

Bradley F. BOWMAN

Christian Monastic Life in Early Islam

Édimbourg, Edinburgh University Press
2021, 2023, 256 p.
ISBN : 9781474479691 ; 9781474479684

Mots clés : Fred Donner, *Believers*, ascétisme, piété, oecuménisme, Ibn Abī al-Dunyā, Abū Nu‘aym al-Isfahānī, Salmān le Perse, Antiquité tardive

Keywords : Fred Donner, *Believers*, Asceticism, Piety, oecumenism, Ibn Abī al-Dunyā, Abū Nu‘aym al-Isfahānī, Salmān al-Fārisī, Late Antiquity

الكلمات المفتاحية: فريد دونر، المؤمنون، زهد، تقوى، مسكونية، ابن أبي الدنيا، أبو نعيم الأصفهاني، سلمان الفارسي، عصور قديمة متأخرة

L'ouvrage de Bradley Bowman s'inscrit dans les débats concernant la forme primitive de la religiosité islamique et le degré et la nature de l'influence du christianisme – en particulier du monachisme tard-antique – dans sa construction.

L'auteur s'inspire d'Ibn Abī al-Dunyā (m. 896), pionnier prolifique de la morale ascétique, notamment de son *Livre des Moines*. Son appel à l'anachorète « par monts et par vaux » figure à l'incipit et à la conclusion (p. 1-2, 234) ; il suggère aussi les titres du chapitre 1 (p. 22-48), sur les rapports de l'islam aux monastères et sur Salmān le Perse, et du chapitre 5 (p. 174-202) qui explore la figure du moine compatible avec l'islam. B. Bowman défend ici la thèse de Fred Donner, son autre inspirateur majeur, au sujet de la piété « œcuménique » (22 occurrences) des *mu'minūn* (croyants), au cours du premier siècle de l'hégire (2002-2003). Adeptes d'un monothéisme « inclusif » (12 occurrences), « non-sectaire » et « centré sur la piété » (15 occurrences), ces « craignant-Dieu » (voir p. 219-221) auraient tout d'abord apprécié les moines chrétiens, avant qu'une définition confessionnelle restreinte de l'islam ne s'impose au cours du VIII^e siècle EC.

Le modèle « donnerien » innervé l'ouvrage depuis l'introduction (p. 2-3, 5), le chapitre 1 (p. 33-34, 41-42) et le chapitre 2 (p. 65-88) lequel souligne le contraste entre précarité monastique avant l'islam et sécurité après l'islam (p. 77-78). Il structure aussi le chapitre 3 (p. 101-130), sur le statut fiscal des institutions chrétiennes (p. 103), et le chapitre 4 (p. 146-162), sur l'attrait des monastères pour les musulmans (p. 147-148, 150, 154). Cette formule scande encore le chapitre 5 (p. 174-176, 180, 192-193) et le chapitre 6 (p. 216-234) où l'auteur compare les appels chrétiens

et islamiques à l'ascèse (p. 218-219, 226-227). Selon la thèse de B. Bowman, bien que les sources sur les débuts de l'islam soient très postérieures à cette période fondatrice, elles conserveraient la trace de phénomènes primitifs de « dépassement » (*overlapping*, 10 occurrences) et de frontières culturelles et religieuses, alors encore « fluides » ou « flexibles » (20 occurrences chacune). Elles révéleraient une priorité ancienne accordée à la *righteousness* (26 occurrences), à l'obéissance, à la modestie, à la pureté et, en pratique, à la prière et au jeûne (p. 33-34, 41-42, 77-78). Cet arrière-plan explique sans doute les marques de révérence islamique envers l'idéal monastique en général et certains reclus en particulier (p. 103). Lorsque ce type d'avis apparaît dans des recueils anciens, neutres ou traditionnistes, ils attestent bien d'un rapport « ambigu » (6 occurrences) des musulmans du VIII^e siècle à l'idéal monastique. Ces indices permettent d'envisager une réelle fascination des croyants de la « phase intermédiaire » (p. 180) du VII^e siècle pour une religiosité de retrait et de piété intégrale. Toutefois, les sentences rassemblées plus tardivement, à partir du IX^e siècle par les ascètes, et du XI^e siècle par des soufis comme Abū Nu‘aym al-Isfahānī (p. 45, 149-150, 191, 231), mériteraient selon nous d'être maniées avec davantage de prudence.

Afin d'illustrer ce « dépassement des limites confessionnelles » dans un contexte de dissolution des frontières impériales et de « changement des identités religieuses » (p. 5), l'auteur s'appuie sur l'article fondateur de M. Morony, qui situe l'émergence des délimitations interconfessionnelles chrétiennes au VII^e siècle (p. 22-26). B. Bowman cite la *Vie de Marūtā*, décrivant une séparation eucharistique entre « nestoriens » et « miaphysites » (p. 27, 125). Troublé par un papyrus magique associant encore Jésus à Horus au VII^e siècle (p. 28), il mobilise aussi R. Bulliet, qui démontre le caractère progressif, tardif – et d'abord non doctrinal – de l'islamisation (p. 28-29). Selon la perspective donnerienne de l'auteur, la « phase initiale de contact » occasionne une « conjonction » des théologies, dans un contexte où les ascètes étudiés par P. Brown, A. Palmer et A. Cameron sont des athlètes spirituels, des *holy men*, des intercesseurs charismatiques et des figures politiques (p. 29-33). Les moines formaient alors une composante majeure de la société ; leurs couvents, admirés pour leur magnificence, servaient de centres d'enseignement et d'assistance (p. 35-37), mais aussi de pôles économiques en expansion, comme le montre la *Vie de Siméon des Oliviers*, abbé-évêque à Harrān sous les Marwānides (p. 39-40).

L'auteur analyse également l'itinéraire de Salmān al-Fārisī que les traditionnistes comme Ibn Hishām

et Ibn Sa'd (début IX^e s.), ainsi qu'Abū Nu'aym (XI^e s.) présentent comme un monothéiste primordial (*ḥanīf*). Fils d'un notable mazdéen d'Ispahan, Salmān est attiré par la psalmodie (*ṣawt*) des moines. Il les rejoint puis est exfiltré en Syrie où il sert d'abord un évêque corrompu, écho d'une allusion dans Coran IX, 34 (p. 187-188), puis un ascète vertueux. Son errance l'ayant mené de Nisibe à Amorion, un anachorète lui annonce alors la venue d'un Prophète au Ḥiḡāz (p. 44-47, 179-180), figure rappelant Bahīra (*infra*) mais aussi le sage de la *Doctrina Jacobi*.

Les chapitres 2 et 3 examinent l'encadrement des institutions chrétiennes sous l'angle politique et militaire (chap. 2), puis statutaire et fiscal (chap. 3), du Bas-Empire à l'époque abbasside. Chaque chapitre se divise en deux temps : l'Antiquité tardive (p. 68-76, 104-112) et la période califale (p. 77-87, 113-130). B. Bowman propose d'abord une synthèse sur les relations entre Rome, la Perse, l'Église et le développement du foncier monastique. Puis il montre comment le Code théodosien (441) et le concile de Chalcédoine (451) tentent, sans succès, de reléguer les moines au désert et de leur interdire toute influence politique à un moment où l'on constate l'intégration du clergé dans l'élite des *dunatoi*, la ruralisation économique et l'explosion de l'ascèse (p. 104-105, 110).

En Orient sassanide, le synode de 554 accorde aux institutions une gestion autonome de leurs donations, mais le catholicos interdit en 585 toute nouvelle fondation, afin de canaliser les offrandes vers les établissements existants (p. 111-112). Cette politique s'inscrit dans une dynamique centralisatrice, illustrée par la réforme d'Abraham de Kashkar et renforcée par Khosrō II qui impose en 596 son catholicos (p. 68, 112). À cette époque, le pouvoir sassanide manifeste un intérêt croissant pour le christianisme, comme en témoignent ses offrandes à Sergiopolis (p. 124); il maintient toutefois un équilibre entre factions dyophysites et miaphysites (p. 69-70).

Dans l'Occident romain au contraire, la répression anti-miaphysite initiée par Justin en 519 touche durement le monachisme. L'auteur rappelle, à la suite de M. Mango, que les violentes persécutions proviennent davantage de *Byzantium* que des Perses ou des Arabes (p. 125-126). Dans les territoires conquis entre 610 et 630, Khosrō II adopte une politique anti-chalcédonienne, accompagnée de massacres décrits dans la chronique d'Antiochius le Stratège. Cette période voit aussi une recrudescence des raids de nomades Blemmyes (Béjas), Mazices (Berbères) et Saracènes (Arabes), qui affaiblissent les monastères (p. 70-72, 75-76). Ainsi, la *Vie de Georges de Choziba* décrit des attaques arabes sur les monastères palestiniens (p. 72, 74). Si ce dernier déplore la lenteur de

la reconstruction après la reconquête romaine, les persécutions redoublent alors contre les miaphysites (p. 74-75). Si ces éléments sont d'une grande pertinence, on regrettera, en revanche, les catégories de « coptes » et de « melkites » (p. 70, 76, 80-82) qui suggèrent un antagonisme ethno-confessionnel prématuré pour l'époque.

B. Bowman illustre ensuite la continuité entre les régimes chrétien et islamique à travers l'exemple du monastère de Mār Saba, fondé en 480 EC, et ayant survécu aux pillages de la quatrième *fitna*. Cette période foisonne en effet de témoignages d'un développement continu de l'ascétisme, et de constructions monastiques, depuis le *Pré spirituel* de Jean Moschos jusqu'au *martyrion* de Mu'adh al-Taghlibī (p. 102-103). L'auteur note le biais favorable aux « Romains (*Rūm*) », tant de la sourate homonyme (Coran XXX, 2-5) que de ses exégètes comme Mujāhid b. Jabr (m. v. 720), qui reflète en effet une hostilité commune au polythéisme iranien (p. 77). L'auteur s'appuie aussi sur S. Brock qui souligne que les témoins syriaques perçurent tout d'abord les conquérants comme un nouvel empire, et non une nouvelle religion (p. 78). Il donne l'exemple du catholicos Ishō'-'Yahb III (m. 659) qui indique, en effet, que les Arabes soutiennent le christianisme et aident églises et monastères (p. 129-130).

Il faut rappeler, ici, que ce même catholicos signifie explicitement par ailleurs sa connaissance de la spécificité christologique des musulmans (*mḥaggrāyē*, lettre E48). Attribuer une perception « apocalyptique » aux témoins de la conquête (p. 81), comme le fait l'auteur, nous semble également contestable. Ainsi, malgré ses angoisses eschatologiques, Maxime le Confesseur n'y insert jamais les Arabes. Ajoutons que l'idée d'un mouvement de *Believers* favorable aux chrétiens ne correspond pas toujours à la peur panique exprimée par les ecclésiastiques du début du VII^e siècle (p. 87-88). Enfin, J. Van Ginkel (2006) a montré que la perception d'une libération du joug des non-chalcédoniens (p. 81) reflète surtout la reconstruction tardive des prélats de la cour abbasside. En revanche, B. Bowman a raison de noter que, contrairement aux régimes antérieurs, le califat ne favorise ni ne discrimine aucune communauté chrétienne (p. 5-6). Le déclin des chalcédoniens ne résulte nullement de politiques favorables aux miaphysites mais, à l'inverse, de la perte du soutien de l'État romain à son Église officielle (p. 124). Ce recul souligne avant tout leur incapacité à s'adapter à la libre concurrence du nouveau marché religieux.

Pour la suite de sa démonstration, l'auteur mobilise l'affirmation du moine irakien Bar Penkāyē (vers 687 EC) pour qui les Arabes ont reçu un « ordre

spécial de Dieu » (p. 81-82, 216) – ou celui de leur « guide » dans un autre passage (p. 120-121) qu'il conviendrait de comparer – de protéger les monastères. B. Bowman suggère ensuite que les ecclésiastiques agissent en *defensor civitatis* (p. 80) : tandis que les prélats comme Sophrone de Jérusalem négocient les capitulations de ville (p. 66), les moines assurent cette fonction à la campagne ce qu'illustrerait la *Vie de Timothée de Kākushtā* (VIII^e-IX^e siècle), où un émir protège « tous moines, prêtres et ascètes (*zuhhād*) » (p. 87). Cependant, les actes égyptiens rapportés par Ibn 'Abd al-Hakam (IX^e s.), Mawhūb (XI^e s.) et al-Maqrizī (XV^e s.), qui insistent sur la protection en faveur des moines (p. 79-80), ne peuvent, selon nous, constituer des témoignages des relations clergés-conquérants au VII^e siècle, et pourraient être aussi fictifs que ce qu'il dit du pacte d'Omar (p. 85). De même, l'échange du XII^e siècle entre calife et catholico ne peut guère refléter des politiques omeyyade ou abbasside. Cela dit, le catholico s'y désigne comme *imām* (p. 85-86), un usage adopté déjà par le patriarche Denys de Tell Maḥrē au IX^e siècle, comme le souligne la biographie que P. Wood lui consacre en 2021⁽¹⁾.

B. Bowman ouvre le troisième chapitre en évoquant l'*Achtiname* de 1517, un document ottoman protégeant Sainte Catherine du Sinaï, dont les droits seraient attribués à un acte originel du Prophète (p. 65-66). Il établit ici un parallèle pertinent avec un document califal supposément extrait en 878, également signé par Muḥammad, garantissant les privilèges de la communauté arabe de Najrān et de ses moines. Ce texte figure dans la chronique arabe chrétienne de Séert en dialogue avec les versions musulmanes contemporaines d'al-Balādhurī et d'al-Ṭabarī (p. 83-84, 121, 216-217), il a été analysé récemment par P. Wood en 2021⁽²⁾.

Ce chapitre interroge brillamment la préservation des privilèges fiscaux du clergé et des monastères, souvent réaffirmée dans l'hagiographie. Plusieurs sources indiquent l'instauration d'une *jizya*, entendue comme « impôt », en Égypte vers 700-710 (p. 116-118). Bien que les monastères versassent le *jugum*, N. Gonis suggère qu'ils permettaient une certaine évasion fiscale (p. 119). B. Bowman cite des cas comme celui du martyr arabe chrétien 'Abd al-Masīh, négociant la fiscalité de son monastère à Ayla puis

Ramla, et du missionnaire Jean de Daylam, aidé par les Marwānides pour de nouvelles fondations (p. 119-121). Il mentionne aussi la reconstruction d'une église par l'abbé de Bēt 'Ābē, que l'émir ne taxa qu'après une plainte de moines opposants (p. 122-123). L'auteur souligne enfin qu'Abū Yūsuf (m. 798) précocisa la taxation des reclus ayant voué leurs richesses à leur établissement de retraite (p. 115-116). En effet, la rédaction de la convention fictivement (selon R. Hoyland) accordée par le calife 'Umar au monastère de Qarṭmīn en Ġazīra (p. 116), s'inscrit selon nous dans ce contexte de la fin du II^e siècle H. Enfin, B. Bowman cite à nouveau utilement Bar Penkāyē pour montrer que c'était davantage l'absence d'autorité civile islamique stable pendant la deuxième *fitna* qui menaçait les monastères (680-692). Cela se manifesta lors du pillage du monastère de Mūt par Marwān II pendant la troisième (744-754), et encore des raids des *zawāqil* contre les chrétiens de Palestine pendant la quatrième (p. 127-129).

Le quatrième chapitre déconstruit un stéréotype abbasside selon lequel les élites musulmanes auraient surtout été attirées par les tavernes (*ḥānāt*) des monastères, notamment à Dayr Shāpūr ou Mār Georges (p. 7, 12). L'auteur montre que cet aperçu réducteur occulte l'intérêt marqué, non seulement des élites, mais aussi des musulmans ordinaires, pour la *baraka* des saints. Il s'appuie sur des sources telles que le dictionnaire géographique de Yāqūt, les *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Shābushtī et du Ps.-Iṣfahānī (p. 7). Il rassemble des exemples de *ziyārāt* en quête de miracles, notamment à Khanāfis, et des bénédictions curatives liées aux reliques saintes à Shākūra, Saint Jean de Takrīt, Qiyāra, Bar Qūmā et Dayr Yuḥnas (p. 152-154, 159). Malheureusement, ces témoignages tardifs et l'admiration romantique pour Dayr Murrān et Mar Ḥannā (p. 157-158), reflètent encore une fois assez mal la situation de la *early period*. Pour illustrer le rôle des couvents dans la transmission littéraire, B. Bowman ne peut guère trouver que l'exemple, lui aussi tardif, du centre de formation des secrétaires d'État de Qunnā, près de Bagdad (p. 8, 36). De même les fresques du palais d'al-Wāthiq (IX^e siècle) montrant des moines en prière, ou les visites tūlūnides à al-Quṣayr, ou califales à al-A'lā de Mossoul et Mar Mari près de Sāmarrā' (p. 155-159) dépassent la période habituelle des « débuts de l'Islam ».

Plusieurs califes ont érigé des palais à proximité de monastères (p. 8, 37-38, 147-148), comme Hishām (m. 743) près du sanctuaire de Sergiopolis-Ruṣāfa (p. 160). Cette convergence revenait en effet d'abord à s'isoler pour se protéger des troubles et des épidémies (p. 148-149); mais aussi, ajoutons-le, la recherche commune des mêmes points d'eau.

(1) P. Wood, *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850*, Princeton, 2021.

(2) P. Wood, "The Treaty between Muḥammad and the Christians of Najrān in the *Chronicle of Seert*: Negotiating the Rights of the Conquered and the Re-writing of the Past", *Al-Masāq*, 33, 2021, p. 156-168.

Dans ces espaces partagés, les hospices monastiques (*xénodokhèion*, p. 154), et plus généralement les *pandokhèia*, étymologie de *fundūq*, accueillent les caravanes et bénéficiaient de leurs richesses. L'auteur met logiquement en avant la figure de 'Umar II (r. 717-720), archétype du *holy man* musulman, réputé avoir prié dans une église avant d'être enterré dans un « couvent de Sim'ān ». Toutefois, comme l'a montré A. Borrut (2011), il ne s'agit pas du saint Siméon Stylite près d'Alep, mais d'un homonyme près de Ma'arra. B. Bowman note cette « confusion concernant [...] sa localisation » (p. 17, n. 21), mais, curieusement, la passe sous silence dans ses évocations ultérieures (p. 8, 146-147, voir *infra*). Enfin, il faut dire que la réputation de *zāhid* exemplaire de Mālik b. Dīnār (m. 749; p. 148-150) reflète bien davantage la vision mystique tardive d'Abū Nu'aym qu'une réalité historique directe.

Enfin, les chapitres 5 et 6 s'appuient sur l'exégèse œcuméniste de L. Massignon pour réduire les dissonances coraniques concernant le clergé chrétien et, en particulier, les moines. L'auteur cherche à y élucider le paradoxe central : la coexistence des figures du moine « héros » et du moine « méchant » (*villain*), selon les termes heureux de C. Sahner. Le premier incarne l'antique tradition des disciples ; ainsi Ġāhiz, après Muqātil dans son commentaire de Coran V, 82, cite Bahīra annonçant à Muḥammad son don prophétique (p. 228-229). Le second archétype correspond à une institution ecclésiastique honnie : prosélyte, trinitaire et divisée (p. 43, 46, 180-181, 183, 190-191, 232). Toutefois, alors que Muqātil identifie les *ruhbān* coraniques à des stylites (p. 222), le commentaire du verset XVIII, 103 attribué à 'Alī critique le monachisme reclus des *sawārī* (p. 200). Cette ambivalence révèle une dialectique complexe et évolutive entre les conceptions du monachisme.

Poursuivant sa lecture donnerienne, B. Bowman insiste sur l'Abraham coranique comme archétype du *ḥanīf*, antérieur au judaïsme et au christianisme (Coran III, 65-67 ; Coran VI, 92 ; p. 175-176). Il met en parallèle l'appel au *birr* (Coran II, 177) avec les principes d'obéissance incarnés au IV^e siècle par Paphnoute et Éphrem (p. 176-177). Enfin, il s'appuie sur la proposition de L. Massignon de rattacher le monachisme (*rahbāniyya*) qu'« ils ont inventée » (LVII, 27) à la « piété et à la compassion » (*ra'fa wa raḥma*) qui précèdent immédiatement. Certes, Muqātil, rapporte comme cause du verset 87 de la sourate cinq, que certains compagnons (dont 'Alī et 'Umar) auraient voulu « se faire moines en réclusion », mais que le Prophète s'y serait opposé (p. 85). B. Bowman note cependant qu'al-Muḥāsibī, mystique du IX^e siècle relativise ce rejet ; il considère alors que

le principe « *lā rahbāniyya en islam* » ne s'imposerait qu'après une phase transitoire, marquée par Ibn Mubārak, pendant laquelle le monachisme partageait le champ sémantique du *ḡihād*, (p. 181-183). Dès lors, il envisage les versets anticléricaux (Coran IX, 30-31 et 34) comme une critique des abus et dérives de certains ecclésiastiques, mais pas de l'institution elle-même (p. 187-188).

À partir de cette exégèse, l'auteur développe une théologie œcuménique de la piété fondée sur la charité, l'hospitalité et l'humilité devant Dieu. Il relie les œuvres de Jean d'Éphèse (VI^e siècle) à celles d'Ibn Abī al-Dunyā (fin IX^e s.) qui, dans son *Livre du moine*, assimile cette figure au *zāhid* musulman (p. 188-189), notamment à 'Umar II (p. 201), suggérant une interaction islamo-chrétienne. Il note que les appels à l'ascèse extrême transmis par Wahb b. Munabbih ou Ibn 'Uyayna (p. 194-196) rappellent les écrits de Jean Climaque ou de Jérôme, décrivant le désert comme lieu de combat spirituel et de justice divine (p. 198-200). Cependant, valider la thèse de B. Bowman selon laquelle le *Livre du moine* s'inspire des *Apophtegmes des Pères égyptiens* (p. 188-200) mériterait une analyse comparative systématique. En revanche, suivant F. Rosenthal, il minimise l'historicité d'un autre ouvrage du même Ibn Abī al-Dunyā : *De la Crainte de Dieu* (p. 193-194) alors, qu'à l'inverse, R. Durmaz dans son étude de 2022⁽³⁾, à propos des notices sur Saint Antoine, tend à la conforter. Cela devrait inviter à une étude collective de l'œuvre prolifique, éclectique et érudite de ce moraliste abbasside. Alors seulement pourrait-on vérifier les attributions et préciser les emprunts chrétiens ou d'éventuelles traductions. Ajoutons que cela permettrait de mieux cerner un genre de la littérature arabo-musulmane que nous qualifierions de pseudo-chrétienne, qui trompait manifestement les chroniqueurs ecclésiastiques eux-mêmes.

Le dernier chapitre synthétise l'idée d'un appel œcuménique à l'ascèse, que S. Brock décrit comme une continuité du sacrifice des martyrs (p. 222) et qui s'appuie sur un *ḥadīth* cité par Ibn Abī al-Dunyā selon lequel ce monde est « la prison du croyant » et « le paradis de l'infidèle ». B. Bowman suggère un « mouvement des croyants » interconfessionnel, centré sur l'humilité et la piété (p. 217, 266-267). Il note qu'Abū Bakr est qualifié d'« ascète de Quraysh » (p. 222) tandis qu'il rapproche l'impératif coranique de prière constante (Coran XI, 114-115 ; Coran XVII, 78-79) des pratiques monastiques de l'ascension

(3) R. Durmaz, *Stories between Christianity and Islam: Saints, Memory, and Cultural Exchange in Late Antiquity and Beyond*, Oakland, 2022.

spirituelle chez Pacôme ou de l'*oratio continua* de Jean Cassien (p. 223-224). Selon lui, la « maison illuminée » par le *dhikr* d'Ibn Abī al-Dunyā découlerait de la *mnēmē theou* antique (p. 227), et la *miṣbāḥ* coranique (Coran XXIV, 35-37) serait à rapprocher de la « Lumière » divine de l'évangile de Jean, du concile de Nicée, et aussi de la *manāra* des poèmes chrétiens d'Imr al-Qays (p. 225-226) – dont l'historicité est questionnée par P. Webb (2021).

L'auteur oppose, également, à la critique coranique des vaniteux (Coran IX, 34) l'interprétation du verset 82 de la sourate cinq par al-Ṭabarī, qui loue les prêtres et moines pour leur humilité ce qui le rapprocherait du concept chrétien de *tapeinōsis*, cher à Jacques de Sarūḡ (vi^e siècle, p. 218-219). B. Bowman rapproche cette attitude de la « crainte » de Dieu qui fonde, chez al-Ghazālī, au xi^e siècle, la connaissance de soi et du divin (p. 219-220); il est vrai que la racine arabe du *rāhib* (« moine ») englobe la notion de « crainte ». Cependant, d'une part l'auteur ne distingue pas suffisamment ce concept des autres qu'il énumère, comme *taqwā*, et surtout *khawf* attesté chez al-Ḥasan al-Baṣrī à l'époque omeyyade, d'autre part, le lien entre « crainte » et « religion » se manifeste peut-être avant toute chose dans le syriaque *deḥltō*, qui comporte ces deux sens. Certes, l'auteur relie la protection muḥammadienne/divine des moines selon Bar Penkāyē et le pseudo-*ḥadīth* invoqué par la *Controverse de Bēt Ḥālē* (p. 217), mais, il ne cite pas la démonstration de D. Taylor (2015) qui montre que ce texte est postérieur de deux générations.

On regrettera en effet quelques imprécisions dans les repères chronologiques, de même que l'absence de datation des différentes strates des sources ou des critères guidant leur sélection. L'auteur rassemble, par exemple, un propos d'Ephrem et deux Canons du vi^e siècle et du xiv^e siècle (p. 221), sans expliquer leur éventuelle filiation. Cette indétermination temporelle et spatiale s'inscrit dans la lignée d'A. Mingana, dont il cite *in extenso* sa conception d'une tolérance islamique d'essence atemporelle, seulement ponctuée d'épisodes de fanatisme ou d'avidité (p. 6). L'auteur juxtapose ainsi des sources soufies seldjoukides, des écrits du début de l'époque abbasside, un exégète du x^e siècle, et un *isnād* mystique omeyyade fantaisiste (p. 190-191, 230-234). Cette « fluidité » culmine au moment d'illustrer la « continuation into modern times » de syncrétismes anciens, en se fondant sur un article de presse de 2009 sur les visites à Ṣaydnāyā au-dessus de Damas (p. 22, 30) qui ne peut nullement renseigner sur la fréquentation ancienne, même immédiatement précoloniale. De même, la fusion entre Ğurḡīs et Khiḍr (p. 161-162) relève sans doute de mécanismes anthropologiques

similaires, mais seule une étude diachronique précise de ces figures permettrait d'en valider l'hypothèse.

Ainsi, à l'exception d'une brève allusion aux années 690 (p. 4-5), l'auteur élude les étapes de formation des « limites » confessionnelles et les inflexions majeures de la tension dialectique entre islam et christianisme, pourtant au cœur de sa thèse. Comment affirmer que les écrits d'Ibn Abī al-Dunyā seraient, deux siècles plus tard, « le testament d'une sorte d'*imān* œcuménique résiduel » (p. 4-5) sans indiquer aucune étape intermédiaire ? Comment citer les ressources des monastères après l'an Mil dans Yāqūt (p. 39), tout en prétendant étudier une « *early period* » de « *reverence for Christian Ascetics* » (p. 9) ? En dehors de la césure entre un « avant » et un « après » l'hégire, il nous semble qu'il manque un modèle d'évolution chronologique conduisant, depuis ce premier islam philo-chrétien, à cette littérature critique, voire hostile (cf. Sviri, mentionné p. 185-186). Si le rapport au monachisme en Islam varie « *depending on location and time* » (p. 6), encore faut-il préciser quand et où cela se produit, selon quelles étapes, quels principes antagonistes et quelles évolutions des rapports de force. Comment, et à quel moment, l'Islam devient-il hostile au monachisme, au point d'en dissocier, puis d'y opposer, le *ḡihād* antiromain ? Quelles sont les limites de ce « *early Islamic context* » (p. 230) ou de cette « *formative period of Islam* » (p. 189) ? Peut-on y inclure le ix^e siècle, déjà traversé par un discours anti-chrétien ? B. Bowman n'examine pas véritablement les phases d'évolution de la perception de la « vie monastique » dans le « premier Islam » (ex. p. 43), au sens du monde politique et social omeyyade et primo-abbasside. Son ouvrage relève davantage de l'enquête littéraire et culturelle sur les interactions entre islamité et monachisme chrétien, teintée, à l'instar de L. Massignon qu'il cite abondamment, d'une quête « spirituelle » (70 occurrences).

Même sans borner précisément cette « *intermediate phase* » (p. 180), l'idée d'un *imān* œcuménique (p. 5) défendue par F. Donner reste difficile à confirmer. Il est normal que chaque communauté se désigne comme « les croyants » (*mḥaymnē* en syriaque), pour se distinguer des « étrangers » (*barrōyē*). Ce n'est pas la religiosité qui est « amorphe » (p. 2-3, puis à cinq reprises), mais bien les sources qui sont lacunaires, confuses ou silencieuses. Or, cela n'implique pas du tout que les acteurs étaient muets, embrouillés ou perdus. S'il est probable que les *simple believers* décrits par J. Tannous (p. 23-25, 233) ignoraient les différences théologiques, ils savaient en revanche très bien à quels *arbāb*, *ruhbān* et *aḥbār* se vouer. Il appartenait alors aux clercs de réaffirmer sans

relâche des « limites rigides » pour que leurs ouailles ne les « transcendent » point (p. 150). La religiosité coranique semble exprimer dès l'origine à la fois une aversion pour les clercs exclusifs et une fascination pour la vertu monastique. Mais cette opposition rhétorique ne résistait déjà pas aux faits : les reclus étaient souvent les premiers sectaires, concurrençant l'autorité du Coran et des califes. Cette rivalité incita les élites islamiques à développer une piété militante propre. Le christianisme institutionnel qu'imitaient les moines fut d'abord une gêne tolérée, ensuite un rival à contenir, et enfin un ennemi à combattre.

L'ouvrage propose une riche bibliographie, notamment sur le monachisme tardo-antique, et remet en lumière des prédécesseurs du xx^e siècle parfois injustement oubliés. Synthétique et multidisciplinaire sur les dhimmis et les conquêtes islamiques, il aurait constitué, au milieu des années 2000, une introduction précieuse pour les jeunes chercheurs s'intéressant au monachisme moyen-oriental et à l'approche donnerienne des débuts de l'Islam. Cependant, les sources secondaires récentes manquent cruellement. Pour ne donner que quelques exemples : à la thèse d'A. Tritton liant la fin de la distinction Arabes/non-Arabes à l'opposition musulmans/dhimmis (p. 129), il manque le contrepoids de P. Webb (2016) qui démontre leurs co-constructions synchrones. On peut aussi déplorer l'absence de l'ouvrage de S. Bowen Savant (2013) sur le monachisme errant de Salmān (p. 178-187), et, aux chapitres 4 et 5, les travaux de C. Melchert sur la mystique islamique.

À l'inverse, si la bibliographie est très complète jusqu'en 2006, une rapide archéologie des références mobilisées révèle que l'historiographie postérieure ne se réduit qu'à une courte liste d'une vingtaine de travaux, parmi lesquels la continuation par F. Donner de son article pionnier paru en 2010 et l'introduction de H. Kennedy d'un ouvrage collectif publié en 2015. Dans leur immense majorité, ces références postérieures n'apparaissent qu'en note, sans incidence notable sur le corps du texte⁽⁴⁾. Quelques exceptions ont donné lieu à l'intégration de

(4) Voici la liste exhaustive des sources secondaires postérieures à 2006 : J. Bacharach (p. 3), T. Sizgorich sur la liaison progressive du monachisme et du jihad (p. 13), L. Laird (p. 161), K. Blankinship (p. 176), M. Beaumont (p. 191), ainsi que M. Dietz, M. Sirry ; et G. Reynolds concernant la *rahbāniyya* coranique (p. 178-181). C. Fauchon est citée sur l'ascèse chrétienne (p. 195, 228-229), D. Larison pour son manuscrit sur le monothéisme (p. 70, 95) et G. Dagron et F. Déroche pour leur réédition de la *Doctrina Jacobi* (p. 100). Enfin, S. Savant, R. Hoyland, B. Roggema sur le moine Bahīra (p. 41-43 et 228-229), M. Levy-Rubin sur le pacte d'Omar (p. 85), P. Sijpesteijn sur le gouvernement marwānide en Égypte (p. 115), D. Sack et A. Butler.

paragraphes supplémentaires, notamment M. Penn (p. 23-24) et J. Tannous (p. 25-26, 39, 233) pour les sources syriaques des débuts de l'Islam, G. Fisher sur l'arabité chrétienne (p. 34), P. Wood à propos de la *Chronique de Seert* (p. 68-69), ainsi que plusieurs travaux importants de C. Sahner sur la conflictualité interconfessionnelle (p. 160, 188-190, 252-256). Dès lors, la nature très ponctuelle de ces ajouts permet d'une part de dater l'évaluation autour du milieu des années 2010, et d'autre part de constater que ce manuscrit, rédigé au milieu des années 2000, ne semble pas avoir fait l'objet d'une véritable révision substantielle.

Cela se manifeste par plusieurs difficultés, notamment dans le traitement de certaines sources devenues entre temps déterminantes chez les islamisants. Ainsi, à propos de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, B. Bowman cite bien en note D. Johnson et J. Den Heijer (p. 70, n. 31) qui identifient son auteur comme étant Mawhūb b. Mufarriġ (xi^e siècle). Cependant, dans le corps du texte, il l'attribue continuellement à Sévère b. al-Muqaffa' (x^e siècle, p. 71, 76-77, 80-82, 117-178, 128). Cela induit une prise en compte limitée des sources coptes intermédiaires dont traitent ces auteurs, alors qu'elles auraient justement permis d'affiner la chronologie. De même, B. Bowman attribue la *Chronique de Zuqnīn* (avant 775) à Denys de Tell Maḥrē (r. 818-845, p. 126-127, 143-144), une confusion remontant à Assemani, au xviii^e siècle, dont la correction est désormais bien admise. Cette erreur affecte forcément son interprétation d'un passage ambigu rapportant une émeute anti-monastique (p. 126-127). Plus généralement, son approche des sources – musulmanes comme chrétiennes – s'inscrit dans une historiographie antérieure aux renouvellements apportés par l'archéologie des textes initiée par A. Borrut. Ainsi, non seulement ses références au *Synodicon* de l'Église syro-orthodoxe manquent de précision (p. 113-114), mais sa comparaison des chroniques syriaques, grecques et arabes melkites ignore tout bonnement l'intense débat des vingt dernières années sur leur source commune (p. 70). En somme, au-delà de la nécessaire mention à R. Hoyland (1997), le lecteur peut être déçu dans ses attentes concernant les apports tant des littératures chrétiennes grecque et syriaque, que de la papyrologie (p. 10) et de l'archéologie (p. 12, 19).

On notera enfin quelques curieuses variations orthographiques comme « Sasanian » (22 occurrences), « Sassanid » (8) et « Sassanian » (p. 27, 130), quelques vocalisations alternantes (o/ō pour un même ā en syro-occidental, p. 218-219) et certaines translittérations défectueuses comme *ṣawāmi'a* (p. 86, 185, 222) / *sawāmi'a* (p. 115, sans

expliquer la raison du 'a' final), *dehl̥t elohe* (p. 221), *mushtam'unūtē* (p. 177), *'arbāb* (p. 187-188) et *Zamakshari* (p. 184, 231).

Les critiques formulées ci-dessus n'enlèvent rien à l'intérêt de ce livre qui, même s'il reprend un manuscrit ancien et insuffisamment révisé, fourmille toujours d'idées neuves et de trouvailles uniques. Le délai inhabituellement long de sa publication explique sans doute que certaines aient affleurées dans d'autres travaux. Néanmoins, l'ouvrage recèle encore de nombreuses pistes de recherche encore trop peu explorées. Elles inspireront étudiants et chercheurs s'intéressant aux interactions du christianisme aux débuts de l'Islam.

Simon Pierre

Ifpo - Umr 8167 Orient et Méditerranée