

SABÉENS DE ḤARRĀN ET SABÉENS DE MAÏMONIDE

Sarah STROUMSA

À première vue, le sujet des Sabéens et de leur rôle chez Maïmonide paraît assez simple. Comme on le sait, Maïmonide fait dans plusieurs de ses écrits appel aux Sabéens pour expliquer les lois bibliques. Ces textes de Maïmonide sont bien connus, à la fois par les savants qui s'intéressent à la pensée juive en général et à celle de Maïmonide en particulier, et par ceux qui concentrent leur attention sur les Sabéens. En conséquence, le sujet est balisé et même débattu. Il me semble pourtant qu'un point essentiel dans ce contexte est resté ignoré, ou plutôt, même si ce point a été mentionné, on ne s'est pas rendu compte de son importance capitale. Il s'agit d'une véritable intuition de Maïmonide, qui lui permet de développer une approche toute nouvelle des phénomènes religieux. C'est cette intuition que je voudrais étudier ici.

SABÉENS DE ḤARRĀN : LE MYTHE MODERNE

Selon les auteurs arabes médiévaux, les Sabéens (*sābi'a*) étaient un peuple ancien, ayant résidé au Proche-Orient depuis l'antiquité la plus archaïque, jusqu'à la période abbasside. Les littératures historiques ou religieuses de l'antiquité, aussi bien que celles de l'antiquité tardive, ignorent ces Sabéens, qui apparaissent pour la première fois dans les textes écrits en arabe¹. Ce fait remarquable n'a pas empêché les savants modernes d'accepter les affirmations de ces textes arabes sur l'ancienneté de ce peuple, qu'ils se sont mobilisés pour identifier. L'apparition soudaine des Sabéens ne représente pas la seule difficulté à cet égard. Les Sabéens sont mentionnés déjà dans le Coran², mais la majorité des savants s'accorde sur le fait que les Sabéens du Coran ne sont pas identiques à ceux des hérésiographes musulmans³. Dans la recherche mo-

¹ Voir F. C. de Blois, « The "Sabians" (*Sābi'ūn*) in Pre-Islamic Arabia », *Acta Orientalia* (1995), p. 39-61, à la p. 41, n. 8.

² Qur'ān II, 26 ; V, 69 ; XXII, 17.

³ Sur les Sabéens du Coran, voir de Blois, « *Sābi'* », *EP*, vol. VIII, p. 692-694, en particulier p. 672 ; *id.*, « The Sabians » ; G. Strohmaier, « Die ḥarrānischen Sabier bei Ibn an-Nadīm und al-Bīrūnī », dans *Ibn al-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur : Beiträge zum 1. Johann Wilhelm Fück Kolloquium, Halle, 1987* (Wiesba-

derne, ces derniers sont appelés d'habitude « les Sabéens de Ḥarrān », mais leur prétendus descendants habitent en général Baghdād. Les Sabéens apparaissent dans plusieurs textes comme un peuple pratiquant une religion polythéiste, comportant certains rites qu'on ne peut décrire, aujourd'hui comme au Moyen Âge, que comme barbares⁴. D'un autre côté, ceux qui portent l'appellation « le Sabéen » (*al-ṣābi'*) sont tous des gens de grande culture, traducteurs de textes philosophiques grecs, mathématiciens et astronomes. Les Sabéens sont d'habitude décrits comme les antagonistes d'Abraham, le premier *ḥanīf* (notamment chez Shahrastānī); mais il arrive qu'ils soient eux-mêmes désignés comme *ḥunafā'*, par exemple chez Ibn Ḥazm et al-Bīrūnī⁵.

Il faut noter aussi que les descriptions plus ou moins détaillées des Sabéens qui nous sont parvenues n'apparaissent pas avant le x^e siècle⁶, ce qui implique une rupture de quatre siècles dans la continuité textuelle concernant le paganisme harranien⁷. Le calendrier des fêtes sabéennes conservé par Ibn al-Nadīm ne s'accorde pas avec celui d'al-Bīrūnī⁸, et les idées philosophiques attribuées aux Sabéens censés avoir influencé Abū Bakr al-Rāzī ne sont pas identiques à celles qu'al-Mas'ūdī leur attribue. Les hérésiographes arabes semblent être conscients de ces contra-

den, 1996), p. 51-56, aux p. 55-56; J. D. McAuliffe, « Exegetical Identification of the Ṣābi'ūn », *Muslim World*, 72 (1982), p. 95-106.

⁴ Voir *Ghāyat al-ḥakīm*, éd. H. Ritter (Leipzig / Berlin, 1933), p. 225, 228 (« *Picatrix* » : *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Majrīfī*, trad. H. Ritter et M. Plessner [Londres, 1962], p. 237, 240); Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. G. Flügel (Leipzig, 1872), p. 321; C. S. F. Burnett, « Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle », dans Jill Kraye et al. (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute Surveys and Texts 11 (Londres, 1986), p. 84-96, à la p. 87. Pour un résumé des données et théories sur les Sabéens, voir T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran* (Leyde, 1992).

⁵ H. Corbin, « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *Eranos Jahrbuch*, XIX (1950), p. 181-246, aux p. 193-194. Il faut noter aussi la confusion entre Ḥarrān près du mont Taurus et le site qui se trouve au sud de Damas; voir, par exemple, F. Donner, *The Early Islamic Conquests* (New Jersey, 1981), et sa correction par S. Hopkins, *Zeitschrift für arabische Linguistik*, 36 (1999), p. 85-96, à la p. 87. Je remercie Simon Hopkins d'avoir attiré mon attention sur cette erreur.

⁶ Il s'agit d'extraits d'un livre d'al-Sarakhsī (ix^e siècle) cités par Ibn al-Nadīm (x^e siècle) aussi bien que des textes d'al-Mas'ūdī et d'al-Dimashqī. Voir Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 373 ff. Le livre de Thābit ibn Qurra (835-901) sur la religion sabéenne ne nous est pas parvenu.

⁷ Green (*The City of the Moon God*, p. 144) parle, à juste titre, de détails « wildly contradictory ».

⁸ Voir Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 318-327; al-Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khālīya*, éd. C. E. Sachau (Leipzig, 1878), p. 318-323; Green, *The City of the Moon God*, p. 145-152.

dictions, qu'ils essayent de résoudre en distinguant plusieurs sortes de Sabéens. Al-Mas'ūdī, par exemple, distingue dans son livre *Les Prairies d'or* deux couches socio-culturelles chez les Sabéens de Ḥarrān, la population païenne d'une part et les philosophes adorateurs des astres de l'autre⁹, tandis que dans un autre ouvrage, la *Notice*, il fait la distinction entre les Sabéens de Ḥarrān, ceux d'Égypte, et ceux de Chine¹⁰. Shahrastānī distingue entre « la première Ṣābi'a » hermétiste et une autre, qui croit aux esprits astraux¹¹. Une autre taxonomie oppose dans nos textes la communauté sabéenne de Ḥarrān à celle installée à Baghdād¹².

La religion des Sabéens apparaît d'une part comme un culte païen de nombreuses divinités et esprits, culte associé à l'agriculture et aux saisons de l'année, et d'autre part comme un culte des astres, dans lequel une croyance fondamentalement monothéiste invente des intermédiaires entre la divinité et les hommes pour sauvegarder la transcendance et l'incorporéité divines. Les sacrifices des Sabéens et leurs rites pour apaiser les dieux sont parfois présentés comme tels, parfois comme des pratiques théurgiques de philosophes, pour lesquels les astres sont les gouverneurs d'un univers éternel; parfois aussi la magie et la divination païennes sont conçues comme liées à l'alchimie des savants. Les données archéologiques, qui confirment l'existence de cultes païens au Ḥarrān, nous révèlent très peu de choses sur la période postérieure à la conquête musulmane. De plus, ce qui existe de la période pré-islamique est loin de confirmer toutes les affirmations des textes arabes sur ce culte¹³.

Ces difficultés auraient dû nous inspirer un certain scepticisme à l'égard des textes. Pourtant, les chercheurs modernes, tout en notant le

⁹ *Les Prairies d'or* [= *Murāj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*], éd. C. Barbier de Meynard (Paris, 1865), t. IV, p. 64.

¹⁰ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, *al-Tanbih wa-al-ishraf*, éd. 'Abdallāh Ismā'īl al-Ṣāfi (Le Caire, s.d.), p. 4, 18, 101, 138-139. Comme le note Corbin (« Rituel sabéen », p. 182), « la mention de la Chine équivaut à signifier la limite du monde humain ».

¹¹ Muḥammad al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-al-niḥal*, *Book of Religious and Philosophical Sects*, éd. W. Cureton (Leipzig, 1923), p. 202-203. Trad. française avec introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot : *Shahrastani, Livre des religions et des sectes*, vol. II (Louvain / Paris, 1993).

¹² Pour une rectification de cette idée, voir Strohmaier, « Die harranischen Sabier », p. 52-53.

¹³ Pour un résumé des données textuelles et archéologiques, voir Green, *The City of the Moon God*, p. 65-72, et chap. 6-7, p. 144-190; H. Drijvers, « The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria », dans N. Garsoïan et al. (éd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, *Dumbarton Oaks Symposium*, 1980 (Washington, 1987), p. 35-43, à la p. 35.

caractère générique ou paradigmatique de cette appellation de Sabéens, tentent depuis un siècle d'harmoniser toutes ces sources contradictoires, afin d'en voir émerger un peuple défini, pratiquant une religion précise¹⁴. Ainsi, on a pu proposer d'identifier les Sabéens avec les Mandéens¹⁵, un groupe gnostique¹⁶, ou des pratiquants de la religion babylonienne¹⁷. On a pu aussi décrire leur religion comme profondément influencée par le courant hermétiste¹⁸. Depuis une vingtaine d'années, une nouvelle théorie présente les Sabéens comme la réalisation harranienne de la république platonicienne idéale. Pour Michel Tardieu, l'auteur de cette théorie, il s'agirait d'un peuple païen ayant invité les derniers philosophes néoplatoniciens expulsés d'Athènes par Justinien en 529 à lui servir de rois-philosophes ; cet arrangement se serait perpétué jusqu'au x^e siècle¹⁹. Selon Tardieu, « la païenne Harrân avait pu être un lieu de refuge pour les philosophes grecs chassés d'Athènes, formant ainsi un milieu gréco-araméen favorable au point de départ d'une école de philo-

¹⁴ Par exemple, Sh. Pines écrit prudemment que le nom des Sabéens « came to be applied to a Syriac-speaking pagan community which survived in Harrân and practiced a cult which is reported to have been impregnated with philosophical elements ». Mais il ajoute que le terme de Sabéens est devenu « a blanket designation for pagan religion ». Voir s.v. « Philosophy », dans P. M. Holt et al., *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B (Cambridge, 1970), p. 786-787. Drijvers décrit les Sabéens comme « a paradigm of later Syrian intellectual paganism rather than an isolated phenomenon » (« The Persistence of Pagan Cults », p. 34). Or c'est justement comme un phénomène isolé qu'il les traite, en disant que le syncrétisme des cultes païens et d'idées philosophiques accompli par Bardesane « should be compared with the Sabians in nearby Harrân who did the same » (*ibid.*, p. 38). Voir aussi F. Rosenthal, « The Prophecies of Bābā the Harrānian », dans W. B. Henning et E. Yarshater (éd.), *A Locust's Leg : Studies in honour of S. H. Taqizadeh* (Londres, 1962), p. 220-232, à la p. 232.

¹⁵ Voir D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol. (Saint-Petersbourg, 1856).

¹⁶ J. Pedersen, « The Šābiāns », dans *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (Cambridge, 1922), p. 383-391 ; J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens* (Uppsala, 1972) ; A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley, 1993), p. 144. Les associations avec les gnostiques sont notées aussi par Rosenthal, « The Prophecies of Bābā », p. 232.

¹⁷ Ainsi, pour de Blois (« Šābi' », p. 692), les Sabéens de Harrân sont une « communauté suivant une vieille religion polythéiste sémitique, mais dotée d'une élite fortement hellénisée, l'une des dernières citadelles de l'antique paganisme ». Voir aussi Strohmaier, « Die harrānischen Sabier », p. 51, 53.

¹⁸ Voir A. E. Afifi, « The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), p. 840-855, en particulier p. 842 ; J. Assmann, *Moses the Egyptian : The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, Mass., 1997), p. 58. Je tiens à remercier Jan Assmann de m'avoir donné la possibilité de consulter ce livre avant sa publication.

¹⁹ Voir M. Tardieu, « Šābiāns coraniques et 'Šābiāns de Harrân' », *Journal Asiatique*, 274 (1986), p. 1-44.

sophie dont sortira plus tard Thābit b. Qurra²⁰ ». La théorie de Tardieu a le mérite de mettre en relief les tendances théurgiques des philosophes néoplatoniciens païens, et leur manifestation possible dans le centre païen de Harrân. Elle devient plus plausible si l'on n'essaie pas – comme le fait Tardieu – de dessiner un tableau trop précis sur la base des maigres données dont nous disposons²¹. Tardieu a réussi à identifier quelques témoignages grecs appuyant cette théorie. Mais le gros de son argument repose en fait sur les textes arabes. Or, à l'examen méticuleux de ces textes, on se rend compte que l'hypothèse repose sur l'interprétation de quelques phrases chez al-Mas'ūdī, un auteur certes très important, mais pas toujours fiable²², et postérieur de quatre longs siècles aux événements qui nous concernent. De plus, l'interprétation de ses propos proposée par Tardieu exige une lecture très particulière de ce texte, par exemple quand il propose de reconnaître « un lieu de réunion pour intellectuels », en fait une académie platonicienne, dans le *majma'* dont parle al-Mas'ūdī ; une telle identité n'est attestée nulle part²³.

Malgré son manque de fondements solides, cette théorie a été acceptée par certains savants éminents²⁴. Mais elle a aussi été rejetée, de façon succincte, par Dimitri Gutas, qui a démontré (en se fondant, entre autres, sur un autre passage du même al-Mas'ūdī) que « "harraniens" indiquait "païens" »²⁵. Autrement dit, même quand les Sabéens sont identifiés

²⁰ M. Tardieu, *Les Paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Louvain / Paris, 1990), p. 161.

²¹ Sur les philosophes néoplatoniciens, voir aussi F. E. Peters, « The Origins of Islamic Platonism : The School Tradition », dans P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophical Theology* (Albany, 1979), p. 14-45 ; N. P. Joosse, « An Example of Medieval, Arabic Pseudo-Hermetism : "The Tale of Salāmān and Absāl" », *Journal of Semitic Studies*, 38 (1993), p. 289-290.

²² Ainsi ses descriptions fantastiques des temples Sabéens qui s'élèvent aux confins de la Chine ; Voir *Murūj*, t. IV, p. 69ss ; Corbin, « Rituel sabéen », p. 181-184.

²³ Voir Tardieu, « Šābiāns », p. 17-18. Les réunions scolaires ainsi que le lieu où elles se tenaient sont normalement désignés dans nos textes par le mot *majlis*. C'est ce terme aussi qui est utilisé par al-Mas'ūdī lui-même, dans son aperçu sur l'enseignement d'Aristote, et qui est cité par Tardieu, « Šābiāns », p. 20-21.

²⁴ Voir, par exemple, G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990), p. 36 ; J. Jolivet, « Esquisse d'un Aristote arabe », dans A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote* (Toulouse, 1991), p. 179-185, en particulier note 18 ; J. Teixidor, *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque* (Paris, 1992), p. 127 et note 4 ; J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric : Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"* (Albany, 1995), p. xxx-xxxi, et p. 151, n. 24 ; J. Stern, « The Fall and Rise of Myth in Ritual : Maimonides versus Nahmanides on the *Huqqim*, Astrology and the War Against Idolatry », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1997), p. 185-263, p. 189.

²⁵ D. Gutas, « Plato's Symposium in the Arabic Tradition », *Oriens*, 31 (1988), p. 36-60, p. 44 et note 34. Le texte d'al-Mas'ūdī (*Tanbih*, p. 138-139 ; trad. française dans

avec un territoire précis, le Harrān, il s'agit plutôt d'un terme générique que d'un terme faisant référence à une religion ou à un peuple précis. Plus récemment, la théorie de Tardieu a été réfutée de façon détaillée par Joep Lameer. Lameer conclut que « nous ne possédons aucun témoignage positif sur l'existence d'une "académie" philosophique d'aucune sorte à Antioche ou à Harrān au VIII^e et au IX^e siècle »²⁶.

Un traitement équilibré et prudent de tout ce problème doit faire entrer en ligne de compte l'évolution des religions indigènes à travers les siècles, évolution qui permet les synthèses syncrétistes de traditions anciennes, comme celles accomplies par les philosophes de l'antiquité tardive avec les religions de l'empire romain. D'autre part, il faut prendre en considération le développement de traditions dans la littérature arabe, qui, à côté de la transmission d'informations précises, laisse une place à l'imagination active des auteurs. L'évaluation détaillée et équilibrée de Tamara Green peut nous servir de conclusion à cette première partie de notre enquête. Elle écrit :

l'intérêt musulman pour le paganisme pré-islamique peut être caractérisé [...] comme antiaulaire et peut-être a-historique, tandis que l'interprétation des doctrines de l'hermétisme est dans une large mesure moulée par l'intérêt idéologique des auteurs musulmans, dont les sources peuvent avoir peu de rapport avec les croyances et les pratiques véritables des Harraniens²⁷.

Il me semble donc que toute tentative pour harmoniser les brins d'information à notre disposition afin de faire des Sabéens un peuple unique ayant une seule religion, et d'introduire ces Sabéens ainsi figés dans le

Carra de Vaux, *Le Livre de l'avertissement et de la révision* [Paris, 1896 ; repr. Francfort-sur-le-Main, 1986], p. 221-222) parle de *Ṣābi'at al-ṣīn* et de *Ṣābi'at al-miṣriyyin* aussi bien que de *Ṣābi'at al-harrāniyyin*. Mais, ayant précisé la signification phénoménologique et non pas ethnique du mot « harrāniens », Gutas continue à se référer aux Sabéens comme à un peuple défini, possédant un orgueil ethnique (*ibid.*, p. 45).

²⁶ J. Lameer, « From Alexandria to Baghdad : Reflection on the Genesis of a Problematical Tradition », dans G. Endress et R. Kruk (éd.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism : Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H. J. Drössaart Lulofs on his ninetieth birthday* (Leyde, 1997), p. 181-191, p. 189. Lameer (*ibid.*, p. 186) note avec raison que « we do not know a single scholar's name to be associated with an academy at Harrān in the period under consideration and neither do we know the title of a single book to have been written at that place ». Lameer limite son attitude critique à la théorie d'une académie à Harrān, mais lui aussi semble accepter sans hésitation l'existence d'une identité harranienne et d'une religion sabéenne (voir *ibid.*, p. 190). Voir aussi Rainer Thiel, « Simplicios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abh. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, Jg. 8 (1999), p. 41 ff.

²⁷ Green, *City of the Moon God*, p. 162.

royaume islamique, court le risque de véhiculer, à côté de véritables intuitions historiques, un fort élément mythique. On peut ainsi parler du mythe moderne des Sabéens, fondé sur une lecture non critique des sources médiévales, ces sources elles-mêmes reflétant déjà une perception mythique des Sabéens.

LA THÉORIE MAÏMONIDIENNE DES RELIGIONS

Les auteurs de ces diverses théories, pour leur donner plus de poids, ne manquent pas de faire appel à Maïmonide²⁸. Cette référence n'est cependant pas pertinente, car Maïmonide ne considère pas les Sabéens comme un peuple précis²⁹. Bien qu'il les identifie comme une « communauté religieuse » (*milla*), « Sabéens » est pour lui un terme générique, reflétant un phénomène général, plutôt qu'une référence à un cadre politico-religieux distinct³⁰. Au temps d'Abraham, dit-il, cette « communauté religieuse » « embrassait toute la terre »³¹. Comme il s'agit d'une période postérieure à la dispersion des peuples, à la suite de l'effondrement de la tour de Babel, il s'ensuit que cette « communauté » comprenait plusieurs peuples, races et croyances. Leurs derniers sectaires, nous dit Maïmonide, vivent toujours « aux extrémités de la terre, tels les Turcs mécréants à l'extrême nord, et les Hindous à l'extrême sud »³².

²⁸ Voir, par exemple, Tardieu, « Ṣābiens », p. 12, qui écarte, il est vrai, le témoignage de Maïmonide, mais qui le fait sur la même base que pour les notices des hérésiographes musulmans, tel al-Shahrastānī, al-Bīrūnī ou al-Dimashqī.

²⁹ Chwolson avait déjà remarqué que, contrairement à Shahrastānī, Maïmonide n'est d'aucune utilité pour l'identification des véritables Sabéens historiques ; voir Chwolson, *Die Ssabier*, I, p. 689-690.

³⁰ S. Pines, « Translator's Introduction », dans *The Guide of the Perplexed*, trad. S. Pines (Chicago, 1966), p. cxxiv, note que Maïmonide n'utilise aucunement le terme *Sabia* dans le sens d'« hellènes » (c'est-à-dire adhérents du paganisme prévalant dans l'empire romain). Mais il l'utilise dans le sens général d'idolâtres ; voir Chwolson, *Die Ssabier*, I, p. 692, 696.

³¹ *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide*, trad. S. Munk (Paris, 1881), III, 29 (*Dalālat al-hā'irīn*, éd. S. Munk et I. Joël [Jérusalem, 1931], p. 375, 23 = Munk, III, p. 222). Il est intéressant de comparer cette approche phénoménologique avec celle d'Abū Zayd al-Balkhī (m. 934), qui, selon le commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī sur Qur'an LXXI, 22-24, prétendait que l'idolâtrie avait existé depuis l'époque de Noé jusqu'à nos jours, et qu'« elle est professée par la plupart des habitants de la terre entière ». Voir *al-Tafsīr al-kabīr* (Le Caire, 1923), vol. XXX, p. 143, cité par Guy Monnot, « Sabéens et idolâtres selon 'Abd al-Jabbār », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, 12 (1974) ; repr. dans Monnot, *Islam et Religions* (Paris, 1986), p. 215.

³² *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 375, 21-22 = Munk, III, p. 221-222).

Pour Maïmonide, le nom de « Sabéens » est donc un terme générique, désignant les Égyptiens ayant asservi le peuple de Moïse aussi bien que les voisins idolâtres d'Abraham et les Zoroastriens contemporains de Maïmonide³³, des gens simples aussi bien que des hommes à prétentions philosophiques³⁴. En fait, Maïmonide est tout à fait conscient que, quand il parle de l'existence d'une telle communauté religieuse universelle, cela signifie autre chose que l'existence des peuples ou des religions spécifiques, tels les Égyptiens ou les chrétiens. Son effort pour présenter les Sabéens comme une communauté universelle provient justement du fait qu'il ne les considère pas comme formant une communauté historiquement identifiable³⁵.

Pour arriver à une telle conception phénoménologique, Maïmonide a dû disposer de sources ne se réduisant pas à celles qu'ont exploitées les savants modernes à la recherche des Sabéens. Les théories modernes s'appuient toutes sur quelques textes de base décrivant les rites, les temples et les coutumes des Sabéens. Maïmonide connaissait probablement ces textes, ou des textes semblables. Mais sa description des rites et croyances des Sabéens contient de nombreux éléments qui ne peuvent pas provenir de ces sources ; ce sont en effet d'autres sources qu'il cite à ce propos.

Résumons d'abord la théorie maïmonidienne des religions. Selon Maïmonide, le développement religieux de l'humanité doit être compris dans le cadre de ce qu'on peut appeler l'économie divine réaliste. Dans l'éducation de la race humaine comme dans tout autre domaine, c'est en suivant des lois naturelles et en les employant que Dieu guide et dirige, plutôt qu'en forçant les choses par sa toute puissance³⁶. Par nature, les êtres humains s'attachent à leurs habitudes, qu'ils ne changent qu'avec grande difficulté³⁷. Dieu prend cette nature en compte, et, évitant de for-

³³ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 375, 21-22 = Munk, III, p. 221-222) ; *Guide* III, 37 (*Dalāla*, p. 375, 29-376, 1 = Munk, III, p. 277) ; *Guide* III, 47 (*Dalāla*, p. 436, 28-437, 5 = Munk, III, p. 389-390. Dans l'*Épître sur l'astrologie* (dans *Iggerot ha-Rambam*, éd. I. Shailat [Jérusalem, 1988], p. 481) Maïmonide exclut les Grecs de sa discussion, ce qui renforce l'impression que cette communauté universelle est définie d'après le niveau de développement et de compréhension métaphysique.

³⁴ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 375, 24 = Munk, III, p. 222).

³⁵ Cf. Assmann, *Moses the Egyptian*, p. 58. Voir aussi Pines, « Translator's Introduction », p. CXXIII ; et voir *infra*, note 48.

³⁶ *Guide* III, 32 (*Dalāla*, p. 386, 25-387, 4 = Munk, III, p. 256-257).

³⁷ Le facteur de l'habitude dans le comportement humain apparaît aussi chez Averroès, dans le même contexte que chez Maïmonide. Cela présuppose une source commune, peut-être un commentaire d'Aristote ou d'Alexandre d'Aphrodise. L'importance de l'habitude ne semble donc pas être une contribution originale de Maïmonide, ainsi que l'avait

cer les hommes à changer brusquement leurs habitudes, il les encourage à passer par étapes (*bi-tadriḡ*) de leurs habitudes primitives à des niveaux de plus en plus élevés de compréhension métaphysique. Cet emploi d'une ruse divine, que Maïmonide appelle *talattuf* (« ruse gracieuse ») ressemble par exemple à la préparation du lait pour le nouveau-né, lequel s'adapte ainsi par étapes à la nourriture plus lourde des adultes³⁸. C'est aussi grâce à une telle ruse que Dieu guida les Hébreux sortant d'Égypte par le long chemin du désert, pour leur donner le temps de s'habituer à la vie de gens libres avant d'assumer les responsabilités d'un peuple souverain. Et c'est ainsi qu'il guide, par la Loi révélée, des gens habitués à l'idolâtrie vers la vérité pure des philosophes³⁹.

L'idolâtrie telle que la perçoit Maïmonide est un stade primitif de l'expression religieuse, elle a des manifestations diverses dans chaque religion, mais elle conserve quelques caractéristiques communes. Dans les mœurs, l'idolâtrie est caractérisée par la lascivité et la poursuite des désirs, surtout des désirs sexuels. Maïmonide désigne l'idolâtrie, de ce point de vue, comme « barbarisme » – *jāhiliyya*, un terme qu'il emprunte à l'historiographie musulmane et qu'il emploie de façon générique⁴⁰. Les doctrines des idolâtres sont fausses, mais elles ont

suggéré Sh. Pines (« The Limitations of Human Knowledge According to al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides », dans I. Twersky (éd.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* [Cambridge, Mass., 1979], t. I, p. 82-104, appendix, p. 100-104, en particulier p. 104). À ce sujet, voir S. Stroumsa, « Habitudes religieuses et liberté intellectuelle dans la pensée arabe médiévale », dans M. Abitbol et R. Assaraf (éd.), *Monothéismes et tolérance* (Paris, 1998), p. 57-66.

³⁸ *Guide* III, 32 (*Dalāla*, p. 384, 7-10) ; voir aussi *Guide* I, 33 (*Dalāla*, p. 48, 1-3).

³⁹ *Guide* III, 32 (*Dalāla*, p. 285, 20-25) ; *Épître sur la résurrection* (dans *Iggerot ha-Rambam*, p. 335) ; voir aussi L. V. Berman, « Maimonides, the Disciple of Alfārābī », *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), p. 154-178, en particulier p. 165-168.

⁴⁰ *Guide* II, 3 (*Dalāla*, p. 253, 17). Munk (II, p. 260 et note 2) note justement que par ce terme Maïmonide « désigne [...] l'état des peuples qui n'ont point été instruits par une révélation divine, ou l'époque du paganisme ». Mais contrairement à ce que dit Munk, on ne peut pas dire que Maïmonide l'emploie « conformément à l'usage des auteurs arabes » qui l'utilisent, eux, uniquement pour désigner la période pré-islamique. Cet usage des auteurs arabes conduit Hourani à voir dans l'emploi de ce terme par Maïmonide une référence camouflée à l'Islam (« Maimonides and Islam », dans W. N. Brinner et S. D. Ricks (éd.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (Atlanta, 1986), p. 153-165, p. 156, sur *Guide* II, 32). Voir aussi *Guide* III, 33 (*Dalāla*, p. 389, 12 = Munk, III, p. 262) et 35 (*Dalāla*, p. 393, 29-394, 1 = Munk, III, p. 273), où Munk traduit *jāhiliyya* par « les ignorants ». Par contre, dans *Guide* III, 3 (*Dalāla*, p. 406, 21-24) le mot *jāhiliyya* se réfère apparemment à la période pré-islamique et ses idéaux inconditionnels de générosité et d'hospitalité. Il est possible que dans la juxtaposition de « *al-milal al-jāhiliyya* » à la « *milla fādila* » Maïmonide soit influencé par la taxonomie d'al-Fārābī. Voir J. L. Kraemer, « On Maimonides' Messianic Posture », dans I. Twersky (éd.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass., Londres, 1984), t. II, p. 109-142, p. 109-110 et note 2.

une base de vérité : il y a des idolâtres qui croient à la prophétie, bien que leur compréhension de ce phénomène soit simpliste et erronée⁴¹. Tous les idolâtres croient à l'existence de Dieu, et ils adorent les idoles comme symboles des êtres intermédiaires entre nous et Dieu. Car, dit Maïmonide, suivant en cela la tradition philosophique grecque de réflexion sur la nature des statues⁴², « jamais aucun homme des générations passées ne s'est imaginé, ni aucun homme des générations futures ne s'imaginera, que la figure faite par lui de métal, de pierre, ou de bois, ait elle-même créé le ciel et la terre, et que ce soit elle qui le gouverne »⁴³. Et tous les adorateurs des astres croient à l'éternité du monde⁴⁴.

Or, les Israélites étaient habitués aux rites et croyances des idolâtres parmi lesquels ils vivaient, et Dieu savait qu'ils étaient incapables de les abandonner brutalement. Il leur donna donc des lois qui servent d'étapes intermédiaires, préparant le chemin pour l'adoration parfaite de Dieu : des sacrifices d'animaux, comme étape intermédiaire entre les sacrifices humains et la prière contemplative, et les textes de la Révélation parlant de Dieu en langage anthropomorphe, comme étape intermédiaire entre le culte des idoles et la parfaite compréhension immatérielle de Dieu. Dans d'autres cas, Dieu emploie une méthode différente pour éduquer les hommes, leur ordonnant de faire le contraire de ce à quoi ils sont habitués⁴⁵. Tandis que la première méthode fait des concessions aux habitudes du passé, la deuxième les rejette de façon radicale ; mais les deux méthodes sont fondées sur la même appréciation de la ténacité des habitudes et des traditions du passé ainsi que sur la connaissance des détails particuliers de ces traditions.

Le principe de la ruse divine sert à Maïmonide de fondement pour son explication de tous les préceptes bibliques qui semblent sans justification logique. Il consacre à cette explication une vingtaine de chapitres de son *Guide des égarés*, ainsi que maintes allusions dans ses autres

⁴¹ *Guide* II, 3 (*Dalāla*, p. 253, 17 = Munk II, p. 260), et voir la note précédente. Comparer aussi *Guide* I, 63 (*Dalāla*, p. 105, 22-106, 6 = Munk I, p. 280-282).

⁴² Voir, par exemple Ben Shahn (éd.), *Maximus of Tyre on the Dispute about Images* (New York, 1964) ; J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae* (Leipzig, 1913).

⁴³ *Guide* I, 36 (*Dalāla*, p. 56, 19-57, 7 = Munk I, p. 136). L'idolâtrie est donc « une erreur de substitution ». Voir M. Halbertal et A. Margalit, *Idolatry*, trad. N. Goldblum (Cambridge, Mass, 1992), p. 42-45.

⁴⁴ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 375, 26), 40 (*Dalāla*, p. 414, 5).

⁴⁵ J. Assmann propose d'appeler cette méthode « inversion normative », voir *Moses the Egyptian*, p. 57-59.

écrits⁴⁶. Bien que sa discussion centrale traite du judaïsme, Maïmonide semble avoir adopté la même méthode pour comprendre l'Islam et le développement religieux humain en général⁴⁷. Dans toutes ces discussions, les idolâtres sont désignés par le terme de « Sabéens ». Maïmonide décrit d'abord leur doctrine, selon laquelle les esprits associés aux planètes gouvernent le monde et ses phénomènes. Il se réfère brièvement à leur historiographie (qui, d'une certaine façon, est un renversement de type gnostique de l'histoire biblique)⁴⁸ pour finalement présenter les principes de leur culte et leur théurgie.

LES SOURCES CITÉES PAR MAÏMONIDE

Dans plusieurs de ses écrits, Maïmonide déclare avoir lu tous « les textes païens de Sabéens qui ont été traduits en arabe et qui sont accessibles de nos jours »⁴⁹, et qui, dit-il, « ne forment qu'une petite portion (de cette littérature), relativement à ceux qui n'ont pas été traduits ou qui n'existent même plus, mais se sont perdus et ont péri au cours des

⁴⁶ *Guide* III, 29-50 ; *Épître sur la résurrection* (dans *Iggerot ha-Rambam*, p. 335) ; *Épître sur l'astrologie* (*ibid.*, p. 481) ; *Lettre à Yūsuf ibn Jābir* (*ibid.*, p. 408-409) ; *Introduction à Pereq heleq*, p. 203-204 ; *Mishneh Torah, Hilkhot avoda zara* 1:3. Voir aussi I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)* (New Haven / Londres, 1980), p. 374-391, en particulier p. 389 et note 81.

⁴⁷ Voir en particulier sa lettre au prosélyte Ovdia, où, sans mentionner ni les sabéens ni le *talaffuf*, Maïmonide propose pour l'Islam le même développement éducatif que pour le judaïsme, en montrant que les rites païens pré-islamiques sont devenus, par une sorte de sublimation, des rites monothéistes, ou encore que les rites monothéistes servent à humilier la mémoire des idoles ; voir *Responsa*, éd. J. Blau (Jérusalem, 1970), vol. II, p. 725-727. Voir aussi *Mishneh Torah, Hilkhot melakhim*, 11:4 ; A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, trad. J.-P. Rothschild (Paris, 1995), p. 265-266.

⁴⁸ Sur le renversement, voir G. G. Stroumsa, *Another Seed ; Studies in Gnostic Mythology* (Leyde, 1984), en particulier p. 170. Les récits concernant Adam et le paradis reçoivent en particulier l'attention de Maïmonide, qui perçoit les « mythes » (*khurāfāt*) sabéens comme particulièrement dangereux ; voir *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 375, 27-376, 5, 379, 27-380, 7 = Munk, III, p. 222, 237-238) ; comparer H. M. Y. Gevaryahu, « Le paganisme selon Maïmonide », dans A. Weiser et B.-Z. Lourie (éd.), *Mélanges Tzvi Karl* (Jérusalem, 1960), p. 353-360 (en hébreu), p. 354, 357. Le rôle d'Adam, Seth, et Noé dans le résumé que donne Maïmonide des mythes sabéens reflète fidèlement les textes de *L'Agriculture nabatéenne* (voir, par exemple, *al-Filāḥa al-Nabaṭiyya*, éd. T. Fahd [Damas, 1993], p. 403-404, 450-452), qui reflète à son tour les avatars tardifs des textes gnostiques ou manichéens. Il n'y a donc rien dans cette tradition qui puisse servir à éclairer la question de l'*Ibrāhīmīyya* ou la nature des *Barāhima* ; cf. B. Abrahamov, « The Barāhima's Enigma : A Search for a New Solution », *Die Welt des Orients*, 18 (1987), p. 72-91, en particulier p. 84-91.

⁴⁹ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 374, 26 = Munk, III, p. 219).

ans »⁵⁰. Il donne dans le *Guide* des détails plus précis sur sa lecture, en promettant au lecteur de « parler des livres par lesquels tu peux apprendre tout ce que je sais moi-même des doctrines et des opinions des Sabéens »⁵¹. La liste de Maïmonide comprend des ouvrages qui, pour la plupart, sont identifiables dans la mesure du moins où ils sont mentionnés par d'autres auteurs. Les plus importants d'entre eux sont *L'Agriculture nabatéenne*⁵² et le *Livre de Ṭumṭum*⁵³ ; Maïmonide mentionne aussi le *Livre d'Istamakhis*⁵⁴, deux livres d'Ishāq al-Ṣābī⁵⁵, un livre de talismans attribué à Hermès et un autre attribué à Aristote, ainsi qu'un *Kitāb Daraj al-Falak*⁵⁶ et un *Kitāb al-Sarb*⁵⁷. Ce sont des ouvrages d'astrologie, de magie et de théurgie, de provenance indienne⁵⁸ ou de littérature hermétique et pseudo-aristotélécienne. Le fait que *L'Agriculture nabatéenne* soit le plus connu de ces ouvrages, et le seul qui nous soit parvenu, a naturellement attiré l'attention sur lui, et a contribué à l'impression que Maïmonide cherche à identifier les Nabatéens (un peuple bien défini) avec les Sabéens. Mais bien que Maïmonide l'appelle « le plus important de ces livres »⁵⁹, il insiste sur le fait qu'il a puisé dans toute

⁵⁰ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 380, 16 = Munk, III, p. 242).

⁵¹ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 378, 11-12 ; Munk, p. 231). Voir aussi III, 37 (*Dalāla*, p. 395, 28 = Munk, III, p. 277 ; *Dalāla*, p. 397, 3-4 = Munk, III, p. 279 ; *Dalāla*, p. 399, 28 = Munk, III, p. 277).

⁵² La question épineuse de l'origine de ce livre n'a pas d'importance pour l'étude qui nous concerne. Voir, à ce sujet, F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV (Leyde, 1971), p. 307, 318-329, et T. Fahd, « Retour à Ibn Waḥṣiyya », *Arabica*, 16 (1969), p. 83-88 (pour une origine pré-islamique) ; et voir A. von Gutschmid, « Die nabatäische Landwirtschaft und ihre Geschwister », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 15 (1861), p. 1-110 ; Th. Nöldeke, « Noch Einiges über die "nabatäische Landwirtschaft" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29 (1875), p. 445-455 ; M. Ullmann, *Natur-und Geheimwissenschaften im Islam* (Leyde, 1972), p. 441-442 (pour une datation après la naissance de l'Islam).

⁵³ Voir A. Hauber, « Ṭumṭum (Ṭimṭim) = Dandamis = Dindymus », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63 (1909), p. 457-472 ; Ullmann, *Natur-und Geheimwissenschaften*, p. 299-300, 381.

⁵⁴ Ullmann, *Natur-und Geheimwissenschaften*, p. 374 ; Burnett, « Astrological Magic », p. 85-86.

⁵⁵ Voir C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Leyde, 1943-1949), S. I 399.

⁵⁶ Ullmann, *Natur-und Geheimwissenschaften*, p. 329 sqq.

⁵⁷ Sur ces livres, voir Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, p. 697-716. Munk, II, p. 239-242 ; Ullmann, *Natur-und Geheimwissenschaften*, p. 329-330 ; Burnett, « Astrological Magic », p. 87.

⁵⁸ Ou du moins d'influence indienne. Voir sur ce sujet, D. Pingree, « Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 52 (1989), p. 1-13, en particulier p. 9. Je suis redevable à S. Wasserstrom pour cette référence.

⁵⁹ *Guide* III, 29 (*Dalāla*, p. 378, 13 = Munk, III, p. 231). Sur l'emploi de ce livre par Maïmonide, voir l'article de Paul Fenton dans ce volume.

cette littérature – ou du moins dans tout ce qui en avait été traduit en arabe⁶⁰. On pourrait peut-être dire avec Moritz Steinschneider que Maïmonide identifie comme sabéen tout ce qui a trait à l'astrologie⁶¹, ou même aller plus loin et dire que c'est la littérature astrologique et magique qui définit les frontières mêmes du peuple sabéen⁶².

L'inventaire des textes qui auraient pu servir à Maïmonide de sources pour sa théorie, et que j'ai essayé de dresser ailleurs, ne nous concerne pas directement ici⁶³. Il suffira de noter que cette liste contient des livres philosophiques, écrits par les commentateurs grecs d'Aristote, par les *falāsifa* d'Andalousie et par les Ismā'ilites. Elle contient aussi des sources historiques et hérésiographiques : du temps de Maïmonide, l'association des Sabéens avec Abraham, et donc la présentation du sabéisme comme l'idolâtrie ultime, est déjà bien établie ; et aussi, parfois, l'association des Sabéens avec les Nabatéens⁶⁴. Il n'est donc pas étonnant de voir Maïmonide considérer un livre se référant aux Nabatéens comme décrivant le milieu païen harranien d'Abraham⁶⁵. Quant à l'identification des Sabéens / Nabatéens avec les Égyptiens⁶⁶, on l'a déjà rencontrée chez al-Mas'ūdī, et Shahrastānī lui-même note que Pharaon appartenait au Sabéisme avant de s'écarter de leur doctrine⁶⁷. À ces textes il faut ajouter une panoplie des sources alchimiques et magiques qui circulaient en Espagne, tel le *Ghāyat al-ḥakīm* (attribué à l'astronome al-Majrīṭī). Quant à la mention de ces Sabéens en relation avec les préceptes bibliques, elle apparaît déjà chez le Karaïte Qirqisānī (x^e siècle), qui l'avait

⁶⁰ Pines (« Translator's Introduction », p. cxxiii) a certainement raison d'écrire que Maïmonide considérerait ce qu'il pouvait lire sur les Nabatéens comme « a genuine historical account ». Il est clair, d'autre part, que pour lui ces « accounts » offraient des descriptions phénoménologiques plutôt que des détails spécifiques relatifs à un peuple précis.

⁶¹ M. Steinschneider, *Zur pseudographischen Literatur, insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischen und arabischen Quellen* (Berlin, 1862), p. 3.

⁶² Comparer Stern, « The Fall and Rise », p. 190, 224.

⁶³ Voir S. Stroumsa, « Entre Harrān et al-Maghreb : la théorie maïmonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes », dans M. Fierro (éd.), *Judios y musulmanes en al-Andalus y el-Maghreb – Contactos intelectuales* (Madrid, 2002), p. 153-164.

⁶⁴ Green, *The City of the Moon God*, p. 188.

⁶⁵ Comme l'a noté Chwolsohn, les arabes utilisaient le nom de nabatéens pour désigner toute une gamme de peuples de la Mésopotamie ancienne, y compris les Cananéens. Voir Chwolsohn, « Über die Überreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Übersetzung », *Mémoires des savants étrangers*, VIII (Saint-Petersbourg, 1850), p. 17.

⁶⁶ Il est à noter que cette identification est faite par Abraham ibn Ezra, dans son commentaire sur Ex. 2.10 ; voir Chwolsohn, « Überreste », p. 12 (310).

⁶⁷ *Milal*, p. 139. Notons que Shahrastānī joue ici sur l'ambivalence du terme *ṣabī'a* (déviant) : ceux qui dévient (p. 125), aussi bien que les hérétiques s'écarter de cette déviance.

probablement puisée, de façon directe ou par des intermédiaires, chez les Pères de l'Église⁶⁸.

Il est donc relativement facile de retrouver les sources des divers éléments de la théorie maïmonidienne. Ce qu'on ne trouve pas dans ces sources, cependant, c'est la théorie elle-même. À ma connaissance, aucun des textes cités n'essaye de faire l'inventaire des écrits sabéens, en plaçant *L'Agriculture nabatéenne* au centre. Et dans aucun de ces textes on ne trouve une analyse des préceptes spécifiques et des versets bibliques se rapportant aux rites mentionnés dans la littérature dite « sabéenne ». Il ne s'agit pas chez Maïmonide d'une vague référence au peuple sabéen, ni d'une explication sommaire de la notion de préceptes, mais d'une analyse minutieuse des textes sous tous leurs aspects. L'originalité de Maïmonide est d'avoir eu l'idée de comparer systématiquement les deux groupes de textes, une idée qui n'est rien moins qu'un coup de génie.

L'ORIGINALITÉ DE MAÏMONIDE

Maïmonide insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il a effectué sa propre recherche. Il ne se lasse pas d'insister sur ses lectures et l'effet qu'elles ont eu sur le développement de sa pensée :

J'ai aussi lu tout ce qui concerne l'idolâtrie : il me semble bien qu'il ne reste aucun livre au monde à ce sujet, de ce qui a été traduit en langue arabe des autres langues, que je n'aie lu et compris à fond. C'est en lisant ces choses que j'ai compris la raison de tous les préceptes qui peuvent paraître sans raison⁶⁹.

En les présentant, Maïmonide semble être conscient de la nouveauté choquante de ses idées pour son lecteur :

Je sais que de prime abord ton esprit se refusera à admettre cette idée, et que tu en éprouveras de la répugnance⁷⁰.

⁶⁸ *Kitāb al-Anwār wa-al-marāqib*, *Code of Karaite Law*, éd. L. Nemoy (New Haven, 1940-1945), p. 43-44. Voir aussi *ibid.*, p. 214, 326, 587, 588, 676. Voir Pines, « Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought », *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5 (1976), p. 104-125 (repr. dans *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. III, éd. S. Stroumsa, *Studies in the History of Arabic Philosophy* [Jerusalem, 1996], p. 79-99), p. 107-109 ; F. Dreyfus, « La condescendance divine (*Synkatabasis*) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne », *Supplements to Vetus Testamentum*, 36, p. 96-107, en particulier p. 103. Je suis redevable pour cette dernière référence à l'amitié de Meir M. Bar Asher.

⁶⁹ *Épître sur l'astrologie* (dans *Iggerot ha-Rambam*, p. 481).

⁷⁰ *Guide III*, 32 (*Dalāla*, p. 385, 13-17 = Munk, III, p. 252).

L'originalité de Maïmonide, le fait qu'il présente les fruits de sa propre recherche et ne répète pas des idées reçues, se manifeste aussi dans la façon dont il construit son argument et le prouve, en admettant les limites de sa recherche. D'abord, en fondant les principes généraux de sa théorie relative aux préceptes bibliques qui semblent n'avoir pas d'explication, il mentionne plusieurs de ses sources. Ensuite, dans l'analyse détaillée de ces préceptes, il ajoute scrupuleusement des notes de bas de pages : ceci, je l'ai trouvé dans un tel livre ; cela, vous pouvez le lire dans telle composition païenne⁷¹ ; ce rite, on le retrouve souvent dans les livres dont je t'ai parlé⁷² ; pour cette loi, je n'ai pas trouvé d'explication mais selon moi, la raison doit en être la suivante⁷³. Ou encore :

C'est là, je crois, la raison la plus plausible de cette défense ; mais je n'ai trouvé à cet égard aucun passage dans les livres des Sabéens que j'ai lus⁷⁴.

Et il conclut avec ces mots, révélateurs de sa méthode scientifique :

Le peu que je sais des opinions des Sabéens, pour l'avoir puisé dans les livres, ne peut pas se comparer à ce qu'en savaient ceux qui connaissaient leurs actions pour les avoir observées, surtout maintenant que ces opinions ont disparu depuis deux mille ans ou plus⁷⁵.

La découverte de Maïmonide n'a pas été appréciée des savants modernes, qui lisent le *Guide* chacun à travers son propre prisme. Pour ceux qui s'intéressent à la recherche sur les Sabéens, Maïmonide ne présente qu'une source tardive, reflétant la confusion des textes antérieurs. Daniel Chwolsohn, déjà, avait compris que les Sabéens de Maïmonide étaient inutilisables pour toute tentative visant à établir la réalité historique des Sabéens. Il en avait conclu « qu'il ne faut les considérer que comme des histoires racontées par un savant médiéval judéo-arabe non critique sur les païens et le paganisme »⁷⁶. Steinschneider, qui avait

⁷¹ Par exemple, l'interdiction « La femme ne portera pas d'armure d'homme » (Deut. 22:5) est expliquée par une coutume païenne, que, dit Maïmonide, « tu trouveras dans le livre de Tūmūm » (*Guide III*, 37, *Dalāla*, p. 399, 9 = Munk, III, p. 285) ; de même, l'attitude envers l'usage du sang (*Guide III*, 41, *Dalāla*, p. 411, 13-15 = Munk, III, p. 321) et le choix des animaux pour les sacrifices (*Guide III*, 46, *Dalāla*, p. 427, 8 = Munk, III, p. 364) ; les interdictions agricoles sont expliquées par les coutumes décrites dans *L'Agriculture nabatéenne* (*Guide III*, 37, *Dalāla*, p. 401, 15, 402, 1, 14 = Munk, III, p. 291-294).

⁷² *Guide III*, 46 (*Dalāla*, p. 427, 18 = Munk, III, p. 365).

⁷³ *Guide III*, 46 (*Dalāla*, p. 434, 12-19 = Munk, III, p. 383-384). Voir aussi *Guide III*, 45 (*Dalāla*, p. 421, 22 = Munk, III, p. 349 ; *Dalāla*, p. 433, 19 = Munk, III, p. 381).

⁷⁴ *Guide III*, 48 (*Dalāla*, p. 440, 1-7 = Munk, III, p. 398-399) ; et voir Gevaryahu, « Le paganisme selon Maïmonide », p. 358.

⁷⁵ *Guide III*, 49 (*Dalāla*, p. 449, 24-27 = Munk, III, p. 422).

⁷⁶ Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, p. 716 : « Nachrichten eines unkritischen jüdisch-arabischen Gelehrten aus dem Mittelalter über Heiden und Heidentum überhaupt ».

critiqué Chwolson sur d'autres points, avait accepté son appréciation de l'esprit scientifique non critique de Maïmonide⁷⁷. Un jugement similaire est porté par Salo Baron⁷⁸, ainsi que, comme on l'a dit plus haut, par Tardieu⁷⁹.

Quant aux historiens qui cherchent à comprendre Maïmonide dans le contexte de la pensée juive, ils acceptent le témoignage des arabisants selon lequel le traitement des Sabéens chez Maïmonide n'est qu'une continuation naturelle de ce qu'on trouve chez les hérésiographes musulmans. C'est ainsi que la grande autorité sur le système légal de Maïmonide, Isadore Twersky, n'accorde à ce sujet que quelques mots, décrivant la méthode de Maïmonide comme « quite novel, and highly controversial in the opinion of most of Maimonides' successors »⁸⁰. « Quite novel » me semble une épithète bien pâle pour décrire la découverte effectuée par Maïmonide.

Dans une récente étude sur la question de l'idolâtrie chez Maïmonide, l'effort phénoménologique de ce dernier et ses études d'histoire culturelle sont complètement estompés, et la transformation qu'il effectue est présentée comme « un changement dans la direction d'intériorisation »⁸¹.

Le célèbre historien Heinrich Graetz estime les explications de Maïmonide « superficielles »⁸². Amos Funkenstein, qui le cite dans son étude sur la « ruse de Dieu » dans le cours de l'histoire, est moins sévère : il examine les théories de Maïmonide, et daigne accepter qu'« il se peut que son argumentation soit novatrice et mérite qu'on s'appuie sur elle pour sa méthode plutôt que pour l'exactitude historique de sa reconstruction »⁸³. Mais en ce qui concerne les Sabéens, Funkenstein par-

tage apparemment l'appréciation de Graetz, selon laquelle Maïmonide avait essayé de faire une recherche anthropologique et historique, et qu'il l'avait ratée. En effet, si l'on pense que Maïmonide croyait en l'existence historique d'une communauté polythéiste universelle, on peut comprendre que Funkenstein s'étonne du fait que Maïmonide parle des Sabéens « avec l'enthousiasme un peu naïf du découvreur »⁸⁴. C'est justement l'enthousiasme de Maïmonide qui doit nous mettre sur la piste de sa vraie découverte : l'histoire des Sabéens et la notion de ruse divine étaient bien connues de son temps⁸⁵, et aucun de ces thèmes pris séparément n'aurait pu susciter un tel enthousiasme : c'est la combinaison des deux qui a conduit Maïmonide à une découverte qui ne vise pas l'archéologie mais la phénoménologie.

Il ne suffit pas d'admettre que, « dans le cadre de la tradition rabbinique, Maïmonide fut le premier à souligner explicitement le rôle formatif du mythe païen sur la Loi de Moïse »⁸⁶. Une telle formulation nous paraît bien restrictive, car elle implique l'existence avant Maïmonide, dans la culture arabe, d'une analyse explicite du rôle formatif du mythe païen sur une loi religieuse quelconque. Le fait qu'une telle analyse n'existe pas met en relief l'originalité de Maïmonide, pas seulement dans le cadre de la culture rabbinique mais dans le cadre de la culture arabe tout entière.

Ce qui lui a permis d'effectuer sa découverte, c'est de s'être trouvé à un carrefour culturel particulièrement fécond. Par sa vaste culture arabe, qui lui donnait accès à la littérature philosophique et hérésiographique, il connaissait les Sabéens : non pas les Sabéens historiques poursuivis par les savants modernes, mais le mythe confus des Sabéens comme on le connaissait au XII^e siècle, un mythe dans lequel Maïmonide crut reconnaître l'essence même du paganisme. Son érudition, sa vaste culture juive, et son intérêt pour les préceptes bibliques lui permirent, grâce à

⁷⁷ Steinschneider, « Zur pseudepigraphischen Literatur », p. 4-5 : « ohne historische Kritik und doch mit richtigen Takte die pseudoaristotelische und pseudobiblische Fabrikation zusammengekommen habe ».

⁷⁸ « The Historical Outlook of Maimonides », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6 (1935), p. 5-113 ; réimpr. dans S. W. Baron, *History and Jewish Historians* (Philadelphie, 1964), p. 109-163, en particulier p. 115. Un scepticisme similaire est insinué par Halbertal et Margalit, qui, tout en évitant la question des Sabéens, incluent dans leur analyse une phrase débutant ainsi : « Whatever historical validity Maimonides' description may have » (voir *Idolatry*, p. 44).

⁷⁹ Voir note 19 *supra*.

⁸⁰ Twersky, *Code*, p. 389. Dans la note 80 au chapitre III, Twersky fait allusion à sa monographie, en cours de rédaction, sur Maïmonide comme historien des religions. Malheureusement, cette monographie n'a jamais vu le jour.

⁸¹ Voir Halbertal et Margalit, *Idolatry*, p. 109.

⁸² H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (Berlin, 1936), p. 85-86 (= *La construction de l'histoire juive*, trad. M.-R. Hayoun [Paris, 1992], p. 84-86).

⁸³ Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique*, p. 264.

⁸⁴ Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique*, p. 264.

⁸⁵ Un exemple intéressant de la diffusion de cette notion se trouve chez le commentateur Shi'ite Muḥammad al-Nu'mānī (m. ca. 971), qui, sans utiliser le terme de *talatuf*, se montre conscient du concept de la pédagogie divine graduée. Dans son *Tafsir* sur Qur'ân II, 106, al-Nu'mānī explique la nécessité d'abrogation des lois (*naskh*) par la pitié et la tendresse (*ra'fa wa-rahma*) divines. Selon lui, au début de l'Islam, Dieu ordonna aux musulmans des lois qui ressemblaient aux pratiques de la *Jāhiliyya*, et les changea au fur et à mesure que l'Islam se stabilisa et que les musulmans se furent éloignés des notions jāhilitiques. Voir M. M. Bar-Asher, *Studies in Early Imāmī-Shi'ī Qur'ân Exegesis* (Jérusalem, 1999), chap. 1.7.3. Je remercie Meir Bar-Asher de cette référence.

⁸⁶ Stern, « The Fall and Rise of Myth », p. 187-188 ; voir aussi Gevanyahu, « Le paganisme selon Maïmonide », p. 353, 357.

une intuition audacieuse, de « reconnaître » dans les textes sabéens le paganisme auquel les préceptes bibliques devaient servir d'antidote. Cette intuition, personne d'autre que lui ne l'avait eue, et très peu de ses contemporains, semble-t-il, possédaient les connaissances nécessaires pour l'avoir.

Cette méthode, appliquant les données de sa culture profane à l'étude de sa tradition religieuse, semble typique de Maïmonide. Selon Lawrence Berman, « Maïmonide a accepté la théorie farabienne de rapports entre philosophie, religion, jurisprudence et théologie, et l'a appliquée de façon systématique à une religion particulière, le judaïsme ». Ce faisant, ajoute Berman « Maïmonide a fait ce que nul autre n'a fait explicitement dans la culture médiévale orientale »⁸⁷. C'est la même méthode qu'on retrouve dans son étude sur les Sabéens, avec le même caractère pionnier. En identifiant les textes alchimiques ou « agricoles », nabatéens ou autres, avec la culture des Sabéens, Maïmonide a cru découvrir une base textuelle pour l'étude du paganisme ancien. Sur cette base, il se mit à l'étude de ce que le bibliste Ezekiel Kaufmann reconnaîtra, sept siècles plus tard, comme la clef de la religion israélite, son opposition radicale au polythéisme ambiant⁸⁸. C'est ainsi qu'il put développer la première tentative systématique de « haute » critique biblique : une tentative pour comprendre les lois de la Bible par leur contexte culturel. Le fait que, comme le note Twersky, il ait été rejeté par ses successeurs, nous indique à quel point son idée était révolutionnaire⁸⁹. Il faudra attendre le XVII^e siècle pour que les hébraïsants, tel John Spencer, reprennent cette idée comme base de l'étude comparée des religions du Proche-Orient ancien⁹⁰.

LIEUX PRIVILÉGIÉS DE LA SAGESSE JUDÉO-MUSULMANE : LECTURE MAÏMONIDIENNE

Pensée philosophique et pensée juridique

Haim ZAFRANI

Nous avons affirmé, ailleurs, et nos travaux des trente ou quarante dernières années en témoignent, la présence des sagesse du Judaïsme et de l'Islam, au Moyen Âge et jusqu'aux temps modernes, en Orient et en Occident musulmans, en Andalousie et au Maghreb plus spécialement.

Nous nous sommes proposé tout au long de nos études et recherches de réaliser à la fois une analyse raisonnée des situations et une synthèse équilibrée des phénomènes, de donner, de l'espace que nous décrivons, une image vraie, marquée du sceau de l'authenticité du document, de l'objectivité de son interprétation, de l'exigence de réserve et de discrétion aussi, afin de servir la science et la conscience historiques, la mémoire collective et un patrimoine culturel qui nous est si cher, à mille égards. Cela, nous l'avons fait avec le projet d'une quête de lieux de sagesse, de rencontres des hommes et des idées, d'espaces de convergence, de compromis tout au moins, entre groupes confessionnels, entre cultures et civilisations qui sont autant d'espaces de fidélité, de liberté et d'universalisme.

Nous avons construit à cette fin, des modèles, tracé des contours d'espaces où juifs et musulmans pouvaient exercer le mieux et librement des activités diverses ou communes : espaces socio-économique, linguistique et littéraire, philosophique et théologique, mystique et kabbalistique, juridique et décisionnaire, folklorique, dialectal et populaire, poétique et musical.

Nous fondant sur le collationnement d'écrits parallèles juifs et musulmans, nous avons scruté chaque fois, les profondeurs des textes porteurs de cultures, de civilisations et de sagesse, démontant les mécanismes de la pensée de leurs auteurs pour découvrir des analogies et les éléments d'une symbiose comme on n'en a jamais connu de pareille durant près d'un millénaire et demi de vie juive en terre chrétienne, sauf en quelques brèves périodes de l'histoire d'une Espagne héritière d'une civilisation

⁸⁷ Voir Berman, « Maimonides, the Disciple of Alfārābī », p. 155 ; voir aussi Kraemer, « On Maimonides' Messianic Posture », p. 109-110.

⁸⁸ Voir Gevanyahu, « Le paganisme selon Maïmonide », p. 359.

⁸⁹ Ibn Kammūna (XIII^e siècle) qui suit Maïmonide de près, est une exception à cette règle. Voir *Tanqīh al-abḥāth li-al-milal al-thalāth*, éd. M. Perlmann (Berkeley / Los Angeles, 1967), p. 37. Sur la réaction des successeurs de Maïmonide, voir aussi Dreyfus, « La condescendance divine », p. 101-102.

⁹⁰ Voir S. D. Benin, « The "Cunning of God" and Divine Accommodation », *Journal of the History of Ideas*, 45 (1984), p. 179-191, aux p. 179-180, 190-191.

ANCIENT AND CLASSICAL SCIENCES AND PHILOSOPHY

" MAÏMONIDE
PHILOSOPHE ET SAVANT,,
(1138-1204)

ÉTUDES RÉUNIES PAR

Tony LÉVY et Roshdi RASHED



PEETERS
2004