

Meri Josef W.,
The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria

Oxford, Oxford University Press (Oxford Oriental Monographs), 2002. 327 p.

Cette étude, la cinquième de la collection *Oxford Oriental Monographs*, est le résumé d'une thèse de doctorat, soutenue à Oxford sous la direction de Wilferd Madelung et Daniel Franck. Elle a pour objectif de comprendre la nature et la pratique du culte des saints musulmans et juifs dans l'espace syrien entre le XI^e et le XVI^e siècle. Évoquant la vision très angélique d'une harmonie entre juifs, chrétiens, musulmans et zoroastriens visitant dans la Damas médiévale les mêmes tombeaux musulmans, l'auteur veut retrouver ce « passé commun » des juifs et des musulmans en se livrant à une comparaison de la culture du pèlerinage en Syrie médiévale.

Les travaux de référence sur cette question sont présentés brièvement (p. 6-9) : ceux d'I. Goldziher qui, analysant les facteurs historiques ayant conduit au développement du culte des saints, conclut à l'importance de la vie du Prophète dans ce phénomène, ceux de J. Sourdel-Thomine pour ce qu'ils apportent à la connaissance des sources sur le pèlerinage (notamment la traduction du *Kitāb al-iṣarāt* d'al-Harawī). L'auteur n'ignore pas non plus certaines publications collectives récentes sur la sainteté en islam ou dans l'Antiquité tardive : J.S. Hawley, *Saints and Virtues*, Berkeley, 1987 ; D. Aigle (éd.), *Saints orientaux*, Paris, 1995 ; ou encore, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1995. Toutefois, on peut s'étonner de l'absence dans la bibliographie de travaux importants comme ceux de M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1986 ; C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, 1994, ainsi que l'ouvrage de référence en français sur le culte des saints, H. Chambert-Loir et C. Guillot (éd.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Études thématiques, Paris, 4, 1995.

Après avoir souligné que les études sur la sainteté sont fortement influencées par le paradigme chrétien, J.W.M. s'efforce de penser un nouveau modèle de compréhension, notamment par l'étude de l'interaction entre les Écritures et la pratique cultuelle des fidèles (« To understand how these traditions were employed in the performance of *ziyāra* », p. 6). Pour comprendre cette articulation entre tradition scripturaire et pratique populaire, J.W.M. s'appuie sur les conceptions, pourtant désormais contestées, de Mircea Eliade : les fidèles n'inventent pas l'espace sacré, « ils le redécouvrent » (p. 43 in M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London, 1958, p. 371-372).

L'ouvrage comporte cinq chapitres, une conclusion, une bibliographie, un glossaire (très succinct des termes hébreux et arabes) et un index.

Dans le premier chapitre, intitulé « Sacred Topography » (p. 12-58), l'auteur tente de réfléchir aux liens entre l'espace et le sacré en identifiant les qualités spéciales que les juifs et les musulmans attribuent aux espaces sacrés. Pour cela, J.W.M. étudie comment l'interaction entre trois catégories, que sont l'histoire (*story*, ou l'ensemble des Écritures et textes se référant à un lieu), le rituel (*performance* de la *ziyāra* ou du pèlerinage), et les qualités physiques de l'espace (*place*) considéré, engendre une topographie sacrée (p. 14). Son étude repose sur une analyse du vocabulaire des sources de *faḍā'il* (particulièrement al-Raba'ī, Ibn 'Asākir et Ibn al-'Adīm), des guides de pèlerinage musulmans (al-Harawī, al-Hawrānī), ou des récits de voyageurs juifs (*Eshtori ha-Parḥi*, *al-Ḥarizī*, *Petaḥiyah* de Regensburg) montrant le caractère sacré de la Syrie médiévale. Il en dégage certains points communs dans la perception de l'espace sacré dans les deux religions : perception sensorielle d'une « odeur de sainteté » (due parfois à l'action des pèlerins qui répandent des parfums pour démarquer l'espace sacré de l'espace profane), manifestations physiques naturelles ou surnaturelles (évocation de miracles, lumières...). L'auteur passe ensuite en revue quelques espaces sacrés particuliers dans le Bilād al-Šām (Damas, Mont Qāsiyūn, al-Rabwa, Alep) en étudiant leurs occurrences dans la tradition juive et musulmane. Le caractère sacré de Damas tient à son rôle dans la littérature eschatologique juive et musulmane, à l'importance de son passé antique et lointain, enfin à son allure de paradis.

Dans le chapitre II, « The Friends of God » (p. 59-119), l'auteur s'attache à définir la sainteté en islam et dans le judaïsme. La différence essentielle entre ces deux religions est l'existence en islam d'une base théologique de la doctrine de la sainteté (formulée à partir du IX^e siècle) qui manque au judaïsme. Toutefois, dans le judaïsme, malgré l'absence de doctrine, la vénération des figures traditionnelles (bibliques) de la sainteté est assez répandue. Selon la doctrine du *zekhut avot* (les mérites des Ancêtres), le peuple juif a été favorisé non pour ses mérites, mais pour ceux de ses ancêtres, prophètes, patriarches et héros bibliques. Les saints juifs sont dotés de pouvoirs magiques (divination, guérison, multiplication de pains et d'huile, production de pluie). Ils sont mentionnés dans les sources par les termes de *zaddiq* ou *ḥasid*. La plus grande partie du chapitre est cependant consacrée à la sainteté en islam. Sur cette délicate question, l'auteur n'apporte pas de vue d'ensemble, mais analyse, de façon assez disparate, un ensemble de thèmes qui se rapportent au saint (jeûne, ascétisme, *baraka*, objets dévotionnels). La question de l'attribution de la sainteté est également un aspect important du chapitre. L'auteur rappelle qu'en islam, la référence à la sainteté est informelle, reposant sur un consensus entre la population et les disciples du saint. Pour J.W.M., le saint musulman se définit par des qualités telles que la piété, des vertus ascétiques, ainsi que la capacité à faire des miracles (même si tous les saints n'en font pas). Les

liens avec le Prophète ne sont pas déterminants dans la reconnaissance de la sainteté musulmane. Ce sont plutôt les circonstances sociales et spirituelles qui déterminent la formation du culte d'un saint, et celles-ci ont peu à voir avec la doctrine de la sainteté (p. 71). L'auteur étudie également le cas des *muwallahs* qui ne respectent pas les règles de la piété musulmane et pourtant sont vénérés comme des saints. Ils mènent une vie de marginaux et sont rarement mentionnés dans les sources biographiques. S'ils sont connus pour réaliser des miracles (*karāmāt*) et pour leurs illuminations (*mukāšafāt*), l'attribution de la sainteté pose problème. J.W.M. cite de nombreux cas de chroniqueurs doutant de leur sainteté. Il aurait été intéressant d'analyser pourquoi certaines chroniques acceptent ou rejettent tel ou tel saint et pour quelles raisons. Malheureusement l'auteur procède le plus souvent à une lecture identique des différents types de sources (chroniques, recueils de *faḍā'il*, ouvrages de théologie, etc.) et souvent au premier degré. Les citations, fort abondantes, sont placées sur le même plan et ne s'accompagnent que rarement d'une contextualisation (date, lieu, critique de la source).

Dans le chapitre III « Experiencing the Holy : Sacred Ritual and Pilgrimage », le plus long de l'ouvrage (p. 119-213), est explorée la culture de la dévotion des saints à travers l'étude du pèlerinage et de la *ziyāra* dans le monde musulman. Contrairement aux chrétiens, les théologiens musulmans et juifs jouent un faible rôle dans la formation et l'organisation du culte. L'auteur explore donc la tension entre la position des théologiens et la façon dont les fidèles vivaient le pèlerinage (expression d'une culture populaire). J.W.M. passe d'abord en revue, citations à l'appui, les différents points de vue des théologiens médiévaux (Ibn 'Aqil, Ibn Taymiya, Ibn Qayyim al-Ġawziya) sur cette question. Une des principales accusations faites à la *ziyāra* est son manque d'appui scripturaire (à la différence du *ḥaġġ*, encore que le Prophète pratiquât la visite aux tombeaux de ses Compagnons disparus). La *ziyāra* est donc considérée comme une *bid'a*, influencée par des pratiques chrétiennes. La défense de la *ziyāra* est assumée par al-Ġazālī selon qui elle se fait dans un but de commémoration des morts (*dīkr*) et de contemplation (*i'tibār*). Une page est consacrée aux théologiens chiites qui ne s'opposent pas aux rituels de la *ziyāra*. L'auteur passe ensuite à l'étude des pratiques du culte des saints, s'appuyant sur les guides de pèlerinage (*kutub al-ziyāra* égyptiens, syriens et chiites), reflets d'un niveau plus populaire. Si les sources égyptiennes sont étudiées longuement, il est dommage que le passage consacré aux guides syriens (pourtant une source essentielle à cet ouvrage) n'occupe que deux pages. J.W.M. met en évidence que le premier guide de pèlerinage syrien est relativement tardif, datant du début du XVI^e siècle (ce guide a d'ailleurs fait l'objet d'une traduction par l'auteur : J.W.M., « A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide : Ibn al-Ḥawrānī's *Al-iṣārāt ilā amākin al-ziyārāt* (*Guide to Pilgrimage Places*) » *Medieval Encounters*, 7, 2001, p. 3-79). Mais les traditions sur le culte des saints ou la topographie sacrée sont rapportées

d'après les sources géographiques (al-Dimašqī, Ibn Ḡubayr), les manuels administratifs (al-Zāhiri). Les XII^e-XIII^e siècles sont caractérisés par une augmentation de cette activité de compilation dans la production historiographique syrienne (Ibn 'Asākir, al-'Azīmī, Ibn al-'Adīm, Ibn Ṣaddād, Ibn al-Šiḥna). P. M. Cobb, dans un article paru la même année que l'ouvrage de J.W.M. (« Virtual Sacrality, Making Muslim Syria Sacred before the Crusades », *Medieval Encounters*, 8, 2002, p. 35-55), montre que la tradition des *faḍā'il* à la fin du XI^e siècle est une sorte d'« archive » de traditions antérieures, compilée depuis les débuts de l'époque islamique, dans laquelle le début de la période abbasside joue un rôle crucial. Le but de ce travail de compilation est de produire un discours sur la sainteté de l'espace syrien. La suite du chapitre se présente comme une succession d'anecdotes, dont la lecture est toujours agréable, mais pour laquelle on regrettera l'absence de mise en perspective. Il aurait été intéressant d'analyser les circonstances politiques et sociales qui poussent, par exemple, un souverain à former le culte d'un saint (comme Sayf al-Dawla fondant un tombeau pour Muḥassin b. al-Ḥusayn à Alep, ou le sultan Selim I^{er} réhabilitant le tombeau d'Ibn 'Arabi après sa victoire sur les Mamelouks). Une telle approche aurait pu conduire à l'élaboration d'une périodisation du culte des saints, ce qui fait défaut dans l'ouvrage de J.W.M.. Aucune datation de l'histoire du culte des saints n'est proposée, et ce qui relève des différents régimes (Seljoukides, Ayyoubides, Mamelouks) n'est pas distingué. Au début de son étude sur Ibn 'Arabi, M. Chodkiewicz met au contraire en valeur l'évolution des pratiques du culte des saints, et la place centrale du XIII^e siècle dans le passage de « pratiques personnelles et libres à des pratiques collectives et formalisées » (p. 24-25).

Si le chapitre III était presque exclusivement consacré à l'étude du pèlerinage musulman, le quatrième a pour thème « Jewish Pilgrimage » (p. 214-250). L'auteur s'appuie sur des sources variées qu'il présente au début du chapitre : lettres de pèlerins, récits de pèlerinage (essentiellement composés par des juifs européens), poèmes, ainsi que les documents de la Geniza du Caire (lettres privées et surtout inventaire et listes de tombeaux rédigés par des marchands). Le chapitre « aborde également les objections des théologiens juifs à l'égard de certaines pratiques populaires de *ziyāra*, et leur acceptation générale des autres ». L'auteur passe en revue les différents tombeaux des figures du judaïsme (descriptions physiques, rituels de pèlerinage) : Ezéchiel, Edras, Samuel et les tombeaux des sages du Talmud en Galilée. Les pèlerinages se font également en direction de lieux de culte fondés par les ancêtres (synagogue de Moïse à Dammūh, en Égypte, synagogue d'Élie à Ḡawbar, près d'Alep).

Dans le cinquième chapitre, « Pilgrimage Places » (p. 251-280), l'auteur s'interroge sur la genèse du culte des saints dans la tradition musulmane. En s'appuyant sur les travaux de P. Brown, il met en valeur l'importance du *patronage* dans le développement des lieux de culte des saints et par extension des lieux de pèlerinage. Il analyse

très brièvement les circonstances de la prolifération des lieux de culte aux XII^e et XIII^e siècles, signalant d'une part l'implication des dirigeants musulmans (Seljoukides, Ayyoubides, Mamelouks) et, d'autre part, le développement du soufisme. J.W.M. dresse ensuite un inventaire de la variété des tombeaux et autres monuments qui donnaient lieu à des pèlerinages (*mazār, qubba, qabr, mašhad*, etc.).

Enfin, dans la conclusion, l'auteur réévalue l'importance du culte des saints dans la tradition juive et musulmane et revient sur la recherche récente sur la culture savante et la culture populaire, s'appuyant notamment sur les travaux de R. Chartier sur la France moderne. Selon ce dernier, il est vain de vouloir distinguer culture savante et culture populaire par leurs objets culturels supposés spécifiques. Ce que l'historien doit étudier « sont les différents usages et les différentes stratégies d'appropriation » d'un matériau culturel commun (R. Chartier, « Culture as Appropriation : Popular Cultural Uses in Early Modern France », in S.L. Kaplan, *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, 1994, p. 229-253). Une étude comme celle de C. Mayeur-Jaouen sur le saint égyptien Aḥmad al-Badawi, déjà citée, le montre également : ce saint, rural, et populaire par excellence compte parmi ses adeptes des lettrés d'envergure comme Šar'āni. J.M.W. propose finalement de retenir quatre aspects fondamentaux pour l'étude de la *ziyāra*, qui sont quatre aspects du culte des saints : le saint, le tombeau, le fidèle et le rituel. Ceux-ci ne constituent pas des catégories, mais sont une manière d'appréhender la religion et la culture « populaires » des juifs et des musulmans.

Outre les critiques déjà formulées, un dernier regret est l'ignorance des chrétiens d'Orient. Le choix des juifs et des musulmans est justifié (p. 4) par l'absence de guides de pèlerinage chez les communautés chrétiennes orientales. Or, comme l'auteur l'a montré, il n'existe pas non plus de guides de pèlerinage syriens *stricto sensu* avant le début du XVI^e siècle. De plus, cette lacune est comblée chez les chrétiens par d'autres types de sources, notamment hagiographiques et liturgiques, pouvant servir de matériau pour écrire l'histoire du culte des saints. La vitalité de ce culte est attestée par les sources manuscrites qui lui sont consacrées : synaxaires et ménologies syriaques (recueils de Vies de saints regroupées selon l'ordre du calendrier) et recueils de prières dédiés au saint (en syriaque *techmechto*).

Toutefois, l'ouvrage de J.W.M. reste un livre agréable à lire, et utile parce qu'il regorge de citations de première main, de sources juives arabes, fort bien individualisées typographiquement et souvent fort longues.

Anne Troadec
Université Saint-Joseph - Beyrouth