

Introduction

Adeline Herrou, Anna Poujeau

▶ **To cite this version:**

Adeline Herrou, Anna Poujeau. Introduction. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2011, Savoirs monastiques Érudition et ascèse, 154, pp.11-19. 10.4000/assr.23060 . hal-01659926

HAL Id: hal-01659926
https://hal.science/hal-01659926

Submitted on 15 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Adeline Herrou, Anna Poujeau

Savoirs monastiques
Érudition et ascèse

Ce dossier thématique s'intéresse aux liens unissant monachisme et érudition, à travers des études historiques, ethnologiques et ethnomusicologiques portant sur des moines et des moniales catholiques (clunisiens, carmélites), orthodoxes (de l'Athos et du Vercors en France) mais aussi des fakirs soufis pakistanais, des yogis hindous et des moines bouddhistes tibétains en exil au Népal. Il a pour dessein d'interroger les modalités complexes et variées du rapport à la connaissance chez ces religieux et l'existence même d'une géométrie savante propre aux monastères.

L'acquisition et la compilation du savoir, souvent accompagnées d'entreprises de diffusion d'une certaine érudition, sont au cœur de la vie monastique. Un grand nombre de moines sont des lettrés et constituent parfois une élite capable de façonner un savoir encyclopédique ou même universitaire. Pensons aux activités intellectuelles intenses menées par les moines de l'abbaye de Cluny qui au XI^e^ siècle abritait une bibliothèque rassemblant près de six cents manuscrits (Iogna-Prat dans ce volume) ou encore à certains temples bouddhistes au Tibet et au Népal au sein desquels les moines peuvent suivre un véritable cursus universitaire (Helffer dans ce volume). Les monastères tiennent lieu de conservatoires de textes en tous genres et avant tout de ceux que l'on tient ici et là pour des « Classiques », textes canoniques ou fondamentaux, tantra, « trésors cachés », Veda, mais aussi bréviaires, manuels de rituels, traités d'ascèse, exégèses des écritures saintes, transcription des enseignements de grands maîtres, énoncés révélés, apocryphes, productions littéraires mystiques et autres écrits « pratiques » (coutumiers, cartulaires...) Ces espaces sont aussi les dépositaires de savoirs oraux qui s'y transmettent de génération en génération et de savoir-faire tout aussi savants, permettant une activité intense autour de ces textes : collecte, conservation, traduction, authentification, datation, copie mais aussi mise en discussion, révision et production d'écrits spécifiques. Et si les moines qui en sont les garants sont pour certains de véritables savants, à la fois philologues et théologiens possédant des compétences scripturaires remarquables, ils sont tenus pour avoir un petit quelque chose en plus (à la différence des laïcs) de l'ordre de la vertu, de

la pureté, de la piété, de la dévotion (*bhakti*), de la grâce spirituelle (*baraka*) ou de l'accumulation de mérites (*karma*), qui leur permettrait d'accéder à un autre niveau de compréhension des différents corpus. Ce que les ascètes hindous ont en propre, à savoir d'être « des personnes engagées dans un style de vie religieux résultant d'un choix délibéré, et non de leur seule naissance » pour reprendre les termes de Catherine Clémentin-Ojha (2010 : 493), contribuerait aussi à un certain charisme propre aux renonçants vivant à l'écart du monde, à plus forte raison dans une société organisée autour des castes comme l'Inde mais presque tout autant, finalement, dans d'autres sociétés. Que ce charisme soit attribué à une forme de grâce divine ou aux efforts personnels pour progresser sur l'échelle des mérites, il place celui qui l'incarne dans une position propice à la réception de révélations, à l'obtention de visions ou à l'acquisition d'un haut niveau de conscience et de maîtrise de soi pour une meilleure perception du monde et des pratiques à mettre en œuvre pour atteindre la libération.

Parce que moines et renonçants y seraient presque prédisposés, qu'ils ont le temps et la disponibilité de s'y consacrer et parce que cela fait particulièrement sens pour eux, ils décryptent des livres parfois abstrus et tentent de mettre en pratique leurs contenus. Car, pour les moines, l'accumulation du savoir n'est pas une fin en soi ; elle est toujours sous-tendue par une intention proprement religieuse ; elle est partie prenante d'une quête plus large et plus essentielle encore.

Recherchant la délivrance ailleurs que dans ce monde dépourvu de sens, les religieux, selon Max Weber, s'évertuent à découvrir l'ensemble plus vaste (le cosmos) auquel ils se rattachent, et développent une forme de « rationalisme proprement religieux ». Mais ces prises de conscience contribuent à réifier la part déraisonnable (au sens étymologique du terme) de certaines croyances ou pratiques de la religion (relevant par exemple de la magie) qui se voient alors parfois mises à mal [1]. Or, tout n'est pas affaire de connaissance, qu'elle soit intellectuelle ou sensible. Moines et renonçants ne se contentent pas de penser le monde, ils tentent de le transformer.

Bien souvent – et c'est là la tension qui nous intéresse particulièrement dans ce volume – le savoir est à la fois primordial et insuffisant. Il ne vaut que pour ce qu'il sert un certain rapport au divin. Il ne fait que permettre ce qui fait la raison d'être des moines : la prière, les rituels, l'ascèse.

La question du savoir est un vaste domaine qui, de longue date, a beaucoup intéressé les chercheurs en sciences humaines et sociales et continue à être particulièrement féconde. Parmi les récents chantiers qui s'y rapportent – montrant que loin d'avoir été épuisée, il s'agit d'une question ayant encore énormément à

1. Weber note que c'est ce rationalisme suscité par la pensée de la délivrance qui a poussé les religieux à investir simultanément deux types de mode de connaissance consistant « d'une part, en une connaissance et une domination rationnelle de la nature et, d'autre part, en expériences "mystiques" » (1996 : 352).

nous apprendre –, on peut citer la construction du champ de l'histoire et l'anthropologie des pratiques intellectuelles et des traditions du savoir, par Christian Jacob à travers la magistrale entreprise éditoriale des *Lieux de savoir* (dont les deux premiers volumes sont parus en 2007 et 2011). Il faut aussi mentionner les travaux sur la spécificité de l'anthropologie menée au sein de sociétés dites « à écriture » et la possibilité de construire « le texte comme objet anthropologique », selon l'intitulé du séminaire qui s'est tenu sur ce thème au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (de 1999 à 2005) initié par Laurence Caillet et Raymond Jamous et qui a donné lieu à l'ouvrage de référence *Du corps au texte. Approches comparatives*, dirigé par Brigitte Baptandier et Giordana Charuty (2008) [2]. C'est dans la mouvance de ces groupes de recherche, que nous avons proposé de nous interroger dans une perspective comparatiste et pluridisciplinaire sur la valeur donnée au savoir dans différents contextes monastiques de par le monde. La réflexion collective fut amorcée lors d'une journée d'étude préliminaire qui s'est tenue à l'Institut national d'histoire de l'art, en septembre 2007, organisée par nous-mêmes, Adeline Herrou et Anna Poujeau, dans le cadre des activités du Groupe de recherche international (GDRI) sur « Les mondes lettrés » dirigé par Christian Jacob [3]. Elle s'est poursuivie au sein de l'Atelier « Figures de moines et autres ascètes et renonçants » au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative et à l'occasion de différentes manifestations telle la commémoration du 1100e anniversaire de la fondation de Cluny [4]. Les articles réunis dans ce numéro thématique en sont un premier aboutissement.

Afin de contribuer à la connaissance des communautés savantes, il s'agit de considérer les savoirs monastiques et en particulier la part d'érudition qui les compose, en se demandant si ce qui fait leur spécificité est à chercher du côté des savoirs eux-mêmes ou de la manière dont les moines y accèdent et les font leurs en quittant le monde.

---

2. Ce séminaire a d'abord été coordonné par Laurence Caillet, Raymond Jamous et Brigitte Baptandier sur des questions ayant principalement trait à « la mise par écrit », puis par Brigitte Baptandier et Giordana Charuty, plus spécifiquement sur le thème des « pratiques textuelles ».

3. Que Christian Jacob, coordonnateur de cette manifestation et de ce groupe de recherche, ainsi que les participants à cette journée soient ici chaleureusement remerciés. L'intérêt suscité par les présentations, lors de cette journée, nous a incitées à poursuivre une réflexion sur ce thème au sein de l'atelier « Figures de moines et autres ascètes ou renonçants » que nous avons mis en place, en décembre 2007, au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Nos remerciements vont aussi aux membres de cette équipe, à Laurence Caillet ainsi qu'aux différents lecteurs anonymes de la revue *Archives en sciences sociales des religions* pour leurs précieux commentaires.

4. Pour commémorer l'événement, l'association Cluny Chemin d'Europe a organisé un atelier sur le thème « Regards croisés sur le monachisme, à l'occasion du 1100e anniversaire de la fondation de l'Abbaye de Cluny » où Dominique Iogna-Prat, Véronique Bouillier, Cécile Campergue et nous-mêmes, Anna Poujeau et Adeline Herrou, étions invités à aborder des thèmes communs, dont celui de l'érudition monastique, à partir d'exemples pris dans nos recherches respectives portant sur des moines catholiques, des yogi hindous, des moines bouddhistes tibétains en France, des moniales grecques orthodoxes en Syrie et des moines taoïstes en Chine (9-11 avril 2010).

Des espaces monastiques

Le titre « Savoirs monastiques » repose sur le parti pris implicite que les pratiques des différents religieux présentés au fil de ce volume peuvent être qualifiées de « monastiques ». Subséquemment, ceci suggère que les religieux eux-mêmes peuvent tous être légitimement assimilés à des « moines ». Or, si ces emplois peuvent relever de l'évidence dans les cas chrétiens – pas forcément avec raison –, en revanche, ils ne vont pas de soi en contextes bouddhiste, hindouiste, taoïste et musulman. Bien que (ou peut-être justement parce que ?) l'idée du moine et de ce qui s'y rapporte pose *a priori* un problème dès qu'elle fait référence à des réalités religieuses en dehors du christianisme, elle s'avère pourtant un outil très précieux quand elle permet le rapprochement de formes de religiosité proches, à travers le prisme de ce qu'elles pourraient avoir en commun. Pour cela, il importe d'opérer un glissement sémantique du « moine » en tant que terme vernaculaire employé en contexte chrétien au « moine » en tant que catégorie d'une taxinomie scientifique permettant l'élaboration conceptuelle.

Toute la difficulté, pour les historiens, philologues, sociologues et anthropologues des religions, repose, nous semble-t-il, sur une confusion inévitable – mais particulièrement problématique quand il s'agit de religions –, entre le vocabulaire dans lequel les chercheurs puisent pour décrire les faits sociaux et celui utilisé dans notre société (et dans un certain nombre de pays occidentaux) pour parler des religions : le langage commun qui fait principalement référence au christianisme latin. Et cette confusion semble persister par delà les tentatives de redéfinition visant à les défaire de tout confessionnalisme. Dans le *Dictionnaire des faits religieux*, Alain Boureau en fait d'une certaine manière le constat : « le monachisme, qui peut se définir comme un état social, organisé en vue d'une vie religieuse, de façon autonome et spécifique, à l'écart du clergé proprement dit, concerne de façon stricte le christianisme. Mais l'usage et la pratique qualifient de "monastiques" des groupes relevant d'autres religions. On n'hésite guère à parler de "moines" bouddhistes ou hindouistes. De façon plus discutable et plus métaphorique, on peut désigner des "moines" dans certaines tendances minoritaires de l'islam ou du judaïsme » (2010 : 749). Si d'un point de vue anthropologique, cela pourrait de prime abord donner l'impression d'un certain ethnocentrisme, il n'y a en réalité rien d'illégitime à constater que l'usage le plus approprié d'un terme n'est autre que celui qui en est fait au sein du contexte qui a présidé à son apparition. On pourrait même dire qu'au contraire la distinction entre un sens strict et un emploi plus large – dont on relève qu'il s'est répandu *de facto* et qu'il est aujourd'hui admis y compris dans l'islam (Boivin dans ce volume ; Zarcone, 2004 : 58-59) [5] – permet de prendre en compte les autres religions sans pour autant les confondre et risquer des assimilations trop rapides. Il reste qu'un certain nombre de difficultés demeurent.

---

5. D'une manière plus générale, sur les raisons qui expliquent que le monachisme ne se soit que peu développé dans l'islam, *cf.* Rivoal (2010 : 10) ; et pour une réflexion sur sa quasi-absence dans le judaïsme, *cf.* Berthelot (2010 : 9).

Le langage est avant tout un système référentiel et la plupart des termes dont nous disposons pour décrire les phénomènes religieux sont empreints de signification chrétienne latine. Dans cette perspective, toutes les traductions de concepts d'autres religions procèdent alors d'un usage nécessairement approximatif de notre vocabulaire français et nous imposent le détour par de multiples notes et périphrases pour ne pas risquer de réduire la réalité décrite au sens commun du terme tel que nous le connaissons.

Le problème se pose de façon tout aussi aiguë lorsqu'il s'agit d'aborder le christianisme ailleurs dans le monde. Car, dans ce contexte, l'emploi du vocabulaire chrétien allant de soi, les problèmes de traductibilité dans les différentes langues seraient encore moins discutés et problématisés. L'exemple de l'Orient chrétien arabe contemporain est frappant : le terme arabe *rāhib* que l'on traduit en français par « moine » est construit sur la racine *RHB*, et traduit un sentiment violent : « la peur de Dieu ». L'étymologie nous indique que c'est par crainte respectueuse et référentielle de ne pas agir conformément à la loi de Dieu que le moine chrétien arabe s'engage dans la voie monastique [6]. Il n'est donc pas tout à fait le même homme que celui qui, en Occident, choisit avant tout de vivre retiré, ce qu'évoque le grec *monakhos* « qui vit seul ». En français, les termes « moine » et « monastère » sont construits sur la même racine alors qu'en arabe ce que l'on traduit par monastère est un terme sémantiquement différent : *dayr* forgé sur la racine *DWR* signifie « la maison », « l'abri ». Avant d'être le lieu où vit une communauté monastique, le *dayr* est un sanctuaire chrétien dans lequel n'importe qui peut venir s'abriter. Il n'est pas réservé aux seuls moines et moniales mais accueille les visiteurs de passage le temps d'une nuit ou plus longtemps. Et, en Syrie, les moines et les moniales définissent le monastère avant tout comme un lieu pouvant offrir refuge à quiconque le désire et il arrive très souvent que les visiteurs installés au monastère soient bien plus nombreux que les religieux à demeure. Même dans les « monastères » qui demeurent inhabités faute de moine, un gardien laïque continue parfois à assurer l'accueil des pèlerins (Poujeau, 2008 ; 2010).

Les questions de langage sont d'autant plus complexes qu'elles évoluent dans l'espace et dans le temps. Au sein d'une même religion, on aurait tendance à considérer comme *a priori* semblables (et à nommer de façon identique) certains phénomènes alors que les contextes culturels et idéologiques, mais aussi les systèmes sémiologiques, sont parfois radicalement différents selon les régions du monde où la religion est implantée, les diverses diffusions du bouddhisme constituant peut-être l'un des exemples les plus frappants (Berkwitz, 2006). Ensuite, en un même lieu, les signifiés comme les communautés évoluent. Le terme moine en Occident a lui-même fait l'objet d'un glissement sémantique, à l'origine « celui qui vit seul » est très vite devenu « celui qui vit en communauté ». L'évolution paraîtrait même presque contradictoire, à moins que l'idée de solitude ne doive pas

6. Notons qu'en arabe ce terme sert à désigner uniquement les moines chrétiens.

s'entendre de façon absolue mais relative, en référence à la rupture particulière, mais néanmoins majeure, opérée par les moines, avec la famille d'abord, avec la société ensuite. D'autres termes voient leur sens dériver en fonction des aires culturelles. Pour ne donner qu'un exemple, rappelons l'usage qui veut que l'on parle d'« ordination » pour signifier l'entrée en religion des moines dans les religions asiatiques alors que ce terme est réservé aux prêtres (qui reçoivent les sacerdoces) et ne s'applique donc pas aux moines dans le catholicisme.

Dans son article « Trois morceaux en forme de poire. Réflexions sur la possibilité d'un monachisme comparatif », Gregory Schopen rappelle combien « les mots sont des tyrans, à leur façon » et comment les objets étrangers et ceux du passé sont « "culturellement étiquetés", pourrait-on dire, très souvent avant même de pouvoir être appréhendés » (2010 : 14). D'un côté, cela nous oblige à un choix par défaut puisque, à part imposer les plus centraux et incontournables termes vernaculaires provenant d'ailleurs, on n'a guère d'autre choix que d'employer notre vocabulaire occidental pour en rendre compte, quitte à le moduler légèrement en proposant des catégories intermédiaires [7]. D'un autre côté, c'est une chance, d'une certaine manière, car cela nous incite à la comparaison tout en nous obligeant à définir plus en avant les réalités que l'on cherche à dépeindre. Dominique Iogna-Prat dans son article « De l'utilité et de la nécessité de comparer » souligne que si l'on évite « deux mauvais choix – le repli culturaliste, d'un côté, la comparaison naïve mais souvent de bonne volonté des pommes et des oranges, de l'autre », mener une réflexion commune permet de « dépasser des microspécialités (historien du monachisme occidental, anthropologue du taoïsme...) » et de « dégager des intelligibilités d'ensemble » (2010 : 26).

Dans ce volume, nous parlerons donc des moines au sens large et regrouperons sous ce vocable les religieux ayant en commun de tout quitter (ou presque) pour embrasser une certaine carrière religieuse hors du monde, que l'on pourrait qualifier d'« extrême ». Partant, il s'agira non pas de discuter plus avant pour savoir si les yogis hindous, les fakirs soufis ou les bonzes bouddhistes sont véritablement des moines mais plutôt de s'interroger sur la part monastique de leur identité et de voir ce que le fait de les rapprocher entre eux et avec des moines chrétiens, nous permet de comprendre des savoirs perpétués dans ces communautés religieuses singulières.

L'hypothèse au départ de cette réflexion – et que les articles réunis démontrent – est que la connaissance savante partagée est, dans chacun des cas, au cœur des

7. La difficulté rencontrée par les chercheurs qui étudient des traditions non occidentales à décrire des réalités à la fois différentes et semblables aux nôtres ou des religieux qui, pour le moins, ont une part monastique de leur identité, s'est traduite par le développement d'une pléiade de catégories intermédiaires tels des « communautés semi-monastiques », des moines « semi-ordonnés », des « demi-moines », des moines « temporels » et d'autres « professionnels », des « moines mariés »... (Herrou, 2009 : 17-18). Cela aboutit aussi à des situations où, comme en Inde, on admet l'usage du terme monastère sans pour autant se résoudre à appeler les religieux des moines et où on trouve donc des monastères sans moines (Bouillier, 2009 : 28).

organisations communautaires, et qu'elle pourrait même être le ciment qui unit la communauté, la quintessence qui en assure la cohésion. Certains textes étudiés, lus, psalmodiés, compilés, glosés ou appliqués *en commun* permettraient à ces moines de « faire corps » et de se penser sur le mode de la *parenté spirituelle*.

Savoirs et érudition comme substance partagée ?

Cette étude collective et pluridisciplinaire prend comme point de départ les conclusions d'une précédente recherche sur la vie monastique étudiée au miroir de la parenté (Herrou, Krauskopff, 2009). Nous nous étions alors interrogés sur un autre éventuel plus petit dénominateur commun entre les moines, moniales et autres renonçants en nous intéressant à la rupture que ces religieux doivent opérer avec leur famille. Cette entrée dans les différentes formes de monachisme s'avéra extrêmement féconde. Non seulement, dans les nombreuses traditions envisagées, on trouvait cette nécessité de rompre de façon temporaire (le temps de l'initiation) ou définitive (pour faire vœux de célibat) avec sa parenté mais on pouvait aussi y relever un certain nombre d'emprunts faits à la parenté pour construire les communautés. Le plus apparent – mais peut-être pas le plus important – est celui du recours au vocabulaire de la famille, lorsque les moines se disent « frères », « pères ». Dans le bouddhisme en Chine et au Japon, comme dans le taoïsme, les moines eux-mêmes sont dits littéralement « les êtres sortis de leur famille » (*chuijaren* 出家人). Et de fait, si vivre seul c'est vivre en dehors de sa parenté, alors l'étymologie du terme chinois, par exemple, ne serait pas si éloignée de celle du terme « moine » (de *monakhos*, vivre seul). De façon plus générale, c'est une pléiade de comportements révérenciels et rituels qui sont calqués sur le modèle de la famille : de l'entrée au monastère en robe nuptiale au port d'une alliance pour celles qui se disent épouses du Christ (carmélites, bénédictines), à la réappropriation du culte ancestral chez les taoïstes (Longmen du Quanzhen). On parle d'« alliance divine » ou d'« union mystique » dans plusieurs de ces traditions que ce soit chez les nonnes catholiques (Roth Haillotte, 2009 : 179), les moniales grecques orthodoxes (Poujeau, 2009 : 299) ou chez les soufis (Boivin, dans ce volume). On est donc bien en présence de phénomènes de *parenté rituelle* ou *spirituelle* [8]. Et on assiste finalement à une véritable

8. Ce champ de recherche ethnologique concerne ce qu'on appelle plus généralement les phénomènes de pseudo-parenté ou les « relations sociales qui s'expriment en termes de parenté (de référence ou d'adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage) », relations qui elles-mêmes prennent l'aspect de rapports de filiation, de germanité ou même d'alliance (Bonte, 2001, « Pseudo-parenté », p. 550). L'anthropologie ne s'est intéressée que récemment à ces faits de pseudo-parenté, à l'exception de l'adoption étudiée dès le XIX^e^ siècle. Sur le sujet, *cf.* notamment Mintz, Wolf (1950, « An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo) ») ; Pitt-Rivers (1972, « Kinship : Pseudo-kinship » ; 1973, « The kith and the kin ») ; D'Onofrio (1991, « L'atome de parenté spirituelle ») ; Fine (1992, « Les parentés parallèles » ; 1998, *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*) ; Héritier-Augé, Copet-Rougier (1995, *La parenté spirituelle*) ; Chiva (1995, « Les fraternités dérivées ») ; Hervieu-Léger (1993, chapitre « La consolidation religieuse des "fraternités électives »).

ré-élaboration du modèle de la parenté par les organisations monastiques qui comptent, par exemple, des frères aînés plus jeunes en âges que leurs cadets (entrés après eux dans les ordres) ou des femmes qui s'appellent avec des noms d'hommes, etc. Les situations sont rendues d'autant plus complexes que la famille, au sens usuel du terme, se réinvite parfois au sein de ces communautés religieuses, dont certaines s'appuient lors de leur fondation sur des lignages, notamment aristocratiques, de façon plus générale quand plusieurs vocations monastiques touchent une même famille – l'exemple le plus connu étant très probablement celui de la famille Martin dont cinq des filles se tournèrent vers la vie religieuse, parmi lesquelles sainte Thérèse de Lisieux rejoignit une de ses sœurs aînées au Carmel [9], ou bien lorsque la tradition veut qu'on envoie un neveu rejoindre son oncle au monastère pour prendre soin de lui et lui succéder comme dans certaines communautés hindouistes ou bouddhistes [10].

Élisabeth Copet-Rougier le rappelle : « La parenté spirituelle est bien une méta-parenté qui déborde des limites de la parenté charnelle et permet ce que celle-ci ne permet pas, qui surpasse l'humanité ordinaire » (1995 : VII). Par delà ces détournements visant à dépasser le cadre usuel de la parenté, il reste qu'on peut s'interroger sur la signification du recours à la parenté dans ce contexte et notamment sur ce qui permet ces emprunts qui vont bien au-delà de la simple métaphore. À propos d'une autre forme de parenté spirituelle, la filiation baptismale et du parrainage, Françoise Héritier dit : « Substances mystiques ou substances corporelles, c'est tout comme. (...) Les relations créées par le parrainage sont homologues aussi de celles créées par la mise en nourrice, le Verbe se substituant ici au lait pour créer une communauté de substance qui interdit, par exemple, que des filleuls d'un même parrain se marient ensemble » (1997 : 288). En contexte monastique, il nous est apparu que les textes, et plus généralement les savoirs, pourraient fonder cette apparente consubstantialité entre les moines et former la « matrice monastique » pour reprendre l'expression de Dominique Iogna-Prat (dans ce volume).

Dans ce cadre de réflexion, l'exemple chinois est significatif : au moment du rite de la coiffe et de l'habit qui marque l'ordination du novice taoïste, l'impétrant reçoit des mains de son maître les textes canoniques qu'il devra ensuite réciter à haute voix chaque jour lors des différents offices tout du long de sa carrière. Il se voit également doté d'un nouveau nom personnel composé d'un

9. Sur Thérèse de l'Enfant-Jésus, précocement orpheline de mère, dont le Carmel est devenu la famille d'élection et de laquelle l'Église fera un instrument majeur des vocations religieuses du XX^e siècle, *cf.* Albert (dans ce volume).

10. Pour l'hindouisme, *cf.* Clémentin-Ojha (2006) ; à propos des jains, *cf.* Granoff (2006). Pour le bouddhisme tibétain, sur l'importance de la relation oncle/neveu dans le recrutement monastique, *cf.* Goldstein (2009 : 415), sur la relation tante/nièce, *cf.* Gutschow (2004 ; 2009 : 242) et plus généralement sur les nonnes qui ont des sœurs, des frères ou des cousines germaines également entrés au monastère, *cf.* Gellner, LeVine (2009 : 223).

caractère extrait d'un texte, le poème d'obédience, dans lequel il suit le caractère que son maître a lui-même dans son nom, auquel on accole généralement un autre caractère choisi pour son sens. En même temps les moines taoïstes accèdent à des écrits qui contiennent à la fois du sens et des forces incantatoires qu'il s'agit de maîtriser lors des rituels et ils « se mettent en texte ». On peut parler ici de « substance partagée » qui leur permet de se considérer « comme des parents d'apprentissage » à plus forte raison que le caractère *jing* 经 qui désigne les textes canoniques en Chine – et en contexte monastique les bréviaires que l'on psalmodie chaque jour à l'office, littéralement dite « lecture à haute voix des textes canoniques » (*nianjing* 念经) – signifie également le maillage d'un tissu mais aussi les vaisseaux d'un corps organique (artères, veines, nerfs) (Herrou, 2007 ; 2008). Ce constat nous invite à réfléchir plus avant sur la signification et la place accordées aux textes et plus généralement au savoir dans les monastères, et à s'interroger en particulier sur les usages qui en sont faits.

Des communautés savantes

Comme le remarque Danière Hervieu-Léger à propos des « fraternités d'élection » – qui sont aussi des fraternités « idéales » –, « ce n'est pas la reconnaissance d'une ascendance commune qui détermine la relation entre les frères : c'est le constat de la fraternité vécue qui justifie l'invention d'une ascendance commune » (1993 : 217-218). On pourrait ajouter que l'instruction, qui sous-tend cette *invention*, est la voie permettant d'acquérir un esprit commun. L'acquisition de ce dernier passe d'ailleurs souvent par la mémorisation de textes. Dans son ouvrage *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Jack Goody s'interroge sur le sens de cette entreprise particulière : « Quand on peut lire la Bible, le Coran, le Rig-Veda et Homère, pourquoi apprendre ces œuvres par cœur pour les reproduire ensuite en tant que langage parlé ? D'une part parce que, comme je l'ai déjà mentionné, "connaître" un texte veut souvent dire le mémoriser mot à mot ; lorsqu'on intériorise le sens avec les mots, ces mots deviennent une partie de vous-même, font partie intégrante de votre conscience, et peuvent vous aider à organiser votre expérience. » (2007 : 63).

« Connaître » un texte peut aussi requérir de le méditer ou d'en débattre rituellement. Dans le cadre du bouddhisme tibétain, les monastères sont ainsi le lieu de véritables joutes oratoires où les jeunes adeptes sont invités à accompagner leurs paroles de gestes et de mouvements précisément codifiés symbolisant les notions qu'ils mobilisent (telles l'union du chemin, la sagesse, la méthode). On peut y voir dans une communauté de nonnes, comme le décrit Nicola Schneider, une questionneuse debout essayant de réfuter la thèse d'un défenseur assis et qui à chaque fin d'énoncé, claque la main droite dans la paume ouverte de la main gauche, tapant simultanément avec son pied gauche par terre, tentant de déstabiliser son adversaire (2010 : 222).

Outre la rupture avec la famille, moines, ascètes et autres renonçants ont en commun l'accès à une certaine forme d'instruction et à des pratiques lettrées qui les situent dans des communautés pouvant être tenues pour savantes voire érudites, si l'on considère que l'érudition, du latin *eruditio* qui traduit dans son sens premier le fait de s'instruire, consiste dans une acception plus large en des connaissances de haut niveau [11]. Cette dernière notion renvoie à un champ vaste, elle peut concerner des thèmes très variés et porter sur des contenus très différents, et toutefois on en a une sorte d'idée précise ; l'érudit se distingue radicalement de l'ignorant.

Précisément, les moines et les moniales présentés dans ce numéro appartiennent bien souvent aux sphères les plus instruites des sociétés à écriture et leurs savoirs sont tout aussi souvent au fondement de la compétence et de la place singulières que l'on reconnaît à ces religieux, considérés dans bien des cas comme des spécialistes. D'un point de vue plus pragmatique, ces groupements d'adultes célibataires, libérés des tâches domestiques et qui mettent leurs efforts en commun pour assumer leur subsistance, ont du temps pour se consacrer à l'étude. Dans une perspective plus essentielle, détachés du monde, ils sont libres de pérégriner, par l'esprit ou par le voyage, et de s'aventurer sur les voies de la connaissance. Au XVII^e^ siècle, les moines bénédictins de Saint-Maur voyageaient beaucoup, allant de monastère en monastère pour y fréquenter les bibliothèques, au sein de leur congrégation, mais aussi en Italie ou en Allemagne, afin de rassembler des archives, de les compiler et de les publier à l'instar de *Gallia christiana*, une histoire de l'Église de France, ouvrage considérable rédigé par l'abbé Dom Denys de Sainte-Marthe, supérieur général de la congrégation bénédictine de Saint-Maur (Bugner, 2004). Aussi, eux comme d'autres, dans le passé et le présent, furent-ils, et sont-ils parfois encore, en mesure de jouer un rôle important (parfois majeur) dans la production littéraire, historique ou autre de leur temps et de leur société. Ils produisent des exégèses sur leurs pratiques lettrées et participent parfois par là même à la constitution et à l'évolution des textes (autres que ceux qui sont tenus pour immuables et fixés durablement), des croyances et du dogme religieux. C'est le cas du moine Théodore le Studite (759-826), poète et écrivain, célèbre pour avoir imposé dans le monachisme byzantin le cénobitisme sous la direction d'un abbé notamment par le biais de ses prêches et de ses *Petites Catéchèses* (un ensemble de cent trente-quatre allocutions). Un des plus grands théologiens des images des débuts de Byzance, il permit, avec d'autres, que le culte des images dans la tradition byzantine l'emportât sur ses détracteurs [12].

---

11. Le *Dictionnaire historique de la langue française* situe au XVII^e^ siècle cette évolution sémantique du simple savoir non spécifié au savoir approfondi et une référence aux documents textuels (2004 : 1287).

12. La querelle des images opposa les iconodules aux iconoclastes de 726 à 843. Elle était l'une des conséquences directes des conciles de Nicée et de Constantinople. Sur le christianisme et le monachisme byzantin, *cf*. Dragon (1984) ; Leroy (2007).

Et même s'il existe dans certaines traditions une asymétrie frappante entre les moines et les moniales du point de vue des pratiques lettrées – propos esquissé dans ce volume par les articles de J.-P. Albert et de F. Sbardella –, les religieuses demeurant souvent moins aux prises avec des activités intellectuelles que leurs confrères, les femmes sont instruites et accèdent à un savoir auquel elles n'auraient peut-être pas pu prétendre dans leur société. Dans le christianisme, une moniale mystique et savante, Hildegarde de Bingen (1098-1179), entrée très jeune au couvent, devint extrêmement célèbre de son vivant, notamment pour ses écrits dont le style rappelle souvent, selon les spécialistes, celui des prophètes de l'Ancien Testament. Reconnue visionnaire par le pape, elle put même contourner l'interdiction faite aux femmes d'enseigner, entreprendre trois voyages en tant que prédicatrice et entretenir des relations épistolaires avec les grands hommes de son temps : empereur, papes et autres dignitaires de l'Église [13]. Aujourd'hui en Asie, on observe l'émergence de tout un courant de nonnes bouddhistes qui valorisent l'érudition, se donnent à voir comme de grandes intellectuelles, ayant suivi un cursus universitaire laïque avant d'entrer au monastère et de continuer à s'y former de longues années durant, à moins que, pour elles comme pour les moines, ce ne soit l'effort de toute une vie [14].

Relever la présence de textes dans la plupart des grands centres monastiques dans le monde, ne signifie toutefois pas qu'il faille nécessairement donner la primeur à ces textes. Cette conception, étroitement liée aux Religions du Livre, nous aurait un temps induits en erreur dans la compréhension des autres religions (qui n'en sont pas moins fondées sur des textes). Comme le relève Catherine Clémentin-Ojha, l'idée même que la vraie religion réside dans les écritures et non dans les pratiques des fidèles a animé les voyageurs et missionnaires occidentaux dans leur manière d'appréhender l'hindouisme jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (2010 : 491). Les textes sont présents et cimentent les communautés autour d'un esprit partagé mais il importe de les envisager à la lumière de l'usage (ou du non-usage parfois) qu'en font les moines et de la manière dont ceux-ci ont la possibilité (la nécessité ?) de puiser dans d'autres ressources pour exercer les différentes activités qui les caractérisent.

Pour reprendre l'exemple chinois, même si les moines taoïstes au départ ne sont pas tous des lettrés (certains ne savent ni lire ni écrire), tous s'instruisent

13. Pour plus de détails sur la question du monachisme chrétien féminin, *cf.* notamment Collectif CERCO (1994).

14. Comme le montrent les thèses en cours de Florence Galmiche sur la Corée (Écoles des hautes études en sciences sociales) et Ayako Itoh sur la Thaïlande (Écoles pratique des hautes études). Sur la question de l'ordination plénière à laquelle les nonnes tibétaines (comme d'autres nonnes bouddhistes ailleurs) n'ont pas accès, à la différence des moines, et sur la manière dont cela se répercute entre autres dans le champ du savoir, puisqu'elles se voient interdites la partie du *Vinaya* (Code de la Discipline) réservée à ceux qui ont reçu cette ordination, *cf.* Schneider (2010 : 280-281).

dans la transmission de savoirs savants et deviennent pour beaucoup de véritables érudits. Le maître initie son disciple au moyen de textes qui sont parfois écrits – et qu'il s'agira généralement pour lui de copier à la main – ou bien récités oralement qu'il lui faudra alors mémoriser à son tour. Ensuite, il arrive souvent que les religieux s'abstiennent, de façon ponctuelle, de toute lecture et suivent une forme de jeûne des textes, à l'exception de ceux que leur rôle rituel leur demande de réciter chaque jour. « Bride ton intelligence et concentre tes pensées, les esprits te feront visite », recommande l'un de leurs textes fondateurs, le *Zhuangzi* (chap. XXI, traduction de J. Lévi). Seule une certaine forme d'intuition permet d'appréhender les choses par soi-même et de cultiver son intérieur (Herrou, 2005 : 319-327). Au bout du compte, les moines incorporent puis (re)produisent un certain savoir. Ce n'est pas un but en soi mais, combiné avec d'autres qualités comme la vertu ou la bonté – qui en général, elles, sont données même si elles peuvent pour certaines être augmentées –, cela leur permet d'agir en tant que moines et notamment d'être efficaces au moment des rituels, et performants au moment de l'ascèse.

Si l'érudition s'avère particulièrement éclairante dans l'étude des différents monachismes, c'est une notion qui à l'inverse gagne à être appréhendée à partir de ces contextes religieux bien particuliers qui ne cessent, en quelque sorte, de la mettre à l'épreuve ou qui lui donnent une valeur singulière.

Les articles présentés dans ce volume ont été pensés comme une série de cas, qui ont moins vocation à être représentatifs d'ensembles plus vastes (ils sont au contraire parfois singuliers au sein des religions dont ils se réclament) qu'à donner à voir un certain nombre de spécificités des savoirs produits et mis en pratique par les moines et autres ascètes ou renonçants. La mise en regard de ces cas singuliers peut être envisagée de différentes manières car ils se font écho autant qu'ils se distinguent et laissent entrevoir des différences notoires. La lecture que nous en proposons est guidée par un parcours possible au fil des éléments avec lesquels l'érudition compose pour donner une nature singulière aux savoirs monastiques : l'ignorance, l'illumination, la mystique, le rituel, la dévotion, l'ascèse.

Dominique Iogna-Prat examine l'essor du monachisme bénédictin depuis Benoît de Nursie, jusqu'à la grande réforme de l'Église et l'émergence de nouveaux ordres, bénédictins ou d'orientation érémitique dans l'Occident latin (V^e^-XIII^e^ siècles). En faisant porter son attention plus particulièrement sur le monachisme clunisien et en se posant la question de savoir en quoi les « purs » qui s'imposent comme cadres de l'Église sont nécessairement des lettrés, il montre notamment que devenir moine à cette époque ne signifie pas seulement faire le choix d'une solitude pour Dieu mais également celui d'une *famille selon l'esprit* en préparation de l'intégration à la communauté des saints. Dans ces regroupements spirituels, l'érudition est hautement valorisée mais l'ignorance y tient également une place de choix : la *Sainte ignorance* permettrait à celui ou celle qui

reçoit l'illumination d'être, au-delà de ses connaissances acquises avec peine, attentif aux signes extraordinaires dont Dieu pourrait le gratifier. Elle est alors l'autre voie plus courte que celle des livres, pour accéder à Dieu. Il y a un paradoxe pour le moine qui incarne à cette époque le lettré par excellence à être attiré par celle-ci et une certaine tension se fait sentir entre ces deux chemins possibles. C'est pourtant par son savoir que le moine joue tour à tour le rôle d'éducateur de vie intérieure, de passeur et filtre des lettres antiques et est finalement responsable d'élever la société tout entière. Il incarne la parfaite philosophie, en même temps que l'ascèse et le dépassement du sexe, et par là-même accède à une position entre hommes et anges. Cette pureté lui vaut d'être considéré, tel un médiateur, comme le plus à même d'effectuer le service des morts et en cela contribue à l'essor des moines-prêtres. À l'âge des universités, bien que les monastères ne soient plus les lieux de savoir exclusifs, ils continuent à représenter la communion avec soi-même par la voie des lettres et des « bibliothèques intérieures ».

Jean-Pierre Albert traite des liens étroits chez les moines, toujours dans le christianisme latin, entre érudition et mystique, deux voies d'accès aux vérités religieuses qui se présentent comme exclusives l'une de l'autre mais qui dans les faits ont contribué au processus de renouvellement constant, mais toujours dénié, de la tradition chrétienne. Pour remplir la mission qui leur est confiée de gérer une grande part du patrimoine scripturaire de l'Église, les moines doivent recourir à l'érudition et œuvrer en tant que spécialistes des textes. L'investissement intellectuel difficile exigé par l'Écriture sainte chrétienne peut requérir les ressources de la mystique. Les compétences cognitives des humains étant insuffisantes pour percer les mystères, il leur faut des révélations pour être informés de la vérité divine. Il ne suffit pas d'être un bon exégète pour comprendre les passages obscurs ou énigmatiques de la Bible et accéder au sens caché des textes, il faut aussi être doué de sainteté et pouvoir prétendre au discours inspiré. Si certains utilisent la médiation des textes pour porter des révélations, d'autres revendiquent un accès plus personnel et direct, de type prophétique, avec le divin. Le contexte monastique proposerait alors des pratiques de l'écrit spécifiques qui se distingueraient du traitement érudit, telles les méditations actives sur les textes. Pour reprendre les termes de l'auteur, le mystique favorise « la lecture intensive de rares textes où il s'absorbe » à la différence de l'exégète et du théologien qui doivent avoir « une vision extensive des sources ».

Si dans le contexte chrétien détaillé par J.-P. Albert, la tension entre mystique et érudition, entre autres, explique l'émergence de courants anti-intellectualistes proclamant le primat de la piété sur la théologie, Raphaël Voix et Pascale Lépinasse abordent, dans le contexte des sectes hindoues, une autre forme d'anti-intellectualisme qui valorise la révélation et la pratique spirituelle d'ordre ascétique par rapport à l'érudition classique. Dans l'hindouisme aussi, certaines grandes spéculations philosophiques et théologiques sont le fait d'hommes sortis

du monde, les renonçants qui, de par leur choix existentiel, s'écartent radicalement de la condition du commun des mortels. Alors que, traditionnellement, le renoncement peut être perçu comme le mode de vie idéal pour se livrer à l'étude et que les monastères sont des lieux où chacun cultive son esprit par l'apprentissage des textes classiques sanskrits – les Écritures hindoues –, les cas de deux sectes hindoues nées à l'époque contemporaine, l'une shivaïte (Ananda Marga), l'autre vishnouite (Brahma Kumaris World Spiritual University) nous montrent comment des monastères (*matha*) peuvent aussi être le cadre d'un rapport différent au savoir. On y prône la médiation exclusive du *guru* considéré comme une incarnation divine et en même temps, l'étude livresque y tient une place majeure. Mais là encore la nature de ce qui pourrait être considéré comme une pratique érudite ne va pas de soi puisque leurs fondateurs ne sont pas issus du groupe des brahmanes qui sont normalement les seuls à pouvoir enseigner. Or les corpus sectaires y sont composés de nombreux ouvrages fixant par écrit les enseignements des fondateurs. Ces écrits sont divers dépassant le cadre de la théologie et de l'histoire pour aborder des contenus ayant trait à la biologie, la physiologie et la géologie. L'étendue du savoir du maître est considérée comme la preuve de son omniscience : elle serait le fruit d'un pouvoir surnaturel singulier aux avatars. Dans un cas, avant de prendre l'initiation, les jeunes yogis, cloîtrés dans un monastère pour une durée d'un à trois ans, se consacrent à l'étude de ces textes et à des exercices spirituels réguliers. Dans l'autre cas, le recueil et la compilation des écrits du maître, confiés à un de ses disciples – un savant avéré doté « d'une culture encyclopédique » –, forment un véritable Canon. À chaque fois, les adeptes sont invités à se détourner de toute connaissance mondaine pour se consacrer à une autre forme de connaissance, plus absolue, qui en dernière instance permet la libération. Le *guru* n'est plus à entendre dans son sens traditionnel mais davantage comme un « voyant-sage ». La dévotion (*bhakti*) est privilégiée aux dépens de l'intellect, l'idéal étant d'accéder à un niveau de conscience où le fonctionnement habituel du mental est aboli, et donc de s'extirper de toute pensée discursive. Le disciple est avant tout un ascète mais un ascète capable de justifier sa pratique et d'œuvrer au sein de la société dans le domaine de l'éducation, dans le cadre d'ONG, d'écoles ou de structures d'enseignement supérieur.

Dans le cas de la fondation d'une dépendance monastique française du monastère orthodoxe de Simonos Petra au mont Athos dans une vallée du Vercors et placée sous la juridiction du patriarcat de Constantinople, Laurent Denizeau examine un cas très particulier de contexte monastique où le maître spirituel est davantage valorisé que le théologien considéré comme « une fleur sans parfum ». Dans le cas de l'implantation en France d'une tradition orthodoxe étrangère par un ancien moine cistercien, l'auteur se pose la question de savoir comment, de façon presque paradoxale, la légitimité du fondateur s'est construite autour de sa propre érudition, remarquable et significative, pour implanter la tradition de l'Athos en France alors même que l'image du moine savant n'est pas prédominante chez

les moines athonites. Cette communauté monastique regroupant une dizaine de moines autour de cet ancien cistercien devenu higoumène orthodoxe, préconise une éducation monastique non théologienne, dans la lignée de celle que reçoivent leurs confrères en Grèce. Selon la tradition de la célèbre république monastique, la formation passe avant tout par la relation que les moines établissent avec ceux qu'ils appellent les anciens (*gerontes*), comme le faisaient les Pères du désert. Les moines y sont présentés comme des ascètes en quête d'une sensibilité monastique plutôt que comme de stricts disciples de l'observance d'un ensemble d'usages et de leurs implications sémantiques. Ils pratiquent la lecture lors des offices et parfois dans leurs temps libres sur les conseils du supérieur. Mais la transmission des connaissances essentielles comme l'enseignement reposent en grande partie sur la parole des anciens. C'est à son contact dans la vie monastique (et non lors de temps d'étude précisément fixés) que le novice s'instruit et apprend notamment la pratique de l'*hesychia*, la recherche du silence intérieur, qui requiert de savoir lutter contre l'envahissement des pensées. Lors de réunions, les *synaxes*, tenues en certaines occasions, l'higoumène dispense ses enseignements aux moines, et fait place au débat. De façon plus générale, les moines français discutent autour d'apophtegmes. Et là encore, le bon moine demeure le bon ascète.

En contexte musulman, comme l'expose Michel Boivin, certaines catégories de fakirs du Sindh (Pakistan), pouvant être assimilées à des moines, jouent également un rôle important dans la production littéraire, historique et théologique. Leurs savoirs sont divers, de l'exégèse des sources scripturaires, au savoir mystique en passant par le savoir occulte qui décrit des procédés magiques ou un savoir métaphysique qui s'occupe d'élaborer une philosophie autour de la quête de Dieu. Plus que les vivants, les fakirs morts constituent des sources de savoir et l'impact sur la société du Sindh des savoirs produits par deux d'entre eux, Lâl Shahbâz Qalandar (mort en 1274) et Shâh 'Abd al-Latif (mort en 1752), est notoire. Le premier, qui mena une vie d'ascèse pratiquant le jeûne prolongé, la méditation et la danse extatique, légua des ouvrages consacrés aux sciences religieuses islamiques, un poème mystique et deux rituels participant ainsi à la diffusion de l'islam dans cette région, notamment en « l'indigénisant ». Le second a encore plus fortement marqué la région comme rénovateur de la musique présentée, presque plus que les textes, comme le fondement de toute dévotion, et par la création d'un long poème mystique accordant des éléments de la culture populaire, y compris dans ses composantes hindoues, et la littérature mystique du soufisme. Même lorsqu'ils furent publiés (avec le développement de l'imprimerie), ces textes d'une grande complexité demeurèrent difficiles à comprendre pour les non-spécialistes, en raison des archaïsmes, des abréviations et des idées mystiques qu'ils contenaient, et justifièrent eux-mêmes un certain nombre d'exégèses. Il reste qu'ils contribuèrent à rendre la connaissance mystique accessible à tous, tout en livrant une interprétation symbolique (et non littéraliste) de la religion, et en tendant à se rapprocher des préoccupations « du petit peuple ».

Les fakirs s'évertuent ainsi à produire des savoirs d'une grande érudition, et en remployant des rituels préislamiques comme la danse, ils affirment que c'est celle-ci qui constitue la voie royale pour parvenir à l'union divine à laquelle ils aspirent. Leur protection est alors requise pour les rites de passage à commencer par le mariage.

Dans un autre contexte monastique, celui du bouddhisme tibétain en exil au Népal, au monastère de Shéchen, Mireille Helffer s'intéresse à l'efficacité des rituels accomplis par les moines et, plus généralement, au rapport entre érudition et rituels. Les rituels s'appuient nécessairement sur des textes qui sont parfois en nombre impressionnant, les célébrations pouvant se dérouler sur plusieurs jours d'affilée, jour et nuit. Bien maîtrisés, les textes jouent un rôle primordial mais ils ne suffisent pas à la cérémonie qui exige aussi la récitation de mantras. En contexte d'exil, un certain nombre de textes et manuels ont été préservés mais s'en servir pour refaire les rituels requiert des connaissances liturgiques et musicales, la pratique des ballets dansés... Les écrits mobilisés sont de différente nature : des textes rituels – sous forme des fameux livres *dpecha* qui ne sont pas fixes mais composés de feuillets amovibles que l'on ajoute ou retire selon les rituels –, des manuels de notation pour le chant et des manuels de danse. L'étude des textes ne se fait pas sans préalable : pour accéder aux livres et autres manuels (et à plus forte raison pour en produire soi-même) et pour avoir le droit de s'en servir, il faut y être autorisé et avoir reçu un certain nombre d'instructions de son maître qui en fait une longue lecture à haute voix. Par ailleurs, comme dans le contexte hindou, pour développer les capacités intellectuelles des novices, les savoirs sont discutés lors de « débats » rituels. Les pratiques changent. Aujourd'hui, par exemple, les textes sont présents lors des cérémonies, ce qui n'était pas nécessairement le cas autrefois, les moines les apprenant par cœur. Mais surtout, les nouvelles technologies comme internet, modifient (et menacent) le mode de transmission (fortement réglementé) qui a prévalu jusque-là en permettant l'accès à des sources autrefois réservées à un petit nombre.

Un autre exemple de savoirs monastiques mobilisant le corps et l'esprit ressort de l'enquête ethnographique conduite par Francesca Sbardella au sein des couvents carmélites en France et en Italie. L'auteure montre que les savoirs livresques ne sont pas les seuls à faire l'objet d'opérations intellectuelles. Précisément, elle s'est intéressée à la fabrication des reliques de la duchesse Françoise d'Amboise, béatifiée en 1863 et considérée comme la fondatrice des carmélites en France. Le regard se porte sur la manière qu'ont les religieuses françaises et italiennes spécialisées dans la fabrication de ces objets, d'attribuer au geste un caractère supérieur dans le sens où elles s'appliquent à transformer des objets de facture ordinaire en des objets extraordinaires. Aussi parlent-elles de « geste d'érudition » pour affirmer combien il est minutieux et recherché. La moniale qui effectue cette opération très particulière va devoir énoncer des paroles tirées des textes hagiographiques. De cette façon, les moniales rattachent au domaine

de l'érudition le mystère de la sphère supranaturelle puisqu'à la base de ce geste érudit se trouvent des compétences spécifiques, des notions pratiques et intellectuelles liées à l'hagiographie, à la liturgie, à l'histoire de l'Église. Ainsi cette pratique qui va conférer à des objets une valeur extrahumaine devient érudite par toutes ces médiations savantes. L'auteure interroge cette pratique élitaire, secrète, transmise par voie initiatique et à la fois sous-tendue et conditionnée par la représentation même de la bienheureuse Françoise d'Amboise, construite au travers de la lecture et de la connaissance parfaite des textes hagiographiques la concernant.

Les cas présentés dans ce volume donnent un aperçu de la pluralité des savoirs monastiques et invitent à réfléchir à la nature de l'érudition dans ces contextes. On peut se demander si, plus qu'une modalité de l'ascèse, l'érudition ne pourrait pas être en soi une forme d'ascèse.

Adeline HERROU
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative-CNRS
Université Paris Ouest Nanterre-La Défense
adeline.herrou@mae.u-paris10.fr
Anna POUJEAU
Pensionnaire de la Fondation Thiers-CNRS
anna_poujeau@hotmail.com

Bibliographie

BAPTANDIER Brigitte, CHARUTY Giodana, (éds.), 2008, *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre, Société d'ethnologie.

BERKWITZ Stephen C., (éd.), 2006, *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC Clio.

BERTHELOT Katell, 2010, « La question de l'absence du monachisme dans le judaïsme », *Religions & Histoire*, Hors série 3, *Être moine*, p. 9.

BONTE Pierre, 1991, « Pseudo-parenté », *in* Bonte P., Izard M., (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, pp. 550-552.

BOUILLIER Véronique, 2009, « Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme. Quelques exemples shivaïtes », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 27-37.

BOUREAU Alain, 2010, « Monachisme », *in* Azria R., Hervieu-Léger D., (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presse Universitaire de France, coll. « Quadrige », pp. 749-754.

BUGNER Monique, 2004, *Cadre architectural et vie monastique des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Lormaye, Éditeur Arts et Métiers Jaques Laget.

CHIVA Isaac, 1995, « Les fraternités dérivées », *in* Copet-Rougier E., Héritier-Augé F., (éds.), *La parenté spirituelle*, Paris-Bâle, Éditions des archives contemporaines, pp. 265-285.

Clémentin-Ojha Catherine, 2006, « Replacing the Abbot: Rituals of Monastic Ordination and Investiture in Modern Hinduism », *Asiastische Studien. Études Asiatiques,* LX-3, pp. 535-573.

–, 2010, « Hindouisme », *in* Azria R., Hervieu-Léger D., (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Gallimard, pp. 490-499.

Collectif CERCO, 1994, *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Actes du deuxième Colloque international du CERCO, Poitiers, 1988, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, « CERCO – Travaux et Recherches ».

Copet-Rougier Élisabeth, 1995, « Introduction », *in* Héritier-Augé F., et Copet-Rougier É., (éds.), *La parenté spirituelle*, Paris-Bâle, Éditions des archives contemporaines, pp. I-XV.

D'Onofrio Salvatore, 1991, « L'atome de parenté spirituelle », *L'Homme*, 118 (XXXI-2), pp. 79-110.

Dragon Gilbert, 1984, *La romanité chrétienne en Orient : héritage et mutations*, London, Variorum Reprints.

Fine Agnès, 1992, « Les parentés parallèles », *in* Althabe G., Fabre D., Lenclud G., (éds.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 195-210.

–, 1998, (éd.), *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Gellner David N., Levine Sarah, 2009, « Le poids de la famille. Argent, parenté et monachisme theravâdin au Népal », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 211-234.

Goldstein Melvyl, 2009, « Bouddhisme tibétain et monachisme de masse », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 409-423.

Goody Jack, 2007, *Pouvoirs er savoirs de l'écrit* (trad. Claire Maniez), Paris, La Dispute.

Granoff Phyllis, 2006, « Fathers and Son: Some Remarks on the Ordination of Children in the Medieval Svetambara Monastic Community », *Asiastische Studien. Études Asiatiques,* LX-3, pp. 607-634.

Gutschow Kim, 2004, *Being a Buddhist Nun. The Struggle for Enlightenment in the Himalaya*, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

–, 2009, « Monastères de village au Zanskar ou comment nonnes et moines dépendent différemment de leur famille », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 235-252.

Héritier Françoise, 1997, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, coll. « Opus ».

Héritier-Augé Françoise, Copet-Rougier Élisabeth, (éds.), 1995, *La parenté spirituelle*, Paris-Bâle, Éditions des archives contemporaines.

Herrou Adeline, 2005, *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie.

–, 2007, « La communauté des moines taoïstes en Chine : une parenté rituelle fondée sur des textes », *in* Jacob C., (éd.), *Les lieux de savoir*, vol. 1, Paris, Albin Michel, pp. 179-199.

–, 2008, « Quand les moines taoïstes se mettent en texte », *in* Baptandier B., Charuty G., (éds.), *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 43-74.
–, 2009, « Introduction », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 7-24.
Herrou Adeline, Krauskopff Gisèle, (éds.), 2009, *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan.
Hervieu-Léger Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
Iogna-Prat Dominique, 2010, « De l'utilité et de la nécessité de comparer », *Religions & Histoire*, Hors série nº 3, *Être moine*, pp. 22-29.
Jacob Christian, 2007, (éd.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, vol. 1, Paris, Albin Michel.
–, 2011, (éd.), *Lieux de savoirs. Les mains de l'intellect*, vol. 2. Paris, Albin Michel.
Leroy Julien, 2007, *Études sur le monachisme byzantin*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », 85.
Mintz Sidney W., Wolf Eric R., 1950, « An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo) », *Southwestern Journal of Anthropology*, VI-4, pp. 341-368.
Pitt-Rivers Julian, 1972, « Kinship: Pseudo Kinship (1968) », *in* Sills D.L., (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York-Londres, Collier Macmillan, pp. 408-413.
–, 1973, « The kith and the kin », *in* Goody J., (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 89-105.
Poujeau Anna, 2008, *Églises, monachisme et sainteté. Construction de la communauté chrétienne en Syrie*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X Nanterre.
–, 2009, « Filles de sainte Thècle et épouses du Christ. Étude ethnologique d'une communauté monastique féminine de la montagne syrienne », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 293-303.
–, 2010, « Monastères et historiographie chrétienne en Syrie. Fondation et rénovation de quelques lieux de culte », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, pp. 129-147.
Rey Alain, 2004, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Éditions Le Robert.
Rivoal Isabelle, 2010, « Pourquoi le monachisme ne s'est-il pas développé dans l'islam », *Religions & Histoire*, Hors série nº 3, *Être moine*, p. 10.
Roth-Haillote Roselyne, 2009, « Sous le voile de la parenté. Des moniales catholiques en France », *in* Herrou A., Krauskopff G., (éds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, pp. 173-187.
Schneider Nicola, 2010, *Le renoncement au féminin. Couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X Nanterre.
Schopen Gregory, 2010, « Trois morceaux en forme de poire. Réflexions sur la possibilité d'un monachisme comparatif », *Religions & Histoire*, Hors série nº 3, *Être moine*, pp. 14-21.
Weber Max, [1915] 1996, Introduction à « L'éthique économique des religions mondiale », *in Sociologie des Religions*, (trad. Jean-Pierre Grossein), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », pp. 331-378.
Zarcone Thierry, 2004, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion.