progrès intérieur du bouddhisme, la purification ne concerne pas simplement le fait d'écarter les souillures mentales par la concentration. La purification concerne aussi la vigilance. Celle-ci a deux aspects : 1. la vigilance pour identifier profondément les impuretés mentales telles qu'elles sont ; 2. la vigilance envers de nouvelles vertus à acquérir. La haute sagesse (*pañña*) du bouddhisme est fondée sur ces exercices de vigilance que sont les méditations introspectives et analytiques¹⁰⁴.

Il convient donc de noter ici que la purification dans le bouddhisme a un

¹⁰¹ Selon les rapports des textes bouddhiques, les moines jâïnas contemporains du Bouddha expliquaient la voie de la libération ainsi : « Par châtier (*daṇḍa*) les péchés est conditionnée la destruction de souffrance ; par la destruction de souffrance est conditionnée la destruction de la sensation ; par la destruction de la sensation est conditionnée la destruction de toute sorte de la souffrances. Ainsi, par ce processus on passe au-delà du cycle des renaissances ». - Majjhima. II, 214-215 ; Ānguttara. I, 220, 296 ; II, 206 ; cf. Majjhima. I, 78.

¹⁰² Majjhima. II, 216 ; II, 256 ; cf. Majjhima. I, 429.

¹⁰³ M.W., *Au-delà de la mort*, Editions LIS, Paris, 1997, pp. 91-101.

¹⁰⁴ Dīgha. III, 213, 273 ; Samyutta IV, 195, 360 ; V, 52 ; Ānguttara. I, 61 ; *Visuddhimagga*. pp. 371, 588, 627, 633, 658, 669, 693.

champ très vaste. La pureté de la pensée (*citta visuddhi*) n'est qu'une des étapes du projet de purification. Nous arrivons ici au texte le plus important dans ce domaine. C'est une discussion entre deux Anciens : Sāriputta Thera et Puṇṇa-Mantāniputta Thera¹⁰⁵. Ces deux moines célèbres, disciples du Bouddha, se rencontrent pour la première fois dans un bois appelé Andhavana situé près de la ville de Rājagaha. Puṇṇa ne savait pas que c'était le célèbre confrère Sāriputta., tandis que depuis quelque temps Sāriputta voulait le rencontrer, car il avait entendu parler des vertus et de l'érudition de Puṇṇa. Voici un extrait de la discussion qui eut lieu entre eux :

Sāriputta : Est-ce que, frère, vous pratiquez la *Conduite pure (*brahmacariyā*) sous notre Bienheureux ?

Puṇṇa : Oui frère. Je pratique la Conduite pure sous notre Bienheureux.

Sāriputta : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté morale (*sīla visuddhi*)¹⁰⁶ ?

Puṇṇa : Non, frère, ce n'est pas pour cela.

Sāriputta : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté de la pensée (*citta visuddhi*) ?

Puṇṇa : Non, frère, ce n'est pas pour cela.

Sāriputta : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté des points de vue (*diṭṭhi visuddhi*) ?

Puṇṇa : Non, frère, ce n'est pas pour cela.

Sāriputta : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté obtenue en traversant le doute (*khaṅkhāvitaraṇa visuddhi*)¹⁰⁷ ?

¹⁰⁵ Majjhima. 145-160. Puṇṇa Manatāniputta était par naissance un brāhmane du village Dōnavatthu, près de Kapilavatthu des Sākya. Après avoir écouté la Doctrine du Bouddha, il abandonna le brahmanisme et devint un adepte bouddhiste, puis un membre de la communauté monastique. Dans celle-ci il était connu comme le prédicateur le plus renommé (*dhammadesakāṇaṃ aggō*) - Aṅguttara. I, 23 ; Samyutta. III, 105.

¹⁰⁶ La pureté de la moralité (*sīla visuddhi*) du moine bouddhiste est constituée par quatre aspects de comportement : 1. La bonne conduite selon les règles du *Pāṇimokkha* (*pāṇimokkhasamvara-sīla*) ; 2. la bonne conduite vis-à-vis des facultés sensorielles, c'est-à-dire surveiller les cinq sens avec vigilance (*indriya samvara-sīla*) ; 3. la bonne conduite concernant les moyens d'existence de la vie quotidienne (*ājīva pārisuddhi-sīla*), c'est-à-dire éviter les moyens hypocrites, le travail manuel, exprimer une préférence dans le cas du repas, etc. ; 4. la bonne conduite concernant les besoins (*pacaya sannisita sīla*), c'est-à-dire l'attention pratiquée lorsque le moine utilise les vêtements monastiques, sa nourriture, sa demeure et ses médicaments. - Majjhima. III, 75 ; *Visuddhimagga*. Ch. I, pp. 1-58.

¹⁰⁷ La pureté obtenue en traversant le doute est la connaissance réaliste des trois divisions du temps : passé, présent et futur dans le domaine du fonctionnement des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*). Voir : *Visuddhimagga*, Ch. XIX, pp. 598-605.

- Puṇṇa** : Non, frère, ce n'est pas pour cela.
- Sāriputta** : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté de la connaissance et de la vision en ce qui concerne la voie correcte et incorrecte (*maggāmagga ñāṇadassaana visuddhi*) ?
- Puṇṇa** : Non, frère, ce n'est pas pour cela.
- Sāriputta** : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la connaissance et la vision en ce qui concerne la méthode (*paṭipadā ñāṇadassana visuddhi*)¹⁰⁸ ?
- Puṇṇa** : Non, frère, ce n'est pas pour cela.
- Sāriputta** : Est-ce que, frère, vous pratiquez la Conduite pure dans le but d'atteindre la pureté de la connaissance et de la vision réaliste (*ñāṇadassana visuddhi*)¹⁰⁹ ?
- Puṇṇa** : Non, frère, ce n'est pas pour cela.
- Sāriputta** : Alors, frère, pour vous quel est donc le but de cette Conduite pure sous notre Bienheureux ?

¹⁰⁸ Celle-ci est la sagesse vécue atteinte par culmination avec les neuf connaissances analytiques :

1. *Udayabbaya-ñāṇa* : la connaissance analytique sur l'apparition et la disparition.
2. *Bhaṅgānupassanā-ñāṇa* : la connaissance analytique sur la destruction [des choses].
3. *Bhayatūpaṭṭhānā-ñāṇa* : la connaissance analytique sur la présence de peur.
4. *Ādīnavānupassanā-ñāṇa* : la connaissance analytique de la contemplation sur les désavantages et les dangers.
5. *Nibbidānupassanā-ñāṇa* : la connaissance analytique de la contemplation sur le désenchantement.
6. *Muñcītukamyatā-ñāṇa* : la connaissance analytique sur la volonté de se libérer.
7. *Paṭisaṅkhānupassanā-ñāṇa* : la connaissance analytique de la contemplation sur la réflexion.
8. *Saṅkharupekkhā-ñāṇa* : la connaissance analytique de l'équanimité envers toutes les conditions et les choses conditionnées.
9. *Saccānulōmika-ñāṇa* : la connaissance analytique de la conformité avec la vérité.

(Voir : *Visuddhimagga*. Ch. XXI, pp. 639-631).

¹⁰⁹ La pureté de connaissance et la vision réaliste concernant la compréhension vécue sur les quatre chemins : 1. Le chemin de l'entrée dans le courant (*sōtāpatti magga*) des êtres nobles ; 2. le chemin du retour pour seulement une fois (*sakadāgāmi magga*) ; 3. le chemin du non-retour (*anāgāmi magga*) ; 4. le chemin de l'état d'Arahant (*arahanta magga*). Dans le premier chemin, l'intéressé détruit les trois souillures suivantes : la fausse notion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) , le doute (*vicikicchā*) et l'adoration de rites et pratiques diverses (*sīlabbaia parāmāsa*). Dans le deuxième chemin, il supprime partiellement les deux souillures : le désir sensuel (*kāma rāga*) et la haine (*paṭigha*). Dans le troisième chemin il déracine complètement lesdites deux souillures. Dans le quatrième chemin, en entrant à l'état d'Arahant, il détruit les cinq autres souillures : le désir envers les existences matérielles subtiles (*rūpa rāga*) ; le désir envers les existences immatérielles (*arūpa rāga*) ; l'orgueil (*māna*) ; l'excitation (*uddhacca*) ; l'ignorance (*avijjā*).

Puṇṇa : Frère, le but de la conduite pure auprès de notre Bienheureux n'est autre que la cessation complète (**parinibbāna*)¹¹⁰.

La discussion entre ces deux grands disciples progresse. Puṇṇa Thera affirme l'impossibilité d'atteindre la cessation complète sans ces puretés. Il compare le projet de ces sept puretés à un voyage par sept voitures. Il l'explique : « Imaginez, ô frère, que le roi Pasenadi du pays des Kōśalas veuille aller rapidement à la ville de Sāketa pour accomplir un devoir important. Il part de la ville de Sāvaththi. Pour le voyage il emploie sept voitures. Dans la première, il parcourt une certaine distance. Puis il descend et monte dans la deuxième voiture et prend la troisième. De cette manière, en parcourant telle distance avec telle voiture, et aussi chaque fois en renonçant à telle voiture, le roi arrive à destination par la septième voiture. De même, frère, la pureté morale a pour but d'arriver à la pureté de la pensée ; la pureté de la pensée a pour but d'arriver à la pureté de la compréhension (...). la pureté de la connaissance et de la vision en ce qui concerne la méthode a pour but d'arriver à la pureté de la connaissance et de la vision réaliste. Mais le but final est la cessation complète »¹¹¹.

Cette discussion nous montre trois choses importantes : 1. dans le bouddhisme, il y a un projet bien calculé de pureté intérieure ; 2. selon le bouddhisme, pour atteindre la pureté on doit améliorer la capacité de connaissance vécue ; 3. ce projet bouddhiste est pratique et empirique plutôt que mystique. Le bouddhisme ne connaît donc pas la grâce de Dieu. La voie bouddhique est différente aussi de celle de la gnose chrétienne qui attache une importance aux choses concernant la divinité : la science de Dieu, la science de la Sainte Trinité, etc.¹¹².

Au contraire, le non-attachement vis-à-vis des choses matérielles ou mentales, et le non-attachement vis-à-vis des éléments ou des personnes, est une

¹¹⁰ La cessation complète (*parinibbāna*) est de deux sortes : *sōpadisesa parinibbāna* (la cessation complète avec les résidus d'agrégats) ; 2. *anupādisesa parinibbāna* (la cessation complète sans résidus d'agrégats). L'intéressé atteint la première dans cette vie lorsqu'il arrive à l'état d'Arahant. La deuxième signifie sa « mort ». - *Iti-vuttaka*, p. 38. Voir : *Parinibbāna* dans le Glossaire.

¹¹¹ Le *Majjhima-nikāya* rapporte ainsi la fin de cette discussion : Sāriputta Thera demanda : « Frère, quel est votre nom ? ». Puṇṇa Thera répondit : « Frère, mon nom est Puṇṇa, mais parmi mes confrères je suis connu sous le nom de Mantāniputta ». Sāriputta exprima son contentement d'avoir rencontré un tel confrère qui connaissait bien l'enseignement du Bouddha. Puis à son tour Puṇṇa Thera demanda : « Frère, dites moi, quel est votre nom ? ». Sāriputta Thera répondit : « Frère, mon nom est Upatissa. Mais mes confrères m'appellent du nom de Sāriputta ». Puṇṇa Thera dit : « Vraiment c'est une bonne surprise. Sans le savoir j'étais en train de parler avec un grand disciple semblable au Maître. Frère, si j'avais su que vous étiez Sāriputta, je n'aurais pas autant parlé. La façon dont vous m'avez interrogé était merveilleuse. J'ai de la chance de rencontrer aujourd'hui un confrère de renom ». En parlant ainsi ces deux grands héros s'applaudissent avec contentement » (*Majjhima*, I, 147). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 215-224.

¹¹² DS., t. VI, col. 519-520.

caractéristique particulière de la voie bouddhiste. Enfin, elle prescrit à ses adeptes de ne s'attacher pas même à la pureté. Nous venons de le voir dans la comparaison entre les « sept puretés » et les « sept voitures ». Evidemment, selon cette parabole, on doit renoncer à toutes les voitures pour arriver à destination. Cet aspect de renoncement du bouddhisme est bien marqué dans chaque métaphore qu'il utilise : la voie, la voiture, le bateau, etc. Ce sont évidemment des moyens du renoncement, mais finalement ils sont aussi des objets du renoncement.

On peut noter l'utilisation d'autres métaphores au sujet de la purification. L'*Aṅguttara-nikāya*, par exemple, désigne la Noble Voie octuple comme un moyen sublime de catharsis¹¹³. Dans un autre passage du même texte, la Noble Voie octuple est désignée comme un moyen de purgation¹¹⁴. On sait que les médecins anciens utilisaient ces méthodes : catharsis (*vamana*) et purgation (*virecana*) pour faire vomir ou purger afin de nettoyer l'estomac ou l'intestin dans le but de faire rejeter du corps du malade les éléments empoisonnés ou les éléments étrangers. Elles symbolisent donc les actes de nettoyer, purifier et vider. Lorsque les textes canoniques utilisent comme métaphores ces méthodes de médication, son arrière-pensée est très nette : il veut indiquer la *Noble Voie octuple comme le moyen de la purification.

L'*Aṅguttara-nikāya* explique comment on peut utiliser les éléments de la Noble Voie octuple comme des éléments de catharsis ou de purgation : « Par le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*) on purge le mauvais point de vue (*micchā diṭṭhi*) ; par la pensée correcte (*sammā saṅkappa*) on purge la pensée incorrecte (*micchā saṅkappa*) », et ainsi de suite. Evidemment, dans ce sermon, le point de vue incorrect, la pensée incorrecte, etc. sont considérés comme des éléments étrangers, impurs et empoisonnés qui doivent être purgés ou vomis. Enfin, selon ce sermon, le résultat de cette médication est la pureté ultime (*parama visuddhi*)¹¹⁵ appelée le **nibbāna*.

Dans ces deux métaphores on trouve la même idée de détachement à l'égard des moyens de purification : lorsqu'on se purge, on rejette non seulement les éléments impurs du corps, mais aussi le purgatif. De même, pour atteindre la pureté ultime, l'intéressé doit renoncer graduellement à toutes choses, non seulement à celles qui appartiennent au « mal » (*adhammā*), mais aussi à celles qui appartiennent au « bien » (*dhammā*)¹¹⁶.

¹¹³ Aṅguttara, V, 218.

¹¹⁴ Ibid., V, 219-220.

¹¹⁵ Vin. I, 105.

¹¹⁶ Dans l'*Alagaddūpama-sutta* (Majjhima. 1. 135), le Bouddha dit : « (...) Vous devez abandonner même les bonnes choses et combien plus encore les mauvaises. (...) ».

Ce point est tout à fait contraire à l'idéal du monachisme chrétien du Désert, sauf certaines explications d'abba Evagre le Pontique. Il est vrai que le moine chrétien, tout comme le moine bouddhiste, essaye de renoncer à tout dans le monde. Cependant, la grande différence est que le moine chrétien est extrêmement attaché à Dieu et aussi au moyen de rencontrer Dieu : c'est-à-dire le Christ. C'est en vue de ce but qu'il a renoncé au monde. Sans le Christ, sans Dieu, pour le moine chrétien, le renoncement n'a aucune valeur.

A ce sujet, une autre question importante se pose : dans quel état se trouvaient, à la fin de l'entraînement religieux, les deux renonçants dans ces deux monachismes ? Peut-on le considérer comme un état de perfection ? C'est un point très délicat et très vaste. Nous devons seulement en dire un petit mot pour compléter notre étude.

La perfection

Sur la question de la fin de l'entraînement religieux nous trouvons des différences entre ces deux monachismes. Tout d'abord il existe un problème de terminologie. Le terme « perfection » est employé dans ces deux religions pour désigner deux états différents. D'ailleurs, on sait que même dans le christianisme, la perfection est définie de façon différente à telle ou telle époque et chez tel ou tel auteur chrétien.

La perfection chrétienne était interprétée par Clément d'Alexandrie sous l'influence de l'idéal stoïcien : l'*apatheia*. Nous savons que, selon le stoïcisme, l'idéal du sage était de devenir « *apathés* », de se libérer des quatre passions fondamentales : tristesse, crainte, désir et plaisir. L'influence de cette notion se révèle clairement lorsque Clément d'Alexandrie commence à définir le parfait chrétien : « Il n'a pas besoin de confiance, car il ne tombe jamais dans la tristesse, étant persuadé que tout est bien, il ne s'attriste pas, car il n'y a rien qui l'excite à la colère, il aime toujours Dieu, vers qui seul il est tout entier tourné et, à cause de cela, il ne hait aucune des créatures de Dieu ; il n'envie rien, car rien ne lui manque, à lui qui est bon et beau à la ressemblance divine ; il n'aime rien ni personne d'un amour commun, mais il chérit son créateur par les créatures ; il n'est pas exposé au désir ou à l'appétit ; il n'a besoin d'aucun des biens de l'âme, étant déjà uni par l'amour à l'ami à qui il appartient selon son libre choix »¹¹⁷. Saint Clément ajoute, « l'*apatheia* est un état stable, car elle est indissolublement unie à la gnose, et celle-ci par des raisons immuables, inébranlables, lui permet non seulement de comprendre la cause première, mais de posséder sur toute la création la vérité la plus complète »¹¹⁸.

¹¹⁷ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, 6, 9, 72 ; DS. T. I, COL. 730.

¹¹⁸ *Ibid.*, 6, 9, 72.

Origène a expliqué cet état de la même façon que son maître, Clément. Bien souvent, il définit cet état comme l'extinction complète des passions. Il écrit : « (...) Enfin, elles sont pleinement étouffées chez les parfaits, en qui n'apparaît plus aucun indice de péché, ni dans leurs actes, ni dans leurs paroles, ni dans leurs pensées »¹¹⁹.

La notion de l'*apatheia* atteignit le monachisme chrétien du départ par les lecteurs fidèles d'Origène, notamment par les moines tels qu'abba Evagre le Pontique. Cette notion fut également bien accueillie par certains moines du Désert comme Ammonius et ses frères au Scété, ceux que l'histoire connaît sous le nom de « longs frères », et dès lors l'*apatheia* devint l'idéal des ascètes chrétiens chez certains moines du Désert.

Chez abba Evagre l'idéal de l'*apatheia* est la fleur de la pratique. Dans son livre, le *Traité Pratique*, Evagre consacre les chapitres 1-53 à expliquer comment on peut parvenir à cet idéal. Dans les chapitres 54-90, il explique ce qu'est l'*apatheia* et il indique par quels signes on peut reconnaître son approche et sa présence. Evagre définit l'*apatheia* comme la « santé de l'âme ». Nous savons que les stoïciens aussi considéraient les passions comme les maladies de l'âme et l'*apatheia* comme leur guérison.

Rappelons que les opinions d'abba Evagre sur l'idéal ascétique chrétien n'étaient pas approuvées ou tolérées par des auteurs comme saint Jérôme¹²⁰. Par conséquent, Evagre, tout comme Origène, fut l'objet de critiques violentes. Ces critiques étaient hostiles à l'idée stoïcienne selon laquelle l'homme peut parvenir complètement à une libération des passions dans cette vie. C'est un point très important. Cela signifie que des théologiens du IV^e siècle, tout comme les théologiens actuels, ont eu peur d'accepter l'idée que l'on puisse être parfait dans le cadre de cette vie terrestre¹²¹. Ils pensaient que, si l'on acceptait la possibilité d'une telle perfection pour l'homme, on dévaluait la perfection unique du Dieu unique. Car, selon eux, les caractéristiques de l'*apatheia* : l'impassibilité, l'incorruptibilité, l'implacabilité, sont les propriétés de Dieu. Dieu seul demeure parfait. D'ailleurs, c'est cela qui constitue la grande différence entre Dieu et l'homme : le Créateur et la créature. L'homme peut participer à de telles qualités, mais seulement après la résurrection !

¹¹⁹ ORIGÈNE, Ep. Ad Rom. 6, 14 ; PG., 14, 1102 ; cf. DS., t. col. 732.

¹²⁰ SAINT JÉRÔME, Ep. CXXXIII, 3 ; DS., t. I, col. 735.

¹²¹ A propos de l'interprétation de l'*apatheia* chez Clément d'Alexandrie, G. Bardy écrit : « Admirable idéal peut-être, mais qui semble bien irréalisable. (...) » DS., t. I, col. 730 ; A propos du « désir », deux autres érudits ont écrit : « La perfection suprême est, pour le bouddhisme, de « tuer le désir ». Que les hommes de la Bible, même les plus proches de Dieu, paraissent éloignés de ce rêve » - P.M. GALOPIN o.s.b et J. GUILLET s.j. « Désert » in *Vocabulaire de Théologie biblique*, Cerf, 1970, p. 266.

C'est pour cela que les auteurs contemporains d'Evagre le Pontique, comme saint Basile ont hésité à attribuer à l'homme un idéal tel que l'*apatheia*. Au contraire, saint Basile utilise le terme d'*apatheia* ou d'impassibilité à propos de Dieu. Il l'attribue à Dieu en donnant deux sens : l'absence de souffrance et l'absence de passions. On peut bien comprendre, par conséquent, pourquoi Jean Cassien n'a pas mentionné le terme *apatheia* dans ses écrits monastiques. Au lieu de celui-ci, il utilise des mots comme tranquillité, immobilité, etc., ou des expressions comme « la pureté du cœur », « la pureté d'esprit », etc. Comme les érudits l'ont remarqué, la pureté du cœur est l'équivalent cassienique de l'*apatheia* origénique ou évagriane. A vrai dire, c'est Cassien qui a transmis la doctrine chrétienne de l'*apatheia* aux pays latins. Cependant, le fait d'éviter le terme *apatheia* est, dans les écrits de Cassien, un signe remarquable. Il est vrai qu'on trouve l'influence d'abba Evagre dans chaque page des écrits de Cassien. Il est vrai également que Cassien emprunte maints termes grecs utilisés par l'abba Evagre. Mais il évite intentionnellement d'utiliser le terme *apatheia* car il eut sans doute peur d'être confondu avec les Pélagiens¹²² ou avec les partisans d'Origène.

Dans ces conditions, l'opinion qui s'imposa fut que l'homme ne pouvait pas parvenir à un état impeccable et parfait. Nous l'avons signalé plus haut, dans son sens originel l'*apatheia* constitue un état impeccable, achevé dans cette vie même, et un état libéré de toutes les tentations, un état stable. Dorénavant, dans le contexte du christianisme, le sens du mot *apatheia* changea. Bien que mal compris par certains Pères Latins comme saint Jérôme, Evagre le Pontique lui-même n'employa pas ce terme avec son sens originel¹²³. Il n'a pas non plus insisté sur un état stable ou impeccable réalisé dans cette vie. Au contraire, il affirmait que les tentations et les attaques des démons continuaient même au plus haut degré de l'état de perfection.

Evagre sur son lit mort disait à Pallade qu'il était libéré de certaines sortes de tentations depuis quelques années grâce à la prière continuelle. De même, Cassien rapporte comment abba Serenus se libéra tout comme abba Evagre, de toutes les tentations de l'incontinence¹²⁴. Dans la conférence n° XI attribuée à abba Chermon, Cassien explique que celui qui a triomphé des assauts du péché, goûte désormais une paix sereine (*securitate pacis*), arrive au désir de la vertu

¹²² Les Pélagiens employaient le terme *apatheia* comme synonyme d'impeccabilité. Contre cette doctrine de saint Jérôme : Ep. CXXXIII, 1 ; Dialog. Adv. Pelag. 3, 14 ; SAINT AUGUSTIN, De Gestis Pelagii, 16.

¹²³ Abba Evagre le Pontique distingue *apatheia* parfaite et *apathiea* imparfaite. cf. *Traité Pratique*, Ch. 60.

¹²⁴ CASSIEN, *Conférences*, VII, 1-2 ; cf. *Ibid.* XII, 7.

elle-même, et demeure continuellement dans cet état pur¹²⁵. Dans le passage suivant, Cassien cite I Jean 3, 9 : « Quiconque est né de Dieu ne commet le péché. (...) Il ne peut pécher, étant né de Dieu ». Mais dans ce cas, le terme péché est employé par Cassien pour désigner seulement les péchés principaux¹²⁶.

Contrairement aux opinions des Pères Alexandrins, Cassien affirme l'impossibilité pour l'homme d'être impeccable. Les tentations ne cessent jamais dans cette vie, et il est nécessaire de toujours lutter contre elles. Pour Cassien donc, la perfection atteinte par le moine dans cette vie est une perfection relative¹²⁷ et il ne doit pas l'identifier avec l'état impeccable, mais le considérer simplement comme un achèvement du processus de purification qui est l'état de la pureté du coeur. C'est le niveau moral où l'on peut rencontrer Dieu.

Nous trouvons un bon exemple dans la biographie de saint Antoine pour comprendre l'attitude monastique du Désert au sujet de la perfection. Le chapitre XIV de la *Vita Antonii* explique comment abba Antoine arriva après avoir achevé une série de combats contre les tentations du diable : « Antoine sortit, comme initié aux mystères dans le secret du temps et comme inspiré d'un souffle divin. (...) esprit tellement pur, il n'était ni resserré par le chagrin, ni dilaté par le plaisir; en lui, ni rire ni tristesse, la multitude ne le troublait pas, tant de gens qui le saluaient ne lui donnent pas de joie excessive ; toujours égal à lui même, gouverné par la raison naturelle (...) ». Ce passage désigne l'état parfait de saint Antoine. Mais, selon l'écrit de saint Athanase, cet état de perfection de saint Antoine doit être compris non pas dans un sens stoïcien ou platonicien, mais dans le sens chrétien. Autrement dit, la perfection de saint Antoine, qui se trouve dans le chapitre XIV de la *Vita Antonii*, n'est pas la perfection définitive. C'est pour cela que saint Athanase mentionne dans le chapitre XLVII que saint Antoine continuait ses mortifications : « désormais ses exercices étaient nombreux et plus rigoureux ».

Ces exemples que nous venons de voir montrent que, selon le monachisme chrétien du Désert, le moine ne pouvait pas être parfait ou atteindre la perfection suprême dans cette vie par des pratiques ascétiques. Sa vie monastique était donc plutôt une préparation profonde pour la perfection dans l'avenir, proprement dit, après la mort. Par conséquent, il était dans le stade d'entraînement jusqu'à la mort. Enfin, la perfection n'est pas son affaire, mais celle de Dieu. C'est Dieu qui l'élève à la perfection, si Dieu le veut, quand Dieu le veut. C'est pour cela que le monachisme chrétien du Désert a insisté sur la pureté du coeur sans laquelle le moine ne peut pas rencontrer Dieu, ni atteindre le fruit de la vie monastique,

¹²⁵ *Ibid.* XI, 8.

¹²⁶ *Ibid.* XI, 9.

¹²⁷ *Ibid.* XI, 12.

c'est-à-dire le royaume de Dieu.

Dans ce domaine, l'attitude du bouddhisme en général et particulièrement du monachisme bouddhique est assez différente de celle du monachisme chrétien du Désert. Comme nous l'avons signalé plus haut, la vie monastique du bouddhisme est couramment considérée comme un domaine d'entraînement ou une période d'éducation. Cet entraînement ne dure pas jusqu'à la mort, mais simplement jusqu'à ce que l'intéressé atteigne l'état d'*Arahant. Cet état est considéré comme la fin de l'entraînement ou la fin de l'éducation (*brahmacariya pariyōsāna*). Dans la doctrine et dans la discipline bouddhistes, l'arrivée à l'état d'Arahant est définie par l'expression bien connue : « La naissance est détruite, la conduite pure est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien n'est à faire, plus rien ne demeure à accomplir »¹²⁸.

Ainsi, la fin de la vie religieuse était, dans le bouddhisme, un but à atteindre dans cette vie même. Les textes canoniques qui présentent les exercices mentaux, insistent sans cesse sur ce but. Le *Satipaṭṭhāna-sutta* dont nous avons parlé plus haut, mentionne :

« (...) Alors, ô bhikkhus, celui qui pratiquerait ainsi ces quatre bases de l'attention pendant sept ans pourrait en récolter ainsi ces deux fruits : l'état d'Arahant dans cette vie même, ou, s'il y a un reste d'attachement, l'état de non retour (**anāgāmi*). Mais laissons de côté ces sept ans.

Celui qui pratiquerait ainsi ces quatre bases de l'attention pendant six ans, pendant cinq ans, pendant quatre ans, pendant trois ans, pendant deux ans ou pendant un an pourrait en récolter l'un de ces deux fruits : l'état d'Arahant dans cette vie même, ou s'il y a un reste d'attachement, l'état de non-retour. Mais laissons de côté cette année.

Celui qui pratiquerait ainsi ces quatre bases de l'attention, pendant sept mois, pendant six mois, pendant cinq mois, pendant quatre mois, pendant trois mois, pendant deux mois, ou pendant un mois, pourrait en récolter l'un de ces deux fruits : l'état d'Arahant dans cette vie même, ou s'il y a un reste d'attachement, l'état de non-retour. Mais laissons de côté cette année. Mais laissons de côté ce mois.

Celui qui pratiquerait ainsi ces quatre bases de l'attention, pendant sept jours, pourrait en récolter l'un de ces deux fruits : l'état d'Arahant dans cette vie même, ou s'il y a un reste d'attachement, l'état de non-retour. (...) »¹²⁹.

Sans doute cette garantie de résultats rapides ou lents, dépend-elle toujours de la volonté, de l'effort énergique, du courage, de la ponctualité et de la capacité

¹²⁸ Vin. I, 14, 35, 183 ; Digha. I, 84, 177, 203 ; Majjhima. I, 139 ; II, 39 ; Samyutta. I, 140 ; II, 51, 82, 95, 120, 245 ; III, 21, 45, 55, 68, 71, 90, 94, 195, 223 ; IV, 2, 20, 35, 45, 86, 107, 151, 383 ; V, 72, 90, 144, 222 ; Anguttara. I, 165 ; II, 211 ; III, 93 ; IV, 88, 179, 302 ; V, 155, 162.

¹²⁹ Majjhima. I, 55-63 ; cf. Digha. II, 290-315.

de progresser de telle ou telle personne qui s'engage dans ces exercices mentaux. Les passages canoniques comme ce dernier montrent néanmoins que l'état d'Arahant est le but de la vie religieuse et le renonçant doit essayer de l'atteindre dans cette vie même.

On sait que dans le bouddhisme, notamment dans le bouddhisme ancien, la perfection suprême est identifiée avec l'état d'Arahant. Dans les textes canoniques le Bouddha aussi est présenté souvent comme un Arahant¹³⁰. A propos du Bouddha et de ses soixante premiers disciples, le *Vinaya* mentionne : « A ce moment-là, le nombre des Arahants dans le monde fut soixante et un »¹³¹.

Chez les bouddhistes, il n'y pas d'obstacle théologique, ou même bouddhologique, à accorder la valeur de la perfection suprême aux personnages qui ont atteint l'état d'Arahant. Dans ce domaine, la différence entre le christianisme et le bouddhisme est très claire. La perfection suprême bouddhiste n'est pas le monopole du Bouddha. Au contraire, n'importe quelle personne qui atteint l'état d'Arahant partage la même perfection suprême. Il est vrai que le Bouddha possède certaines capacités particulières à un Bouddha. L'Arahant atteint la libération à travers une connaissance du domaine limité des phénomènes connaissables, tandis que le Bouddha a une connaissance par laquelle il comprend tout et tous dans leurs diverses modalités et relations, ainsi n'y a-t-il rien qui échappe à sa compréhension. Egalement, il a la possibilité et la capacité d'éveiller les autres en expliquant les choses selon le caractère de telle ou telle personne. Dans ce domaine l'Arahant n'a pas nécessairement cette capacité. La deuxième différence entre le Bouddha et l'Arahant vient de leur façon d'arriver à la libération : le Bouddha atteint la libération, sans guide, sans s'appuyer sur l'enseignement de quiconque, mais en développant tout seul sa propre compréhension, tandis que l'Arahant a atteint la même libération, mais en étant un disciple du Bouddha et en suivant ses idées. Toutefois, dans le domaine de la pureté intérieure, tous, le Bouddha et les Arahants, se présentent comme des parfaits, des gens impeccables, impassibles, dont la liberté de pensée est inébranlable. Ils ont atteint le même *nibbāna* ; à la fin de leur vie ils atteindront le même *parinibbāna* (cessation complète). De nombreux textes canoniques considèrent sans aucune contradiction le Bouddha et l'Arahant comme des personnages qui sont libérés (*vimutta*), qui sont allés sur l'autre rive (*pāraṅgata*), qui ont triomphé (*jita* ou *jina*) et qui ont atteint la cessation complète (*parinibbata*). Ici la cessation complète signifie la cessation de toutes les

¹³⁰ Par exemple, dans d'innombrables passages canoniques se trouve cette phrase : « *Iti pi sō bhagavā araham sammā sambuddhō(...)* » (Tel est le Bienheureux qui est l'Arahant et l'Eveillé parfait (...)) - *Dīgha*. I, 87, 110, 127-128, 235; *Majjhima*. I, 37, 290, 344, 401, 412, 502 ; II, 130. etc.

¹³¹ *Vin*. I, 22.

appropriations concernant les cinq agrégats. Ils sont libérés de toutes sortes de tentations, car chez eux les souillures mentales n'existent plus.

Prenant une rivière ou une inondation comme parabole, les textes canoniques présentent l'Arahant comme une personne qui a traversé (*ōghatīṇṇa*) l'inondation. Tantôt cet inondation symbolise le cycle des renaissances, tantôt il signifie les souillures mentales. Dans certains passages canoniques, cette métaphore est utilisée pour désigner les quatre problèmes majeurs : 1. l'inondation dit "le désir" (*kāma ōgha*), 2. l'inondation dit "le redevenir" (*bhava ōgha*), 3. l'inondation dite "l'ignorance" (*avijjā ōgha*), 3. l'inondation dites "les opinions spéculatives" (*diṭṭhi ōgha*)¹³². Evidemment, cette métaphore de l'inondation est bien en harmonie avec des termes symboliques tels que bateau ou radeau qui désignent l'enseignement. Le renonçant bouddhiste traverse les désirs, l'ignorance, le cycle du devenir ou du redevenir et les opinions spéculatives à l'aide de l'enseignement. Sa réussite est naturellement signifiée par le succès de la traversée de l'inondation.

La métaphore de la victoire est aussi utilisée dans les textes canoniques pour définir la fin de l'entraînement religieux : l'état d'*Arahant. Jusqu'à l'obtention de cet état, le moine est comparé à un soldat sur le champ de bataille¹³³. Ses ennemis ne sont autres que les souillures mentales. Nous trouvons bien dans les écrits monastiques du Désert la même métaphore : le combat¹³⁴. Le moine chrétien est un soldat tout comme le moine bouddhiste. Mais il existe des différences entre ces deux soldats : le moine chrétien est le « soldat du Christ ». Il combat non pas pour sa propre victoire mais pour celle du Christ, celle de la justice, celle du royaume de Dieu. Il combat contre l'ennemi du royaume de Dieu : Satan ou le Diable. Les souillures sont des souillures, pour le moine chrétien, en tant qu'elles sont les armes du Diable. Dans ces conditions, chez les moines du Désert, « combat » n'est pas une simple métaphore. Le point le plus important est que la victoire ultime n'a pas lieu dans ce monde. Car le royaume n'est pas de ce monde (Jn 18, 36).

Au contraire, le moine bouddhiste ne combat pas pour le Bouddha. Sa victoire n'est pas non plus la victoire du Bouddha. En outre, le moine bouddhiste essaye de triompher de lui-même, dans cette vie même. Son « combat » n'a donc pas lieu avec un ennemi extérieur comme le Diable, mais avec l'ennemi intérieur : les souillures mentales¹³⁵.

¹³² Dīgha. III, 230, 276 ; Samyutta, IV, 175, 257 ; V, 59, 136, 191, 241-242, 251, 253, 292, 309 ; Dhapa. IV, 109 ; Sutta-nipātaA. 214.

¹³³ Aṅguttara. III, 93 ; *Ibid.* III, 151, 157 ; Dhapa. v. 40.

¹³⁴ *Vita Antonii*, Ch. 7, 8, 10, 52 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique*, Ch. 19, 31, 44, 48 ; CASSIEN, *Institutions*, I, 1 ; V, 1.

¹³⁵ Il est vrai que le Devaputta Māra joue d'une certaine façon le rôle du Diable dans le bouddhisme.

L'autre aspect remarquable est que le moine bouddhiste combat avec sa propre force, avec sa propre capacité, mais selon l'enseignement du Bouddha et selon les conseils et la direction de son précepteur. Le moine bouddhiste ne prie jamais. Il ne connaît aucun dieu à qui adresser des prières. Chez lui, il n'existe pas de doctrine de la grâce. Pour lui, dans son projet des exercices mentaux, aucune divinité ne peut l'aider visiblement ou invisiblement. On ne trouve pas non plus par conséquent chez lui la soumission et la foi profonde vis-à-vis de Dieu, qui sont essentielles chez le moine chrétien du désert.

Certains auteurs ont considéré cela comme une attitude orgueilleuse de la part du monachisme bouddhique. Selon les méthodes de cette « religion » non-théiste, il est vrai, le moine commence son combat avec une « confiance en soi-même » (angl. *self-confidence*). C'est un facteur important dans le domaine du courage et de l'effort énergétique. On peut identifier cette « confiance en soi-même » avec une attitude orgueilleuse. Mais lorsqu'on regarde de plus près, on peut voir que ce moine combat aussi contre l'orgueil. Il essaye d'éliminer l'orgueil, non pas par soumission à une divinité toute puissante ou par humilité, mais par le développement de la connaissance analytique qui lui donne la compréhension et la vision réaliste concernant les trois phénomènes : l'impermanence (*anicca*), l'état non satisfaisant (*dukkha*) et l'insubstantialité (*anatta*).

De même, certains savants pensent que la conduite religieuse du moine bouddhiste est trop égocentrique : d'une part, il est sans dieu et d'autre, part il accorderait trop d'attention à ses actions, même dans le cas des exercices mentaux¹³⁶. A première vue, il est vrai que le moine bouddhiste commence son

Toutefois, il n'est pas l'ennemi essentiel du moine bouddhiste. Dans les textes canoniques le Devaputta Māra intervient avec relativement très peu de personnages. La plupart des moines et nonnes inévitablement et obligatoirement étaient en train de combattre avec leurs propres souillures mentales. Pour eux, le véritable Māra étaient les souillures mentales. Ils les ont nommées Kilesa Māra (cf. Samyutta, III, 195, 198 ; Sn. Vv. 436-438 ; SnA. 528). Sur le sujet de Māra, il existe plusieurs ouvrages intéressants : T.O. LING, *Buddhism and Mythology of Evil*, London, 1962 ; James W. BOYD, *Satan and Mara : Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975 ; Du même auteur, « Symbol of Evil in Buddhism » in *Journal of Asian Studies*, University of Ceylon, 1971, t. XXXI/1, pp. 63-75 ; Alex WAYMAN, « Studies in Yama and Mara » in *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, pp. 44-49 ; 112-11.

¹³⁶ Par exemple, Joseph Spea mentionne que depuis les temps les plus anciens, le bouddhisme enjoint aux moines de sanctifier chacun de leurs actes (cf. Modèles de sainteté dans le bouddhisme » in *Concilium : Revue Internationale de Théologie*, n° 149, 1979, p. 99). Pour conforter son opinion, J. Spea utilise le passage du *Satipatthāna-sutta* (Dīgha. II, 65) : « Qu'il regarde devant soi ou autour de soi, qu'il étende ou retire son bras, qu'il mange, boive, mastique ou avale, qu'il dorme ou se promène, qu'il obéisse aux appels de la nature, qu'il marche, se tienne debout, s'assiede, parle ou demeure immobile, le moine se souvient de tout ce que cela signifie, il parvient à se concentrer en lui-même et à se posséder ». Tout d'abord il faut dire que la traduction utilisée par J. Spea n'est pas exacte. Néanmoins, selon ce passage canonique on ne peut dire que le bouddhisme ait insisté sur une sanctification

combat avec un certain égoïsme. Mais le point le plus important est qu'une partie capitale de son combat est dirigée contre l'égoïsme¹³⁷. Autrement dit, en utilisant l'égoïsme, il essaye d'en triompher¹³⁸. Dans la première étape stable de libération : dans l'étape de *sōtāpatti, on détruit la fausse notion de la personnalité. Par là-même, il démolit la plus grande partie des opinions, des valeurs, des idées et des idéaux égocentriques. Dans le dernier stade stable de la libération : l'état d'Arahant, il détruit complètement l'orgueil (*māna*) et l'ignorance.

Enfin, comme nous l'avons signalé plus haut, l'*Arahant est présenté dans les textes canoniques comme un personnage victorieux. Mais le fait d'arriver à l'état d'Arahant est présenté aussi comme une occasion où l'on baisse pavillon (*pannaddhaja*)¹³⁹. C'est une image très significative. En général, on sait que le signe de la victoire est de faire flotter le pavillon. Le drapeau doit être baissé par la personne qui a perdu la guerre pour signifier qu'elle s'avoue vaincue. Mais curieusement, le « héros » bouddhiste qui a gagné sa guerre baisse le pavillon ! Que signifie cette image ? Ici le drapeau symbolise l'idée fausse de « Je » et de « mien ». Il n'y a donc automatiquement pas de « toi » et de « tien ». Lorsqu'il n'existe ni comparaison, ni évaluation, ni estimation, ni compétition, ni concurrence, il n'y a pas non plus de raison de continuer la guerre. En outre, en tant que personne qui a détruit toutes les souillures mentales, l'Arahant ne possède pas d'identité spéciale. Chez lui donc il n'y a pas d'idée de vivre sous un « drapeau » ou de mourir sous un drapeau. Dans ces conditions, l'image de baisser le pavillon signifie non seulement sa victoire complète, mais aussi la fin de toutes sortes de batailles : la paix intérieure complète.

Résumé : Le but final du renoncement du monachisme chrétien du Désert et celui du monachisme bouddhique sont différents. Mais si nous considérons la pureté du cœur, il existe certaines similitudes sur la question du but immédiat du renoncement, entre ces deux systèmes monastiques. L'un et l'autre attachent

personnelle. La méthode indiquée dans ce passage n'est pas destinée à sanctifier les actions ; c'est une méthode pour garder l'attention en vue d'améliorer la capacité de concentration. Le bouddhisme n'encourage d'aucune façon à atteindre une sanctification. Il encourage, comme nous l'avons déjà noté, à atteindre la pureté, mais cette pureté est située au-delà du bien et du mal ; au-delà du sacré et du profane. Cette pureté à proprement parler ne signifie que la vacuité. Il n'est pas question de sainteté ou de sanctification. C'est pourquoi il n'existe pas dans le bouddhisme de concept de saint ou de sainteté dans le sens chrétien du terme. Voir : E. PEZET, « Voies de contemplation dans le Theravāda » in *Studia Missionalia*, Roma, 1976, pp. 65-90.

¹³⁷ K.N. JAYATILLEKE, *Ethics in Buddhist Perspective*, Kandy, 1972, pp. 64-65.

¹³⁸ Il faut bien retenir que, pour le bouddhisme, l'altruisme n'est pas le moyen d'extirper l'égoïsme : il importe de se débarrasser d'abord de « la fausse notion de la personnalité » (*sakkāya diṭṭhi*). En effet, les pratiques altruistes elles-mêmes, lorsqu'elles sont mêlées à la fausse notion de la personnalité, ne se situent pas au-delà de l'égoïsme. Voir : M.W., *La philosophie du Bouddha*, Paris, 2000, pp. 286.

¹³⁹ Majjhima. I, 139 ; Aṅguttara. III, 85.

une grande valeur au cœur et ils écartent également les purifications rituelles. La plus importante caractéristique est que les moines de ces deux monachismes acceptent la responsabilité de leurs souillures mentales et affirment la nécessité de s'appliquer à les éliminer. Cependant, dans cet engagement, il existe certaines différences entre ces deux monachismes. Le moine chrétien du Désert essaye de renoncer à toutes sortes d'impuretés intérieures et dans son projet la prière est un élément très important, la grâce de Dieu est une chose essentielle. Chez le moine bouddhiste, il n'y a ni prière, ni aucun espoir de grâce. A la place de celui-ci, existe pour lui un projet précis concernant les exercices mentaux. Selon la pensée générale du monachisme du Désert, on ne peut atteindre la pureté complète dans cette vie. Mais selon le bouddhisme en général, et selon le monachisme bouddhique en particulier, on peut atteindre la pureté complète, l'état d'impeccabilité, la perfection, dans cette vie même et on doit s'y efforcer.

RESUME ET CONCLUSION GENERALE

Les chapitres précédents ont été consacrés à la comparaison entre les pratiques du renoncement dans le monachisme bouddhique et dans le monachisme chrétien du Désert. La comparaison de ces deux systèmes pourrait paraître anachronique : le premier était déjà une institution bien organisée au IV^e siècle avant J.-C., tandis que le second ne commença à se développer qu'à partir du IV^e siècle après J.-C.¹. Néanmoins, notre recherche portant sur l'existence de ressemblances et de différences dans les pratiques concernant la notion de monachisme, nous a été permis de négliger l'écart de temps entre l'apparition de deux mouvements de renonçants.

Ces deux systèmes présentent, dans le domaine de l'organisation, des différences notables. Le monachisme chrétien du Désert était un mouvement de renonçants variés, influencés par les idées ascétiques chrétiennes et non-chrétiennes. Il s'agissait, à vrai dire, non pas d'un mouvement, mais de plusieurs mouvements dirigés par des renonçants indépendants, ce qui explique la présence de certaines pratiques contradictoires : un moine attache un grand prix à l'anachorétisme, un autre au cénobitisme. Un autre encore est complètement hostile au vin, un quatrième parle de n'en boire qu'un seul verre. Nous y trouvons également des pratiques de renoncement complètement étrangères aux Evangiles ou à l'Ancien Testament. Nous en rappelons ici quelques exemples : bien que la nudité ne fût pas une pratique ascétique chrétienne, certains moines chrétiens du Désert la pratiquaient. Alors que la non-violence vis-à-vis de tous les êtres vivants n'était pas une vertu présentée dans la Sainte Ecriture, un moine renommé

¹ Le premier existe toujours dans de nombreux pays asiatiques avec la même constitution, mais le deuxième n'a pas eu cette chance de persister, sans se réorganiser diversement plus tard en tant que systèmes monastiques portant les noms tardifs tels que bénédictins, franciscains, etc.

parmi les Pères du Désert pratiqua une pénitence rigoureuse, parce qu'il avait tué un moustique ! De telles pratiques révèlent qu'il existait dans le Désert, parmi les renonçants chrétiens, une certaine « autodétermination » tout comme chez les ascètes indépendants en Inde ou ailleurs. Cette attitude était moins forte dans les *coenobia* du Désert qui étaient, elles aussi, organisées séparément selon la volonté et le code disciplinaire de tel ou tel fondateur.

En revanche, le monachisme bouddhique présente une unicité qui s'explique par deux raisons : 1. il est une organisation qui découle d'un seul personnage appelé le Bouddha ; 2. les principes et les pratiques de cette organisation sont uniquement fondés sur la Doctrine et la Discipline (*dhamma-vinaya*) qui se trouvent dans le Canon bouddhique, lequel peut, pour cette raison, servir de critère pour évaluer la conduite chez les renonçants bouddhistes soit au III^e siècle avant J.-C., soit au IV^e siècle après J.-C., ou même au XX^e siècle.

L'autre différence remarquable réside en ce que le monachisme chrétien dont nous parlons était loin de la société civile, tandis que, dans l'histoire du bouddhisme, dès le commencement, le monachisme fut proche de la société laïque. A proprement parler, par ses théories, ses pratiques, ses coutumes et ses principes, le bouddhisme a créé sa propre société dont le monachisme était le noyau. C'est pour cela que les règles monastiques du bouddhisme ne concernaient pas simplement le bien-être personnel et spirituel dans la vie de renoncement de l'individu, mais encore le bien-être des laïcs grâce au bon comportement du renonçant et à la longue durée de la communauté monacale².

La position historique et sociale de ces deux systèmes ainsi déterminée, notre étude a porté sur les pratiques du renoncement au monde du point de vue du christianisme et du point de vue du bouddhisme. Nous avons pris en considération les rubriques bien connues dans la spiritualité chrétienne : la Pauvreté, la Chasteté et l'Obéissance, car la plupart des principes et des pratiques du renoncement englobent ces trois domaines. Sur ces points, il existait visiblement une similitude entre ces deux systèmes monastiques. Tous les deux s'écartaient des biens personnels, de la richesse. Tous les deux admiraient la continence. Tous les deux organisaient leur vie d'une façon obéissante, conformément aux règles et aux conseils de leur propre religion.

Cependant, sur la base de ces pratiques, il existait une différence, résultat de trois raisons doctrinales de la part du bouddhisme : 1. l'aspect négatif dans les pratiques de renoncement ; 2. l'attitude non-théiste ; 3. le rejet des mortifications.

² L'acceptation même des dons des laïcs constitue de la part des renonçants bouddhiques, la marque d'un partage réciproque.

Le moine chrétien du Désert, tout comme les vierges chrétiennes qui demeurait dans les villes et les villages, renonçait aux relations sexuelles non pas uniquement parce que ces relations étaient une source d'impureté en elles-mêmes, mais par amour pour Dieu, et pour Dieu seulement. Comme saint Jérôme l'a écrit : « Plaise à Dieu que, si nous renonçons au monde, ce soit par libre volonté, non par nécessité ! » (Ep. CXXV, 20). En revanche, le moine bouddhiste, en tant que renonçant, abandonnait les relations sexuelles et le mariage, non pas parce qu'il aimait le Bouddha, mais parce que les liens issus des plaisirs des sens étaient conçus comme autant d'obstacles dans la voie de son développement mental.

Cette même attitude se retrouve dans d'autres domaines tels que ceux de la pauvreté et de l'obéissance. Si le moine bouddhiste renonçait à la propriété privée et à la richesse, c'est que celles-ci étaient des obstacles sur la voie de la libération. Le moine chrétien du Désert renonçait à la richesse non pas seulement parce qu'elle constituait un obstacle pour entrer dans le Royaume de Dieu, mais aussi parce que, plus positivement, la pauvreté était un moyen de plaire à Dieu.

L'obéissance était, quant à elle, un moyen de se montrer humble devant Dieu, d'accepter son autorité sans condition, à l'imitation du Christ, et c'était également, à chaque pas, un moyen de réparer la désobéissance du premier Adam. Rien de tel autour de l'obéissance du moine bouddhiste : il obéissait aux règles disciplinaires et aux conseils du Maître, d'une part pour le bien-être de la communauté et, d'autre part, parce que cela était utile dans la voie du progrès intérieur.

Une conclusion se dégage de ces pratiques fondamentales : la vie du renonçant chrétien était une offrande personnelle à Dieu. Celle du renonçant bouddhiste était un engagement personnel tendant vers un but impersonnel.

Il y avait un autre aspect remarquable. Le chrétien ardent, qui était parti dans le Désert aux IV^e et V^e siècles pour embrasser la vie monastique, n'avait pas simplement renoncé aux facilités accessoires ou aux nécessités de la vie. Plus positivement et intentionnellement, il avait choisi certaines difficultés car, pour lui, les souffrances issues de l'austérité étaient aussi un moyen de plaire à Dieu, de vivre en accord avec lui, de renoncer à sa propre volonté.

Accepter et assimiler les souffrances physiques avec obéissance et patience n'était pas simplement une attitude monastique, dans le domaine du renoncement chrétien. C'était aussi un des exemples éternels de la foi chrétienne. Ainsi, la passion du Christ sur la Croix et les souffrances qu'il endura au calvaire, étaient-elles des manifestations historiques de son amour pour le Père qui l'a envoyé (Math 20, 28 ; 27, 46 ; Jn 14, 31 ; 15, 13 ; Act 3, 18 ; Heb 3, 7-8). Or, souffrir

avec le Christ était un geste important dans la vie chrétienne depuis les premiers jours du christianisme. Comme l'Apôtre l'a écrit : « Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (Rom 8, 17). La faveur de Dieu qui nous a été donnée n'est pas seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui (Phi 1, 29)³. La difficile vie de continence, choisie par les vierges chrétiennes des premiers siècles, était considérée comme une offrande pure à Dieu. Lorsque les martyrs acceptaient la mort de la main du persécuteur c'était, selon les Pères de l'Eglise, une offrande totale à Dieu. Désormais, le renonçant chrétien du Désert, martyr en période de paix, assimile les souffrances de ses nombreuses mortifications à l'offrande de sa vie à Dieu, afin de montrer son amour profond pour le Christ, en participant à ses souffrances sur la Croix.

« La douleur, écrit Emile Durkheim, est une école nécessaire où l'homme se forme et se trempe, où il acquiert les qualités de désintéressement et d'endurance sans lesquelles il n'y a pas de religion. Même, pour que ce résultat soit obtenu, il est bon que l'idéal ascétique vienne s'incarner éminemment en des personnages particuliers dont c'est, pour ainsi dire, la spécialité de représenter, presque avec excès, ces aspects de la vie rituelle ; car ils sont comme autant de modèles vivants qui incitent à l'effort. Tel est le rôle historiques des grands ascètes. (...) »⁴.

Cette observation anthropologique correspond d'une certaine façon aux principes des renonçants du Désert et à ceux du jaïnisme en Inde. Mais, dans le bouddhisme, la douleur n'est jamais considérée comme moyen, compensation ou consolation pour atteindre la perfection. Même dans le domaine des exercices mentaux, le bouddhisme ne souhaite pas que l'intéressé souffre dans ses efforts. S'il s'engage dans les méthodes du développement mental et s'il ressent des douleurs physiques, le bouddhisme lui apprend comment il doit réprimer ces douleurs en employant ses capacités de concentration mentale ou en changeant de posture ou de méthode.

Les textes canoniques bouddhiques, en parlant des mortifications des ascètes contemporains du Bouddha, ne les louent pas mais les condamnent. D'ailleurs, il faut noter que le mouvement des renonçants bouddhistes était fondé sur les expériences personnelles de Gôtama qui avait abandonné toutes les pratiques austères en déclarant qu'elles étaient inutiles pour lui, et même nuisibles. En outre, dans le bouddhisme, il n'y avait aucune divinité à qui plaire par des mortifications.

³ Act 9, 16 ; 2 Cor 11, 23-27.

⁴ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, p. 451.

Ces exemples dévoilent, dans le domaine des pratiques du renoncement des deux systèmes étudiés, des différences catégoriques mais qui, du point de vue des fondements doctrinaux, sont tout à fait normales et inévitables. Cela est notamment bien marqué dans la question du but final du renoncement qui, pour le renonçant chrétien, était essentiellement lié à Dieu et à la volonté de Dieu, tandis que le renonçant bouddhiste, lorsqu'il déclarait **nibbāna* comme son but final, ne permettait à aucune image ou idée de venir troubler le véritable aboutissement.

Les pratiques du renoncement au monde matériel étaient destinées à atteindre un état mental : la pureté intérieure. Dans ce domaine, le monachisme bouddhique et le monachisme chrétien partageaient presque la même attitude. Pour tous les deux, les renoncements extérieurs n'avaient aucune valeur s'ils n'avaient pas un effet intérieur. Le renonçant chrétien du désert a essayé d'éviter les sentiments mondains. Cependant, le renonçant bouddhiste, qui n'était pas allé au désert mais demeurait près de la société laïque, a essayé de créer un «désert» intérieur, d'une part en maîtrisant les organes sensoriels et d'autre part, en vidant toutes ses pensées par des méthodes de progrès intérieur. Une caractéristique importante se dégage sur ce point : les deux renonçants affirmaient leur responsabilité vis-à-vis de la pureté ou de l'impureté.

C'est en prenant la responsabilité de leur pureté que ces deux renonçants ont commencé leur vie monastique. Puis c'est en affirmant l'impureté qui demeure dans la profondeur du cœur qu'ils s'écartaient des rituels de la purification et des sacrifices. Sur ce point, l'attitude du renonçant chrétien du Désert doit être comprise par rapport aux sacrifices et rituels du judaïsme et des sectes juives comme celle des Esséniens et à certaines pratiques de l'Eglise du IV^e siècle. Celle du renonçant bouddhiste doit être comprise par rapport aux sacrifices et rituels brāhmaniques et aussi aux mortifications qui existaient au Nord de l'Inde chez certains ascètes du V^e siècle avant J.-C.

Dans leur projet de pureté intérieure, si ces renonçants chrétiens et bouddhistes essayaient de s'écarter de l'impureté de la pensée, il existait néanmoins entre eux une différence. En vue d'atteindre la pureté intérieure, on ne trouve pas chez les renonçants du Désert de méthodes d'exercices mentaux bien précises et communes à tout le monde. Il est vrai que chez certains Anciens comme abba Evagre le Pontique, nous trouvons des explications assez profondes sur le développement mental qui peuvent être facilement comparées aux explications des méthodes de quiétude du bouddhisme. Toutefois, en général, ces explications ne semblent avoir été approuvées que par quelques anachorètes ou semi-anachorètes du Désert.

Nous constatons, en lisant certains passages de saint Antoine ou de saint Macaire, que ceux-ci avaient des expériences assez profondes dans la voie du

développement mental, bien que leurs méthodes pour atteindre ces états ne nous aient pas été clairement transmises. Cependant, la plupart des renonçants du Désert ont employé, pour atteindre la pureté intérieure, des moyens comme prier sans cesse, lire la Sainte Ecriture, réfléchir aux paroles des Anciens, etc., et ont aussi pratiqué les travaux manuels, le jeûne, etc., pour éviter les mauvaises pensées.

Chez les renonçants bouddhistes, en revanche, il y avait des méthodes précises pour le développement mental. La plus grande partie des Sermons est consacrée à expliquer comment on doit conduire la pensée concentrée, étape par étape, vers le plus haut sommet de la libération. A vrai dire, le monachisme bouddhique attache la plus grande importance à l'explication et à l'organisation de cette « voie » (*magga*) que l'intéressé doit parcourir lui-même en vue d'atteindre son but impersonnel.

Enfin, en conséquence du renoncement au monde, nous trouvons du point de vue anthropologique une similitude entre ces deux renonçants : tous deux essayaient de dépasser la nature humaine ordinaire, d'une part en renonçant aux nécessités biologiques telles que plaisirs sensuels, amour filial, etc. et, d'autre part, en développant des capacités intérieures afin de ne pas être attiré vers les choses mondaines.

Du point de vue de la société humaine, une telle vie sans goûter aux plaisirs sensuels, sans procréer d'enfants, sans participer à la production, est une vie anormale et passive, vide et inutile. Mais ici, l'important est le point de vue du renonçant. De son point de vue, il est futile et puéril d'être attiré par les choses mondaines.

Le renonçant bouddhiste n'était pas satisfait des conditions humaines et sansâriques (liées au cycle de renaissances). Selon lui elles sont marquées par l'absence d'état permanence (*aniccatā*), l'absence d'état satisfaisant (*dukkhātā*) et l'absence d'état substantial (*anattatā*)⁵. Le renonçant chrétien n'était pas satisfait de la condition humaine ou mieux de la condition terrestre car selon lui, depuis la chute du premier Adam, celle-ci n'est plus libre ou immortelle et est séparée de Dieu. Tous les deux essayaient de trouver l'immortalité et le bonheur supra-mondain. Pour les atteindre, ils ont entrepris de dépasser la condition humaine.

On sait que pendant les premiers siècles, la virginité chrétienne était considérée comme une vertu angélique⁶. Elle était même identifiée à un état d'origine divine. Dans le Désert, la vie du moine était également identifiée à la

⁵ Ces trois domaines sont expliqués dans la philosophie bouddhique sous le titre de « trois caractéristiques » (*ti-lakkhaṇa*). Voir, Glossaire.

⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité*, LXXIX., 2.

vie angélique. Abba Macaire disait que l'ordre des moines est semblable à celui des anges⁷. Abba Evagre, le disciple d'abba Macaire, utilisait le terme *isangelos* pour les moines, Cassien les qualifiait de *similis angelis*⁸.

En ce qui concerne le bouddhisme, la vie de renoncement est comparée à la vie des Brahmas⁹. Dans certains passages des textes canoniques, les *Bouddhas solitaires et les *Arahants sont identifiés aux «dieux par la pureté» (*visuddhi devā*)¹⁰. Evidemment, à partir du premier **jhāna*, tous les états du progrès intérieur étaient considérés dans les textes bouddhistes comme des états surhumains (*uttariya manussa-dhammā*)¹¹. Employer des termes comme *brahma-vihāra* (les demeures divines = les *demeures sublimes : les quatre états mentaux sublimes), *brahma-cariyā* (la conduite divine = la *conduite sublime = la conduite pure)¹²; *dibba cakkhu* (l'oeil divin = la capacité de voir quelle est la renaissance d'un défunt); *dibba āsana* (demeures divines : les quatre états jhāniques) etc., nous montrent que le bouddhisme a voulu signifier que de telles pratiques ou capacités mentales du renonçant étaient surhumaines. Lorsque les Pères de l'Eglise identifiaient les vierges ou les renonçants contemporains aux anges, c'est parce qu'ils partageaient avec ces derniers trois caractéristiques essentielles : 1. la pureté ; 2. l'état originel ; 3. la relation avec Dieu. Cependant, lorsque le bouddhisme employait les expressions telles que *uttariya manussa-dhammā* ou *lōkuttara-ñāṇa*, pour désigner les états mentaux situés au-delà du niveau humain, il n'entendait pas essentiellement un état divin ou paradisiaque : c'est en effet une conséquence de son attitude non-théiste.

Notre discussion peut finalement se résumer ainsi :

Dans le domaine de l'organisation, ces deux mouvements de renonçants avaient des origines et des développements propres et différents.

Les objets du renoncement au monde sont assez semblables dans ces deux systèmes : leurs membres renonçaient à leur foyer, à la vie séculière, à la richesse et aux relations sexuelles.

Cependant, l'esprit de ces pratiques révèle des différences remarquables entre ces deux systèmes, en raison, d'une part, des motivations différentes et, d'autre part, de la manière de mettre en pratique leurs principes.

⁷ E. AMÉLINEAU, *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 171.

⁸ De Oratione, 113 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, 10, 57 ; CASSIEN, *Conférences*, IX, 20 ; *Ibid.*, XXII, 2, 16.

⁹ Aṅguttara. III, 224 ; cf. Digha. I, 235 ; E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 445.

¹⁰ Vibhaṅga. III, 224 ; Majjhima. I, 33 ; Cependant, les dieux dans les états célestes sont signalés par le nom *uppatidevā* (les dieux par la naissance).

¹¹ Vin. III, 91.

¹² L'expression *brahmacariyā* est employée constamment dans le contexte monastique, pour désigner non seulement la vie de renoncement, mais aussi l'abstinence des rapports sexuels.

Le but final du renoncement au monde n'était pas le même pour ces deux systèmes. Car le but final du renonçant chrétien était de créer un lien personnel avec Dieu, tandis que le renonçant bouddhiste avait une conception impersonnelle du but final.

Pour nous, l'important est l'achèvement du changement intérieur par ces deux sortes de renonçants, dans cette vie même. Autrement dit, ces deux systèmes affirmaient comme but immédiat de la vie de renoncement la nécessité d'un changement intérieur : la pureté du cœur (pour le renonçant chrétien), la pureté de la pensée (pour le renonçant bouddhiste).

En suivant leurs théories et leurs pratiques propres, l'un et l'autre essayaient d'atteindre un état situé au-delà des états humains ordinaires. Pour le bouddhisme, la personne qui atteint cet au-delà, ou qui s'est écartée des choses mondaines en vue de l'atteindre, était bien placée pour aider les autres dans leur recherche du bonheur spirituel. Par conséquent, l'institution des renonçants bouddhistes fut amenée dès les origines à s'organiser à proximité de la société séculière. Le grand mouvement des renonçants chrétiens inauguré par abba Antoine et abba Pakhôme dut, tôt ou tard, pour rendre le même service à la société séculière, quitter le Désert¹³.

¹³ Ainsi, le monachisme du Désert au IV^e siècle était d'une certaine façon un laboratoire spirituel du renoncement au monde où des idées et des pratiques, venues de l'extérieur, furent expérimentées, élaborées, évaluées et brassées. Puis elles retournèrent en ville où elles donnèrent naissance à des organisations monastiques plus perfectionnées comme, par exemple, le monachisme de saint Basile et celui de saint Benoît.

GLOSSAIRE

Agrégats (*khandha*, skt. *skandha*) : cinq groupes de phénomènes de la « personnalité » :
 1. agrégat des matières (*rūpakkhanda*) ; 2. agrégat des sensations (*vedanākkhandha*) ;
 3. agrégat des perceptions (*saññākkhandha*) ; 4. agrégat des composants volitionnels (*saṅkhārakkhandha*) ; 5. agrégat des consciences (*viññāṇakkhandha*) ; Ces cinq agrégats se rassemblent pour produire chaque expérience de l'être individuel. Il faut bien distinguer la différence entre les cinq agrégats (*pañcakkhandhā*) et les cinq agrégats d'appropriations (*pañcūpādānakkhandhā*). Lesdits cinq agrégats deviennent « cinq agrégats d'appropriation » seulement lorsqu'il y a un attachement (*upādāna*).

Ājivakas : groupe de religieux dont le chef était Makkhali Gōsāla, contemporain du Bouddha.

Amour universel (*mettā*, skt. *maitrī*) bienveillance envers tous les êtres vivants ; amitié même à l'égard des ennemis ; la première parmi les *quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*) .

Anatta : non-Soi ; **Anatta-vāda** : la théorie bouddhique niant l'existence d'une substance permanente quelconque chez les êtres, dans les choses ou dans les états mentaux. Ainsi, le bouddhisme rejette la notion de l'*ātman* personnel ou l'*ātman* universel. Voir **Trois caractéristiques**.

Anāgāmi : troisième et avant-dernière étape de la voie de la libération*. C'est en se débarrassant complètement de l'attachement aux plaisirs sensuels (*kāma-rāga*) et de l'aversion (*paṭigha*), qu'on accède à cette étape. Voir Sōtāpatti et Sakadāgāmi.

Anāgāmin (litt. « celui qui est dans l'état de non retour ») : celui ou celle qui atteint l'étape d' *Anāgāmi. L'Anāgāmin est quelqu'un qui a déraciné complètement *cinq liens inférieurs.

Appropriation (*upādāna*) : attachement ; l'acte de s'approprier une chose, une notion ou un état mental en pensant « ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi ».

Arahant (lit. « méritant ») : celui ou celle qui est libéré de toute souillure mentale et *entrave ; celui ou celle qui a atteint la quatrième et dernière étape de la voie de la libération ; le but final du disciple. Celui-ci arrive à cette étape en se débarrassant complètement des cinq dernières souillures : l'attachement pour les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), l'attachement pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Voir Sōtāpatti, Sakadāgāmi et Anāgāmi. Le terme *arahant* est aussi employé constamment dans les textes canoniques comme une

épithète du Bouddha. Par exemple, « *itipi sō bhagavā arahaṃ sammā sambuddhō ...* » (Il est le Bienheureux qui est l'Arahant, l'Eveillé parfait ...), etc. L'Éveil d'un Arahant est appelé *sāvaka-bōdhi* puisqu'il atteint l'Éveil en tant que disciple du Bouddha.

Ariya (skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Ecritures canoniques, pour indiquer ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Antonyme : *anariya* (litt. « ignoble »). Voir **noble**.

Āruppa (skt. *ārūpya*) : *quatre recueils concernant les Sphères sans formes matérielles dites *arūpāyatana*.

Ātman (pāli *attā*) : âme ; Soi ; substance ; essence permanente personnelle ou universelle, née par le bouddhisme.

Attention (*sati*, skt. *smṛti*) : vigilance, présence de la pensée. Dans le sens ordinaire du mot, *sati* signifie la mémoire. La mémoire est un état mental concernant le passé, tandis que le mot *sati* (= *sammā sati*) dans la Noble Voie octuple* concerne le présent. C'est pourquoi le terme est traduit par vigilance ou par attention.

Avidité (*lōbha*) : convoitise ; une des trois racines des mauvais *kammas**. L'absence de convoitise (*alōbha*) est une des trois racines des *kammas* méritoires (*puñña kamma*) et des *kammas* efficaces (*kusala kamma*)

Bhikkhu (skt. *bhikṣu* ; litt. « celui qui mendie sa nourriture ») : nom commun pour identifier les renonçants bouddhistes par rapport aux autres religieux comme *niganthas, *paribbājakas et *ājīvakas, etc. Le terme *bhikkhu* (fém. *bhikkhunī*) fait référence au détachement pour les choses du monde et à une vie ascétique que le renonçant bouddhiste devait mener. Pour eux, la manière ordinaire d'obtenir la nourriture était d'aller quêter devant les maisons des fidèles laïcs. Cette quête prescrite dans leur discipline avait des caractéristiques spéciales la différenciant de la mendicité des vagabonds ou des clochards.

1. les *bhikkhus* (et *bhikkhunīs*) allaient quêter seulement la nourriture ; en effet mendier ou accepter de l'argent était formellement interdit. 2. Ils arrêtaient leur tournée d'aumônes dès qu'ils avaient reçu suffisamment de nourriture, c'est-à-dire que leur mendicité était limitée à une demi-heure, au plus une heure par jour, et avait toujours lieu avant midi. Ainsi, la vie d'un *bhikkhu* dépendait de la générosité des laïcs, mais, s'il profitait de cette générosité sans être vertueux, il était considéré *ipso facto* comme un usurpateur. En outre, il est impropre de traduire le terme *bhikkhu* par "moine" ou par "bonze". Le *bhikkhu* bouddhiste n'est pas un bonze (portugais *bonzo* du japonais *bozu*), car il n'a aucune fonction sacerdotale ; au sens strict du terme, le nom "moine" ne lui convient pas non plus puisqu'il n'est pas un solitaire.

Bhikkhu-saṅgha (fém. *bhikkhunī-saṅgha*) : la communauté des *bhikkhus *(ou des *bhikkhunīs) ; la communauté des renonçants hommes (ou des renonçants femmes).

Bōdhisatta (skt. *bōdhisattva*) : personnage voué à l'*Éveil ; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites «*perfections» (*pāramitā*) dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha. Dans l'Occident mal informé le terme « bōdhisatta » est un synonyme des divinités bouddhistes. Pourtant, un bōdhisatta naît souvent parmi les êtres humains pour le bien-être de ces derniers. Certains savants pensent que le concept de « bōdhisatta » est tardif. Certains disent à tort qu'il date du 1^{er} siècle après J.-C. Ainsi, ils tentent de minimiser la

valeur de ce concept par rapport au bouddhisme originel. Il est vrai que la notion de *bōdhisatta* fut popularisée plus tard par divers commentaires et légendes mais, dès le commencement du bouddhisme, elle avait sa place au cœur des enseignements à travers le concept de bouddhité. En effet, les textes les plus anciens du Corpus canonique (pāli) parlent souvent des Bouddhas du passé et des Bouddhas du futur, et les deux termes: Bouddha et *Tathāgata sont indiqués au pluriel dans de nombreux passages de ces textes. En bonne logique donc, affirmer la multitude des Bouddhas est naturellement une affirmation de la pluralité des *bōdhisattas*, car s'il n'y avait pas de *bodhisattas* anciens, il n'y aurait pas de Bouddhas du passé, et sans affirmer l'existence des *bōdhisattas* du passé et du présent, ces textes n'auraient pu parler des Bouddhas du futur. En outre, dans le Corpus canonique, le terme *bōdhisatta* est employé dans deux contextes : soit (au singulier) pour désigner l'époque avant l'Éveil de la vie du Bouddha historique, soit au pluriel pour indiquer des grands êtres qui se préparaient, se préparent et se prépareront à devenir un jour Bouddha.

Bouddha parfait (*sammāsambuddha*) : un épithète pour le Bouddha qui désigne sa situation incompréhensible par rapport aux *Bouddhas solitaires et aux disciples *arahants. Selon le bouddhisme ancien, ce n'est très rarement qu'un Bouddha parfait naît dans le monde.

Voir **Eveillé, Eveille parfait.**

Bouddha(s) solitaires : Voir **Éveillés solitaires.**

Bouddhité : Voir **Éveille.**

Brahmacariyā (skt. *brahmacaryā*) : Voir **Conduite sublime.**

Canon bouddhique : Corpus canonique ; l'ensemble des textes canoniques divisés en trois parties : 1. le *sutta-piṭaka* qui rassemble les sermons et les discussions du Bouddha et de ses disciples (laïcs et religieux) ; 2. le *Vinaya-piṭaka* qui promulgue le code disciplinaire de la vie monastique ; 3. L' **Abhidhamma-piṭaka* qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la doctrine.

Chemin du milieu (*majjhimā paṭipadā*) : un autre nom pour la ***Noble Voie octuple.**

Choses composées (*saṅkhata*) : choses conditionnées, choses interdépendantes ; choses existant par des conditions interdépendantes. Selon la philosophie bouddhique, toutes les choses, sauf **nibbāna* (et l'espace vide) sont conditionnées et elles sont des conditions qui conditionnent les autres conditions. Le caractère important de toutes les conditions ou les choses conditionnées est l'impermanence (*aniccatā*), l'absence d'état satisfaisant (*dukkhatā*) et l'insubstantialité (*anattatā*). Voir **Trois caractéristiques.**

Cinq agrégats : Voir **Agrégats.**

Cinq entraves (*pañca nīvaraṇa*) : cinq empêchements dans la voie de la libération : 1. la convoitise sensuelle (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpāda*), 3. la torpeur physique et mentale, et la langueur (*thīnamiddha*), 4. l'inquiétude et le tracasserie (*uddhaccakukkucca*), 5. le doute (*vicikicchā*)

Cinq liens inférieurs (*ōrambhāgiya samyōjana*) : états mentaux qui engendrent la naissance dans les existences (spirituellement) inférieures: 1. la vue fautive de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbata parāmāsa*) ; 4. le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) ; 5. l'aversion (*paṭigha*). Ces cinq substrats n'existent plus chez les êtres qui sont nés dans les existences supérieures comme par exemple, les domaines de sans-formes (*arūpa lōka*). Chez celui qui atteint l'étape d'Anāgāmi *, ces cinq liens n'existent plus.

Voir Sōtāpatti et Sakadāgāmi.

Cinq liens supérieurs (*uddhambhāgiya samyōjana*) : états mentaux qui existent même chez les êtres qui ont atteint l'étape d' *Anāgāmi : 1. le désir pour les existences des formes subtiles (*rūpa rāga*) ; 2. le désir pour les existences sans formes (*arūpa rāga*) ; 3. l'orgueil (*māna*) ; 4. l'inquiétude (*uddhacca*) ; 5. l'ignorance (*avijjā*). C'est en arrivant à l'état d' **Arahant*** que le disciple noble détruit ces cinq liens supérieurs.

Circumambulation (*padakkhinā* ; skt. *pradakṣinā*) : geste ancien employé pour saluer quelqu'un d'honorable, pour lui dire au revoir. Ce geste consiste à joindre les mains pour rendre hommage au personnage qu'on respecte tout en tournant lentement autour de lui et en le gardant toujours à sa droite. De nos jours encore, les bouddhistes font circumambulation autour d'un **thūpa*.

Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*) : Voir L'ensemble des laïcs et les renonçants qui ont atteint une des trois étapes de la libération : *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, *Anāgāmi, ou l'état d'*Arahant. Voir **Disciples**.

Compassion (*karuṇā*) : pitié à l'égard des êtres souffrants ; la deuxième parmi les ***quatre demeures sublimes** (*brahma vihāra*).

Compositions (*saṅkhāra*) : Voir **Conditions**.

Conscience (*viññāṇa*, skt. *viññāna*) : continuum des phénomènes mentaux ; connaissance ; Six sortes de consciences : conscience visuelle (*rūpa viññāṇa*), conscience auditive (*sadda viññāṇa*), conscience olfactive (*gandha viññāṇa*), conscience gustative (*rasa viññāṇa*), conscience tactile (*poṭṭhabbha viññāṇa*).

Concentration mentale (*samādhi*) : concentration stable atteinte par un exercice mental systématiquement pratiqué, notamment par une des méthodes de l'apaisement (*samatha*) de la pensée. Voir **Exercices mentaux**.

Conditions (*saṅkhāra*) : conditions qui conditionnent les autres conditions ; choses conditionnées ; éléments qui composent les autres compositions ; choses composées.

Conduite sublime (*brahmacariyā*) : l'ensemble de l'enseignement du Bouddha ; l'ensemble des théories et pratiques visant à la libération de la pensée. Ce terme est employé souvent comme synonyme de Doctrine (*dhamma*), qui consiste en trois parties : la maîtrise des sens (*sīla*) (la concentration mentale (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*). Dans les textes concernant la vie monastique, l'expression *brahmacariyā* est employée souvent pour désigner la continence absolue.

Confiance sereine (*saddhā*, skt. *śraddhā*) : conviction née de la compréhension d'un ou plusieurs points doctrinaux. Tout en refusant la nécessité d'une dévotion ou d'une soumission inconditionnelle, le bouddhisme affirme la valeur d'une confiance sereine en tant qu'un facteur préliminaire.

Coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*, skt. *pratītya-samutpāda*) : production conditionnée ; conditions de **dukkha* ; processus des phénomènes mentaux et physiques qui constituent chaque expérience : « Conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales (*avijjā paccayā saṅkhārā*) ; conditionnée par les compositions mentales se produit la conscience (*saṅkhāra paccayā viññāṇam*) ; conditionnés par la conscience se produisent les phénomènes mentaux et physiques (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ*) ; conditionnées par les phénomènes mentaux et physiques se produisent les six sphères [fonctionnement des six facultés : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et la

pensée] (*nāmarūpa paccayā saḷāyatanaṃ*) ; conditionné par les six sphères se produit le contact [sensoriel et mental] (*saḷāyatana paccayā phassō*) ; conditionnée par le contact [sensoriel et mental] se produit la sensation (*phassa paccayā vedanā*) ; conditionnée par la sensation se produit la « soif » (*vedanā paccayā taṇhā*) ; conditionné par le désir se produit l'attachement (*taṇhā paccayā upādānaṃ*) ; conditionné par l'attachement se produit le processus du redevenir (*upādāna paccayā bhavō*) ; conditionnée par le processus du redevenir se produit la naissance (*bhava paccayā jāti*) ; conditionnés par la naissance se produisent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins, les désespoirs (*jāti paccayā jarāmarāṇa sōka-parideva-dukkha-dōmassupāyāsā sabhavantī*). De cette façon, se produit tout simplement ce monceau de *dukkha* (*evametassa kevalassa dukkhakhandhassa samudayō hōti*).

Demeures sublimes (*brahma vihāra*) : Voir **Quatre demeures sublimes**.

Désir (*taṇhā*, skt. *tṛṣṇā*) : « soif », avidité ; la source principale de l'état d'insatisfaction (*dukkha*) ; l'un des éléments principaux qui lient l'être à la série des existences. Voir **Soif**

Dhamma (skt. *dharma*) : terme diversement employé selon le contexte ; la Doctrine du Bouddha ; la vérité ; la droiture ; la justice, la moralité ; la nature de n'importe quelle chose.

Dhammās (skt. *dharmāḥ*) : c'est la forme plurielle du terme *dhamma*, désigne aussi selon tel ou tel contexte doctrinal : points doctrinaux, lois naturelles, phénomènes mentaux (les pensées, par exemple), choses matérielles ou immatérielles, conditions, choses conditionnées et choses inconditionnées. Dans certains contextes, tout ce qui est bon est désigné par le terme *dhammā*. Dans de tels cas, l'antonyme est *adhammā*.

Disciples (*sāvaka*, skt. *śrāvaka*) : disciples - laïcs et renonçants - du Bouddha. Littérairement, le mot *sāvaka* signifie les auditeurs. Pourtant, dans les textes canoniques, ce terme ne désigne pas simplement des personnes qui écoutent, mais plutôt ceux qui vivent en suivant l'Enseignement qu'ils ont entendu et appris. Dans le contexte bouddhique, ces "auditeurs" et ces « auditrices » se répartissent en quatre catégories : 1. mendiants religieux (*bhikkhu*) ; 2. les mendiante religieuses (*bhikkhunī*) ; 3. les disciples laïcs hommes (*upāsakā*) ; 4. les disciples laïques femmes (*upāsikā*).

Disciple noble (*ariya sāvaka*) : expression canonique souvent employée pour désigner les disciples laïcs qui avaient une compréhension de la Doctrine ; *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit) antonyme d'*assutavā puthujjana* (le *puthujjana** non instruit).

Dix sorts de liens (*dasa saṃyōjana*) : Voir **Cinq liens inférieurs** et **Cinq liens supérieurs**.

Doctrine et Discipline (*dhamma-vinaya*) : l'expression canonique désignant l'ensemble des aspects théoriques et pratiques de l'Enseignement du Bouddha.

Dukkha (skt. *duḥkha*) : dans son sens ordinaire, ce mot désigne la souffrance, la douleur, le chagrin, le malheur et le mal-être, en tant qu'expérience. Dans son sens spécial et philosophique, il désigne à la fois les conflits, le mal, l'absurdité, l'impermanence, l'état insatisfaisant qui réside dans toutes les *choses composées et conditionnées. C'est dans ce sens philosophique que le terme *dukkha* est employé en tant que la première Noble Vérité de l'Enseignement du Bouddha. Même le bonheur spirituel très pur est qualifié *dukkha*, à cause de son impermanence et de son incapacité à donner une satisfaction définitive. Antonyme, **nibbāna*.

Écoulements mentaux toxiques (*āsava*) : terme métaphorique pour désigner les souillures mentales, notamment les quatre : 1. l'écoulement mental toxique dit « désir » (*kāmāsava*), 2. l'écoulement mental toxique dit « devenir » (*bhavāsava*) ; 3. l'écoulement mental toxique dit « opinions » (*dīṭṭhāsava*) ; 4. l'écoulement mental toxique dit « ignorance » (*avijjāsava*). L' *Arahant est constamment désigné dans les textes canoniques par l'épithète *Khīṇāsava*, c'est-à-dire, « celui (ou celle) qui a épuisé les écoulements mentaux toxiques ».

Egarement (*mōha*) : erreur ; illusion ; habitude mentale qui conduit l'être à se tromper encore et encore. L'une des trois racines des actes démeritoires (*pāpa kamma*) et des actes inefficaces (*akusala kamma*).

Équanimité (*upekkhā* ; skt. *upekṣā*) : impassibilité ; indifférence à l'égard des profits et pertes (*lābha, alābha*), des gloires et déshonneurs (*yasa, ayasa*), des éloges et blâmes (*pasansā, nindā*), des bonheurs et malheurs (*sukha, dukkha*) ; indifférence à l'égard de toute sensation agréable ou désagréable. L'équanimité est la dernière et la plus haute des *quatre demeures sublimes.

Éveil (*bōdhi*) : 1. état d'Éveil ; la bouddhité ; l'ensemble des connaissances et des capacités mentales obtenues par un ***bōdhisatta** lorsqu'il atteint l'état d'Éveil. Les textes canoniques parlent de trois sortes d'individus qui atteignent l'Éveil : Le Bouddha parfait (*sammā sambuddha*) ; le *Bouddha solitaire ; l' *Arahant. L'Éveil du premier est appelé *sammā sambōdhi*. Celui du deuxième est nommé *paccaka-bōdhi*. Celui du troisième est appelé *sāvaka-bōdhi* (l'Éveil en tant que disciple de Bouddha).

Éveillé (*Buddha*) : celui qui atteint l'état d'Éveil* ; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse (*paññā*) et de la libération (*vimutti*) après avoir pratiqué les «*perfections» (*pāramī*) et après être parvenu sans l'aide de quiconque au plus haut sommet de la compréhension, tout en ayant la capacité d'expliquer au monde la voie parcourue. « **Éveillé parfait** » (*sammā sambuddha*) : épithète qualifiant le Bouddha. Voir **Eveillé solitaire**.

Éveillé solitaire (*pacceka buddha*) : un Pacceka Bouddha (« Éveillé pour soi-même ») est aussi un Bouddha, mais sans habileté à expliquer la voie qu'il a parcourue pour arriver à cet état, et qui est donc sans disciples et ce qui explique pourquoi il est appelé « Bouddha solitaire ». Les Bouddhas solitaires existent seulement dans les époques où l'Enseignement d'un Bouddha n'existe plus. c'est-à-dire que quelqu'un n'atteint cet état que lorsque l'Enseignement d'un Bouddha a complètement disparu. La valeur doctrinale de ce concept de « Bouddha solitaire » est ceci : même en dehors du « bouddhisme » quelqu'un peut atteindre l'Éveil. Autrement dit, le bouddhisme ne dit pas qu'il détient le monopole de la vérité. Une personne qui est née dans une époque où l'Enseignement du Bouddha n'existe plus, va dans la forêt vivre comme un ermite. Par la pratique des méthodes contemplatives et par grand effort, il tombe dans la voie correcte et atteint l'Éveil. N'ayant pas la capacité d'expliquer la voie qu'il a parcourue, il n'apparaît pas à la société comme un maître religieux. Comme une fleur née dans la forêt et qui meurt dans la forêt, cet anachorète appelé « Bouddha solitaire » qui arrive à la cessation de **dukkha* meurt seul, sans aucun disciple. Par là, le bouddhisme affirme qu'il y avait dans les époques pré-bouddhiques, des ascètes qui avaient atteint l' ***Éveil**».

Éveil parfait (*sammā sambōdhi*) : Voir : **Éveil**

Exercices mentaux (*bhāvanā*) : exercices pour développer les capacités de la pensée bien entraînée, soit par des « méthodes fondées sur la forte concentration et quiétude (*samatha*),

soit par des « méthodes fondées sur la vision analytique et pénétrante » (*vipassanā*). Les méthodes *samatha* donnent comme résultats les *jhānas* et les *recueils, tandis que la libération de la pensée (*citta vimutti*) peut être réalisée seulement par les méthodes de *vipassanā* même sans aller à travers les *jhānas* et les recueils. Les méthodes de *vipassanā* sont fondées sur les quatre bases d'attention. En outre, les connaissances liées à la vision analytique et pénétrante (*vipassanā-ñāṇa*) peuvent se produire chez quelqu'un qui a une compréhension suffisamment mûre, lorsqu'il écoute la parole du Bouddha. Voir **Quatre bases de l'attention**.

Facteurs d'Éveil (*bōdhi-aṅga* = *bojjhaṅga*, skt. *bōdhyanga*) : qualités mentales qui constituent le moyen d'atteindre la sagesse parfaite dite Éveil ; facteurs aidant à atteindre l'Éveil. Ils sont sept : l'*attention (*sati*) ; l'analyse des choses (*dhmma-vicaya*) ; l'effort (*virīya*) ; la joie (*pīti*) ; la sérénité (*passaddhi*) ; la concentration mentale (*samādhi*) ; l'*équanimité (*upekkhā*).

Haine (*dōsa*) : mauvaise volonté, aversion, colère, y compris même le moindre mécontentement envers soi-même ; la haine est une des trois racines des mauvais *kammas* et des *kamma* s inefficaces (*akusala kamma*).

Hīnayāna (« petit véhicule ») : le terme péjoratif employé par les Mahāyānistes et Vajrayānistes pour dénigrer les anciennes écoles du bouddhisme. Le terme Hīnayāna n'est plus employé dans les milieux bien informés en la matière.

Huit sections de la Voie Noble : Voir **Noble Voie octuple**.

Jainisme / Jinisme : religion non brahmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était le célèbre Jina Mahāvīra. Cette religion est toujours florissante en Inde. Voir. Nigaṇṭhas.

Jaïns : adeptes du *jainisme.

Jaṭilas : ceux-ci constituaient une communauté d'ascètes assez connue dans le royaume des Magadhans. Plusieurs groupes de jaṭilas étaient installés, au bord de la rivière Neraṇjarā, près de Gayā. Tous ces ascètes appartenaient à une communauté religieuse d'origine brahmane, portant la chevelure tressée et enroulée en un gros chignon sur la tête. Ils attachaient une grande valeur au feu sacrificiel allumé perpétuellement dans leurs ermitages. Toutefois, contrairement aux brahmanes orthodoxes, les jaṭilas effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Les jaṭilas soutenaient aussi la théorie du *kamma*. Cela explique la sympathie spéciale de la communauté bouddhique de l'époque à l'égard des jaṭilas.

Jhāna (skt. *dhyaṇa*) : absorptions, quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration mentale.

Kamma (skt. *karman*) : acte ; œuvre, action ; action volitive ; ce terme est employé communément pour désigner tous les actes bons, mauvais et neutres. *Akusala kamma* : actes inefficaces.

Kusala kamma : actes efficaces. *Pāpa kamma* : actes démeritoires, actes négatifs. *Puñña kamma* : actes méritoires, actes positifs. *Kamma vipāka* = *kamma phala* : fruits (résultats) des actes commis.

Khattiyas (skt. *kṣatriyas*) : caste des guerriers-aristocrates ; caste royal ; nobles ; membres des familles de la haute aristocratie.

Libération (*vimutti*, skt. *vimukti*) : libération par rapport aux souillures mentales ; synonyme de **nibbāna* ; libération par rapport au **sansāra* ; libération par rapport à **dukkha*.

Naissance (*jāti*) : apparition, résultat du processus du re-devenir (*bhava*). Dans la *coproduction conditionnée, il est expliqué : « Conditionnée par le processus du redevenir, se produit la naissance » (*bhava paccayā jāti*).

Nibbāna (skt. *nirvāṇa*) : « extinction » de toute souillure mentale ; absence des *cinq agrégats d'appropriation ; « extinction » de **dukkha* ; *summum bonum* du bouddhisme.

Nigaṇṭhas : disciples du grand chef religieux Jina Mahāvīra (connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta), contemporain du Bouddha ; les membres de la communauté monastique du *jainisme ; le terme *nigaṇṭha* signifie « sans liens ». Dans les textes bouddhiques il est traduit parfois par « sans vêtements »

Noble (*ariya*, skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour désigner ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Par exemple : *Vérité noble (*ariya sacca*), *Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*)*, *Nobles êtres (*ariya puggala*), etc.

Nobles êtres (*ariya puggala*) : épithète s'appliquant aux Bouddhas, Bouddhas solitaires*, et aux individus qui ont atteint une des trois étapes : *sōtāpatti, *sakadāgāmi, *anāgāmi* *arahant*.

Nobles vérités (*ariya sacca*), les Quatre Nobles Vérités : 1. *dukkha**, 2. l'apparition de *dukkha*, 3. la cessation de *dukkha*, 4. le chemin de la cessation de *dukkha*. Certains savants traduisent ces quatre vérités par « quatre vérités saintes » ou par « quatre vérités mystiques ». Ces traductions sont incorrectes. Ces quatre ne sont pas des vérités saintes, ni mystiques ni ésotériques, mais les vérités d'une analyse noble (*ariya*) par rapport à des analyses ignobles (*anariya*).

Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), chemin de la cessation de *dukkha* avec ses huit sections : 1. le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*), 2. la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), 3 la parole correcte (*sammā vācā*), 4. l'action correcte (*sammā kammanta*), 5. le moyen d'existence correct (*sammā ājīva*), 6. l'effort correct (*sammā vāyāma*), 7. l'attention* correcte (*sammā sati*), 8. la concentration correcte (*sammā samādhi*). La voie est une expression figurative. Les huit étapes signifient les huit facteurs mentaux. Ils sont interdépendants et interrelatifs et, dans leur niveau le plus haut, ils fonctionnent simultanément, et non l'un après l'autre. La Noble Voie octuple est aussi appelée le chemin du milieu (*majjhima paṭipadā*).

Paribbājakas : groupe d'ascètes « brahmaniques » contemporains du Bouddha. Ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brahmanes, ayant terminé leur éducation traditionnelle, devinrent parfois paribbājakas à titre provisoire, avant d'entrer définitivement dans la vie séculière. Cependant, le plus souvent, les paribbājakas demeuraient perpétuellement des religieux errants. En général, les paribbājakas étaient érudits et très ouverts aux idées philosophico-religieuses qui différaient des leurs.

Parinibbāna (skt. *parinirvāṇa*) : cessation complète ; extinction complète et définitive ; fin totale de la série des existences ; terme employé pour désigner la fin de la vie des Bouddhas,

des Bouddhas solitaires* et des Arahants*. Pour celui qui a atteint la cessation complète, il n'y a plus de redevenir (*punabbhava*) ni de renaissance. Le terme « mort » (*pāli maraṇa*) n'est jamais employé pour désigner la fin de la vie d'un *Arahant ni d'un Bouddha ni d'un bouddha solitaire. En outre, la notion « entièrement éteint » (*parinibbuta*) est aussi employée pour qualifier l'état mental d'un Bouddha, d'un Bouddha solitaire et d'un arahant. C'est dans ce contexte que les textes canoniques emploient deux expressions : *sōpādisesa parinibbāna* (la cessation complète avec reste des substrats [de la vie]) *anupādisesa parinibbāna* (la cessation complète sans reste des substrats [de la vie]). La première correspond à l'extinction complète des souillures tout en gardant les substrats correspondant à la vie, c'est-à-dire la paix intérieure (l'extinction des souillures mentales) atteinte par un Bouddha, un Bouddha solitaire et un Arahant, et la deuxième désigne la fin de sa vie. Selon la première expression, celui qui a déraciné les souillures mentales est déjà quelqu'un « entièrement éteint » (*parinibbuta*) même avant la fin de sa vie. Ainsi le *sōpādisesa parinibbāna* est considéré comme *kilesa parinibbāna* (l'extinction complète des souillures mentales) et le *anupādisesa parinibbāna* est synonyme de *khandha parinibbāna* (l'extinction complète des agrégats). Il ne faut pas confondre, d'une part, les substrats correspondant à la vie (*upādi*) avec les appropriations (*upāḍāna*), et, d'autre part, les agrégats (*khandhā*) avec les agrégats d'appropriations (*upāḍānakkhandhā*). En outre, les expressions telles que « entrer dans le *parinibbāna* » sont complètement éronnées.

Perfections (*pāramī* ; *pāramitā*) : pratiques effectuées par un *bōdhisatta afin d'atteindre l'*Éveil. Selon la tradition pālie, elles sont au nombre de dix : 1. la générosité (*dāna*) ; 2. la haute moralité (*sīla*) ; 3. le renoncement (*nikkhamma*) ; 4. la sagesse (*paññā*) ; 5. l'effort énergétique (*virīya*) ; 5. la patience (*khanti*) ; 6. L'honnêteté (*sacca*) ; 7. la détermination (*adhiṭṭhāna*) ; 9. la bienveillance (*mettā*) ; 10 l'équanimité (*upekkhā*).

Petit véhicule : Voir **Hīnayāna**.

Plaisir des sens (*kāma*) : plaisir des cinq sens ; plaisirs sensuels. *Kāmataphā* la « soif » des plaisirs sensuels.

Processus de re-devenir (*bhava*) : continuité de la série des existences ; continuité des expériences que le **puthujjana* s'est appropriées ; résultat de la saisie (*upādāna*). Dans la *coproduction conditionnée, il est expliqué : « Conditionné par la saisie se produit le processus de re-devenir » (*upādāna paccayā bhavō*).

Progrès intérieur : progrès spirituel ; progrès dans la vie intérieure atteinte par une compréhension permettant un changement radical du point de vue envers soi-même et envers monde extérieur.

Puthujjana (skt. *pratyajana*) : « individu séparé » [à cause de ses appropriations] ; individu ordinaire qui n'a éliminé aucune souillure mentale. Ce terme est employé dans les sermons du Bouddha pour désigner les personnes qui n'ont pas atteint au moins l'étape de **Sōtāpatti*. *Assutavā puthujjanō* : individu non instruit [dans le *dhamma*]. L'antonyme de cette expression est *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit).

Quatre bases de l'attention (*cattārō satipaṭṭhānā*) : demeurer attentivement en observant le corps physique selon les fonctions du corps physique (*kāye kāyānupassī*), en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedanāsu vedanānupassī*),

en observant la pensée selon les fonctions de la pensée (*citte cittānupassī*), en observant les objets mentaux selon les fonctions des objets mentaux (*dhamme dhammānupassī*).

Quatre bases de puissance surnaturelle (*iddhipāda*) : 1. l'attention (*canda*), 2. la pensée (*citta*), 3. l'effort énegique (*virīya*) 4. l'investigation (*vīmaṇsa*). Celui qui développe une forte concentration mentale dans ces quatre domaines, atteint un « savoir faire » pour faire des miracles.

Quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*) : quatre états mentaux sublimes sans limites (*aparimāṇa*) qu'un bouddhiste (laïc ou renonçant) doit développer : 1. la bienveillance et l'amitié (*mettā*) à l'égard de tous les êtres vivants ; 2. la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté ; 3. la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres ; 4. l'« équanimité » (*upekkhā*) vis-à-vis des ses propres expériences qu'elles soient agréables ou désagréables.

Quatre étapes de la libération : 1. *Sōtāpatti, 2. *Sakadāgāmi, 3. *Anāgāmi 4. *Arahant.

Quatre nobles vérités : Voir **Nobles vérités**

Recueils (*āyatana, samāpatti*) : quatre Sphères atteintes par la haute concentration mentale fondée sur les exercices mentaux* : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāśānancāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie (*viññāṇañcāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākāśaññāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññānāśaññāyatana*). Ces quatre états mentaux concernent les Sphères sans formes matérielles. C'est pourquoi ils sont appelés aussi *āruppa* (skt. *ārūpya*). Pour atteindre ces Sphères mentales, il faut dépasser les quatre **jhānas*. Pourtant, ni *jhānas*, ni recueils ne sont des étapes essentielles pour atteindre le **nibbāna**.

Redevenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*) : Voir **Renaissance**

Renaissance : redevenir, réexistence, réapparition des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*) selon les conditions présentées et selon les circonstances données. La renaissance du bouddhisme correspond, d'une part, à la notion de la continuité de la série des existences (*samsāra*), et, d'autre part, à la doctrine de coproduction conditionnée (*paṭicca samuppāda*)*. C'est pourquoi le terme hindou « réincarnation » lié essentiellement à la notion de l'*ātman*, ne convient pas pour désigner la « renaissance » bouddhique.

Sakadāgāmi : deuxième étape de la libération. On arrive à cette étape en se débarrassant partiellement de deux souillures mentales (parmi les cinq liens inférieurs*) : le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) et l'aversion (*paṭigha*). C'est en arrivant à l'étape d'Anāgāmi* qu'on se débarrasse complètement de ces deux souillures.

Sakadāgāmin (litt. « celui qui ne revient qu'une seule fois ») : celui (ou celle) qui a atteint l'étape de Sakadāgāmi*

Sākyans (litt. puissants) : guerriers aristocrates ; parents du prince Gōtama.

Saṅkhāra (skt. *saṃskāra*) : Voir **Conditions**

Samsāra (skt. *samsāra*) : le cycle des renaissances ; transmigration ; la série des existences, l'errance dans le cycle des événements en s'appropriant des sensations agréables et désagréables.

Sept facteurs d'Éveil : Voir **Facteurs d'Éveil**.

Soi (*attā*, skt. *ātman*) : Voir *āman*.

Soif (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*) : terme désignant les désirs qui se produisent encore et encore : la « soif » des plaisirs sensuels (*kāma taṇhā*) ; la « soif » d'existence (*bhava taṇhā*) ; la « soif » de la non-existence (*vibhava-taṇhā*).

Sōtāpanna (litt. « celui ou celle qui est entré dans le courant [de la libération]») : celui ou celle qui a atteint l'étape de Sōtāpatti*.

Sōtāpatti : première étape de la libération. On arrive à cette étape en se débarrassant des trois premiers des *cinq liens inférieurs : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), le doute (*vicikicchā*) et l'adoration des préceptes et pratiques divers (*sīlabbataparāmāsa*).

Souillures mentales (*kilesa* ; skt. *kleṣa*) : terme métaphorique désignant les états mentaux négatifs qui engendrent **dukkha*. Voir **Cinq liens inférieurs, Cinq liens supérieurs**.

Sphères extérieures (*bāhirāyatana*) : les six organes sensoriels : 1. l'œil (*cakkhu*) ; 2. l'oreille (*sōta*) ; 3. le nez (*ghāṇa*) ; 4. la langue (*jivhā*) ; 5. le corps (*kāya*) ; 6. la pensée (*mana*).

Sphères intérieures (*ajjhaticāyatana*) : les six objets sensoriels : 1. les formes (*rūpa*) ; 2. les sons (*sadda*) ; 3. les odeurs (*gandha*) ; 4. les saveurs (*rasa*) ; 5. les choses tangibles (*phoṭṭabba*) ; 6. les pensées (*dhammā*).

Stūpa : Voir **Thūpa**.

Sutta (litt. fil) :) un *sutta* (skt. *sūtra*) est un texte canonique court ou long contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciples laïcs ou religieux. mot symbolique « fil » (*sutta*) signifie l'affinité entre divers textes canoniques, car un *sutta* est souvent complémentaire.

Sutta-pīṭaka : Voir **Canon bouddhique**.

Tathāgata : épithète s'appliquant au Bouddha. Ce terme est employé par le Bouddha dans ses sermons en se référant à lui-même ou aux autres Bouddhas. Le sens littéral du mot est « celui qui est arrivé ainsi » ou « celui qui est parti ainsi ». Dans ce sens, tous les êtres libérés sont des Tathāgata. Dans certains contextes doctrinaux, dans les Ecritures canoniques, le terme Tathāgata est employé pour désigner tout simplement l'être individuel (*sattā*).

Tevijjā (skt. *trividyā*, *trayi-vidyā*) : trois sciences, trois connaissances : 1. la connaissance permettant de se rappeler ses propres vies antérieures (*pubbenivāsānussati-nāṇa*) ; 2. la connaissance permettant de constater comment et où les autres renaissent après leur mort (*cutūpapāta-nāṇa*) ; 3. la connaissance permettant de détruire ses souillures mentales (*āsavakkhaya-nāṇa*). Ce n'est pas par hasard que les bouddhistes les ont désignées par l'expression « trois sciences », puisque selon le concept brāhmanique relatif à la connaissance, les « trois sciences » (*trividyā*) véritables n'étaient autres que l'érudition concernant les trois *Veda*. Ainsi, le bouddhisme a apporté une nouvelle connotation pour le terme « trois sciences ».

Theravāda (skt. *Sthaviravāda*) : dîres des Anciens ; Ecole des Anciens ; le terme Theravāda désigne le tronc original du bouddhisme qui a été créé par les Anciens après le *parinibbāna** du Bouddha en présentant la doctrine de celui-ci sous les étiquettes monastiques et en conférant aux laïcs une grande responsabilité pour soutenir la « religion » en tant que défenseurs, critiques et donateurs. Très tôt les Anciens (*Thera* ; skt. *Sthavira*) ont établi leur textes en langue pāli. Rappelons en outre que seul, le Canon des Theravādins nous est

parvenu dans son intégralité et dans sa langue originelle. De nos jours encore le bouddhisme du Theravāda est accepté et pratiqué principalement en Biémanie, Thaïlande, Cambodge, Laos, Ceylan, Chittagong et une partie du Vietnam.

Thūpa (skt. *stūpa*) : tumulus à reliques, parfois appelé *cetiya* (singhalais : *caityaya*, *sēya*). Au début, le *thūpa* était un dôme hémisphérique plein (*aṇḍa*), construit en briques ou en pierres, reposant sur une terrasse circulaire servant même de déambulatoire (*pradakṣiṇāpatha*), à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāna*). Le dôme était surmonté d'un kiosque carré (*hermikā*) où venait se fixer une hampe (*yaśṭi*) supportant une série de parasols (*catrāvali*). Au milieu du dôme, se trouve une chambre murée contenant des reliques (*dhātu garbha*). Au cours du temps, l'apparence extérieure du *thūpa* devint différente.

Toxiques mentaux (*āśava*) : Voir **Ecoulements mentaux toxiques**.

Trois caractéristiques (*tilakkhaṇa* ; skt. *trilakṣaṇa*) : trois phénomènes de la vie, de l'univers et du cycle d'existences 1. l'impermanence (*anicca*) ; 2. l'insatisfaction (*dukkha*) ; 3. le non-Soi (*anatta*). Dans la philosophie bouddhique, ces trois caractéristiques correspondent à ces trois théories : toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont impermanentes (*sabbe saṅkhārā aniccā*) ; toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont insatisfaisantes (*sabbe saṅkhārā dukkhā*) ; toutes les choses conditionnées ou non conditionnées sont dépourvues de Soi (*sabbe dhammā anattā*).

Trois joyaux : 1. Bouddha ; 2. son Enseignement (*dhamma*) ; 3. la Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)*.

Trois refuges : 1. Le Bouddha ; 2. la Doctrine (*dhamma*) ; 3. la *Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*). Prendre ces « trois refuges » implique l'acceptation implicite et explicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, son Enseignement ainsi que la Communauté des disciples (laïcs et religieux) qui ont atteint une des quatre étapes de la libération : *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, *Anāgāmi et *Arahant.

Upōsatha : jours qui portent ce nom ; les huitièmes et les quizièmes jours de la lune croissante et de la lune décroissante, quatre fois dans le mois.

Vinaya-piṭaka : Voir **Canon bouddhique**

Voie du milieu : Voir **Noble Voie octuple**.

BIBLIOGRAPHIE

I

Les sources : Textes pālis canoniques :

- Āṅguttara-nikāya*, 5 vols, édition PTS, 1885-1900.
Dhammapada, édition PTS, 1914.
Dīgha-nikāya, 3 vols., édition PTS., 1889-1960.
Iti-vuttaka, édition PTS, 1890, reprint, 1948.
Majjhima-nikāya, 3 vols., édition PTS, 1887-1902, reprint 1960.
Samyutta-nikāya, 6 vols., édition PTS., 1884-1898, reprint 1960.
Sutta-nipāṭa, édition PTS, 1913, reprint 1965.
Thera-therigāthā, édition PTS, 1883, reprint, 1966.
Udāna, édition PTS, 1885, reprint, 1948.
Vinaya-piṭṭaka, 5 vols., édition PTS, 1979-1883, reprint, 1964.

Les sources : Textes pālis post-canoniques :

- Dhammapada-aṭṭhakathā*, 4 vols., édition PTS, 1906-1914, reprint, 1970.
Jāṭaka-aṭṭhakathā, 6 vols., édition PTS, 1877-1897, reprint, 1964.
Kaṅkhaṇīyavāraṇī (Pāṭimokkha-aṭṭhakathā), édition PTS, 1957.
Mahāvamsa, édition PTS, 1908, reprint 1958.
Manōrathapūraṇī (Āṅguttara-nikāya-aṭṭhakathā), 5 vols., édition PTS, 1930-1957.
Milinda-pañha, édition PTS, 1880, reprint 1963.
Papañcasūdanī (Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā), 5 vols., édition PTS, 1922-1938.
Samantapāsādikā (Vinaya-aṭṭhakathā), 7 vols., édition PTS, 1924-1947.
Sāratthappakāsinī (Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā), 3 vols., édition PTS, 1929-1937.
Sumangalavilāsinī (Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā), 3 vols., édition PTS, 1886-1932.
Suttanipāṭa-aṭṭhakathā, 2 vols., édition PTS, 1916-1917, reprint 1966.
Theragāthā-aṭṭhakathā, 3 vols., édition PTS, 1940-1959.
Therigāthā-aṭṭhakathā, édition PTS, 1892.
Udāna-aṭṭhakathā, Edition PTS, 1926.
Visuddhimagga, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950.

Ouvrages et articles

- ADIKARAM E.W., *Early History of Buddhism in Ceylon or State of Buddhism as Revealed by the Pāli commentaries of the 5th Century A.D.* Colombo, 1946.
- BAPAT P.V., *2500 years of Buddhism*, ed. by P.V. Bapat, Published by Information Department of Govt. of India, New Delhi, 1959.
- BAPAT P.V., "Nekkhamma" in *B.C. Law Volume*, Calcutta, 1946, pp. 260-266.
- BAREAU A., "Le bouddhisme antique et le martyre" in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Hendri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 5-15.
- BAREAU A., «Monachisme bouddhique» in *Encyclopaedia Univrsalis*, t. XI, Paris, pp. 210-212.
- BARUA B.M., *A history of Pre-bouddhistic Indian Philosophy*, Delhi, 1921, reprint Banarsidas, Delhi, 1970.
- BARUA B.M., *Asoka and His Inscriptions*, 3rd Edition, Calcutta, New Age Publishers, 1968-1969.
- BASHAM A.L., *History and Doctrine of the Ajivakas : A Vanished Indian Religion*, Luzac, London, 1951.
- BHARGAVA D. *Jaina Ethics*, Benarsidas, Delhi, 1966.
- BHAGAVAT D., *Early Buddhist Jurisprudence : Theravada Vinaya Laws*, Poonna, Oriental Book Agency, 1939.
- BLOCH J., *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950.
- CAILLAT, C., *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, Paris, Bocard, 1965.
- CHALMARS R., «Tathāgata» in *Actes du II^e Congrès International des Opiorientalistes*, Paris, Imprime National, 1897, pp. 149-150.
- CONZE E., *Le bouddhism dans son essence et son development*, Paris, 1952.
- DE G., *Democracy in Early Buddhist Sangha*, Calcutta, Univrsity Press, 1955.
- DHIRASEKARA J., *Buddhist Monastic Discipline*, Colombo, 1981.
- DICKSON J.F., "The *Upasampadā kammavācā* being the Buddhist Manuel of Form and Manner of Ordering Priests and Deacons, The Pali text with a Translation and Notes" in *Journal of the Royal Asiatic Society*, New Series, vol. II (1875), pp. 1-16 ; Ibid., VIII (1976), pp. 62-130.
- DUTT S., *Early Buddhist Monasticism*, Revised Edition, Asian Publishing House, Bombay, 1960.
- DUTT S., *Buddhist Monks and Monasteries of India : Their History and Their Contribution to Indian Culture*, George Allen And Unwin, London, 1962.
- DUTT S., *The Buddha and Five After Centuries*, Luzac, London, 1957.
- FERNANDO A., *Buddhist Monastic Attire*, Ph.D. Thesis Submitted to the University of Kelaniya, Ceylon, Unpublished Typescript, 1977.
- GERNET J., *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Paris, 1956.
- GOMBRICH R. F., *Precept and Practice*, Oxford, 1971.
- GOMBRICH R. F., *Theravada Buddhism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1988.

- GUNAWARDHANA, R.A.L.H., *Robe and Plough : Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, University of Arizona Press, 1979.
- HAZRA R.C., *Studies in Puranic Records of Hindu Rites and Customs*, Benarsidas, Delhi, 1975.
- HIRAKAWA A. "The Twofold Structure of the Buddhist Sangha" in *Journal of Oriental Studies*, vol. XVI, n° 2, 1966, pp. 131-137.
- HOFINGER M. "L'action missionnaire du bouddhisme ancien Fondement doctrinal, formes et méthodes de la prédication», in *Studia Missionalia*, vol. XII, 1962, pp. 10-24.
- HORNER I.B., *The Book of the Discipline*, 6 vols, Luzac, London, 1938-1966.
- HORNER I.B., *Milinda's Questions*, 2 vols, Luzac, London, 1964.
- HORNER I.B., *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, William & Norgate, London, 1930.
- HORNER I.B., *Women under Primitive Buddhism*, George Routledge, London, 1930.
- HORNER I.B., "The Concept of Freedom in Pāli Canon" in *France Asie*, n° 153-157, Paris-Saigon, 1959, pp. 337-347.
- HORNER I.B., «The Pattern of the Nissaggiyas» in *Indian Historical Quarterly*, vol. XVI, n° 2, (1940), pp. 260-291.
- JAYATILLAKE K.N., *Facets of Buddhist Thought*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1969.
- JAYATILLAKE K.N., *Ethics in Buddhist Perspectives*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1971.
- JAYAWICKRAMA N.A., *A critical Analysis of the Pāli Sutta-nipāṇa, illustrating its Gradual Growth*, Ph.D. Thesis, Unpublished Typescript, University of London, 1947.
- KARUNARATNA W.S., *The Development of the Theory of Causality in Early Theravāda Buddhism*, Ph.D. Thesis, Unpublished Typescript, University of London, 1956.
- KARUNARATNA W.S., "The Concept of Freedom and Responsibility in Theravāda Buddhism" in *University of Ceylon Review*, vol. XVII, 1959, n° 3, pp. 73-89.
- KOSAMBI D.D., *The Culture and Civilization of Ancient India*, London, 1963.
- LAMOTTE E., *Histoire du bouddhisme indien*, t.1 : De l'origine à l'ère Śāka, Louvain, 1958.
- LAMOTTE E., «La personnalité et l'esprit de Sakyamuni» in *Acad. Royal de Belgique*, Bulletin n° XLI, pp. 199-218.
- LAW B.C., A Short Account of Wandering Teachers of the Time of the Buddha" in *Journal of Royal Asiatic Society of Bengal*, vol. XV, 1918, p. 399-420.
- LAW B.C., "Gautama Buddha and Paribbajakas" in *Journal of Royal Asiatic Society of Bengal*, vol. XXI, 1926, pp. 123-136.
- LING T.O., *Buddhism and Mythology of Evil*, London, 1962.
- MALALASEKARE G.P., *Pali Literature of Ceylon*, Royal Asiatic Society, London, 1928, Reprint : Gunasena, Colombo, 1958.
- MALALASEKARE G.P., *Dictionnary of Pali Proper Names*, 2 vols., Luzac, London,
- MALALASEKARE G.P. & JAYATILLAKE K.N., *Le bouddhisme et la question raciale*, Unesco, Paris, 1968.
- MALAMOUD C., « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique » *Arch. europ. de sociologie*, 1976 (1), pp. 3-20

- MASSEIN P., »Le monachisme bouddhique» in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, t. X, col. 1530 s.
- MISRA G.S.P., *The Age of Vinaya*, Manoharlal, 1972.
- NAGAI M., "Buddhist Vinaya Disciplin or Buddhist Commendments" in *Buddhist Studies* (Ed. B.C.Law), Thaker & Spink, Calcutta, 1913.
- NANAPONIKA T., *Initiation au bouddhisme*, Paris, 1968.
- OLDENBERG H., *La Bouddha sa vie sa Doctrine sa communauté* (Trad. d'allemand par A. FOUCHER), Felix Alcan, Paris, 1934.
- OLIVELLA P., *The Origine and Early Development of Buddhist Monasticism*, Colombo, 1974.
- PACHOW G.C., "A comparative Study of the Patimokkha" in *Sino-Indian Studies*, vol. IV, Parts 1-4 ; vol. V, part 1, 1951-1955.
- PEZET E., «Voie de contemplation dans le Theravada» in *Studia Missionalia*, vol. XXV, 1976, pp. 65-90.
- PRESBISH C.S., *Buddhist Monastic Discipline : The Sanskrit Pratimoksha Sutra of the Mahasamghika and Mulasarivastivadin*, State University Press, Pensylvania, 1975.
- RAHULA W., *History of Buddhism in Ceylon (From 3rd Century B.C. to 10th Century A.D.)*, Gunasena, Colombo, 1956.
- RENOU L., FILLIOZAT J., *L'Inde classique*, t.II, Paris-Hanoi, 1953.
- RHYS-DAVIDS T.W., *Buddhist India*, London, 1903.
- RHYS-DAVIDS C.A.F., *Psalms of the Early Buddhist* (English Translation of Theragāthā and Therīgāthā, Pali Textes Society, London, 1964.
- SADDHATISSA H., *Buddhist Ethics*, Allen & Unwin, London, 1970.
- TACHIBANA S., *The Ethics of Buddhism*, Oxford University Press, London, 1926.
- THOMAS E.J., *History of Buddhist Thought*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- THOMAS E.J., *The Life of the Buddha as Legend and History*, Routledge & Kegan Paul, 1960.
- VACHISSARA K., *Velivita Saranankara and the Revival of Buddhism in Ceylon*, Ph.D. Thesis, Unpublished Typescript, University of London, 1961.
- WEBER M., *The Religion of India*, New-York, 1965.
- WIJAYARATNA M., *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Cerf, Paris, 1983.
- WIJAYARATNA M., *Le Bouddha et ses disciples*, Cerf, Paris, 1990.
- WIJAYARATNA M., *Buddhist Monastic Life*, (Tra. By Claude Grangier et Steven Collins), Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1990, reprint. 1994.
- WIJAYARATNA M., *Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*, 1991.
- WIJAYARATNA M., *La Philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995 ; 2^e impression, Editions LIS, Paris 2000.
- WIJAYARATNA M., *Buddhist Nuns: The Birth and Development of a Women's Monastic Order*, Wisdom Books, Colombo, 2001.

II

Les sources : Textes de la spiritualité chrétienne :

- Apoptegmes des Pères du Désert*, Serie alphabétique, Trad. : J.- C. Guy, Spirituality Oriental, n° I, Abbaye de Bellefontaine, 1966.
- Apopthegmes sur saint Antoine*, texte copte et français, publié par E. Amelineau, Annales du musée Guimet, vo.: XXV, pp. 15-46.
- ATHANASE, *Vita Antonii*, (PG., 26, 835-976), Trad. : B. Lavand, Ed. de l'Abeille, Lyon, 1943.
- BASILE D'ANACYRA, *De Virginitate, texte vieux slave et traduction*. Trad : A. Vaillant, Institute d'étude slaves, Paris, 1943.
- BASILE DE CESAREE, *Homélie sur la richesse*, édition critique et exégétique par Y. Courtonne, Firmin Didot, Paris, 1935.
- BASILE DE CESAREE, *Les règles monastiques*, Introduction et traduction par L. Lebe, Mardsous, 1969.
- CASSIEN Jean, *Conférences*, Trad. : E. Pichery, vol. I (SC., n° 42), 1955 ; vol. 2 (SC., n° 54), 1958; vol. 3 (SC., n° 64), 1959.
- CASSIEN Jean, *Institutions cénobitiques*, Trad. : J.-C., Guy (SC., n° 109), 1965.
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, Trad. : G. Bardy (SC., n° 31), 1952.
- EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique*, Trad. : A. & C. Guillaumont, vol. 1 (SC., n° 170), 1971 ; vol. 2 (SC., n° 171), 1971.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, Trad. : M. Aubineau (SC., n° 119), 1966.
- JEAN CHRISOSTOME, *La Virginité*, Trd. : H. Musurillo (SC., n° 125), 1966.
- JEAN CHRISOSTOME, *Exhortation à Théodore*, Trad. : Ph.-E., Legrand, Paris, 1933.
- JÉRÔME, *Vita Pacomii*, Trad. : E. Amelineau, Annales du musée Guimet, t. XVII, Paris, 1889; *Les vies comptes de saint Pachôme et ses premiers successeurs*, Trad. : L. Th. Lefort, Louvain, 1943 ; Le première vie grecque de saint Pachôme, Introduction critique par A.-J., Festugière, Les moines d'Orient, IV/2, Cerf; Paris, 1965.
- JEROME, *Lettres*, Texte établi et traduit par J. Labourt, Collection des universitaires de France, 7 vols, éd. Les belles lettres, Paris, 1949-1961.
- PALLADE, *Historia Lausiaque*, Texte Grec : introduction et traduction française : A. Lucot, Libraire Alphonse Picard & fils, Paris, 1912 ; *The Lausiak History of Palladius* (English traslation by C. Butler), Cambridge University Press, 1898.
- RUFIN, *Historia Monachorum min Aegypto* (Version latin), PL. 21, 387-462 ; Edition critique du texte grec et traduction annoté par A.-J. Festugière, éd. Société des Bollon-distés, Bruxelles, 1971.
- Sainte Bible*, traduit en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Cerf, Paris, 1956.
- SOCRATE, *Historia Ecclésiastique* : English Translation, A Select Library of Nicene and post-Nicene Fathers of Christian Church, vol. II, Eerdmans, Michigan, 1957.
- SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, English Translation, A select Library of Nicene and post-Nicene Fathers of Christian Church, vol. II, Eerdmans, Michigan, 1957, pp. 179-454.

Ouvrages et articles :

- AMELINEAU E.C., *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IV^e et V^e siècles*, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologiques française au Caire, t.4, Paris, 1888.
- AMELINEAU E.C., *Moines Egyptiens : Vie de Schnoudi*, Ed. Leroux, Paris, 1889.
- ANTIN P., «Le monachisme selon saint Jérôme» in *Recueil sur saint Jérôme*, Collection Latomus, vol. XCV, Revue d'Etudes Latines, Bruxelles, 1968, pp. 101-128.
- BACHT H., «Pakhôme et ses disciples du IV^e siècle» in *Théologie de la vie monastique*, Etude sur la tradition patristique, Ed. Aubier, Paris, 1961.
- BACHT H., «L'importance de l'idéal monastique de saint Pakhôme pour l'histoire du monachisme chrétien» in *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXVI, 1950, pp. 321-322.
- BARDY G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Ed. Blond & Gay, Paris, 1935.
- BESSE J.-M., *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chacédoine (451)*, Paris, 1900.
- BORIAS A., «Le moine et sa famille» in *Collectanea Cisterciensia*, t. 40, 1978, n° 2, pp. 81-110.
- BETTENCOURT E.T., «L'idéal religieux de saint Antoine» in *Studia Anselmiana*, n° 38, Pont. Institutum S. Anselmi, Roma, 1950.
- BOUYER L., *La vie de saint Antoine*, Ed. Abbaye Saint Wandrille, 1950.
- BREMOND J., *Les Pères du Désert*, Paris, 1927.
- BRODEHOUX J. P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Théologie Historique, II, Ed. Beauchesne, Paris, 1970, pp. 99-113.
- BROWN P., «The Rise and Function of the Holy Man in late Antiquity» in *The Journal of Roman Studies*, vol. LXI, 1971, pp. 81-101.
- BUGGE J., *Virginites : An Essay in the History of a Medieval Ideal*, M. Nijhoff, The Hague, 1975.
- BURGHARDT W.J., "Free like God : Recapturing an Ancient Anthropology" in *The Theology Digest*, vol. 26, n° 4, 1978.
- CAPELLE C., *Le vœu d'Obéissance des origines au XII^e siècle*, Paris, 1961.
- CHADWICK O., *John Cassien : A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge University Press, 1950.
- CHITTY D.J., *The Desert a City : An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian monasticism during the Christian Empire*, Blackwell, Oxford, 1966.
- CHITTY D.J., "A note on the Chronology of the Pachomian Foundations" in *Studia Patristica*, vol. II, Akademie Verlag, Berlin, 1957, pp. 379-385.
- CHITTY D.J., "Pachomian sources once more" in *Studia Patristica*, vol. X, Akademie Verlag, Berlin, 1965, pp.54-64.
- COOMAN L. de., *Le Sacerdoce et l'état de perfection*, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1963.
- COUILLEUX H., «La liberté d'Antoine dans commandements du Seigneur et libération évangélique» in *Studia Anselmiana*, n° 70, Roma, 1950.
- CROUZEL H., "Origène, Précurseur du monachisme" in *La théologie de la vie monastique*, Ed. Aubier, Paris, 1961.

- CROUZEL H., *L'Eglise primitive face au divorce*, Ed. Beauchesne, Paris, 1971.
- CROUZEL H., «Le célibat dans l'Eglise primitive» in *Sacerdoce et célibat une étude historique et théologique*, Louvain, 1971.
- CROUZEL H., «L'imitation et la «suite de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romains et hébraïques» in *Jahrbuch fur Antike und Christentum*, Jahrgang, 1978, pp. 7-41.
- DANIELOU J., *The Theology of Jewish Christianity*, Regnery, Chicago, 1964.
- DANIELOU J., *Origène, le génie du christianisme*, Ed. la Table Ronde, Paris, 1948.
- DANIELOU J., et MARROU H., *Nouvelle Histoire de l'Eglise : Dès l'origine à saint Grégoire le Grand*, Ed. Seuil, Paris, 1963.
- DE LUBEC H., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.
- DESEILLE P., *L'Evangile au Désert*, Cerf, Paris, 1965.
- DESEILLE P., *L'Esprit du monachisme pakhômien*, in collection : Spiritualité Orientale, n° 2, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1968.
- DRAGUET R., *Les Pères du Désert : Textes choisis*. Plon, Paris, 1949.
- DUPONT J., *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Brugge, 1959.
- DUPONT J., «L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres» in *Nouvelle Revue Théologique*, n° 9, 1969, pp. 897-915.
- FARAG R.F., *Sociological and Moral Studies in the Field of the Coptic Monasticism*, Leiden, 1964.
- FERNANDO A., "The Buddhist and Christian Renunciation of Material Goods" in *Studia Missionalia*, vol. XII, Roma, 1962, pp. 118-128.
- FESTUGIERE A.-J., *Les moines d'Orient*, 5 vols, Cerf, Paris, 1961-1964.
- FESTUGIERE A.-J., *Histoire Monachorum in Aegypto* : Edition critique du texte grec et traduction annotée, Ed. Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971.
- FESTUGIERE A.-J., *L'Enfant d'Agrigente*, vol. I, Cerf, Paris, 1941.
- GAUDEMET J., *L'Eglise dans l'Empire Romain IV^e - V^e siècles*, Sirey, Paris, 1958.
- GORBY, I., *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, 1957, réimpression, 2001.
- GRELOT P., «La pauvreté dans l'Ecriture Sainte» in *Christus*, n° 31, 1961, pp. 307-322.
- GRIBOMONT J., *Histoire du texte des ascétisme de saint Basile*, Louvain, 1953.
- GRIBOMONT J., «Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile» in *Irénikon*, t.30, 1958, pp. 282-307 ; pp. 460-475.
- GUILLAUMONT A., «La dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien» in *Annuaire (1968-1969) de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V^e section)*, Paris, 1968, pp. 31-38.
- GUILLAUMONT A., «Conception du désert chez les moines d'Egypte» in *Revue de l'histoire des religions*, t. CLXXXVII, n° 1, 1975, pp. 3-21.
- GUILLAUMONT A., «Un philosophe au Désert : Evagre le Pontique» in *Revue de l'histoire des religions*, t. CLXXXI, 1971, Paris.
- GUILLAUMONT A., «Monachisme et éthique judéo-chrétienne» in *Recherche de science religieuse*, t. 60, n° 2, 1972, pp. 199-218.

- GUILLAUMONT A., «Fragments syriques des disciples d'Evagre» in *Parole de l'Orient*, vol. VI et VII, Ed. Université Saint-Esprit, Liban, Kaslik, 1975-1976.
- GUILLAUMONT A., *Perspective actuelles sur les origines du monachisme : Aux Origines du monachisme chrétien*, in collection : Spiritualité Orientale, n° 30, ed. Abbaye de Bellefontaine, 1979.
- GUILLAUMONT A., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, in collection : Spiritualité Orientale, n° 30, ed. Abbaye de Bellefontaine, 1979.
- GUILLET J., «La chasteté du Christ» in *Christus*, n° 17, 1970, pp. 163-176.
- GUILLET J., «Solitude du Christ» in *Christus*, n° 49, 1976, pp. 100-110.
- GUY J.-C., «Recherchers sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum» in *Subsidia Hagiographica*, n° 36, Ed. Société de Bollandistes, Bruxelles, 1962.
- GUY J.-C., *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle*, in collection : Théologie Pastorale et spiritulité, n° IX, Paris, 1961.
- HAUSHERR I., «Hésychasme et prière» in *Orientalia christiana Analecta*, n° 176, Institution Orientalium Studiorum, Roma, 1966, pp. 123-136.
- HAUSHERR I., «L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux» in *Orientalia christiana Analecta*, n° 30, Institution Orientalium Studiorum, Roma, 1950, pp. 164-175.
- HAUSHERR I., «Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères» in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Herder, Roma, 1963.
- JEAN-NESMY, C., *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, 1959, réimpression, 2001.
- KASSER R., «Sortir du monde: réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques dans Kellia» in *Revue de théologie et de philosophie*, t. XXVI, 1976, n° 2, pp. 111-124.
- KNOWLES K.H., *Christian Monasticism*, World University Library, London, 1969.
- KUHN K.H., The Observance of the Two Weeks in Shenouite's Writings" *Studia Patristica*, vol II, Part. II, pp. 427-434.
- LADOUSE P., *Etude sur le cénobitisme pakhômen pendant le IV^e siècle et première moitié du V^e siècle*, Louvain et Paris, 1898.
- LEBRETON J., «La doctrine du renoncement dans le Nouveau Testament» in *Nouvelle Revue Théologique*, n° 4, 1938, pp. 385-412.
- LECLERCQ J., «L'obéissance, éducatrice de la liberté dans la tradition monastique» in *La liberté Évangélique : principe et pratique*, Cerf, Paris, 1965, pp. 55-85.
- LECLERCQ H., «Monachisme» in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. II, col. 1774-1747.
- LEFORT L. Th., *Les vies coptes de saint Pakhôme et de ses premiers successeurs*, Bibliothèque du musée, vol. 10, Louvain, 1943.
- LELOIR L., «La discrétion des Pères du désert d'après la Patreca arméniens» in *Collectanea Cisterciencia*, vo; 37, 1975, n° 1, pp. 15-32.
- LEGASSE S., «L'appel du riche : Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux», in *Verbus Salutis*, annex n° 1, Paris, 1966, pp. 64-96.
- LEGASSE S., «Les preuves en esprit et les « volontaires » de Qumran» in *New Testament Studies*, vo; VIII, n° 4, 1961-62, Cambridge University Press, pp. 336-345.

- LEGRAND L., *La virginité dans la Bible*, Lecta divina, n° 39, Cerf, Paris, 1964.
- LEGRAND L., «Saint Pul et célibat» in *Sacerdoce et Célibat*, J. Coppens, Louvain, 1971.
- LOEW J. & MESLIN M., *Histoire de l'Eglise par elle-même*, Fayard, Paris, 1978.
- LORENZO B., «La virginité de Jésus-Christ» in *Christus*, n° 95, 1977, pp. 339-348.
- MACKEAN W.H., *Christian Monasticism in Egypt*, London, 1920.
- MALON E.E., «The monk and the Martyr» in *Studia Anselmiana*, n° 38, 1956, pp. 201-228.
- MARIN M.-A., *Les vies des Pères des déserts d'Orient, leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique*, 6 vols, Paris, 1869.
- MARX P., «Incessant Prayer in the Vita Antonii» in *Studia Anselmiana*, n° 38, 1956, pp. 34-45.
- MARTINEZ F., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Beauchene, Paris, 1913.
- MASSEIN P. «Le bouddhisme et nous» in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 9, 1984, pp. 3-21.
- MATURA Th., «Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente» in *Nouvelle revue théologique*, vol. 97, 1975, n° 6, pp. 481-500 ; *ibid.*, n° 7, pp. 593-604.
- MENDIETA E. AMANDE DE., Le système cénobitique basilien au système pakhômien» in *Reveu d'histoire des religions*, t. 152, 1957, pp. 31-80.
- MENSBRUGGHE A. van der., «Prayer-Time in Egyptian Monasticism (320-450)» in *Studia Patristica*, vol. II, 1957, pp. 56-73.
- MERTON T., «Marxisme et vie monastique» in *Rythmes du monde*, n° 1-2, 1969, pp. 34-45.
- MERTON T., *The Asian journal of Thomas Merton*. New York, New Directions Pub. Corp., 1973.
- MERTON T., *Mystics and Zen masters*. New York, Farrar, Strauss and Giroux 1967.
- MERTON T., *Thomas Merton : preview of the Asian journey* / New York : Crossroad, 1989.
- MESLIN M., *Le christianisme dans l'Empire Romain*, Paris, 1970.
- MESLIN M., «Le chrétien et la fin du monde antique» in *Chrétiens dans l'univers*, Casterman, Paris, 1964.
- NUGENT M.R., *Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries*, Catholic University of America Press, Washington, 1941.
- OLPHE-GALLIARD M., «Vie contemplative et la vie active d'après Cassien» in *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 16, 1933, pp. 252-288.
- OLPHE-GALLIARD M., «Pureté du cœur d'après Cassien» *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 17, 1936, pp. 28-60.
- POHIER J.-M., «Le célibat consacré comme discours sur Dieu et sur la sexualité» in *Le Supplément*, n° 110, 1974.
- POURRAI P., *La spiritualité chrétienne*, vol. I, 1918.
- QUESNELL Q., «Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven : Mt. 19, 12» in *Catholic Biblical Quarterly*, n° 30, 1968, pp. 335-358.
- RAASCH J., «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources» in *Studia Monastica*, t. VII, 1966, pp. 7-34 ; t. X, 1968, pp. 7-55 ; t. XI, 1969, pp. 269-314 ; t. XII, 1970, pp. 1-41.

- REAGMEY P.R., *La pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne*, Paris, 1941.
- REGNAULT L., «Les Spophthegmes et l'idéal du désert» in *Studia Anselmiana*, n° 70, 1977, pp. 47-79.
- REGNAULT L., *Les sentences des Pères du désert*, Ed. Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, 1970.
- RESCH P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1931.
- STANDEART M., «Autour du célibat du Christ» in *Collectanea Cisterciensia*, t. 40, 1978, n° 1, pp. 35-64.
- VILLER M., «Le martyre et l'ascèse» in *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 6, 1925, pp. 34-55.
- VOGUE A. de., *La communauté et l'année dans la règle de saint Benoît*, Brugge, 1961.
- VOGUE A. de., «Pour lire les anciens moines» in *Collectanea Cisterciensia*, t. 37, 1975, n° 2, pp. 93-113.
- VOGUE A. de., «Monachisme et l'Eglise dans la pensée de Cassien» in *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961, pp. 213-240.
- VOGUE A. de., «Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes» in *Revue de l'histoire de la spiritualité*, t. 51, 1975, pp. 3-16.
- WEBER L.M., *Sexualité, Virginité Mariage et leur approche théologique*, traduit de l'allemand par H. Rochais, Paris, 1967.
- WIJAYARATNA M., « Le christianisme vu par le bouddhisme » in *Initiation à la pratique de la théologie* (éd. B. LAURET et F. REFOULÉ), Cerf, Paris, 1994, pp. 445-457.
- WIJAYARATNA M., « Les débuts du monachisme bouddhique comparés à ceux du monachisme chrétien » in *Collectanea Cisterciensia*, tasc. 1, 1983.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abba Bula, 10 n.29.
 Abba Elie, 81.
 Abba Jean, 18, 21, 23, 41.
 Abraham (abba), 88.
 Aciravatī (rivière), 61.
 Adam, 86, 154, 209, 229, 231, 270, 273.
 Adam et Eve, 121, 129, 130, 151, 165,
 Adam I^{er} (Jésus-Christ), 209, 229, 234.
 Aggika Bhāradvāja (brāhmane), 247.
 Agni, 247.
Ālagaddūpama-sutta, 213, 257 n.116.
 Ālara-Kālāma, 138.
 Alexandre le grand, 30, 34.
 Alexandrie, 22 n.79 ; 31, 33 n.119 ; 35, 62,
 88, 93, 150, 155.
 Alikasandā, 32.
Āmagandha-sutta, 245.
Ambalaṭṭhika-Rāhulōvāda-sutta, 197.
 Ammon (moine), 41-42, 144.
 Ammonius (abba), 65-66, 73, 74, 155, 237.
 Amoun, 13.
 Ānanda Thera, 206-207, 214, 250, 252.
Ānāpānasati-sutta, 169 n.223.
 Andronicus (moine), 144-145.
 Aṅglimāla (moine), 61.
 Antoine (saint), 1, 4, 7, 10-11, 13-14, 19, 20,
 24, 43, 50, 62, 70-71, 80, 87, 95, 103, 143,
 145, 154, 155, 176, 231, 237, 238, 239,
 261, 275.
 Antoninus Pius, 49
 Apollo (abba), 82, 177.
 Apollon (moine), 17-18, 39.
Apophthegmata Patrum, 4.
 Archebius (moine), 56, 149.
 Arsène, 21, 73, 76, 150, 177.
 Arsinoé, 8.
 Asōka (empereur), 31, 32, 68.
 Athanase (saint), 10, 11, 12, 20, 46, 49, 62,
 65, 75, 91, 146, 154, 156, 231, 261.
 Athanasus (Athnasia, nonne), 144-145.
 Athénagore, 132.
 Atripe, 89.
 Bāhukā (rivière), 244.
 Basile (saint), 21, 22, 24, 48 n.72, 74 n.18 ;
 86 n.90 ; 181 n.34 ; 275 n.13.
 Basile d'Ancyre, 133.
 Benoît (saint), 24, 181 n.34 ; 275 n.13.
 Besilides, 35.
 Bgoul (abba), 16.
 Bimbisāra (roi des Magadhas), 172.
 Birmanie, 32, 35 n.131.
 Bisarion (abba), 74.
 Bouddha, 25 n.89 ; 26, 35, 172, 206, 208,
 209, 210, 215-217, 218, 228, 244, 246, 247,
 248, 249, 253, 254 n.105 ; 263.
 Brahmadata, 164.
Brahmajāla-sutta, 245.
 Cambodge, 33 n.123.
 Carion (abba), 42, 143.

- Cassien, Jean., 4, 10 n.25, 26 ; 13 n.39 ;
16, 17, 18, 21, 22, 39, 40, 47, 49, 63, 64,
66, 69, 73, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 91,
92, 93, 94, 106, 142, 143, 146-149, 151,
154, 155, 158, 162, 181, 183, 184, 191,
198, 232, 233, 241, 260, 261, 274.
Ceylan, 32, 33, 68.
Cakkavatti-Sīhanāda-sutta, 100.
Campa, 113.
Cetōkhila-sutta, 219.
Chaermon (évêque), 48.
Channa (moine), 204.
Christ, 24, 39, 41, 44, 46, 48.
Citta Gahapati, 221-222.
Citta (moine), 160.
Clément d'Alexandrie, 34, 35, 45, 49, 94,
125 n.31 ; 233 n.20 ; 258-259.
Conferences, 4.
Constantin, 8.
Constantinople, 20.
Cūḷagōpālaka-sutta, 217.
Cūḷa-Mālunkya-sutta, 229.
Cūḷa-Sīhanāda-sutta, 217.
Cūḷavedalla-sutta, 252 n.100.
Cyprien de Carthage, 128.

Dèce, 8, 10.
Devadatta (moine), 204 n.113.
Devaputta-Māra, 264 n.135.
Dhammadinna Thera, 189 n.70.
Dhammadinnā Therī (nonne, *Arahant),
252 n.100.
Dioclétien, 8.
Diolcos, 17, 56.
Dionysius (évêque), 8, 48.
Dorothée (moine), 159.
Duṭṭhagemuṇu (roi de Ceylan), 160 n.197.

Egypte, 1, 8, 14, 20, 31, 34, 33, 36, 45, 48,
49, 50, 82, 87, 88, 108.
Elie, 47, 48.
Elisée, 47.
Emile Durkheim, 271.
Essaias (abba), 64 n. 147.

Esukāri (brāhmane), 249.
Eusèbe, 8 n.11, 48, 136.
Eustochium, 95, 129, 133 n.66 ; 135.
Evagre le Pontique, 4, 14, 21, 40, 58, 65, 66,
72, 73, 75, 79, 80, 85 n.85 ; 86 n.92 ; 91,
154, 156, 158, 237, 238, 239, 240, 241,
258, 259, 260, 272, 274.

Fa-Hien, 108.
Fontonius, 49.

Gandhāra, 31.
Gaṅgā (la rivière ; fr. Gange), 61.
Germain (moine), 82.
Gōtama, 24, 25, 26, 114, 122, 132, 208, 250
n. 92 ; 271.
Grèce, 31, 32, 33, 34.
Grégoire de Nysse, 12 n. 35, 35 n.135 ;
130.

Héliodore (moine), 49.
Héphestion (moine), 92, 101.
Hermas, 250 n.94.
Hermopolis, 17.
Hilarion (saint), 14.
Hippolyte (saint), 36 n.132.
Historia Lausiaca, 4, 5.
Historia Monachorum, 4, 5.
Horsiesi, 135, 145.

Ignace (saint), 45.
Inde, 31, 32, 34, 35.
Institutions cénobitiques, 4.
Issac (abba), 76, 241,
Isaias (moine), 63.
Isaie (abba), 85.
Isodore (moine), 17.
Isreël, 127.

Japon, 33, 35 n. 131.
Jean Baptiste, 47, 48, 49, 78.
Jean Cassien, V. Cassien J.
Jean Chrysostome, 46, 48, 129, 130, 131,
133, 141 n.105 ; 146, 162.

Jean de Lycopolis, 71, 80, 87 n. 100 ; 178.
 Jean le Thébain, 177.
 Jérôme (saint), 10, 19, 47, 48, 50, 52 n.82 ;
 68 n.161 ; 72, 75, 81, 86 n.91 ; 89, 93, 95,
 133 n. 66 ; 146, 151, 153, 160, 181, 259,
 260, 270.
 Jérusalem, 18, 127.
 Jésus, 25 n. 89 ; 48, 114, 122, 123, 132, 264.
 Jésus-Christ V. Jésus.
 Jésus, 2^{ème} Adam, 209.
 Joseph de Panephrisis (moine), 85.
 Julien (saint), 158.

Kālāna-sutta, 216, 217.
 Kellia, 14, 21, 76,
Képhalalia Gnostica, 4.
Kimpakka-jātaka, 164 n.207.
 Kōraṇḍaka-vihāra, 53.
 Kumāra-Kassapa (moine), 53.
 Kumāra-Kassapa-Mātā (nonne), 53 n.94

 Laos, 33 n.123.
 Libye, 74.

 Macaire d' Alexandrie (saint), 20, 59, 64, 72,
 74, 75, 80, 88, 145, 154,
 Macaire d' Egypte (saint), 4, 13, 14, 71, 75,
 85, 87, 152 n.150 ; 156, 239.
Māgandiya-sutta, 232 n.15.
 Mahādāṭhika-Mahānāga (roi de Ceylan),
 160.
Mahā-dukkakkhandha-sutta, 171.
 Mahā-Kassapa (Arahant), 144 n.112.
Mahā-Parinibbāna-sutta, 194, 206, 208.
 Mahārakkhita Thera, 32
Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta, 169-171.
Mahā-Sīhanāda-sutta, 245.
 Mahī (rivière), 61.
 Mahinda Thera (Arahant), 31.
 Maîtresse Rhode 250 n.94.
 Makkhalī Gōsāla, 36 n.136 ; 246.
 Mālunkyaputta (moine), 223.
Maṅgala-sutta, 121.
 Māra, 264,

Marc (moine), 54, 178.
 Marie l'Egyptienne, 145,
 Marthe et Marie, 106 n.190.
 Matoès (abba), 150.
 Maximin (empereur), 62,
 Mélanie l' Ancienne, 92.
 Mélanie le Jeune, 92-93, 144
 Méthode d'Olympe, 49, 128, 131, 135.
 Milinda (Ménender), 166.
Milinda-paṇḥa, 213.
 Moggallāna (Arahant), 138, 203.
 Moggaliputta Tissa Thera (Arahant), 31.
 Moïse, 120.
 Moïse (moine), 21, 80.
Muni-sutta, 114 n. 218.

 Nāgasena Thera, 166
 Nāga Thera (moine), 57 n. 14 ;
 Nāgā Therī (nonne), 57 .114 ;
 Narcissus (éveque), 48,
 Népolitien, 81, 151,
 Nigaṇṭha Nāthaputta, 221-222, 252,
 Nil, 16, 17 n.57 ;
 Nil (moine), 42, 143-144,
 Nitrie, 13, 20, 27, 41, 48, 74, 82, 88, 144,
 176, 184.

 Origène, 4, 8, 35, 36 n.136 ; 45, 46, 50, 69,
 93, 94, 106 n.190 ; 128, 233 n.20 ; 259,
 260,

 Pabou, 15, 16, 72, 89, 180,
 Pafnuce (abba), 17,
Pahārāda-sutta, 61.
 Pakhōme (saint), 15, 16-18, 19, 21, 22, 28-
 29, 38, 41, 49, 56, 59, 63, 65, 72, 73, 76,
 77, 78, 80, 83, 85, 90, 91, 94, 106 n.186 ;
 107, 135, 143, 145, 150, 151 n.150 ; 153,
 156, 157, 162, 179, 180, 181, 184, 198
 n.92 ; 239, 275,
 Palémon, 15, 63,
 Palestine, 14,
 Pallade, 13, 16, 28, 72, 73 n.8 ; 76, 85, 88,
 92, 158, 198 n. 92 ;

- Pambon, 92
 Panephrisis, 18,
 Panopolis, 16, 17, 18,
 Panthène, 7, 34,
Parābhava-sutta, 121.
 Pasenadi (roi des Kōsalas), 256,
 Paul (abba), 149,
 Paul le Simple (moine), 176.
 Paul (saint), 49, 50,
 Patermutus, 43, 182,
Pāṭimokkha, 3, 30,
 Patronius, 16,
 Palestine, 14, 25,
 Paul de Thèbes (saint), 10-11, 48, 49, 71,
 87.
 Pélagiens, 260,
Phala-jātaka, 164 n. 207.
 Philon, 49,
 Pinien, 144,
 Pinufius, 182.
 Pior (moine), 40.
 Pippalī Mānava, 144 n. 112.
 Pispire, 11, 13, 71,
 Poemen (moine), 41, 62, 81, 150,
 Polycarpe, 465,
 Pontique. V. Evagre le Pontique.
 Pōṭaliya, 101 n. 167 ;
 Puṇṇa-Mantāniputta (*Arahant), 138,
 254-255,
 Qumran, 25 n. 89 ; 235 n. 27 ;
 Rājagaha, 53, 104 n. 180 ; 172. 254,
 Raṭṭhapāla (moine), 52,
 Rhys Davids T.W., 111.
 Rōhaṇa, 53.
 Rome, 49, 150, 153,
 Ruffin, 4, 13,
 Rutilus (moine), 50, 81, 151, 160,
 Sabas (abba), 151 n. 140.
 Saddhātissa (roi de Ceylan), 160.
 Saint Jean, 133.
 Saint Paul, 47, 48, 85 n. 89 ; 103, 119-120,
 126-127, 129, 130, 134, 135, 210, 227, 230,
 234,
 Saint Thomas, 211 n. 127.
Sāmaññaphala-sutta, 61.
 Sangārava (brāhmane)
 Sañjaya, 138,
 Sarabhū (rivière), 61.
 Sarenus (abba), 82.
 Sāriputta (*Arahant) 57, 138, 203, 204
 n. 113 ; 254-255,
 Satan, 10, 43, 46, 51, 86, 264,
Satipaṭṭhāna-sutta, 168, 173, 262, 265
 n. 136.
 Scété, 13, 14, 20, 21, 27, 64, 73, 74, 76, 79,
 80, 82, 85, 88, 144, 152 n. 150 ; 176,
 Schenoudi (abba), 16, 17, 20, 28, 29, 63, 73,
 84, 163, 179, 184, 185-186.
 Sérapion (moine), 63, 74, 76, 184,
 Sérapion (évêque), 75,
 Siddhatta Gōtama, V. Gōtama.
 Sirimā, 172.
 Sylvain (abba), 54, 177, 189 n. 65 ;
 Sisoès (moine), 20, 150,
 Sozomène, 12 n. 34 ; 48,
Sigālōvāda-sutta, 121.
 Siri Mehavaṇṇa (roi de Ceylan), 108.
 Sōṇa Kōlivisa, 113.
 Sudinna (moine), 52.
 Sudinna Kalandakaputta, 101-102.
 Sundarika Bhāradvāja (brāhmane), 244
Sutta-piṭaka, 1,
 Syrie, 5, 14, 49, 74,
 Takkasilā, 31,
 Tertullien, 45, 133 n. 65 ; 161 n. 199 ;
Tevjja-sutta, 137 n. 86 ;
 Thaïlande, 32 n. 123 ; 35 n. 131 ; 207 n. 123 ;
 Tabennesi, 15, 28 n. 100 ; 80, 83, 88, 89,
 144,
 Thébaïde, 11, 17, 71
 Théodore (empereur), 20,
 Théodore (moine), 16, 19, 40, 49, 54, 77, 85,
 107, 150, 155, 239, b

Théonas (abba), 143, 231,
 Théophilus d'Alexandrie (évêque), 65-66,
 Theravāda, 1,
 Timothy, 17,
 Tissa (jeune moine), 105.
 Tissa (moine), 204-205.
 Toṇigala, 108.

Uruvela-Kassapa, 138.

Vakkali Thera, 214,
 Varāṇasi, 164
Vasala-sutta, 121.
Vāsetṭha-sutta, 137 n. 86.
 Vassakāra (brāhmane), 206-207.

Vattagāmiṇi Abhaya (roi de Ceylan), 203.
Vatthūpama-sutta, 167, 251.
Verañjaka-sutta, 122.
Vīmansaka-sutta, 218.
Visuddhimagga, 53, 55 n.104 ; 58 n.115 ;
 n. 103, 168,
Vita Antonii, 4, 12 n. 38 ; 238, 261
Vita Pachomii, 5.

Yamunā (rivière), 61
 Yahispavayāya, 108.
 Yōnaka Dhammarakkhita (moine), 32 n.119.

Zachée (moine), 18.

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

- Adhikaraṇa-samathā*, 192.
 Agrégats, 226, 276.
 Ājīvakas, 26 n.92 ; 276.
 Alexandre et Alexandrie, 32 n.119.
 Âme, 2, 35, 36 n. 136.
 Amour universel, 58, 276.
 Anachorètes, 17, 22-23, 25, 26, 27.
 Anāgāmi, 262, 276, 283.
 Anatta (non-Soi), 276.
 Aniyatā (fautes), 192-193.
 Apatheia, 147, 258-260.
 Apathés, 258.
 Apôtres, 7, 18, 19, 24, 47, 125, 125 n.31 ; 231.
 Appiccatā, 114.
 Arahant, 34, 105, 137, 189 n.70 ; 214, 222, 223, 224, 225 n.192 ; 252, 262, 263, 264, 266, 274, 276, 283, 284, 287.
 Ariya (skt. āryan), 137, 277, 283.
 Ariyavamsa (fête), 108.
 Ascédie, 106.
 Ascètes indépendants, 26.
 Attention, 266 n.136 ; 277, 282.
 Athlètes du Christ, 10.
 Ātman, 2, 37 n. 136, 277.
 Avarice, 91, 98.
 Avidité, 277.
 "Belle-mère de Dieu", 133 n.65.
 Bhikkhus, 2, 26-30, 33, 68, 139, 277.
 Bhikkhunis, 2, 33.
 Bōdhisatta, 134 n.71 ; 164-165, 277.
 Bonté, 57, 189 n.70.
 Bonzé, 2.
 Bouddha-s, 214 n.148 ; 274, 278.
 Bouddhisme et les grecs, 33 n.119.
Brahmacariyā, 136-142, 278.
Brahmadapāda, 204.
 Brāhmanas, 26 n.91 ; 35, 52, 61, 137 n.86.
 Brāhmanisme, 34, 52, 136, 139 n. 98 ; 241, 242-244, 272.
 Brahmās, 137 n.86 ; 227, 274.
 Castes de l'Inde, 60, 61, 137 n.86 ; 138 n.92 ; 246 n.76 ; 248-249.
 Catharsis (*vamana*), 250, 257.
 Celibat, 116-174.
 Cénobites, 15-21, 28.
 Cetiyaḡiri (monastère), 160.
 Chasteté, 3, 82, 116-117, 269.
 Choses composées, 278.
 Chrétiens en Egypte, 8.
 Cieux des Brahmās, 227.
 Cimetière, 170-172, 188.
 Cinq agrégats, 226, 276.
 Cinq entraves, 219 n.165 ; 278.
 Cittiia Pabbata (monastère), 105, 109.
 Coproduction conditionnée, 36 n.136 ; 279.
 Communauté des disciples (*sāvaka saṅgha*), 27, 279.

- Communauté pakhômienne, 22 n.79.
 Compassion, 55, 58, 279.
 Compréhension vécue, 224, 252.
 Concentration mentale, 168, 224, 266 n.136 ; 279.
 Concile de Carthage, 136 n.80.
 Concile de Chalcédoine, 160.
 Concile d'Ephèse, 16.
 Concile de Jérusalem, 233.
 Concile Vatican II, 35 n. 131.
 Conditions, 279.
 Conduite pure, 111, 139, 165, 223, 224, 245, 254-256, 274, 280.
 Confiance sereine (*saddhā*), 33, 211-223, 279.
 "Connaissance sans forme", 240.
 Conscience(s), 279.
 Contemplation, 240.
 Continence, 116-117, 125 n.31 ; 131, 140, 240.
 Création, 229, 234, 259.
 Culture indo-grecques, 34.
 Cycle de renaissance, 226, 253 n. 101.
 Débutants, 176-178.
 Déclaration des fautes, 200-201.
 Démons, 51, 52, 87, 152, 260.
 Demeures sublimes, 280
 Dernier voyage du Bouddha, 25 n.89bis.
 Désenchantement (*nibbidā*), 169, 270 n. 224.
 Désir, 91, 159, 280.
 Désobéissance, 129, 130, 209, 229, 230, 270.
Dhamma, 139, 280.
Dhamunās, 169, 280.
Dhutaṅga, 111.
 Diacres, 8.
 Diable, 10, 45, 51, 52, 238, 264.
 Dieu, 44, 45, 47, 50, 51, 87 n.100 ; 89, 95-96, 115, 119-120, 129, 130, 131, 135, 136, 143, 181, 183, 210, 211, 224, 229, 230, 231, 234, 236, 245, 258, 259, 261, 264, 267, 270, 271, 275.
 Dieux, 139, 227, 274.
 Discipline, 1, 113, 115, 107, 187, 188, 203, 205.
 Dix liens, 137, 280.
 Dix qualité d'un moine... 207 n.121.
 Doctrine et Discipline, 1, 112, 115, 203, 205, 206-210, 252 n.100 ; 269, 280.
 Doute, 218.
Dukkha, 136, 214, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 280.
 Écoulements mentaux toxiques, 137 n.85 ; 251, 281.
 Edits d'Asōka, 31,
 Egarement (*māha*), 281.
 Emotions sexuelles, 174.
 Enfants, 87 n. 100 ; 125, 143-144, 150, 152 n.150 ; 182.
 Entraves. V. Cinq entraves.
 "Epouse du Christ", 132, 133 n. 65 ; 133 n.65 et n. 66..
 Equanimité, 58, 281.
 Ermites, 26.
 Esclavage, 231.
 Esprit, 2.
 Esséniens, 25 n.89 ; 30, 126 n.35 ; 237, 272.
 Etat d'Arahant, 105.
 Etats célestes, 227.
 Eveil, 25, 281.
 Eveillé, 281.
 Eveillé solitaire, 281.
 Evêques, 8, 65-66, 69, 151.
 Exercices mentaux (*bhāvanā*), 25 n.89 ; 33, 39, 168, 271, 189 n 70 ; 265, 272, 279, 281.
 Facteurs d'Eveil, 282.
 Fidèles laïcs 27, 33, 62, 66-67, 102, 104, 109, 110, 111, 114, 140 n.103 ; 161, 166, 192, 201, 203.
 Fin du monde, 127-128.
 Fils de Dieu, 211, 224, 228, 234.
 Flèche empoisonnée, 229.
 Foi, 201, 214-216.
 Foi, don de Dieu, 230.

- Foi rationnelle, 219.
 Formation d'élèves, 27.
 Fornication, 147-148, 155, 234 n.25.
 Fruit défendu, 164-165, 231.
- Gloire divine, 10, 228.
 Gourmandise, 86, 110, 154, 164, 166, 174.
 Grand Monastère de Rōhaṇa, 53.
 Grâce de Dieu, 231, 238.
 Grecs, 31.
 Gnosticisme, 30.
- Habillement, 74-79.
Hésychia, 21.
 Huit vices, 86 n.92 ;
- Infirmières, 151.
 Inondations, 264,
 Issaramahārāmaya (monastère), 109.
- Jaïnas, 140, 237, 253, 282.
 Jaïnisme, 52, 252, 271, 282.
 Jardin de Dieu, 229.
 Jaṭilas, 26 n.92 ; 247, 282.
 Jeune, 79-84, 106, 273.
Jhānas, 252, 274, 282.
 Joie sympathique, 58.
 Justice de Dieu, 230.
- Kālāmas, 214.
Kammas, 98-100, 227, 252, 253, 283.
Kappiya-kāraka, 109.
- Laïcs chrétiens, 8.
 Libération, 210, 212, 215, 219, 220, 222, 226, 230, 231, 253, 263, 270, 273, 283, 285.
 Liens (*samyōjana*), 251, 279.
 Liens humains et divins, 174.
 Logements, 71-74.
 Loi de Moïse, 120.
Lōkuttara-ñāṇa, 216, 274.
- Mahā-th ūpa*, 105, 160.
- Mahā-vihāra de Rōhaṇa, 55.
 Malédiction de Dieu, 231.
Mānatta, 199-200.
 Manichéisme, 31,
 Manuscrits coptes, 16 n.57.
 Mariage, 24, 118-124.
 Martyrs, 9, 10 n.25 ; 24, 47, 128, 129, 134, 271.
Membership, 195.
 Meurtre, 195.
 Missions d'Asōka, 31-32, 34, 68.
 Moines de la forêt, 67.
 Moines jaïnas, 110, 237, 248, 253 n.101.
 V. Nigaṇṭhas.
 Monastère Blanc, 16 n.57 ; 63, 73, 84, 179, 185.
 Montagne Intérieure, 11, 20, 62, 87.
 Mortifications, 9, 79, 115, 146, 174, 228, 238, 261, 269, 270, 272.
- Nibbāna*, 2, 168 n.221 ; 212, 223, 224, 231, 232, 257, 272, 283.
 Nigaṇṭhas, 26 n.92; 283.
Nissaggiyā-Pācittiya (fautes), 192-193.
 Noble Ami (*kalyāṇa-mitta*), 133.
 Nobles (*khattiyas*), 61.
 Nobles vérités, 223, 283.
 Noble Voie octuple, 252 n.100 ; 257, 283.
 Nonnes bouddhistes, 29.
 Notions d'*Aṃṭa*, 245.
 Nourriture, 79-87, 154, 163, 188, 192, 245.
 Novices, 187-190, 194-195.
 Nudité, 72, 75-76, 79, 155.
- Obéissance, 3, 54, 175-225, 228, 269, 270.
 Opinions spéculatives, 264.
 Ordination majeure, 27, 33, 108, 188, 190-192, 194, 195.
 Ordination mineure, 188 n.58.
 Orgueil, 45, 229, 265.
- Pabbājanīya-kamma*, 202.
Pācittiya (fautes), 192-193, 199-200.
Pāpa kamma, 200-201, 227, .

- Pārājikā* (fautes), 192-193, 194-197.
 Paribbājakas, 25 n.91, 26 n.92 ; 110, 283.
Parinibbāna, 25, 104 n.180 ; 139, 206, 214, 263, 283.
Parthenia et *partheia*, 131.
 Partisans d'Origène, 260.
 Patronage royal, 33.
 Pâques, 82, 180.
Pāṭidesaniyā (fautes), 192.
Paṭisāraṇīya-kamma, 203.
 Pauvreté, 3, 70-115, 269.
 Pays d'Asie du Sud, 1
 Pays d'Asie du Sud-Est, 1
 Péchés, 200-201, 227, 244, 248, 252.
 Péchés capitaux, 86 n.92.
 Péché des origines, 230
 Péché original, 230-231.
 Pélagiens, 260.
 Père du monastère, 179-182, 184, 206, 209.
 Perfection, 23, 47, 258-266, 271.
 Périodes de probation, 198-199.
 Persécutions 8, 9, 10, 48, 128,
 Phénomènes mentaux et physiques, 232, 254 n.107 ; 279.
 Pouvoirs miraculeux, 11, 207 n.121 ; 238-239, 285.
 Pratiques ascétiques, 110, 115, 128, 241, 261.
 Préceptes, 175, 192.
 Précepteurs (*upajjhāya*), 27, 187-191.
 "Prière pure", 240.
 Processus de ré-devenir, 285.
 Progrès intérieur, 33, 55, 105, 106, 111, 112, 134, 158, 161, 166, 210, 214, 223, 232 n.15 ; 250, 253, 285.
 Propriété commune, 107-109.
 Propriété privée, 70, 94.
 Punitons, 184-186, 194.
 Pureté du cœur, 106, 238-239, 241, 246, 261, 275.
 Purifications rituelles, 234, 235, 242-244.
Puthujjana, 285.
 Quatre bases de l'attention, 169-170, 171 n.230 ; 262-263, 284.
 Quatre demeures sublimes, 58, 137 n.86 ; 170 n.224 ; 274, 285.
 Quatre étapes de la libération, 285.
 Quatre grands éléments, 170, 232.
 Quatre nobles vérités, 252.
 Rapports sexuels, 122, 136, 140, 141, 143, 145, 148, 159, 233 n.20 ; 243 n.63 ; 270.
 Recueils, 285.
 Rédemption, 226, 227, 230, 235.
 Réhabilitation, 192, 194.
 Renaissance, 36 n.136 ; 285.
 Réincarnation, 37 n.136.
 Relations sexuelles illicites, 121.
 République des Vajjis, 208.
 Résidences monastiques, 27, 67.
 Résultats kammiques du don, 98, 166.
 Résurrection, 234.
 Retraite de la saison des pluies, 53 n.97.
 Réunions, 27.
 Richesse personnelle, 24.
 Rites purificateurs, 244-248.
 Royaume des Cieux, 6, 95, 96, 100, 112, 124, 231, 241.
 Royaume de Dieu, 44, 126, 173, 231, 232, 235, 264, 270.
 Royaume indo-grecs, 34.
 Sacrifice de *Sōma*, 245.
Saddhā vimutta, 220.
Saddhivihārika, 188.
 Saison des pluies, 53 n.97.
Sakadāgāmi, 285.
 Sākyas, 110.
Samaṇa-kuttaka, 103.
Samatha-bhāvanā, 168 n.220.
Sanṅghādisesā (fautes), 192-193, 198.
Sansāra, 58, 226, 227, 285.
 Sanyāsi, 125.
 Sarasins, 88.
Sekhiyā, 192-193.
Self confidence, 265.

- Semi-anachorètes, 12-14, 25, 27,
 Sept puretés graduelles, 254-255.
 Serpent, 231.
 Simplicité, 96-
 Solitude, 9, 11-13, 20, 21, 22, 23, 26, 29
 n.101 ; 47, 49, 50, 52, 66, 114 n.219 ;
 144, 158.
 Sōtāpatti, 266, 285, 286.
 Souillures mentales, 105, 222, 227, 228, 229,
 230, 253, 264, 286.
 Souffrances, 228.
 Spiritualité d'Asie, 36 n.131.
 Stoïcisme, 31, 126, 127.
 Suicide, 195.
- Tajjaniya-kamma*, 202.
 Thérapeutes, 30.
Theyya-samvāsaka, 103, 187 n.55.
Thūpa (skt. *Stūpa*), 28, 104, 287.
 Transmigration, 58.
 Travaux manuels, 60, 66, 87-91, 102, 104-
 107.
 Trois caractéristique, 273 n.5 ; 287.
 Trois refuges, 27 n. 94 ; 287.
- Uggatasarīra (brāhmane), 247.
Ukkhepanīya-kamma, 203, 204-205.
 Unanimité de la communauté, 206-208.
Upōsatha, 104, 197, 200, 207, 287.
Upōsathāgāra, 104, 105.
- Vaiśyas, 61.
 Vajjis, 208.
 Vānaprastha, 125.
 Vêtements monastiques, 57, 109-112, 114,
 192.
 Viande, 85, 245.
 Vices, 86, 152 n.150.
 Vies antérieures, 99, 252, 253.
 Vie contemplative, 42.
 Vierges, 7, 38, 71 n. 1 ; 128, 133, 136 n.80 ;
 141, 142, 270.
 Vie sexuelle, 24, 142, 143.
Vimutti, 231.
 Vin, 85-86, 91.
Vipassanā-bhāvanā, 168 n.220.
 Virginité, 116-117, 123, 128, 129, 130, 131,
 132, 134, 135, 136, 140, 145, 146, 234.
Visuddhi, 241.
 Voie du milieu, 115.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme

Dans ce livre, Môhan WIJAYARATNA se propose d'examiner les similitudes et les différences entre la conduite des moines bouddhistes et celle des moines chrétiens du Désert en ce qui concerne le renoncement au monde. Les trois domaines de la vie monacale : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, sont donc les thèmes majeurs de cette étude. Un chapitre est également consacré à savoir jusqu'à quel point ces moines s'étaient écartés physiquement du monde.

L'auteur a déjà publié des ouvrages sur les moines et les moniales bouddhistes, qui ont été traduits en plusieurs langues. Aujourd'hui, en présentant cette œuvre, il comble une lacune dans le domaine de l'étude comparée du renoncement. L'auteur met ici clairement en perspective deux traditions monastiques. Il observe des points de convergence dans les pratiques et les vertus, en remarquant toutefois que leurs objectifs ne sont pas identiques.



E. mail : editionlis@hotmail.com

ISBN 2-912117-03-8

Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme

Dans ce livre, Môhan WIJAYARATNA se propose d'examiner les similitudes et les différences entre la conduite des moines bouddhistes et celle des moines chrétiens du Désert en ce qui concerne le renoncement au monde. Les trois domaines de la vie monacale : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, sont donc les thèmes majeurs de cette étude. Un chapitre est également consacré à savoir jusqu'à quel point ces moines s'étaient écartés physiquement du monde.

L'auteur a déjà publié des ouvrages sur les moines et les moniales bouddhistes, qui ont été traduits en plusieurs langues. Aujourd'hui, en présentant cette œuvre, il comble une lacune dans le domaine de l'étude comparée du renoncement. L'auteur met ici clairement en perspective deux traditions monastiques. Il observe des points de convergence dans les pratiques et les vertus, en remarquant toutefois que leurs objectifs ne sont pas identiques.



ISBN 2-912117-03-8



Môhan Wijayarātṇa

Le renoncement au monde

ÉDITION