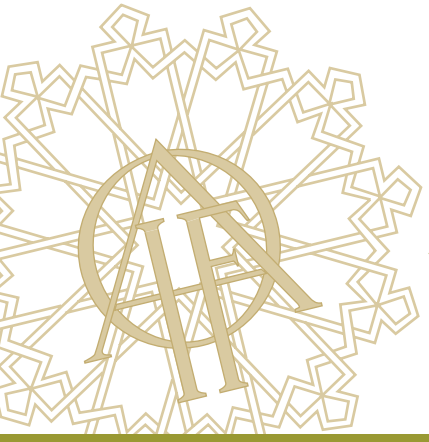
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 40 (2006), p. 189-204

Mireille Loubet

Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724709926	*Ouadi el-Jarf I*	Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427	*Ermant III*	Christophe Thiers
9782724710144	*Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)*	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	*Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe*	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	*Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II*	Bernard Mathieu
9782724709889	*Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies*	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	*Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32*	Sylvie Marchand (éd.)
9782724709919	*Les « Magasins nord » de Thoutmosis III*	Sébastien Biston-Moulin

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Mireille LOUBET

Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités

Tout courant mystique procède du particulier et de l'universel, du particulier parce qu'il se greffe sur une orthodoxie religieuse dont il retient les particularités, de l'universel car les valeurs humaines qu'il privilégie, et l'aspiration spirituelle qu'il vise à satisfaire, transgressent tout type de frontières pour s'adresser à tout « quêteur » de Dieu. N'échappe pas à cette donnée la mystique, imprégnée de soufisme, qui s'est développée au sein de la communauté juive, dans l'Égypte médiévale, et qui est usuellement qualifiée de « piétisme ». Pris au sens général, ce terme désigne une forme de spiritualité – commune à toutes les religions [1] – qui donne la priorité à la piété personnelle, dans une vie tout entière tournée vers Dieu ; de fait, le piétisme correspond à une conception du service divin, des devoirs et engagements du croyant, et ne peut être considéré comme un dogme religieux établi. L'originalité du piétisme juif soufi, qui postule de deux religions et de deux langues, sera mise en lumière en retraçant l'histoire de sa découverte et des grands courants de la mystique juive dans laquelle il s'insère. L'analyse de ses éléments constitutifs permettra ensuite de dégager sa vocation à l'universel.

La notion de mystique prise comme objet de recherche appelle deux remarques préliminaires. D'une part, c'est une notion qui est difficilement conceptualisable et plus aisée à aborder par le biais de l'histoire des religions – l'existence de courants mystiques étant une réalité tangible – que par celui des doctrines, comme nous allons tenter de le faire, puisque le propre de la mystique est précisément de ne pas être prisonnière d'un corps de doctrines.

D'autre part, vouloir cerner en une formule concise et précise ce mot « qui inspire une crainte presque superstitieuse [2] » relève de la gageure. Néanmoins, on conviendra, avec les ouvrages de références,

[1] Le mouvement piétiste luthérien, apparu au XVII^e siècle en Allemagne comme une contestation intérieure de l'orthodoxie, a marqué toute la pensée protestante européenne de l'époque des Lumières. Il a influencé les mouvements de Réveil des XVIII^e et XIX^e siècles en mettant l'accent sur l'expérience personnelle et la quête d'un Dieu sensible au cœur. De Luther à Hegel la question des rapports entre raison et révélation est centrale, tout comme celle de la conciliation du piétisme et du rationalisme philosophique chez Christian Wolf (1679-1759) et Emmanuel Kant (1724-1804). Baubérot, « Des Lumières aux Réveils », p. 79-99 et « Piétisme », *Encun* XIII, p. 56-58.

[2] Marguerite Yourcenar, *Discours de réception à l'Académie française, en succession à Roger Caillois, janvier 1981* : « Le voici parvenu, et ce n'est pas sans timidité qu'il l'avoue, à une mystique de la matière. Je crois sentir dans cette timidité l'effet de deux états d'esprit… l'un, une crainte presque superstitieuse du mot "mystique", comme si ce mot signifiait autre chose qu'adepte de doctrines restées plus ou moins secrètes ou chercheur de choses demeurées cachées... Le second,… un certain dédain du mot "matière" celle-ci étant trop souvent considérée comme la substance à l'état brut, placée aux antipodes du mot " âme"… »

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 *Annales islamologiques 40—2006*
Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de considérer la mystique comme l'aspiration de l'âme humaine à trouver les moyens d'établir une union avec Dieu. Cette définition – donnant à entendre qu'il s'agit d'une expérience individuelle, sans médiateur, et que les voies d'accès au divin sont multiples – ne suffit toutefois pas à rendre compte de la complexité de ce qui est à la fois une émotion, une pratique et une « théologie [3] ». On ajoutera que le cheminement intérieur s'effectue dans le respect et le dépassement de l'idéologie religieuse d'appartenance, qu'il exige d'aller au-delà de la foi ordinaire et des observances usuellement requises des fidèles. En ce sens il est synonyme de discipline, d'éthique de vie, de combat contre l'ego pour s'en libérer, en vue d'un perfectionnement dans la voie de Dieu : une quête de la perfection doublée d'une quête de la connaissance des lois divines, des mystères de la vie, sans laquelle l'Union ne saurait advenir. Cette approche du divin, à la fois émotionnelle, spirituelle, morale et intellectuelle est la caractéristique du mysticisme – substantif usité pour référer au comportement mystique – et elle est celle des adeptes du piétisme juif soufi qui va être abordé par une question : comment a-t-on eu connaissance de ce mouvement ?

Les sources d'information sont fournies par les manuscrits qui ont été découverts dans la *geniza* du Caire et qui sont, pour l'essentiel, en judéo-arabe [4].

Rappelons que c'est ainsi qu'on désigne la langue arabe écrite en graphie hébraïque par les populations juives des pays arabo-musulmans : une transcription phonétique [5] de l'arabe en hébreu, facilitée par leur appartenance commune au groupe des langues sémitiques.

D'un point de vue linguistique, le judéo-arabe est une variété d'arabe moyen [6], situé entre le classique et le dialectal. Il emprunte au dialecte, dans le cas présent l'arabe égyptien, des formes grammaticales ainsi que des tournures lexicales et du vocabulaire. D'autre part, il puise dans l'hébreu les mots et expressions qui touchent les domaines affectif et religieux, les citations de textes sacrés étant normalement en hébreu. En conséquence, le nombre des occurrences hébraïques varie selon l'auteur et le sujet traité.

D'un point de vue sociologique, le judéo-arabe est considéré comme un ethno-langage. De tout temps et en tout pays d'accueil les juifs ont fait preuve d'une indéniable capacité d'intégration linguistique en adoptant la langue nationale tout en préservant leur graphie. L'attachement à l'écriture hébraïque, écriture d'inspiration divine, a fait l'objet de diverses interprétations. On a dit des juifs des pays arabo-musulmans qu'ils ne maîtrisaient pas l'écriture arabe ou encore, qu'en certaines périodes, il leur avait été interdit de l'utiliser.

[3] La théologie mystique est considérée comme une science qui procède de la révélation et qui enseigne les moyens d'arriver à la vertu parfaite.

[4] Blau, « Judéo-arabe », p. 312-322 ; Lazard, Fischel, « judéo-persan », p. 322-327 et « Judeo-Arabic », *EncJud* X, p. 409-424. Voir aussi Blau, *Studies in Middle Arabic* et *A Handbook*.

[5] L'alphabet hébreu comprenant vingt-deux lettres et l'arabe vingt-huit, six lettres hébraïques correspondent à deux lettres arabes : *gimel* pour غ و ج *dalet* pour د و ذ, *téth* pour ط و ظ, *kaph* pour ك و خ, *tsadé* pour ص و ض, *taw* pour ت و ث. Si en théorie *gimel*, *dalet*, *téth*, *kaph*, *tsadé* et *taw* sont pointés lorsqu'ils transcrivent ج، ذ، ظ، ض، ث, rares sont les scribes qui introduisent systématiquement les signes diacritiques.

[6] Larcher, « Moyen arabe », p. 579-609 ; un développement est consacré à l'approche socio-linguistique de l'arabe moyen « Moyen arabe, confessionalisation versus déconfessionalisation » relative aux deux variétés d'arabe moyen, le judéo-arabe et l'arabe chrétien.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sans ignorer ces explications, il convient de rappeler que cette fidélité à la graphie d'origine, fréquente aussi chez des minorités autres que juives, fonctionne comme un marqueur identitaire. Le judéo-arabe n'est d'ailleurs pas l'unique langue vernaculaire des juifs de la diaspora : mentionnons également l'existence d'un judéo-persan [7], d'un judéo-espagnol, le ladino, d'un judéo-allemand, le yiddish, d'un judéo-turc [8].

Il est certain que l'usage de transcrire au moyen de l'alphabet hébreu les langues acquises dans les pays d'immigration a eu un pouvoir fédérateur parmi les populations juives déplacées. Il faut y voir l'expression d'une conscience minoritaire, conscience littéraire, culturelle et religieuse, qui a perpétué par les lettres hébraïques le caractère hiératique de l'écriture et sa lecture à deux niveaux : celui du sens littéral, commun, et celui du sens allégorique, spirituel.

Le fait qu'aient été conservés dans la *geniza* les textes piétistes en judéo-arabe tout comme des œuvres soufies en langue et écriture arabe [9], laisse présumer que les mêmes valeurs et statuts que l'hébreu étaient accordés à l'arabe [10]. Tout comme le yiddish, qui n'a pas seulement été une langue d'usage mais aussi celle de la prière pour les *hasîdîm*, le judéo-arabe guide la spiritualité et soutient l'inspiration religieuse des piétistes.

C'est donc en raison de ce statut et de leur contenu mystique que les traités rédigés par des piétistes ont été déposés dans « la *geniza* [11] du Caire ». C'est ainsi qu'est nommé le local attenant ou proche d'une synagogue où sont temporairement conservés, avant d'être inhumés, des effets hors d'usage – objets rituels, livres religieux et tout écrit portant le nom divin – comme l'impose le respect de l'Écriture et du sacré. Le fonds de la *geniza* de la synagogue rabbanite Ben Ezra, située à al-Fusṭāṭ [12] (Vieux-Caire), n'ayant pas été soumis à la phase d'inhumation, c'est lors d'une rénovation, à la fin du XIX^e^ siècle, que la masse de documents qu'elle retenait depuis le X^e^ siècle a été officiellement découverte, alors qu'elle faisait l'objet, depuis un bon demi-siècle, de la visite de collectionneurs de manuscrits.

Les documents dits de la *geniza* du Caire proviennent en fait de trois sources identifiées, pour l'essentiel de la synagogue Ben Ezra, appelée également synagogue des Palestiniens, mais aussi de l'ancienne synagogue qaraïte à al-Muskī et du cimetière à al-Basātīn. Il y avait en effet au Caire trois

[7] Gindin, « Three fragments », p. 397-418 ; les traces du judéo-persan remontent au X^e^ siècle. Voir aussi Netzer, « An Early Judaeo-Persian Fragment », p. 419-438.

[8] Dan Shapira, « Four Judaeo-Turkic Notes », p. 475-496. Le *qaraïm* parlé par les Qaraïtes de Turquie, de Crimée est une variante du judéo-turc, attestée dès le VIII^e^ siècle.

[9] Outre les œuvres rédigées par les piétistes eux-mêmes, des textes d'auteurs mystiques musulmans (Ibn al-ʿArabī, al-Ḥallāǧ, al-Ǧanāyyid, al-Ġazālī) en écriture arabe ou en transcription hébraïque ont été découverts dans la *geniza.*

[10] Les manuscrits reflètent une réelle liberté de circulation entre les deux langues, car on rencontre l'article arabe *al*, au lieu de *ha*, accolé à un mot hébreu, par exemple « *al-cohen, al-tôrah*, *al-shekhinah, al-shem ha-mefôrash* », (le prêtre, la Torah, la Présence divine, le Nom ineffable) ; de même les formules de bénédictions qui suivent les noms des personnages bibliques peuvent être en arabe ou en hébreu : David, *ʿalayhi al-salām* ou *ʿalîû ha-shalôm*.

[11] Goitein, « Geniza », p. 1010-1012 ; notons l'origine persane de cette racine commune à l'hébreu et à l'arabe qui évoque les funérailles, l'ensevelissement. Les manuscrits découverts appartiennent surtout de l'époque fatimide et ayyoubide, peu d'entre eux sont d'époque mamelouke ; alimentée en continu de 1002 à 1266, la *geniza* a connu un temps de délaissement avant d'être à nouveau utilisée, à partir du XVI^e^ siècle. L'article concerne la période dite de la « *geniza* classique », approximativement trois siècles, 354-663/965-1265 ; voir aussi « *genizah* », *EncJud* VII, p. 404-407 et XVI, p. 1334-1342.

[12] Al-Fusṭāṭ a été la capitale de l'Égypte musulmane jusqu'à l'arrivée des Fatimides en 969. Les manuscrits du cimetière de Basātīn (à l'est du Vieux-Caire) ont été découverts au début du XX^e^ siècle (1908-1913).

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

groupes de juifs, appartenant à des tendances différentes, qui possédaient chacun leur lieu de culte : par ordre d'importance numérique, les rabbanites [13], les qaraïtes (al-qarā'ūn) [14], les Samaritains (al-Sāmiriyyūn) [15].

L'histoire de la *geniza*, ayant fait et faisant encore l'objet de multiples publications, nous ne rappellerons que quelques points majeurs. Notons que parmi les bibliophiles et collectionneurs de manuscrits qui y ont eu accès avant sa découverte officielle, il faut citer Simon Van Geldern (1720-1788), le premier à signaler son existence, après l'avoir visitée en 1752 ; Abraham Firkowicz (1786-1874), un érudit qaraïte russe au nom duquel sont attachées deux des plus importantes collections et Solomon Wertheimer (1866-1935), bibliophile à Jérusalem, l'un des premiers à publier le fruit de ses collectes. La dispersion clandestine de ces précieux documents a pris fin en décembre 1896 avec le déplacement du fonds restant en Angleterre à l'initiative de Solomon Schechter [16] (1847-1915), appuyé par Charles Taylor et Elkan Adler. Dès lors cinq importantes collections ont été constituées : celles de Taylor-Schechter à Cambridge, d'Adler à New York, de Firkowitcz à la Bibliothèque nationale de St-Pétersbourg [17], celles de la Bibliothèque bodléenne à Oxford et du British Museum à Londres ; quelques autres, de moindre importance, sont conservées à Washington et Paris, par exemple.

Enfin, en ce qui concerne la nature du fonds recueilli, il est évalué à plus de deux cent cinquante mille folios à caractère littéraire, où dominent la langue arabe et la graphie hébraïque. Quant aux genres – documents officiels, juridiques, épistolaires, textes documentaires – ils sont aussi divers que les sujets abordés : théologie, commerce, économie, médecine, justice, logement, affaires communautaires, relations familiales, vie quotidienne.

Il apparaît donc que l'accès à ces sources de même que leur exploitation sont relativement récents. C'est en effet au début du XX^e siècle que les spécialistes du judéo-arabe ont procédé à la compilation des manuscrits ; il faudra attendre le travail d'interprétation fourni par Shlomo Dov Goitein [18], avec les cinq tomes de *A Mediterranean Society* publiés entre 1967-1988, pour obtenir un panorama complet des multiples thèmes couverts. Ses travaux ont révélé la véritable nature du phénomène qui nous concerne, à savoir que le piétisme n'était pas le fait de conduites isolées, ni d'une élite aristocratique et intellectuelle, comme on l'a d'abord pensé, mais qu'il s'agissait d'un courant mystique bien constitué. Il a ainsi confirmé l'hypothèse qu'avait émise avant lui, dès l'après-guerre, Naphtali Wieder [19].

[13] Les rabbanites sont les juifs qui acceptent l'autorité de la Loi écrite et orale ; ils étaient affiliés, suivant leurs origines, à l'Académie juive de Babylone et au Talmud de Babylone (le seul considéré comme normatif et réglant la vie juive), et appelés, en conséquence, les Babyloniens ou à l'Académie de Palestine et au Talmud de Jérusalem, désignés comme les Palestiniens.

[14] Nemoy, « Karaïtes », p. 627-633, les Qaraïtes ne reconnaissent que la Loi écrite, la Bible hébraïque, c'est-à-dire le Pentateuque, les livres prophétiques et hagiographiques, rejetant la tradition post-biblique (talmudique et rabbinique).

[15] Noja Noseda, « Al-Sāmira », p. 1080-1082, les Samaritains ne reconnaissent que les cinq premiers livres de la Torah écrite (le Pentateuque).

[16] Il prit cette décision lorsqu'il reconnut le texte hébreu de l'Ecclésiaste ou Livre de Sagesse de Ben Sira, écrit en hébreu environ 200 ans avant l'ère chrétienne dont l'original avait été perdu, dans les folios que lui avaient présentés deux voyageuses revenant d'Égypte.

[17] Les deux collections Firkowicz sont conservées à la Bibliothèque nationale (Saltykov-Shchedrin State Public Library) de la ville.

[18] Goitein (1900-1985) *A Mediterranean Society* 1-5 ; Goitein et Sanders, *Cumulative Indexes* 6.

[19] Wieder, « Islamic Influences », p. 37-120.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On conclura cet examen des sources d'information sur le piétisme en notant que les études amorcées par les chercheurs juifs anglo-saxons [20], ont été poursuivies en France par Georges Vajda et Paul Fenton, avec l'édition et l'analyse d'écrits transmis par les adeptes. Cependant, la rareté des documents et la difficulté de leur exploitation contribuent à la méconnaissance de ce mouvement religieux tant exceptionnel que ponctuel. Son importance dans l'histoire de la mystique juive, perceptible à travers l'impact qu'il a eu en son temps et l'influence qu'il a exercée sur les mouvements ultérieurs, est manifeste à l'examen des grands courants qui ont jalonné cette histoire.

Dès son origine le judaïsme, comme le christianisme et l'islam, a suscité parmi les nouveaux croyants des comportements ascétiques individuels considérés *a posteriori* comme des prémices de mystique et des modèles de dévotion. De même, les signes d'une tradition mystique [21] peuvent être perçus dans la Bible elle-même, dans les dix premiers chapitres du livre d'Ézéchiel (désignés comme la littérature de la *Merkavah*, du Char), dans le Cantique des Cantiques ainsi que dans quelques traités du Talmud (appelés littérature des *Hékhalot*, des Palais).

Rappelons les cinq grandes étapes de l'histoire de la mystique juive, dont il serait erroné d'avoir une vision monolithique en raison des diverses écoles dissidentes et approches isolées qui la constituent. C'est d'abord la mystique ancienne, qui est perceptible dès l'Antiquité [22], pendant la période talmudique (à partir des années 200 avant l'ère chrétienne) chez ceux que l'on nomme les *hasîdîm rishonîm*, les premiers piétistes, puis à l'époque tannaïtique (20-200 de notre ère) chez les *tannaïms* [23], ces sages des temps anciens. Ainsi, parallèlement à l'orthodoxie religieuse, s'est développée, dans des cercles mystiques, une quête du divin en dehors de tout dogme, de toute orthodoxie, visant à pénétrer le sens profond de la Torah pour éviter une approche juridique, unidimensionnelle du message divin. De portée limitée, s'appuyant sur la littérature de la *Merkavah* et des *Hékhalot*, localisée d'abord en terre d'Israël puis en Babylonie, cette quête s'est perpétuée dans l'ombre avant de trouver une éclosion à la fin du XII^e^ siècle dans l'école des *hasîdei Ashkenaz* [24] qui s'est constituée en Allemagne (en Rhénanie) autour d'un noyau de penseurs religieux dont Rabbi Yehudah ha-Hassid de Ratisbonne – auteur du *Sefer Hasîdîm*, le (Livre des Pieux) – et son disciple Eléazar de Worms. Cette école s'est progressivement fondue dans la qabbale qui, conjointement aux *hasîdei Ashkenaz*, a pris forme en Europe méridionale, dès la fin du XII^e^ siècle en Provence et Languedoc puis en Espagne du Nord. La qabbale s'élabore autour de trois textes, dont deux sont attribués à des *tannaïm* du II^e^ siècle approximativement, le *Sefer ha-Zohar,* (Livre de la Splendeur) [25] et le *Sefer Yetsirah*, (Livre de la Création) [26] ; le troisième, le *Sefer ha-Bahir*, (Livre de la Clarté), date, sous sa forme actuelle, du XII^e^ siècle.

[20] Parmi les autres chercheurs judéo-arabisants : Samuel Rosenblatt (traduction d'Abraham Maïmonide) ; Franz Rosenthal (travaux sur le judaïsme yémenite médiéval), Sholmo Pinès (études des influences des courants philosophico-religieux, *al-Ismāʿīliyya wa-l-Šīʿa*).

[21] Paul, *À l'écoute de la Torah*, p. 123-156.

[22] On la trouve dans la littérature d'Hénoch, la littérature apocalyptique et dans quelques fragments de manuscrits de la communauté de Qumrân (période du Second Temple).

[23] « Tanna, tannaïm », *EncJud* XV, p. 798-803 (de l'araméen *teni*, transmettre oralement, étudier, enseigner) : « sages » ou « maîtres » de la loi orale (on a coutume d'en compter cinq générations de 20 à 220 de notre ère).

[24] Marcus, « Ashkenazic Hasidism », p. 458-461.

[25] Redécouvert vers 1260-1280 par Isaac l'Aveugle il s'agit là d'un ouvrage majeur de la qabbale, du maître *tanna*, Rabbi Shimon bar Yohaï.

[26] Considéré comme le plus ancien traité de cosmologie et cosmogonie, il aurait été composé entre le III^e^ et le VI^e^ siècles par un *tanna* anonyme et il a fait l'objet de nombreux commentaires : par Saadiah Gaon, Isaac l'Aveugle, Moïse Cordovero, Salomon Luria….

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Après avoir connu un considérable essor et une expansion sur le continent européen, aux XIVe et XVe siècles, la qabbale d'Europe du Sud s'est déplacée au Moyen-Orient, conséquence de l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492. Elle a donné naissance au XVIe siècle à l'école de Safed, en Palestine, fondée sur les enseignements de Moshe Cordovero (1522-1570) puis d'Isaac ben Salomon Luria (1534-1572) et de leurs disciples. Cette école, qui a privilégié un message tourné vers l'avènement de l'ère messianique et la vie religieuse contemplative, a pu contribuer, conjointement à d'autres facteurs, à la formation du sabbataïsme au XVIIe siècle dans l'ère ottomane. Ce mouvement qui doit son nom à celui qui en a eu l'initiative, Sabbataï Tsevi (1626-1676), déclaré « messie » en 1656 par Nathan de Gaza, puis converti à l'islam pour éviter la mort (1666), a suscité des adeptes parmi les sépharades et s'est prolongé au cours du XVIIIe siècle. Enfin, après deux siècles de vitalité au Moyen-Orient, la quête mystique trouve, au XVIIIe siècle, une nouvelle expression en Europe Centrale (en Pologne) dans un mouvement populaire. Sous l'impulsion d'Israël ben Eliahu, dit le Ba'al Chem Tov, « le maître au nom divin », ce hassidisme [27] moderne, qui poursuivait un idéal de sainteté et spontanéité religieuse, a été accusé de sous-estimer la pratique de l'étude et de négliger divers points de doctrine. S'il a été affecté par la Seconde Guerre mondiale il n'en a pas, pour autant, totalement perdu de son influence au cours des ans ni en notre époque.

Dans cette histoire des tendances majeures de la mystique juive, le piétisme d'Égypte qui est rarement mentionné, se situe par son idéologie et sa datation entre les premières ébauches d'un mysticisme instauré par les Sages des temps anciens et le hassidisme rhénan médiéval avec lesquels il partage un idéal d'existence spirituelle reposant sur une parfaite piété, entendue comme « l'attachement fervent aux devoirs et pratiques religieuses ». Il tient donc sa dénomination de la conformité à ce comportement de ferveur qui poussait les adeptes à accoler à leurs noms le qualificatif de *ha-hasîd* (pieux, dévot) comme en témoignent des manuscrits de la *geniza*. Il est en effet d'usage dans le judaïsme d'associer au nom d'un croyant, pour le confirmer dans sa foi, cet adjectif qui symbolise, depuis la littérature [28] biblique ancienne et rabbinique classique, le serviteur diligent, respectueux de la Loi, observant avec zèle les commandements religieux et moraux. Son emploi par les piétistes d'Égypte atteste de leur volonté d'appartenance à la tradition mystique juive qui vient d'être évoquée. Cet enracinement affirmé dans le judaïsme est un trait essentiel du piétisme, la justification même de son émergence aux yeux d'Abraham Maïmonide [29] son fondateur, mais il n'est pas pour autant, synonyme d'enfermement, comme l'étude de ses caractéristiques va le montrer.

Des conditions particulières ont favorisé son éclosion au XIIIe siècle et sa vitalité jusqu'au XVe siècle, attestée par un traité piétiste de David II ben Maïmon (1335-1415) trouvé dans la *geniza*. Sous la dynastie fatimide est apparu un climat de tolérance, tant à l'égard du soufisme qui a accédé à une reconnaissance religieuse avec la fondation des confréries, (*ṭarīqa*, plur. *ṭuruq*), qu'à l'égard de la communauté juive qui a bénéficié d'une reconnaissance sociale en la personne d'un représentant

[27] « Hassidisme », *DicEnc*, p. 436-451. Voir aussi Dan, « Hassidism », p. 203-211.

[28] Dans les textes anciens le terme *hasîd* désigne un homme qui a atteint un degré de piété supérieur à celui du *tsaddiq*, le juste, qui est simplement bon et droit.

[29] Abraham Maïmonide (1186-1237) est le fils unique de Moshe Maïmonide, Ibn Maymūn en arabe, né à Cordoba le 30/03/1135 ou 1138, décédé à Fusṭāṭ le 13/12/1204 et inhumé à Tibériade où se trouve son tombeau.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

légal, ayant le titre de *nagîd* [30]. À ce contexte historique privilégié vient s'ajouter une recherche de spiritualité, inhérente au judaïsme [31], en attente d'être comblée en ces lieux et temps et la présence, alors opportune, d'un guide spirituel exceptionnel, Abraham Maimonide. Décrit comme un homme d'une haute valeur morale et d'une grande dévotion, il a eu pour objectif de raviver la foi de ses coreligionnaires en renouant avec la ferveur juive originelle. Il a trouvé dans les pratiques religieuses soufies, qui lui étaient familières et qui avaient été celles des premiers juifs, une réponse à ses visées. Il a donc fait de ces pratiques le fondement de la voie soufie (*al-ṭarīqa al-sūfiyya*) ou en hébreu « *derek ha-hasidût* », la voie piétiste, opérant ainsi une réactualisation des traditions juives ancestrales et une insertion dans la société musulmane contemporaine où il vivait.

Son traité en judéo-arabe *K. Kifāyat al-ʿābidīn* [32], « La provision suffisante des serviteurs de Dieu », une vaste somme dont seule une partie a été restituée par la *geniza*, illustre son double penchant pour la mystique et la philosophie. Sa « Voie » peut être perçue comme une approche synthétique des courants mystiques et rationnels, englobant mystiques juive et musulmane, philosophie aristotélicienne reçue de son père et néo-platonisme. Cependant, si son ouvrage le fait apparaître comme un homme de réflexion, Abraham était aussi un pratiquant au sens plein du terme et sa « Voie » était dominée par la recherche de la perfection ancrée dans la pratique. En tant que responsable d'une communauté, dont il était le *nagîd*, Abraham considérait que l'éthique de vie et le dispositif religieux qu'il ravivait n'étaient pas destinés à ses seuls disciples ; il les voulait communautaires. À cette fin, il a réintroduit dans la liturgie synagogale des rites anciens [33] qui étaient tombés en désuétude, sans susciter, il va sans dire, l'agrément de tous les fidèles juifs. Néanmoins Abraham a su faire partager ses convictions à un nombre suffisant de disciples et insuffler à sa Voie une reconnaissance assez large pour qu'elle passe aux générations suivantes et franchisse les frontières. Elle doit son pouvoir fédérateur à la pluralité des éléments qui la composent : une pluralité qui préserve une cohérence et qui est déterminée par un objectif dont elle ne se dessaisit pas, l'exigence de spiritualité.

À la différence des autres courants de mystique juive, le piétisme n'est pas « judéo-centré » : sa revendication de fidélité aux préceptes du judaïsme ne minimise en rien son adhésion aux pratiques et concepts soufis, ni sa dette envers la philosophie. Ces trois facettes, judaïsme, soufisme, philosophie, cohabitent harmonieusement dans la Voie initiatique pour nourrir la quête spirituelle qui la sous-tend. Si elle n'était

[30] Barekket, « The Head of the Jews », p. 185-197 : débat sur la date de la création de la charge de *nagîd* (chef, prince, souverain) par les Fatimides (297-567/909-1171), vraisemblablement dès leur installation et non pas un siècle plus tard comme cela fut proposé. La personne désignée comme « chef des juifs » recevait une lettre de nomination de l'imâm fatimide et la communauté juive, après avoir entériné cette nomination, lui donnait le titre de *nagîd*. D'autre part c'était un *gaon* (éminence), chef des grandes écoles ou « Académies », de Babylone, qui était le chef spirituel de tous les juifs dispersés et la plus haute autorité religieuse de l'enseignement religieux de la fin du VI[e] au milieu du XI[e] siècle.

[31] Le terme « judaïsme », *yahadût*, entendu au sens large comme la culture et le mode de vie des juifs, donnant lieu à une sanctification de tous les aspects de la vie, est attesté pour la première fois dans la Bible en 2Maccabées 2, 21 ; 8, 1 ; 14, 38 et semble être une création par les juifs de la période hellénistique d'un terme grec pour désigner la façon qui leur est spécifique de servir Dieu ; il sera repris par Paul dans Galates 1, 13-14.

[32] Maïmonide, *K. Kifāyat al-ʿābidīn,* Rosenblatt (trad.), *The High Ways*.

[33] Des ablutions avant les prières, des prosternations, l'orientation vers le Temple (désignée comme *al-qibla*), la disposition des fidèles en rangée comme au culte musulman, la station debout pour les prières majeures et la position en tailleur pour les prières ordinaires, la tension des mains, paumes vers le haut pendant la louange, etc.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tant décriée, on pourrait attribuer la célèbre formule de Machiavel au piétiste qui, pour mieux servir Dieu et mieux comprendre Ses mystères va puiser, dans une civilisation différente et une discipline autre, les moyens qu'il ne trouve pas en son propre univers, « la fin les justifiant ». Ainsi, c'est à la combinaison de divers matériaux que le piétisme doit sa spécificité et son ouverture, car s'il porte la profonde marque du religieux, par le judaïsme et le soufisme, il n'a pas ignoré les réalités de la théologie rationnelle de l'islam (*ʿilm al-kalām*) ni la philosophie juive naissante du début du Moyen Âge, ni l'héritage grec – Aristote et Platon par le biais du néoplatonisme – ni les courants de pensée de l'époque, comme l'ismaïlisme ni encore le vaste fonds de connaissances ésotériques communes à diverses cultures. Hormis ces dernières sources ou influences, difficilement identifiables, on peut distinguer dans le piétisme deux composantes majeures, théologique et mystique, et deux de moindre importance, philosophique et cosmologique.

Du judaïsme, le piétisme a retenu les éléments théologiques fondamentaux que sont le don de la Loi (*al-šarīʿa*), la manifestation de la Présence divine (*ha-Sheḫina*), l'Amour divin (*al-maḥabba al-ilāhiyya*), exprimé dans la Miséricorde (*al-raḥma*) et témoigné par la Révélation (*al-waḥy*), plus souvent formulée en mystique comme une théophanie (*al-taǧallī*). Loi, Présence, Amour apparaissent comme une triade essentielle, qui gère les rapports tripartites entre l'homme, l'univers et l'Absolu. Le rapport à l'univers passe par la Présence divine, qui habite cet univers, expression de l'immanence de Dieu dans le monde, un Dieu [34] Un (*aḥad*) et Unique (*wāḥid*). Il passe également par l'acte de Création, car dans le judaïsme prévoit la croyance en un Dieu vivant et éternel [35] (*al-ḥayy wa-l-qayyūm*), vivant c'est-à-dire créateur, se manifestant d'abord et avant tout dans la Création (*al-ḫalq*) qui associe l'unicité du Créateur à l'acte de Sa création – et également dans la Révélation et la Rédemption. Ces trois notions centrales que le piétisme a fait sienne répondent à sa conception théocentrique de Dieu, sous-entendant que tout est perçu comme une émanation de Sa Toute-Puissance.

Pour saisir l'articulation de ces rapports, rappelons que le judaïsme repose sur la Loi sacrée rapportée par la Torah dont l'étude est un impératif [36]. Pour le mystique, la découverte du sens occulte (*al-maʿna al-bāṭin*) de ce texte est la clé du dévoilement (*al-kašf* ou *al-mukāšafa*) des mystères divins car par-delà le message qu'Il a adressé aux hommes, Dieu s'est révélé Lui-même. De fait en se donnant pour objectif d'appréhender le divin Mystère que contient la révélation de la Loi, la mystique juive est, comme toute mystique, une voie d'accès à la gnose.

En reconnaissant ces références théologiques le piétisme se présente comme la Voie de la connaissance divine par l'interprétation du Texte, comme la Voie du commandement divin par le don de la Loi, comme celle de la gloire liée à la Présence divine, et enfin pour le pieux comme celle de l'exhortation à la sainteté [37].

[34] La profession de foi d'Israël repose sur le « *shema'* » « Écoute Israël ! Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un », Deutéronome 6, 4, commandement transmis par Moïse à son peuple. Ce verset est complété par « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » Deutéronome 6, 5.

[35] Selon le verset « Tandis que l'Éternel, Dieu est vérité, lui seul est un Dieu vivant et un Roi éternel », Jérémie 10, 10.

[36] L'étude incessante de la Torah est un commandement pour tout juif sans distinction d'âge, de sexe, de statut. Étudier, enseigner et appliquer l'étude sont une obligation morale : la pratique est supérieure à l'étude, mais l'une ne va pas sans l'autre. Le Talmud rapporte que « lorsque l'homme prie il s'adresse à Dieu, quand il étudie c'est Dieu qui s'adresse à lui ».

[37] Selon le verset « ... vous devez donc vous sanctifier et rester saints, parce que Je suis Saint », Lévitique 11, 45. Ce commandement suppose une double dimension de respect de la distance et d'invite au rapprochement du Créateur.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La Torah, qui règle l'existence juive, est aussi le point de départ de l'engagement mystique. C'est en se consacrant à son approfondissement, et en prêtant à ses actes ordinaires une intention particulière, que celui qui a été jugé apte et digne de recevoir une révélation individuelle, a accès à la voie mystique. La Torah assure « le perfectionnement de l'âme et de la raison du genre humain [38] », parce qu'elle contient, d'une part, les commandements, *ha-mitsvot*, dont l'observance développe les vertus estimées des mystiques, telles que la crainte [39] de Dieu, l'humilité, la soumission et parce qu'elle livre, d'autre part, « les textes des prophètes, relatifs au savoir, aux œuvres et à la connaissance (*al-ʿilm wa-l-ʿamal wa-l-maʿrifa*) [40] ». Les prophètes, qui ne se donnent d'autres préoccupations que Dieu et Sa loi, sont donc érigés en stéréotypes à imiter, en particulier Moïse, qui incarne la figure du plus parfait d'entre eux [41]. La supériorité de la prophétie mosaïque est reconnue par la tradition juive [42] aussi l'est-elle d'autant plus par les piétistes pour qui Moïse fournit l'exemple d'une union mystique par sa rencontre emblématique avec Dieu sur le mont Sinaï, une théophanie dont tout serviteur aspire au renouvellement.

Un Dieu Un et Tout-Puissant, Compatissant, Transcendant et Immanent, connu par les Noms divins, un texte à méditer à son niveau ésotérique, une Loi révélée qui ordonne la vie quotidienne et religieuse, enfin, des modèles de conduite transmis par les prophètes, parmi lesquels Moïse, choisi pour recevoir les tables de la Loi et pour vivre l'exceptionnel échange verbal avec le Créateur, tels sont les éléments théologiques sur lesquels se fonde le piétisme, mais auxquels il ne se limite pas.

En effet pour atteindre l'accomplissement mystique, ces principes directeurs ne suffisent pas : une réelle méthode d'entraînement, de règle de vie et une guidance sont nécessaires. C'est dans le cadre de la voie soufie (*al-ṭarīqa*) que le quêteur va les trouver, sachant que quête et objet de la quête se confondent, que toute quête est particulière car elle est le fruit d'un combat personnel et est subordonnée aux catégories d'individus [43]. On note que, si les écrits qui nous sont parvenus font état des multiples aspects de la Voie, ils ne font cependant pas mention du nom d'une confrérie soufie [44] à laquelle auraient pu se rattacher les piétistes pas plus que d'éventuels liens qui auraient pu s'instaurer entre mystiques des deux religions.

La *ṭarīqa,* dans son double sens de « méthode » accompagnée d'exercices rituels et de « voie ou chemin d'accès au divin », constitue le noyau central du piétisme. Elle lui fournit, outre le lexique de termes arabes préférés aux termes hébreux, les concepts qui sont propres au soufisme : un parcours ascensionnel rythmé par des états spirituels [45] (*al-aḥwāl*), qui sont envoyés par Dieu et qu'il convient

[38] Loubet, *Futūḥāt al-zamān*, p. 29 (folio 49A, 13).

[39] Craindre un dieu ou un roi, dans l'ancien Orient, c'est le reconnaître comme Seigneur, lui faire confiance et lui obéir. La crainte du Seigneur exprime l'attitude juste du fidèle devant Dieu. Proverbes 1, 7 ; 3, 7.

[40] Loubet, *Futūḥāt al-zamān*, p. 29 (folio 49A, 3-4).

[41] Deutéronome 34, 10 : « Mais il n'a plus paru, en Israël, un prophète tel que Moïse, avec qui le Seigneur avait communiqué face à face. »

[42] Elle constitue aussi le septième des treize articles de foi du judaïsme établis par Moshe Maimonide dans le *Siraj*, son commentaire de la *Mishnah* (Sanhédrin 10, 1) qui reconnaît en Moïse un prophète et un législateur (article sept : affirmation de la suprématie de Moïse sur tous les autres prophètes, article huit : révélation de la Loi donnée par Dieu à Moïse).

[43] Loubet, *Futūḥāt al-zamān*, le piétiste distingue entre le commun, l'élite et l'élite de l'élite à savoir les prophètes, p. 151-153, p. 167.

[44] Les principales confréries (*al-ṭuruq*) présentes en Égypte à l'époque des piétistes : *al-qādiriyya, al-rifāʿiyya, al-aḥmadiyya, al-šāḏiliyya al-badawiyya*.

[45] Les états, comme les stations, varient en nombre et en dénomination selon les maîtres soufis.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de dominer, et une progression au travers de stations (*al-maqāmāt*) qui sont, elles, l'acquis du disciple. La finalité de la *ṭarīqa* est exprimée en termes de rapprochement, de proximité de Dieu (*al-qurb*) et la fin du voyage par celui d'arrivée ou jonction à Dieu (*al-wuṣūl*).

Ce cheminement exigeant et long est semé d'épreuves telles que le doute, la distraction, l'éloignement de Dieu (*al-buʿd*), l'attrait du monde matériel (*al-dunyā*), les voiles (*al-ḥuǧub*), ou ténèbres (*al-ẓalām* ou *al-ẓulma*), l'ignorance (*al-ǧahl*), la tiédeur (*al-futūr*) de la quête, la négligence envers Dieu (*al-ġafala*), la tyrannie de l'âme et du corps avant qu'ils ne soient domptés, etc.

Pour s'engager dans la Voie, des conditions sont exigées de l'aspirant (*al-qāṣid*) : le dévouement total au divin, l'occultation du monde des sens, la recherche de la sagesse, l'aspiration à la gnose. À cela s'ajoutent les exigences d'humilité et de mérite, mérite entendu au sens de vertus, de valeurs morales déployées dans la conquête spirituelle et souvent désignées par le terme général de *al-aḫlāq* ou explicité par ceux de générosité (*al-iḥsān*), vertu spirituelle, et de foi (*al-imān*), un mérite lié au zèle, aux œuvres. En effet, la Voie est synonyme de pratique, c'est-à-dire de bonnes actions (*al-ʿamal*) dans leur aspect général, (*al-fiʿl* ou *al-afʿāl* pour l'action, les actes), dont l'oubli de soi pour les autres (*al-iṯār*) est le corollaire.

Pour aider le novice (*al-murīd*) qui s'engage dans la Voie, il y a la vie communautaire, le compagnonnage (*al-ṣuḥba*) et la guidance avec un double engagement (*al-ʿahd*) face à Dieu et face au maître (*al-šayḫ*) qui le dirige vers la connaissance divine et la sainteté.

Le soutien, le cheminant (*al-sālik*) le trouve dans le rituel qui ponctue sa vie tel que la prière assidue (*al-ṣalā*) , les prosternations (*al-suǧūd*), l'invocation divine (*al-ḏikr*), mais aussi dans une discipline individuelle (*al-riyāḍa*) tournée vers l'ascèse (*al-zuhd*) et incluant la retraite méditative (*al-ḫalwa*), les dévotions surérogatoires (*al-nawāfil*), les veilles (*al-sahar*), le jeûne (*al-ṣawm*) ou la restriction alimentaire, la sobriété vestimentaire, l'éloignement de bavards et frivoles au profit de la fréquentation de ceux qui ont atteint Dieu (*ahl al-wūṣūl*).

Un entraînement qui favorise l'intériorisation, l'évocation spirituelle (*al-istiḥḍār*), l'intention soutenue (*al-niyya*), l'attention permanente, l'éveil (*al-yaqaẓa*), au moindre signe divin. C'est par cette astreinte sans relâche, le dépassement des états, l'avancement dans les stations, le dépouillement, que se conquièrent l'assujettissement de l'âme rebelle et la dissolution consécutive de l'ego exprimée comme l'anéantissement en Dieu (*al-fanā'*). C'est là la clé de l'aboutissement de la quête (*al-wuṣūl*) : cette félicité suprême est celle qui est éprouvée dans l'extase (*al-waǧd*), celle du lien, diversement exprimé comme l'union, la conjonction, la communion à Dieu (*al-wiṣāl, al-wuṣūl, al-wāṣila, al-ittiṣāl*), culminant dans la pérennité en Dieu (*al-baqā'*) « car la quête provient de Dieu et retourne à Dieu [46] ». Mais efforts personnels et soutiens extérieurs ne seraient que pauvres artifices sans le seul et véritable secours, celui de Dieu, un Dieu qui d'abord choisit Ses serviteurs, selon Sa volonté, et qui ensuite leur témoigne Sa compassion à condition qu'ils s'en montrent dignes : c'est donc dire que chacun doit aller à la rencontre de l'autre pour que s'accomplisse la réunion attendue.

[46] Loubet, *Futūḥāt al-zamān*, p. 205 (folio 16A, 1).

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les concepts soufis, hormis ceux liés au prophète de l'islam, que le piétisme n'a pas retenus, peuvent être complétés et classifiés sous leurs divers aspects :

– l'aspect normatif, incluant la dévotion : la prière assidue, la vénération des Noms divins, (*al-asmā' al-ḥusnā*) et leur invocation, les séances de pratiques (*al-maǧālis al-ḥuḍūr*), les entretiens (*al-maqāl*) avec le maître (*al-šāyḫ*) et les gens du dévoilement (*ahl al-kašf*) ; l'ascèse : les jeûnes, les veilles, l'isolement, les privations ; l'éthique de vie : de façon générale la pratique droite (*al-ʿamal al-mustaqīm*), reflet de la pratique divine et l'observance de la Loi, des ordres et interdits (*al-amr wa-l-nahiyy*) ;

– l'aspect théologique : la Création et l'organisation (*al-tartīb*) de l'Univers (*ʿālam al-kawn*) , la Révélation de la parole divine, l'unité de Dieu (*al-aḥadiyya*), Son unicité (*al-wāḥidiyya* ou *al-waḥdāniyya*), les Attributs divins (*ṣifāt Allāh*), l'Amour divin (*al-ḥubb* ou *al-maḥabba*), la compassion (*al-raḥma*), la foi du serviteur (*imān al-ʿabd*), etc. ;

– l'aspect philosophique, comprenant premièrement le niveau métaphysique : les notions d'existence, d'existant et de non-existence (*al-wuǧūd, al-mawǧūd, al-ʿadam*) ; la connaissance (*al-maʿrifa*), et la science ou le savoir (*al-ʿilm*) ; les liens entre la signification (*al-maʿnā*), et la forme (*al-ṣūra*) ; les relations entre le corps, l'âme et l'esprit (*al-ǧism wa-l-nafs wa-l-rūḥ*), la fonction du cœur (*al-qalb*), et de la raison (*al-ʿaql*) ; le caractère inconnaissable de l'essence divine (*al-ḏāt*). S'y ajoute deuxièmement un niveau herméneutique : l'interprétation du sens ésotérique du Texte, l'entendement intuitif (*al-idrāk*) ; l'interprétation des signes manifestés (*al-išārāt*), mentionnés ci-après, relevant de l'aspect mystique ;

– l'aspect mystique : les preuves de l'existence divine (*al-dalā'il*) : la théophanie (*al-taǧallī*), la manifestation (*al-ẓuhūr*), l'effusion ou émanation divine (*al-fayḍ*), le dévoilement intuitif (*al-kašf*), la dissipation des voiles et des ténèbres (*al-ḥuǧub wa-l-ẓulma*) ; l'élévation du monde inférieur (*al-ʿālam al-suflī*) vers le monde supérieur (*al-ʿālam al-ʿulwī*) par les états spirituels et stations ; la dénomination de Dieu comme Essence, Présence, divin Mystère, Lumière des lumières, Vérité (*al-ḏāt wa-l-Ḥaḍra wa-l-Ġayb wa Nūr al-anwār wa-l-Ḥaqq*) ; la relation Seigneur-serviteur : de l'éloignement (*al-buʿd*) à la proximité (*al-qurb*) et à l'intimité (*al-munāsaba*) ; la passion (*al-šawq* ou *al-ʿišq*), la coupe d'amour (*ka's al-maḥabba*) ; les dons (*al-ʿaṭṭā' wa-l-ʿaṭṭiyya*) : la faveur (*al-faḍl*), et la grâce (*al-niʿma*), l'extase (*al-waǧd*) ; l'accès au but (*al-wuṣūl*) : les ultimes étapes que sont l'annihilation et la subsistance en Dieu (*al-fanā' wa-l-baqā'*).

On remarque qu'un certain nombre de ces notions essentielles sont communes aux deux religions : la Loi, l'Amour, la Présence, la Miséricorde, l'acte de Création, la Révélation ont déjà été mentionnées comme fondements du judaïsme. C'est cependant la langue arabe qui est privilégiée pour les évoquer – y compris lorsqu'il s'agit de désigner Dieu, le Seigneur (*Allāh, al-Rabb*) – de préférence à l'hébreu, avec une nuance pour la « Présence divine » invoquée dans les deux langues par *ha-Shekhinah* ou *al-ḥaḍra.* Ainsi la double appartenance du piétisme ne se limite pas au domaine religieux, elle touche aussi les pratiques langagières avec une prééminence de l'arabe et, comme cela a été dit, un retour à l'hébreu pour renvoyer à des faits bibliques ou connotées au judaïsme [47], par exemple la ligature d'Isaac, *ha-aqeda*,

[47] Dans les *Futūḥāt al-zamān*, on rencontre une occurrence du mot *al-fidā'* (appartenant au vocabulaire chrétien) pour évoquer la notion de Rédemption, que l'auteur exprime habituellement par *ha-géûla*.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le temps du repos, *ha-shabbat*, les commandements, *ha-mitsvot*, l'exil, *ha-galût*, la rédemption, *ha-géûla*, le Nom ineffable, *ha-shem ha-mefôrash.*

La langue s'impose comme un espace de confrontation et de démarcation entre le judaïsme et le soufisme, mais aussi comme un espace d'ouverture et de décloisonnement au même titre que la philosophie qui intervient dans la religion comme la gardienne des extrémismes.

On peut dire que la mystique a vocation à faire alliance avec la philosophie pour satisfaire l'exigence de Connaissance qui est la sienne et qui anime la quête de Dieu. Elle ne rejette donc pas l'approche spéculative, dans la mesure où elle nourrit son objectif, même si elle privilégie la saisie intuitive ou contemplative, qu'elle considère comme une grâce divine, car la Connaissance, dont le cœur est le siège, est un attribut divin.

Les éléments philosophiques et cosmologiques qui façonnent eux aussi la pensée piétiste sont d'un moindre poids et surtout moins aisément repérables que les apports religieux, car plus diffus. Leur identification nécessitant une étude à part entière, seuls leurs traits majeurs vont être exposés.

La philosophie grecque a eu un impact sur toute la pensée médiévale, tant sur la pensée musulmane que juive. Par le biais du néo-platonisme elle a touché les mystiques, juifs et soufis, qui ne pouvaient qu'être attirés par ce courant qui perçoit en la philosophie un but d'édification. Ils partagent sa conception de la voie initiatique [48], voie d'ascension vers l'Un, comme discipline spirituelle et moyen de purification de l'âme. Ils adhèrent aussi à l'idée de l'immanence de Dieu, un Dieu à la fois intérieur au monde et transcendant, ainsi qu'à celle de l'existence de l'intellect universel (*al-ʿaql al-kullī*), de l'âme universelle (*al-nafs al-kulliyya*) de l'homme microcosme.

Les piétistes ont sans doute eu connaissance de la *Théologie* d'Aristote, à savoir la traduction arabe des Ennéades 4 à 6 de Plotin, et retenu la notion d'illumination. On peut voir là l'origine de la désignation fréquente, dans leurs écrits [49], de Dieu comme « la Lumière des lumières » (*nūr al-anwār*) sans oublier, toutefois que « la discipline de l'illimunisme (*išrāq*) remonte à l'Antiquité [50] » et qu'elle est aussi partagée par Suhrawardī**,** philosophe et mystique iranien dont la Voie (*al-išrāq*), la « théosophie orientale [51] » a atteint le Moyen-Orient.

On ne saurait omettre l'impact possible de l'ismaïlisme, traversé lui aussi par le néoplatonisme, dont la cosmologie a pu inspirer à certains piétistes une vision ordonnée et hiérarchisée de l'univers et une histoire cyclique organisée en ères, dans le désir de présenter la Création comme un système cosmologique totalisant et harmonieux avec des correspondances entre les degrés de hiérarchie céleste et terrestre.

Au nombre des influences philosophiques il convient de mentionner celle de la pensée juive médiévale, elle aussi pénétrée de néoplatonisme. Les philosophes de l'Andalus, dont les œuvres ont été rédigées pour l'essentiel en arabe, ont suscité un intérêt particulier chez les piétistes. Parmi eux,

[48] Jabre : « Dans l'*Ihya*, Ghazâlî montre le croyant allant à Dieu pour le connaître et cela par la "pratique de la voie", qui est discipline spirituelle et purification. On n'a pas pu alors s'empêcher de penser au néo-platonisme et à Plotin qui en est considéré comme le père et le fondateur », *La notion de la ma'rifa*, p. 130.

[49] Fenton, *Deux traités*, p. 248, 273 ; Loubet*, Futūḥāt al-zamān*, p. 25.

[50] Fenton , *Deux traités*, p. 212.

[51] Corbin, *En islam iranien*, p. 335-381.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Shlomo Ibn Gabirol, dit Avicebron (1021-1058) a prolongé la réflexion de Plotin sur les rapports entre forme et matière dans un ouvrage intitulé *La source de vie* (*Yanbūʿ al-ḥayā*), connu aussi sous son titre latin *Fons Vitae*. Autre philosophe juif néo-platonicien du XIe siècle, apprécié d'Abraham Maïmonide, Baḥya Ibn Paqūda, dont le *K. al-hidāyya ilā farā'iḍ al-qulūb* (*L'introduction aux devoirs des cœurs* [52]) est en quelque sorte un traité piétiste avant l'heure, incitant à une observance concrète des commandements basée sur l'ascèse et l'éthique, piliers de la vie spirituelle. On ne saurait omettre l'influence du grand maître à penser, Moshe Maïmonide [53] (1135/1138-1204), auteur du *Guide des égarés* (*Dalalāt al-ḥā'irīn*) écrit en judéo-arabe, qui, tout en restant attaché à la philosophie aristotélicienne, a adhéré à la théologie négative néoplatonicienne. Cette position l'a conduit à montrer l'absence de contradiction entre raison et révélation, en se référant à la Révélation divine contenue dans la Torah. Abraham Maïmonide a retenu cette approche rationaliste du religieux, des enseignements de son père pour qui la raison n'a pas pour fonction de critiquer ce qui relève des croyances mais est, au contraire, au service de la compréhension des mystères.

Notons enfin que les piétistes étaient vraisemblablement familiers d'ouvrages de philosophes de l'Andalus qui furent aussi des qabbalistes. Qabbale et philosophie constituent un couple fécond et une fois encore c'est le néo-platonisme qui en est la sève nourricière dans l'Europe médiévale méridionale [54]. Deux textes ont eu un rôle majeur, le *Kuzari, Apologie de la religion méprisée* de Yéhudah ha-Lévi [55] (1075-1141), qui aborde des concepts développés par les piétistes, tels la Révélation, la prophétie, l'observance de la Torah. Quant à *L'Épître des sept Voies* d'Abraham Aboulafia [56] (1240-c.1291), elle s'attache à l'étude du lien entre Logos et Torah, entre écriture et prophétie, à une théorie du Nom divin et à la signification mystique des lettres. La qabbale d'Aboulafia qualifiée de « prophétique » ou d'extatique » constitue un courant en soi qui présente une parenté avec le piétisme. Combinant rationnel et ésotérique, elle a été considérée comme « un phénomène mystique [57] », dont « les deux principales sources sont la philosophie de Maïmonide, d'une part, les techniques mystiques ashkénazes et l'ésotérisme, de l'autre … et il semble évident que l'un de ses buts ait été d'atteindre à une expérience prophétique [58] ».

Cette tentative d'élucider les influences philosophiques à l'œuvre chez les piétistes ne peut que se limiter à des hypothèses, sachant que les auteurs ne précisent jamais leurs sources et que bien des thèmes évoqués ont eu des résonances dans divers courants de pensées, qui les ont adoptés, chacun

[52] Paru vers 1075-1080, cet ouvrage, comme son titre le laisse entrevoir, est inspiré du *Qūt al-qulūb* (*La nourriture des cœurs*) d'Abū Tālib al-Makkī, mort à Bagdad en 386/996, consacré à la progression dans les voies de l'union divine et aux pratiques religieuses.

[53] « Maïmonide, Moïse », *DicEnc*, p. 617-622 et « Maïmonides Moses », *EncJud,* XI, p. 754-781 ainsi que Vajda, « Ibn Maymun », *EI*^{2} III, p. 900-902.

[54] « Le néoplatonisme antique ou chrétien de la fin de l'Antiquité, celui de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, de Proclus… est l'espace philosophique où les cabalistes évoluent depuis le début et auquel ils ne cessent de se rattacher, malgré des fortunes diverses. La philosophie d'Aristote n'exerça qu'une influence secondaire même si toute une terminologie lui est souvent empruntée », Mopsik, *La Cabale*, p. 27.

[55] « Yehoudah ha-Lévi (Juda Halévi) », *DicEnc*, p. 1074-1077.

[56] « Aboulafia, Abraham ben Samuel », *ibid*., p. 6. Charles Mopsik rapporte que « ce cabaliste fut probablement initié au soufisme et à ses techniques extatiques, fervent adepte de Maïmonide, … il fonda une école qui eut de nombreux successeurs en Orient (Palestine, Syrie, Irak…) et œuvra parallèlement à la branche centrale du cabalisme », *La Cabale*, p. 18.

[57] Scholem, *Les grands courants*, p. 134-171.

[58] Idel, *L'historiographie israélienne*, p. 88.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

leur donnant une coloration spécifique. Pour notre propos nous retiendrons, d'une part, le caractère universel du questionnement métaphysique – commun à tout mystique – qui a préoccupé les piétistes, plus que les réponses qu'ils ont pu chercher dans l'un ou l'autre courant philosophique et d'autre part, leur capacité d'ouverture aux interprétations alors en circulation, afin de s'en enrichir.

L'association d'éléments philosophiques, cosmologiques et religieux n'a rien de discordant dans la Voie piétiste car cette association n'a pas pris la forme d'une juxtaposition mais celle d'une interpénétration d'aspects convergents. Les uns et les autres participent, par la gnose et la raison, à la connaissance des divins mystères et procurent au disciple des clés pour son avancement spirituel. Ils fortifient les deux quêtes majeures, déjà mentionnées, de la purification et du perfectionnement, au niveau de l'âme par l'humilité, au niveau de la raison par l'éducation, au niveau de l'esprit par l'ouverture à l'émanation divine et à l'inclinaison vers Dieu, complétant ainsi la purification du corps par les pratiques ascétiques que dicte la Voie.

Entre le particulier et l'universel, où se situe le piétisme et comment définir « l'esprit piétiste » ?

Le piétisme résulte de la conjugaison de traits propres au judaïsme qui constituent son terreau, des enseignements soufis qui font de lui une Voie initiatique et des données philosophiques et cosmologiques qui le propulsent hors de la sphère du religieux, confortant ainsi sa dimension à la fois éthique et universelle. Cette double aspiration à associer la religion à une morale universelle, au cœur de la tradition juive, est manifeste dans la pensée messianique [59].

Si l'on ne considérait que leur ferme attachement à la Torah, qui est une de leurs particularités, les piétistes ne seraient que des croyants zélés se conformant à leur religion. Mais d'autres particularités ont brisé le cadre de l'orthodoxie pour sustenter leur quête mystique : le double attachement religieux, la pratique du bilinguisme dans l'intimité de la foi, l'annexion de données puisées dans la philosophie et accessoirement dans l'ésotérisme. Ce sont là autant de particularités qui portent en elles une vocation à l'universel, car dans la confrontation se trouve de la communication, dans le décloisonnement de l'expansion, dans la diversité du renouvellement. En allant à la rencontre du soufisme le piétisme a intégré la dimension universelle de la mystique musulmane [60], en s'ouvrant à la philosophie il s'est protégé du conservatisme.

Sa portée universelle est confirmée par le rayonnement qu'il a connu. Ce rayonnement a favorisé en son temps le rapprochement communautaire, sachant que des juifs qaraïtes avaient rejoint les piétistes rabbanites, répondant ainsi au souhait d'Abraham Maïmonide de réconcilier les deux groupes. En outre, sa large audience intracommunautaire l'a prémuni d'un caractère élitiste ou sélectif, en attirant des disciples de divers horizons socioprofessionnels. Enfin, sa diffusion a transcendé les limites de l'espace et du temps, par un retentissement hors d'Égypte, en Palestine, chez les qabbalistes de Safed qui ont perpétué la vie ascétique, l'extase et la méditation solitaire [61].

[59] Pour en percevoir les articulations on peut se rapporter à Schmid, *La portée universelle*, p. 421-443.

[60] Voir la notion de « cosmopolitisme », d'universalité chez les soufis analysée par Abdelhamid Hassan, *L'homme cosmopolite*, p. 91-112.

[61] L'esprit piétiste a imprégné de sa marque ascétique la qabbale extatique du cercle de Salomon Luria, fortement influencée également par Abraham Aboulafia (cf. note 56).

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

De façon plus générale, la convergence du judaïsme et du soufisme au niveau de la pensée, du vocabulaire et de l'exégèse reflète l'aptitude d'un courant mystique à absorber et à fonder des composants religieux d'origines diverses, en se dégageant de l'orthodoxie sans toutefois s'en départir. Cette convergence traduit aussi le caractère universel et impérissable des actes rituels puisque c'est dans l'objectif de renouer avec d'anciennes pratiques juives, de même facture que celles prescrites par le soufisme, qu'a émergé le piétisme.

Pour conclure soulignons l'originalité du piétisme : le cas unique, à notre connaissance – car l'histoire ne se reproduit pas – d'une mystique philosophique interreligieuse caractérisée par un esprit de « conviviance ». Soulignons également la modernité de la démarche d'Abraham Maïmonide en notre époque où minorités et sociétés dites « d'accueil » peinent à s'accorder : vivre avec l'autre, conserver ou trouver sa propre identité, entre similitude et différence ; vivre au présent sans renier le passé, retourner à l'origine et s'en détacher. Ces questions étaient sans doute le quotidien des piétistes d'Égypte ; l'Autre, l'Origine, objets de leur quête et sujets universels toujours d'actualité.

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

DicEnc = Dictionnaire encyclopédique du judaïsme

« Aboulafia, Abraham ben Samuel », p. 6.

« Hassidisme », p. 436-451.

« Maïmonide, Moïse », p. 617-622.

« Yehoudah ha-Levi (Juda Halévi) », p. 1074-1077.

EI² = Encyclopédie de l'Islam, 2e édition

« Al-Sāmira », S. Noja Noseda, VIII, p. 1080-1082.

« Geniza », S. D. Goitein, II, p. 1010-1012.

« Ibn Maymun », G. Vajda, III, p. 900-902.

« Judéo-arabe », J. Blau, IV, p. 312-322.

« Judéo-persan », G. Lazard, W.J. Fischel, IV, p. 322-327.

« Karaïtes », L. Nemoy, IV, p. 627-633.

EncJud = Encyclopædia Judaïca

« *Genizah* », VII, p. 404-407 ; XVI, p. 1334-1342.

« Judeo-Arabic », X, p. 409-424.

« Maïmonides Moses », XI, p. 754-781.

« Tanna, tannaïm », XV, p. 798-803.

EncRel = The Encyclopedia of Religion

« Ashkenazic Hasidism », Ivan G. Marcus, I, p. 458-461.

« Hassidism », Joseph Dan, VI, p. 203-211.

EncUn = Encyclopædia Universalis

« Piétisme », XIII, p. 56-58.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Abdelhamid, Hassan, « L'homme cosmopolite dans la pensée du soufisme musulman », *Méditerranées* 25, 2000, p. 91-112.

Barekket, Elinoar, « The Head of the Jews (*ra'îs al-yahûd*) in Fatimid Egypt : a Re-evaluation », *SOAS* 67/2, 2004, p. 185-197.

Baubérot, Jean, « Des Lumières aux Réveils », dans *Histoire du protestantisme*, *Que sais-je ?* 427, Puf, Paris, 1998, p. 79-99.

Blau, Joshua, *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety*, Magnes Press, Hebrew University, Jérusalem, 1988, 482 p.

—, A *Handbook of Early Middle Arabic*, Magnes Press, Hebrew University, Jérusalem, 1988, (réed. 2002), 262 p.

Corbin, Henri, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, Sohrawardî et les Platoniciens de Perse* 2, Gallimard, Paris, 1971 ; cf. « La tradition orientale », p. 335-381.

Dan, Shapira, « Four Judaeo-Turkic Notes : Judaeo-Turkica IV », *JSAI* 27, 2002, p. 475-496.

Fenton, Paul, *Deux traités de mystique juive*, Verdier, Lagrasse, 1987, 334 p.

Gindin, Thamar E., « Three Fragments of an Early Judaeo-Persian Tafsîr Ezequiel », *JSAI* 27, 2002, p. 397-418.

Goitein, Samuel Dov, *A Mediterranean Society, the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Cairo Geniza* 1-5, University of California Press, Berkeley, 1967-1988.

Goitein, S. et Sanders, P., *A Mediterranean Society, Cumulative Indexes* 6, University of California Press, Berkeley, 1993.

Idel, Moshe, « La contribution de la Kabbale d'Abraham Abulafia à la mystique juive » dans *L'historiographie israélienne aujourd'hui*, Heyman Florence et Abitbol Michel (resp.), Centre de recherche français de Jérusalem, Jérusalem, 1998, p. 79-109.

Jabre, Farid, *La notion de la ma'rifa chez Ghazâlî*, Les lettres orientales, Beyrouth, 1958, p. 130.

Larcher, Pierre, « Moyen arabe et arabe moyen », *Arabica* 48/4, 2001, p. 579-609.

Loubet, Mireille, *Futūḥāt al-zamān, « Les conquêtes spirituelles du temps », traité anonyme de piétisme juif médiéval*, thèse de doctorat en histoire des religions et anthropologie religieuse, sous la direction de P. Fenton, Paris 4-Sorbonne, 2003, 580 p.

Maïmonide, Abraham, *K. Kifāyat al-ʿābidīn,* S. Rosenblatt, introd. et trad., *The High Ways to Perfection of Abraham Maïmonide*, Baltimore, New York, 2 vols, 1927, 213 p. et 1938, 441 p.

Mopsik, Charles, *La Cabale*, Jacques Granger, Paris, 1988.

Netzer, Amnon, « An Early Judaeo-Persian Fragment from Zefresh [100 km North-East of Isfahan] : Psalms 44, 24-27 ; 45, 1-9 ; 55, 2-16 », *JSAI* 27, 2002, p. 419-438.

Paul, André, *À l'écoute de la Torah, introduction au judaïsme*, Cerf, Paris, 2004 ; en particulier « Les courants mystiques anciens », p. 123-156.

Schmid, Peter, « La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen », *Revue de l'histoire des religions* 221, 2004, p. 421-443.

Scholem, Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1977 ; cf. « Kabbale prophétique ou extatique », p. 134-171.

Wieder, Naphtali, "Islamic Influences on the Jewish Worship", *Melilah, a Volume of Studies* II (en hébreu), E. Robertson, M. Wallestein (eds), Manchester University Press, Manchester, 1946, p. 37-120.

AnIsl 40 (2006), p. 189-204 Mireille Loubet
Le courant piétiste dans l'Égypte médiévale : une dimension universelle par-delà des particularités.
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net