Ni Romain, ni Arabe, Moundar bar Hareth, roi des Tayyés. Quand l'Arabie était chrétienne

Mémoire

Nicolas Asselin

Maîtrise en études anciennes - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Nicolas Asselin, 2020

Ni Romain, ni Arabe, Moundar bar Hareth, roi des Tayyés.

Quand l'Arabie était chrétienne

Mémoire

Nicolas Asselin

Sous la direction de :

Paul-Hubert Poirier, directeur de recherche

Résumé

Ce mémoire porte sur celui que nous avons cru être le dernier roi des Arabes chrétiens du territoire romain, Moundar bar Hareth. En cours de route, nous avons redécouvert le dernier roi des Tayyés romains, un peuple oublié, dont l'histoire est essentielle pour bien comprendre les débuts de l'islam. À partir des œuvres des chroniqueurs syriaques, plus particulièrement de l'histoire de Jean d'Amida, nous avons remonté la piste afin de comprendre l'importance du dernier monarque de la famille de Gabala. Via cet examen des sources, nous analyserons également le corpus grec et arabe pour saisir les aléas de ce peuple d'Arabie, entraînant au passage, la redécouverte d'une polémique intra-chrétienne très ancienne, l'ismaélisme. L'ensemble de cette recherche se veut une étude originale et novatrice des événements entourant la fin de l'alliance traditionnelle entre les Romains et les Tayyés, une histoire singulière pavée de trahisons et d'une crise religieuse insoupçonnée. Ni Romain, ni Arabe, Moundar bar Hareth est figure incontournable du 6e siècle de notre ère. Le présent travail se propose d'analyser le règne du grand roi, plus particulièrement de son aspect religieux, et se divise en quatre parties, les deux premières portant sur les appellations anciennes et la redécouverte du peuple Tayyé. Les deux dernières parties seront consacrées à l'analyse de la carrière de Moundar, l'homme militaire, politique et religieux, en tenant compte de l'histoire des Tayyés de Saracène.

Table des matières

Résumé ii
Table des matières iii
Liste des abréviation vi
Remerciements vii
Introduction 1
1. Une destinée singulière 3
2. Corpus et visée 5
3. Jean d'Amida et son oeuvre 6
4. Corpus secondaire 10
Chapitre 1. L'origine incertaine des Arabes 13
1. Que cache le patronyme de Ghassan ? 14
1.1 Les tribus d'Arabie 15
1.2 L'origine des noms de tribus : un cul-de-sac historique 16
2. Le problème étymologique 18
2.1 Une origine étymologique complexe 20
3. Les rois des Tayyés 21
3.1 Le problème linguistique syriaque 24
3.2 Une origine singulière 27
4. Comprendre l'Arabie 32
4.1 Les Tayyés, un peuple connu des Grecs 34
4.1.1 Corpus Uranius 35
4.1.2 Corpus Bardesane 35
4.1.3 Corpus Hippolyte 36
4.1.4 Le cas d'Épiphane 37
4.2 Les Tayyés, un peuple connu des auteurs latins ? 38
5. Les Tayyés, chrétiens depuis le 3e siècle ? 41
6. L'événement phare : l'empereur Julien tué par un Tayyé 43
6.1 Le « J'accuse » de Libanius 44
7. Une ethnie connue en plusieurs langues 45
Chapitre 2. Sur les traces d'une nation oubliée 48
1. Une réalité conditionnée par la Bible et les auteurs chrétiens 54
2. Une appartenance religieuse incertaine 56
3. Des Tayyés devenus arabes 59
Chapitre 3. Le chef militaire et politique 62

1. Des alliés militaires de choix....63
2. Moundar, le combattant de Dieu....64
2.1 Succès et malheurs d'un homme politique de haut niveau....66
3. De politique à religieux....71
Chapitre 4. Un homme et son église....74
1. La christianisation de l'Arabie, une histoire tourmentée (du 1er au 3e siècle)....74
1.1 L'Arabie des hérésies....76
2. L'arianisme et l'avènement des Tayyés....77
2.1 Les Tayyés des chrétiens orthodoxes au 4e siècle....78
2.1.1 Mo'awia', reine orthodoxe des Tayyés....79
2.2 Le peuple le plus férocement orthodoxe ?....82
3. Controverse ismaélite, suite et fin....83
3.1 L'antiquité du christianisme Tayyé, un mystère difficile à résoudre....85
3.2 Jérôme de Stridon, père de l'ismaélisme ?....87
4. Les Tayyés et les controverses trinitaires....91
4.1 La grande division d'Éphèse et Chalcédoine....92
4.2 Chalcédoine et la division des Tayyés....94
4.3 Un conflit religieux, une guerre sainte....96
5. La famille de Gabala, protectrice des miaphysites....97
5.1 Anastase : le miaphysisme et l'Empire....100
6. Hareth bar Gabala, sauveur du miaphysisme....101
6.1 La consécration d'évêques....104
6.2 Jacques et Théodore : les lumières de l'Orient....108
6.3 Hareth, roi des Tayyés et défenseur du miaphysisme....112
6.3.1 Un homme impliqué dans son Église : les crises trithéite et paulite....113
6.3.2 Chef de l'Église miaphysite – Le Synode en Arabie....117
6.4 La mort de Hareth bar Gabala....119
7. Moundar, le soldat de Dieu : la guerre sainte....121
7.1 De saint Georges à saint Serge....122
8. Moundar, chef d'une Église divisée....127
8.1 Le schisme inévitable : une nation divisée, un roi modérateur....131
8.2 L'ultime tentative de sauver son pouvoir et d'unir les partis....137
8.3 Le Synode miaphysite de Constantinople....139
8.4 Un roi trahi par son Église ?....152
8.5 La trahison romaine sous des prétextes religieux....155
9. L'homme à la foi inébranlable....159

9.1 Le souverain trahi par son Église....162
Conclusion....166
1. Le soulèvement des fils de Moundar....167
1.1 Les tribulations de Magna'....169
1.2 La montée de Na'aman à Constantinople....171
2. La recomposition organisationnelle et structurelle des Tayyés....174
2.1 La grande division des Tayyés romains....175
2.2 Quand Na'aman bar Moundar est devenu Abou Goufna....176
2.3 L'exil de Moundar et son retour....179
3. Une famille et son Église....180
4. Un fossé historique....184
5. Moundar bar Hareth : un passeur ?....187
5.1 L'échec religieux comme seul héritage ?....188
5.2 D'une dynastie à une autre ?....188
6. Faire revivre les Tayyés....189
Bibliographie....193
Annexe A. Références grecques sur les Tayyés....235
Annexe B. Tableaux statistiques TLG....237
Carte I. Territoire de Ghassan....239
Carte II. Carte de l'empire romain vers 117....240
Carte III. Beit Arabayë' - Arabayestan....241
Carte IV. Limes arabicus....242
Carte V. Assaut de Maurice et Moundar....243

ABRÉVIATIONS

BAFIC	=	*Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington.
BAFOC	=	*Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington.
BASIC	=	*Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington.
BO	=	*Bibliotheca Orientalis Clementio-Vaticana*, Rome.
BIFAO	=	*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire.
CSCO	=	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
PO	=	*Patrologia Orientalis*, Paris.
ROC	=	*Revue de l'Orient Chrétien*, Paris.
SC	=	*Collection Sources Chrétienne*, Paris.

Remerciements

À mes parents, ma sœur et toute ma famille, pour m'avoir accompagné et appuyé dans cette quête d'un monde oublié, ainsi qu'à mes amis pour avoir toujours été là pour moi malgré les tempêtes.

À M. Paul-Hubert Poirier, pour m'avoir fait découvrir l'extraordinaire richesse du monde syriaque, sa complexité et sa singularité, mais surtout un grand pan de l'histoire chrétienne.

À M. Louis Painchaud et M. Alban Baudou pour avoir cru en mon projet de recherche qui sortait du cadre gréco-latin des Études anciennes.

À mes amis orientaux qui ont su me faire découvrir leur culture et leur histoire, à laquelle, je l'espère, j'aurai ajouté quelques lignes.

Je dédie cet ouvrage à ces peuples oubliés, dont l'histoire sommeille, quelque part, dans des manuscrits antiques, dans l'attente d'être redécouverts.

À toutes ces nations minoritaires qui n'attendent que le grand soir.

Et finalement à tous ces chrétiens d'Orient qui malgré les persécutions ne cessent d'espérer et qui, espérons-le, continueront d'écrire une histoire deux fois millénaire.

INTRODUCTION

Un simple prénom sémite, ܡܘܢܕܪ (Moundar)[1], préservé dans les chroniques syriaques depuis quinze siècles, qui résonne encore aujourd'hui dans la mémoire, oserions-nous dire la « mythologie », du monde arabe. Si bien qu'encore de nos jours de nombreuses familles nomment affectueusement un de leur fils Moundhir ou Mundhir, comme un rappel lointain d'une histoire jadis glorieuse. Dans toutes les encyclopédies sur les prénoms de langue arabe, nous retrouvons la même définition : *Mundhir, qui exhorte. Prédicateur*[2]. Une analyse plus poussée laisse entendre que le prénom signifie : *qui avertit et annonce le châtiment à ceux qui se rebellent*[3], très proche de l'étymologie du prénom Nadhîr, *voué, consacré à Dieu ; qui avertit, qui annonce le châtiment à ceux qui se rebellent contre Dieu.* Mais ce qui surprend davantage le chercheur sur l'Antiquité tardive et l'histoire du christianisme en Orient, c'est que Al-Mundhir[4] est toujours décrit comme un nom coranique, plus encore comme un des surnoms donnés à Mohammed, le Prophète de l'islam[5].

Pourquoi est-ce si surprenant ? Parce que le chercheur sait bien que ce prénom n'est pas d'origine coranique. En fait, il est attesté plusieurs fois dans le monde préislamique, et il ne peut donc s'agir d'un simple surnom faisant référence de façon intrinsèque à la nouvelle religion. Il s'agit en fait d'un prénom oriental chrétien connu et porté par au moins deux grands personnages de l'histoire. Ainsi, tout historien du 6e siècle, tout chercheur sur

[1] Nous avons choisi de ne mentionner ici que la forme se trouvant chez Jean d'Amida. Il existe cependant une autre forme, plus tardive, ܡܘܢܘܕܪ (MWNDR), avec un waw inséré entre les lettres m et n. Ce changement semble suivre l'évolution de la langue arabe au niveau de la vocalisation des noms et calqué sur la translittération du nom en grec Ἀλαμούνδαρος.

[2] Éric et Néfissa Geoffroy, *Le grand livre des prénoms arabes,* p. 73.

[3] *Ibid*. p. 51

[4] Cette traduction arabe du prénom nous pose problème puisque Sylvestre de Sacy traduisait lui-même Noman fils de Mondhar, terme très proche du syriaque. C'est au regard de cette traduction ainsi que de celle de Chabot dans la *Chronique de Michel le Syrien* que nous avons d'abord préféré l'utilisation de Mondar. De Sacy, *Chrestomathie arabe*, Tome 2, p. 309, 414, 417, 448. Nous avons ensuite opté pour Moundar qui reflète sans doute mieux la prononciation ancienne du nom. Il semble qu'avec l'avènement de la langue arabe écrite, un changement lexical soit survenu, faisant passer le nom de ܡܕܢܪ à ܡܘܢܕܪ. Le o du syriaque semble s'être pour un temps prononcé en « ou », du moins au 6e siècle, ce qui explique le Alamoundaros grec.

[5] Il s'agit en fait d'une formule d'eulogie, propre à l'islam, qui se lit : « La bénédiction et la paix de Mundhir Allah soient sur lui ».

le monde syriaque aura immédiatement reconnu les lettres d'appel du prénom de deux rois, dits Arabes, le premier, allié des Perses, Moundar bar Na'aman[6], et l'autre, allié des Romains, Moundar bar Hareth. Les sources grecques nous ont conservé leur nom sous la forme Ἀλαμούνδαρος[7], principalement celui de l'allié des Perses. Dans le cas du premier, bien que les Grecs parlent de lui comme du chef des Σαρακηνῶν[8], terme qui devint Sarrasins en français, les sources syriaques en parlent comme du roi des Tayyés[9], allié des Perses. Et ce personnage, connu des sources syriaques comme Moundar bar Na'aman, est aussi affublé par certains auteurs grecs de ce titre royal, la mention Alamoundaros, roi des Saracènes[10], étant courante.

Deux noms pour un même individu, deux réalités, celle des sémites de langue syriaque et celle de l'empire de langue grecque. Le terme syriaque ܡܢܕܪ, que nous rendons par Moundar, est d'ailleurs très proche du nom conservé en arabe puisqu'il s'agit d'un prénom construit sur la racine ܢܕܪ (N-D-R) qui signifie également « vouer »[11]. Comme nous l'avons déjà souligné, derrière ce prénom se cachent deux individus, d'abord le roi allié des Perses, mais aussi le fils de son ennemi juré, Hareth bar Gabala. Ce roi rival ira d'ailleurs jusqu'à faire disparaître cet inlassable ennemi des Romains en le tuant lors d'une bataille épique et mettre un terme à son règne d'une cinquantaine d'années[12]. Ainsi, au 6e siècle, ܡܢܕܪ n'était pas le surnom du futur prophète de l'islam, mais d'abord et avant tout, celui de deux rois des Tayyés, et surtout le prénom du dernier grand roi de ceux qui étaient alliés des Romains, ܡܢܕܪ ܒܪ ܓܒܠܐ, Moundar bar Hareth[13].

[6] Nous avons préféré conserver l'onomastique syriaque pour les noms des personnages dont il sera question dans cette recherche. Nous jugeons qu'il s'agit de la forme la plus proche de la langue Tayyée et cette forme est très proche de la traduction phonétique grecque.
[7] Procope, *Histoire de la Guerre contre les Perses*, Livre I, Chapitre 17-18.
[8] Ibid. L'auteur le présente de cette manière : « Καὶ αὐτοῖς Ἀλαμούνδαρος ὁ Σακκίκης ξυνῆν, πάμπολύν τινα ὅμιλον Σαρακηνῶν ἔχων ».
[9] Tout au long de ce mémoire, les rois habituellement nommés « roi des Arabes » reprendront le titre qui leur est donné par les auteurs du 6e siècle en langue syriaque, soit ceux de l'ethnie des Tayyés. Nous reviendrons plus en détail sur ce choix singulier.
[10] Procope, Livre I, Chapitre 17, Section 5. Il le décrit lui-même comme « ὁ τῶν Σαρακηνῶν βασιλεὺς ».
[11] Nous croyons que le terme est un participe ou un infinitif du même verbe, nous y reviendrons dans notre analyse. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, p. 198.
[12] Maraval, *Justinien, Le rêve d'un empire chrétien universel*, p. 262.
[13] Il est systématiquement appelé ainsi dans la chronique de Jean d'Amida, aussi nommé Jean d'Asie, l'évêque d'Éphèse. Jean d'Amida, *Chronique*, III, Livre III, Histoire 40.

1. Une destinée singulière

C'est à ce personnage singulier de l'Antiquité tardive que sera consacré le présent mémoire. Ce travail de synthèse ne vise pas à glorifier l'homme ou à l'amener au banc des accusés, comme l'ont fait les auteurs syriaques et grecs, mais a pour but de mieux comprendre le personnage et son importance pour son époque. Certains seront peut-être indignés par les conclusions de cette recherche, mais nos découvertes et les faits historiques posent un nouveau jalon dans l'appréciation de ce personnage et de son peuple. Limitée d'abord au seul règne de Moundar, nous avons dû élargir la recherche afin de bien positionner le personnage tant du point de vue religieux qu'ethnique. Ce faisant, loin de la rupture historique longtemps soutenue par certains chercheurs occidentaux, les détails de la vie de ce roi des Tayyés présente une toute nouvelle perspective quant à l'étude des 6e et 7e siècle, ainsi que de l'avènement de l'Islam. Loin d'être en rupture, l'histoire de l'Orient chrétien du 6e siècle, notamment celle de Moundar bar Hareth, bien que complexe, est d'une sidérante continuité. C'est ce qui nous amène à croire que l'analyse a posteriori des événements est souvent bien mal nuancée et trop souvent porteuse de dogmes religieux qui se sont imposés ultérieurement. Parce que, si l'histoire de Moundar a quelque chose de postislamique, elle s'inscrit en droite ligne avec le développement du christianisme en Orient, les soubresauts dans la guerre entre les Romains et les Perses et l'émergence du peuple des Tayyés.

Si bien que les deux Moundar, ceux qui préviennent et avertissent[14], rois alliés des Perses et des Romains, ne seraient pas dépaysés en voyant les musulmans séparés entre sunnites et chiites, comme si l'histoire du Moyen-Orient était un éternel recommencement. Nous n'irons pas jusqu'à appuyer la thèse de Bar Penkayé qui voyait dans la redivision de l'Empire des Tayyés en deux entités distinctes, un signe de la Providence[15], mais il paraît évident que leur histoire et la rivalité de leurs clans ne semblent pas s'être évanouies avec les siècles. C'est cette histoire méconnue du grand public que nous désirions approfondir afin de mettre en lumière le rôle joué par ceux que nous nommerons les « Tayyés ». Cette

[14] Nous reprenons ici la signification arabe du prénom.
[15] Jean bar Penkayé, Chapitre 15. Il semble que l'auteur comprenait assez bien l'idée que les Tayyés avaient été deux branches avant l'islam, une properse, l'autre proromaine. Mingana, *Kthava d-resh mellé*, Sources syriaques, Tome I, p. 174.

appellation s'est imposée d'elle-même au fur et à mesure que notre recherche avançait, si bien que nous avons dû, en cours de route, changer le titre de ce mémoire qui devait être : *Moundar bar Hareth, dernier roi arabe chrétien allié des Romains*. Nous expliquerons plus loin les raisons qui nous ont amené à désormais parler de Tayyés[16], et non plus d'Arabes. La redécouverte de ce peuple, connu en Occident sous le vocable de Saracènes, tant en latin qu'en grec, nous amènera à cerner leur importance stratégique dans les succès militaires des deux grands empires de l'époque, celui des Romains et celui des Perses. Plus précisément, nous investiguerons les victoires et les déboires de Moundar bar Hareth, en tentant de dégager le rôle essentiel de cette ethnie sémite dans le maintien des frontières de l'Orient, ainsi que son efficacité sur les champs de bataille.

Il nous paraissait important de revenir sur l'histoire de Moundar, à la suite de plusieurs autres chercheurs, puisqu'il existe toujours une méconnaissance quant à son rôle stratégique dans l'histoire du 6e siècle. Ce souverain chrétien a été trop longtemps le laissé pour compte des relations entre les Tayyés et Byzance (Rome). Les alliances entre les deux peuples, qui furent toujours complexes, ont été une des pièces maîtresses de la politique impériale romaine face aux ennemis orientaux, notamment les Perses et leurs alliés Tayyés, les Lakhmides, et ce pendant longtemps. Grâce à des orientalistes du 19e siècle, notamment Armand Pierre Caussin de Perceval et Theodor Nöldeke[17], nous connaissons un peu mieux le rôle majeur de la famille de Moundar et de la Confédération des tribus chrétiennes au service de Byzance, anciennement connues sous le nom de Ghassanides. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la plupart des historiens de l'Antiquité les ont appelés jusqu'à maintenant les Arabes romains.

Si nous reviendrons quelque peu sur l'histoire de la famille de Moundar, notre mémoire se concentrera sur son règne. D'ailleurs, après quelques soubresauts au début du

[16] Certains se surprendront de l'utilisation du terme *Tayyé*. Ce peuple étant encore relégué au rang de tribu, dans plusieurs ouvrages, il est souvent appelé *Tayyaye, Tayaye, Tayoyë*, et même Tayites chez d'anciens orientalistes. En raison de sa finale syriaque, nous avons choisi de conservé le double yudh, suivant l'hébreu, et de franciser le terme. Pour l'anglais, le vocable *Tayyans* pourrait être une option.

[17] Sur l'utilisation d'auteurs du 19e siècle, il est à noter qu'ils sont encore considérés aujourd'hui comme les références en ce qui a trait aux Ghassanides. D'ailleurs, certaines d'entre elles misent sur des détails que nous ne retrouvons plus dans les études plus récentes.

règne de son père Hareth des années 523 à 569, la *Pax Ghassanica*[18] permettra une certaine harmonie entre les Tayyés et Byzance, stabilité qui marquera le début du règne de Moundar. Nous émettons l'hypothèse que ce règne et les dernières années du 6e siècle (570-602) peuvent être considérées comme un point de bascule dans l'histoire. Si la première période est assez bien connue parce que plusieurs études ont été consacrées au fameux Hareth, l'Aréthas des Grecs, figure centrale de la dynastie du 6e siècle, une part d'ombre demeure sur la suivante et sur son successeur. Ainsi, avec l'avènement de Moundar bar Hareth à la tête de leur confédération tribale, après cinquante ans de paix relative, la relation entre Byzance et les Arabes se transforme. Sur ce règne légendaire, les sources grecques et syriaques s'opposent, les premières semblant dénigrer l'homme, les secondes le glorifier. Qui était cet homme réputé, selon la légende, n'avoir jamais connu la défaite[19] ? Notre recherche sera l'occasion de mieux comprendre qui étaient les Tayyés, d'expliquer le changement dans les relations byzantino-orientales et permettra de mieux comprendre pourquoi le règne de ce phylarque a ébranlé à jamais les relations entre l'Orient et l'Occident.

2. Corpus et visée

Dans ce mémoire, nous reviendrons d'abord sur le peuple Tayyé et ce qu'en disent les sources antiques afin de comprendre qui était ce peuple. Nous étudierons ensuite le Moundar bar Hareth historique en abordant différentes étapes de sa vie et analyserons, pour ce faire, divers textes d'auteurs contemporains de son époque ainsi que ceux de rédacteurs ayant vécu quelques siècles après sa mort. Notre corpus d'auteurs anciens, tant grecs que syriaques et arabes, se compose des textes les plus importants qui nous fournissent des informations essentielles sur cette époque et sur certains événements marquants. Nous les avons sélectionnés en fonction de leur apport à ce travail, mais surtout en raison de leur pertinence. Ainsi, plusieurs textes peuvent sembler légendaires ou lointains, mais nous donnent cependant des informations majeures pour la recherche, notamment ceux des auteurs arabes. La complexité du corpus de travail réside dans le fait que n'existent plus aujourd'hui certains ouvrages sur la question, soit plusieurs chapitres consacrés à cette

[18] Shahid, *BASIC*, Tome 2-2, p. 310.
[19] Ibid. *BASIC*, Tome 1-1, p. 430-440.

dynastie dans l'œuvre de Jean d'Amida ainsi que le fameux *Akhbar Muluk Ghassan*[20], livre « légendaire » qui aurait contenu son histoire complète[21]. Le texte syriaque de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Amida, évêque d'Éphèse, contient cependant de nombreux éléments sur Moundar et constituera le corpus principal de ce mémoire. Certains éléments perdus de son œuvre se retrouvent chez d'autres auteurs syriaques sur lesquels nous nous pencherons, soit certaines chroniques anonymes ou les historiens ecclésiastiques Bar Hebraeus et Michel le Syrien[22]. Ceux-ci viennent essentiellement compléter les informations compilées par Jean d'Éphèse.

3. Jean d'Amida et son œuvre

Le nom de Jean d'Amida ou d'Éphèse était à peine connu, sauf par des références éparses, avant la publication de la troisième partie de son histoire ecclésiastique, en 1853, par Cureton[23]. Le monde savant mit du temps à accorder à l'auteur ecclésiastique miaphysite la place qu'il méritait, les chercheurs voyant d'abord ses écrits comme complémentaires à l'œuvre d'Évagre[24]. C'est un mémoire de l'abbé Duchesne, lu en 1892, qui le fera mieux connaître[25]. Parlant d'une œuvre militante, le chercheur avoue que : « nul n'entrera en rapport avec cet historien d'accès difficile sans être ému et de ce qu'il dit et de la façon simple, sincère, touchante, dont il le dit[26] ». Une lecture émouvante, voilà qui résume bien ce qu'est la troisième partie de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Amida autour de laquelle l'ensemble de ce mémoire convergera. Cet auteur nous permet non seulement d'avoir une explication, souvent divergente, des événements survenus au 6e siècle, mais aussi un regard intérieur sur le mouvement miaphysite auquel Moundar bar

---

[20] Cet ouvrage est surtout évoqué par Irfan Shahid, dans *BASIC*, Tome 1, Tome 2-1, Tome 2-2, mais demeure une légende tant par son contenu que par son existence.

[21] À propos de cet écrit mythique, nous proposons qu'il n'a peut-être jamais existé. Élie de Nisibe mentionne cependant deux chroniques, ܡܘܬܒ ܙܒܢܐ ܡܠܟܐ ܕܛܝܝܐ et ܡܘܬܒ ܙܒܢܐ ܕܛܝܝܐ, pour les premières années de l'Hégire. Il se peut que des recensions ont existé, mais nous n'en avons aucune trace. *La Chronographie d'Élie bar Sinaya. Métropolitain de Nisibe*, trad. L.-J. Delaporte, p. XIII.

[22] Le chroniqueur Michel le Syrien, bien qu'il ne soit pas un contemporain, nous rapporte plusieurs faits sur le règne de Moundar. Sa *Chronique* reprend les grands auteurs tels que Eusèbe, mais surtout Jean d'Éphèse.

[23] John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Première Partie, PO 17, Trad. Brooks, p. III.

[24] Jean d'Amida est souvent intégré à la notice sur cet auteur. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Tome 11, p. 420.

[25] Ce mémoire semble introuvable, Brooks le soulignait déjà en 1923, mais des traces subsistent dont cet extrait. Académie des inscriptions et belles-lettres, *Comptes rendus des séances de l'année 1892*, Tome 20, Paris, Imprimerie nationale, 1892.

[26] « Chronique », *Revue des religions*, No 23, Janvier-février 1893, p. 364.

Hareth appartenait. Les appellations Jean d'Éphèse ou Jean d'Asie portant à confusion, l'homme n'ayant été qu'évêque honorifique d'Éphèse, nous avons choisi l'appellation Jean d'Amida[27]. D'ailleurs, si le vocable de ܝܘܚܢܢ ܕܐܣܝܐ (Jean d'Asie) est utilisé[28], Michel le Syrien spécifie qu'il ne s'agit que d'un surnom. Par deux fois, à la fin du chapitre 20 de son 10e livre, l'auteur avoue avoir réutilisé l'œuvre de ܝܘܚܢܢ ܐܡܕܝܐ ܕܡܬܟܢܐ ܕܐܣܝܐ (Jean d'Amid surnommé d'Asie)[29], le vocable Jean d'Éphèse n'étant jamais mentionné.

Ce passage est d'autant plus intéressant que Michel nous donne deux autres informations sur Jean d'Amida et son œuvre : 1) il écrivit une chronique en trois tomes de l'époque de l'empereur Constantin à celle de Maurice ; 2) il écrivit 54 histoires de saints miaphysites de son époque[30]. Fait à souligner, cet ouvrage, *Vies des Saints Orientaux*, nous est parvenu avec le récit de 58 vies de saints[31], et non 54 comme l'écrit Michel. En ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique de Jean d'Amida, comme le raconte Michel le Syrien, elle était bien composée de trois parties, mais l'ouvrage ne nous est pas parvenu en entier. Certains experts croient que la première partie, entièrement perdue, allait de l'époque de Jules César jusqu'à l'an 449[32], mais Michel le Syrien la fait débuter avec Constantin. La deuxième partie couvrait la période de 449 à 571[33] et des pans de cette histoire sont cités dans le Pseudo-Denys de Tell Mahre[34], chez Michel le Syrien et chez Elias bar Shinaya'.

---

[27] Les chercheurs ont divergé sur son nom, certains l'appelant Jean d'Éphèse ou Jean d'Asie. Suivant la tradition syriaque nous avons préféré l'appellation Jean d'Amida à la tradition tardive l'appelant Jean d'Éphèse ou d'Asie. Nous reprenons donc la formule ancienne, celle utilisée par Michel le Syrien. Nau se trouvait déjà devant ce choix déchirant lui qui écrivait : « Jean d'Asie, ou d'Éphèse, ou d'Amid ». Nau, « Étude sur les parties inédites de la Chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmahré », *Revue de l'Orient Chrétien*, 1897, p. 42. C'est par ailleurs sous le nom « John of Amid, appointed bishop of Ephesus and Asia » que Brock débute sa notice dans « Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources », *Journal of the Iraq Academy*, Syriac Corporation 5, (1979-1980), p. 5.

[28] *Chronique de Michel le Syrien*, Chabot, Tome 2, p. 170, 186 et 189. L'auteur utilise toujours la formule Jean d'Asie ou tout simplement Jean quand il le cite textuellement dans son ouvrage.

[29] Ibid. p. 257, 270, 271, 324, 355 et 356. L'auteur utilise plusieurs fois l'appellation Jean d'Amid.

[30] *Chronique de Michel le Syrien*, Chabot, Tome 2, p. 355. Ce passage est repris en page 356.

[31] La traduction de Brooks stipule bien que l'histoire concernant la fondation du saint couvent de la maison de saint Jean à Amida est la 58e histoire. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Trad. Brooks, PO 19, p. 206.

[32] Honigmann, « Géographica : L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse », *Byzantion*, vol. 14, 1939, p. 615 ; Brock, « Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources », Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation 5 (1979-1980): p. 6.

[33] Ibid.

[34] L'auteur écrit que pour la période allant de Constantin à Théodose le Jeûne, il reprend Socrate alors que de Théodose à Justin II, il reprend « saint Jean, évêque d'Asie ». Nau, « Étude sur les parties inédites de la chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmahré », *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, p. 42.

Pour ce qui est de la troisième partie, qui sera au cœur de ce mémoire, elle nous est parvenue avec des lacunes importantes, des parties entières ayant été perdues, en plus d'être éparse. Jean d'Amida s'en excuse d'ailleurs lui-même à l'histoire 30 du premier livre, expliquant que les persécutions et les pérégrinations ont emmené certaines répétitions et contradictions dans son œuvre. La première date mentionnée étant l'an 882 de l'ère des Grecs, et la dernière l'an 896, une majorité de chercheurs croient que cette troisième partie contient les événements allant de 571 à 585[35]. Ce troisième tome est divisé en six livres, certains portant uniquement sur l'histoire ecclésiastique, d'autres sur les événements politiques et militaires[36]. Dans le cadre de cette recherche, nous ferons souvent référence à ces différentes histoires telles que classées par Jean d'Amida, soit selon le livre dans lequel elles se retrouvent et leur rang. Notons au passage que la première édition de cette partie, à partir d'un manuscrit du 7e siècle[37], est due à Cureton[38], et que Payne Smith la traduisit vers l'anglais en 1860[39]. Cette traduction est déficiente et doit être utilisée avec parcimonie[40]. Une seconde édition, par Brooks, est aujourd'hui la référence même si l'ajout de passages emprunté à Michel le Syrien peut porter à confusion[41]. Ce travail, aussi traduit en latin, a permis une meilleure diffusion de l'œuvre de Jean d'Amida et a amélioré nos connaissances sur le 6e siècle en offrant un portrait différent de ce que rapportaient Procope et d'Évagre le Scholastique. Honigmann affirmait d'ailleurs que l'édition de Brooks serait « à la base de toutes les recherches historiques et théologiques sur l'époque de Justin II, de

[35] En comparant les chronologies de Jean et de Évagre, Pauline Allen émet l'hypothèse que le dernier événement recensé par Jean serait l'acquittement de Grégoire d'Antioche en 588. Allen, « A new date for the last recorded events in John of Ephesus' *Historia Ecclesiastica* », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, No 10, 1979, p. 251-254.
[36] Le sixième livre débute par « histoires des guerres ». Certains autres, dont le troisième, ne mentionnent que « histoire de l'Église ». Malheureusement, le quatrième livre nous est parvenu sans son amorce, mais semble, comme le sixième, uniquement politique et militaire. *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae, Pars Tertia,* éd. Brooks, p. 118 ; 275.
[37] Le manuscrit de référence a été terminé au mois de ador de l'an 999 des Grecs, soit en mars de l'an 688. Comme plusieurs autres manuscrits, il aurait été porté de la Syrie au désert de Scété en Égypte au 10e siècle. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Tome 11, p. 421.
[38] Cureton, *The third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus*, Oxford, 1853.
[39] Payne Smith, *The third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus*, Oxford, Oxford, 1860.
[40] Brock, « Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources », *Journal of the Iraq Academy*, Syriac Corporation 5 (1979-1980), p. 6.
[41] *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae, Pars Tertia,* éd. Brooks, p. 344.

Tibère II et de Maurice[42] ». Malheureusement, sans traduction anglaise ou française, l'ouvrage de Jean d'Amida est encore aujourd'hui sous-utilisé. Pour ce mémoire, il s'agit pourtant de l'une des rares sources primaires concernant le règne de Moundar bar Hareth et ce sont ces récits qui seront repris par tous les auteurs syriaques subséquents. Source d'autant plus importante que, comme le disait Shahid : « Les événements bouleversants et dramatiques du règne (de Moundar), révélés par Jean d'Éphèse, sont presque laissés de côté par les historiens grecs. Par conséquent, l'étude critique du règne de Moundar consiste, dans une large mesure, en l'analyse des récits de cette source primaire et contemporaine[43] ».

Depuis la monographie de Dyakonov, *Ioann Efesskiy*[44], peu de chercheurs se sont penchés sur la carrière et l'œuvre de Jean d'Amida, à l'exception de Van Ginkel, qui lui a consacré sa thèse de doctorat[45], et de Ashbrook-Harvey, qui a étudié son rapport à l'ascétisme[46]. Selon le *Oxford Dictionary of Byzantium*, Jean d'Amida est un historien syriaque né près d'Amida (actuelle Diyarbakir) vers 507 et mort à Chalcédoine aux alentours de 586 ou 589[47]. Sa vie est plus ou moins connue, mais il serait natif de la région d'Ingila[48], située au nord d'Amida, et reconnue à l'époque pour être la ville des prophètes[49]. Lors d'un récent voyage, nous avons pu confirmer cette connexion prophétique avec la vénération, par les habitants de la région, de la tombe du prophète Élisée et de celle d'un

[42] Honigmann, « Géographica : L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse », *Byzantion*, vol. 14, 1939, p. 616.
[43] Shahid, *BASIC*, 1-1, p. 339-340.
[44] Dyakonov, *Ioann Efesskiy*, Saint-Pétersbourg, 1908.
[45] La thèse est malheureusement difficile d'accès et n'a pas été diffusée largement, l'institution demandant une somme importante pour le simple prêt. Van Ginkel, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-century Byzantium*, Thèse doctorale, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen, 1996.
[46] Harvey, *Ascetism and Society in Crisis : John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, 1990.
[47] La seule certitude que nous ayons est qu'il serait mort sous l'empereur Maurice. Nau, « Étude sur les parties inédites de la Chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmahré », *Revue de l'Orient Chrétien*, 1897, p. 42.
[48] Il s'agit de l'actuelle ville turque d'Egil. Brooks précise qu'il est né sur le territoire d'Ingila, connu comme celui de l'Arménie 4e. Harvey, suivant les vies d'Abraham et de Maro, moines au monastère de Ar'a Rabtha, précise que ce monastère était proche d'Ingila. Âgé de 15 ans, Jean se serait retrouvé à Amida, au monastère de Mar Jean d'Urtaya, après la mort de Maro afin de ne pas vivre à proximité de sa famille. Harvey, *Ascetism and Society in Crisis : John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, p. 29.
[49] La ville fut connue sous plusieurs noms dans l'histoire, Angegh-tun et Carcathiocerta par les Armémiens, elle a été renommée Épiphania par Antiochus IV. Elle portera aussi les noms de Artagigarta, Baras, Basileon Phrourion et Ingila.

saint inconnu. Jean aurait donc été bercé par le prophétisme et l'ascétisme, au milieu des stylites, dès sa plus tendre enfance.

Fait à souligner, la plupart des informations au sujet de sa vie et de sa carrière nous proviennent de ses propres écrits. Ainsi, nous savons qu'il aurait été confié par ses parents, en bas âge, au stylite Mar Maro qui lui aurait sauvé la vie[50] et fut nommé évêque par nul autre que Jacques Baradée, celui qui rétablira la hiérarchie miaphysite au cours du règne de Justinien. Pour cet empereur, Jean aurait mené une persécution contre les juifs et les montanistes de la province d'Asie. L'auteur se nomme d'ailleurs « briseur d'idole », « celui qui est au-dessous des païens », mais aussi « Jean d'Asie », en raison de ces faits[51]. Après la mort de Justinien, il aurait été emprisonné pour ses activités anti-Chalcédoniennes. Succédant au patriarche Théodose d'Alexandrie comme principal leader de la communauté miaphysite de Constantinople, il sera le principal allié de Moundar bar Hareth lors du Synode d'union de 580. Selon toute vraisemblance, l'auteur serait mort en prison à Chalcédoine.

4. Corpus secondaire

Nous avons donc comparé ces récits syriaques avec un corpus secondaire composé surtout d'auteurs grecs et arabes. Parmi les sources grecques figurent les œuvres de Sozomène, Procope, Théodoret de Cyr, Évagre, Socrate, Ménandre, Théophane et Nicéphore Calliste. Le choix des textes arabes a été restreint à ceux des auteurs qui auraient recensé dans leurs œuvres des passages du *Akhbar Muluk Ghassan* ainsi qu'à certains passages de Tabari. Nous avons donc choisi de travailler avec les œuvres de Mas'udi, Ibn Khaldoun, Hamza al-Isfahani et Wahb ibn-Munabbih[52]. Il est à noter que dans l'ensemble de ces sources, on ne compte aucun corpus de lois ou édits directement reliés à la dynastie du 6e siècle ; peu s'en faut pour dire que les vestiges textuels de la Confédération sont

[50] Selon le récit, il aurait pu être confié au moine vers 3 ou 4 ans après qu'il eut prédit à sa mère qu'il ne trouverait pas la mort en bas âge comme ses autres frères. Vies d'Abraham et Maro, PO 17, p. IV et 64.
[51] Michel le Syrien dit d'ailleurs : « Jean d'Amid, qui fut appelé "d'Asie", parce qu'il avait baptisé plus tard en Asie, 23 000 (païens) ». p. 271
[52] Sur les auteurs arabes, même si leurs témoignages doivent être nuancés, ils demeurent une source importante, notamment sur la généalogie des Ghassanides. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale,* trad. Baron de Slane, p. 383.

pratiquement inexistants si ce n'est une lettre circulaire de Hareth[53]. Mais l'épigraphie et l'archéologie modernes nous font redécouvrir peu à peu ceux que l'on considère maintenant comme des acteurs de premier plan du 6e siècle chrétien. Archéologie et épigraphie viendront donc en appui à la recherche.

Le but de cette recherche est donc de comprendre pourquoi un phylarque Tayyé chrétien que les sources syriaques décrivent comme désireux d'en arriver à un compromis politique et religieux avec Byzance a pu terminer ses jours en exil. Il sera important d'analyser si cet exil constitue une brèche, une scission, entre Byzance et les Tayyés, et si tel est le cas, quelles en furent les raisons et les conséquences. Ce mémoire a ainsi un double objectif, mieux expliquer le rôle névralgique des phylarques des Tayyés, toujours nommés Saracènes en grec, dans les territoires orientaux de l'Empire romain ainsi que les politiques économique, militaire, diplomatique et religieuse de la Confédération arabe sous le règne de Moundar, et leur impact dans ses relations avec Byzance. Cela nous amènera à mieux comprendre cette relation tumultueuse qui dura dix ans et ses répercussions, et d'expliquer pourquoi l'empereur Tibère a cru bon d'exiler le phylarque qui lui servait de rempart contre la Perse et ses alliés. Nous verrons les effets immédiats qu'aura cette déportation en Sicile sur l'Arabie, et comment les répercussions de ce vide politique en Orient affectèrent tout l'Empire.

Cette recherche se veut l'occasion de requestionner l'histoire et de reconsidérer certaines idées reçues, notamment en ce qui a trait à l'identité arabe avant l'Islam. Si nous avons souhaité revenir notamment sur les dimensions ethnique et religieuses, c'est parce que nous considérons désormais qu'elles sont indissociables de l'identité de Moundar et nous permettent de mieux comprendre les événements décisifs de sa vie, notamment la tentative d'assassinat à son endroit vers 570, le pardon de l'Empereur, son couronnement vers 575 et son exil en 580. Puisque plusieurs questions demeurent sur ce règne, notamment les raisons qui ont mené les Romains-Byzantins à vouloir tuer Moundar pour ensuite lui octroyer le titre de roi et, finalement, l'exiler. En dix ans, celui que les sources arabes

[53] La lettre de Hareth se trouve dans le manuscrit Add. 14602 du British Museum. Le texte a été édité en syriaque et traduit en latin. *CSCO*, Syri, II, 37, p. 143.

décrivent comme un homme qui ne connut jamais la défaite militaire, celui que les sources syriaques définissent comme un grand défenseur du miaphysisme[54], vivra la gloire et le mépris. Tandis qu'il préserva le *limes* et lança plusieurs offensives fructueuses sur les lignes perses, allant même, selon la légende, jusqu'à prendre Hira[55], la capitale des Arabes perses, il connaîtra la même gloire et puissance que son père. Dès lors, comment ce grand guerrier et roi des Tayyés, exilé en Sicile, a-t-il pu passer à l'oubli ?

[54] Nous utiliserons les termes miaphysisme et miaphysite tout au long de cette recherche, néologisme moderne mieux adapté à la religion de Moundar que le terme monophysisme. Nous suivons ici la réflexion de François Nau qui s'interrogeait déjà sur la pertinence de relier le mouvement de Sévère d'Antioche au courant monophysite d'Eutychès. Le chercheur rappelait que les Sévériens, notamment les Jacobites, n'étaient pas Eutychiens. Voir son excellente synthèse, *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?,* ROC 10, p. 113-134.

[55] Sur cet épisode et ses causes, Jean d'Amida demeure la seule source complète. Jean d'Amida, III, Livre VI.

CHAPITRE 1 : L'ORIGINE INCERTAINE DES ARABES

Puissé-je par elle arriver à Nu'man
lui qui les surpasse tous, et proches
et lointains, non pareil dans l'action,
ni personne (aucun roi) parmi les peuples
si ce n'est Salomon[56].

Avant de débuter l'enquête sur le personnage central de ce récit et sur son caractère religio-politique, il nous faut revenir sur le débat entourant le patronyme et l'origine de sa famille. Pour nommer la dynastie, les chercheurs ont longtemps utilisé le patronyme « Ghassanides[57] ». Ainsi, dans un ouvrage de 1888 portant sur les généalogies, Stokvis parle-t-il de Hira et Ghassan comme de deux royaumes qui auraient succédé aux Nabatéens[58]. Faire remonter l'histoire arabe jusqu'au mari de la reine Zénobie[59], ce fut longtemps le propre des historiens musulmans[60]. Suivant cette piste, Caussin de Perceval fixa à 205-248 de notre ère le règne d'un certain roi Djafna[61], et personne ne sembla douter de ces faits pendant des années. Même Dussaud reprit ces informations, tout en admettant que l'histoire des Ghassanides lui semblait obscure[62]. Nöldeke semble avoir compris, lui aussi, que les généalogies complètes étaient probablement le fruit d'un esprit aventureux. Il souligne d'ailleurs, comme nous le faisons aujourd'hui, que le premier roi de cette dynastie semble être Hareth bar Gabala.

---

[56] Extrait du poème « Supplique » de Nâbigha al-Dhubyâni. Berque, *Les dix grandes odes arabes préislamiques*, p. 61. Une autre traduction existe : « Semblable à un cerf, le chameau que je monte me conduira à Noman, à ce prince qui surpasse en mérite tous les mortels, ceux qui habitent les pays voisins, comme ceux qui demeurent dans les contrées les plus reculées. Parmi tous les hommes, je n'en vois aucun dont les actions puissent être comparées aux siennes ; je n'en excepte que Salomon ». De Sacy, *Chrestomathie Arabe*, Tome 2, p. 406.

[57] Nul doute que Nöldeke a fait figure de pionnier avec son ouvrage important sur la dynastie. Nöldeke, *Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin, 1887.

[58] Plus que toutes les autres, cette théorie du remplacement des Nabatéens semble conforme à l'histoire. Stokvis, *Manuel d'histoire, de généalogie et de chronologie de tous les états du globe, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, p. 65-66.

[59] Odénath est le mari de Zénobie. Gagé, *La montée des Sassanides et l'heure de Palmyre*, p. 348-349.

[60] La réécriture de l'histoire débuta bien avant puisque Procope avait déjà transformé le personnage de Odénath pour en faire, non plus un descendant des Nabatéens, mais un chef des Saracènes. Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses*, Livre II, Chapitre 5, Section 2 ; *Les Édifices*, Chapitre 8, Section 2. Malalas fait de même en apportant une nuance entre βαρβάρων Σαρακηνῶν et Σαρακηνῶν. Odénath est selon lui le roi des Saracènes Barbares (Livre 12, Chapitre 26). L'auteur latin de l'Histoire Auguste qui semble le premier à avoir associer les Saracènes aux souverains de Palmyre dit simplement qu'ils leurs étaient soumis. *Histoire Auguste*, Vie d'Aurélien, Section 27.

[61] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme*, Tome 2, p. 202.

[62] René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 33.

La question des Ghassanides est donc au cœur de débats chez les experts de la période byzantine et des débuts de la conquête arabe. Il s'agit d'un sujet complexe qui nécessite une bonne compréhension politico-religieuse de l'environnement arabe du 5e au 7e siècle. Doit-on les appeler *Jafnides, Thal'abatides, Gassans, Ghassanides* ou *Ghassan*[63]? Si cette question a fait couler beaucoup d'encre, peu de chercheurs semblent avoir posé la vraie question, c'est-à-dire, qui se cache derrière ces différentes appellations. Le livre de Theodor Nöldeke[64], œuvre de référence, fait toujours figure d'autorité en la matière. Nous croyons cependant qu'il ne faut pas minimiser l'essai de Caussin de Perceval, écrit quatre décennies auparavant, qui demeure utile pour l'étude, et ce, malgré sa vétusté. Il s'agit effectivement de l'ouvrage qui a lancé la question et le débats au sujet de ces rois ghassanides.

1. QUE CACHE LE PATRONYME DE GHASSAN ?

Loin de la légendaire dynastie qui s'étend sur 400 ans, les généalogies ghassanides furent sans doute inventées afin d'en faire les émules des rois Lakhmides[65]. Au cours des récentes décennies, un débat s'est ouvert à ce sujet et d'éminents chercheurs tels que Christian Julien Robin ont imposé un nouveau terme, *Jafnides,* pour les nommer[66]. Ce dernier oppose ainsi la logique tribale à celle des légendes arabes, et fait d'un certain Jafna[67], le patriarche de la famille auquel il associe ce patronyme[68]. S'agit-il d'un pas dans la bonne direction ? Après une étude attentive des sources, il faut être clair, aucun auteur contemporain ne semble avoir utilisé le terme de *Ghassan* ne serait-ce qu'une seule fois[69].

---

[63] La version éthiopienne de la *Chronique* de Jean de Nikiou évoque quant à elle, pour nommer Moundar bar Na'aman, allié des Perses, le titre de roi du Hedjaz. Jean évêque de Nikiou, *La Chronique,* trad. Zotenberg, p. 156.

[64] L'ouvrage de Nöldeke, *Die Ghassânichen Fürsten aus dem Hause Gafna's,* Berlin, est en quelque sorte l'ouvrage de base pour l'étude des Ghassanides. L'auteur y reprend notamment les études de De Sacy et Caussin de Perceval en poussant l'analyse et la traduction des textes.

[65] René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 34.

[66]Robin, « Ghassān en Arabie », *Les Jafnides : Des rois arabes au service de Byzance,* p. 79-80.

[67] Il utilise en fait le personnage mythique du premier prince ghassanide de la famille dit de Jafna. Causin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme*, Tome 2, p. 207.

[68] *Les Jafnides : Des rois arabes au service de Byzance,* p. 80.

[69] Fisher et Wood rappellent cet écart flagrant entre les sources préislamiques et les sources tardives, sans oublier de noter que l'affiliation tribale est difficile à cerner. Fisher et Wood, « Writing the History of the "Persian Arabs" : The Pre-Islamic Perspective of the "Nasrids" of al-Hirah », *Iran Studies*, vol. 49, p. 250.

Ni en grec, ni en syriaque, nous retrouvons ce vocable. Or, l'appellation *Jafnides* n'a pas plus de fondement historique que celle de *Ghassan*. Pour cette raison, nous préférons utiliser les termes plus neutres de *dynastie du 6e siècle* ou de *famille de Gabala*[70].

1.1 Les tribus d'Arabie

Nous avons changé d'idée au fil de nos recherches, mais les chercheurs revenant sans cesse sur les appellations tribales, nous avons d'abord tenté de comprendre ce qu'il en retournait. Pourquoi *Jafnides* et non plus *Ghassanides*, comment définir le nom d'une tribu ? La lecture des historiens arabes nous permet de comprendre que ce n'est pas une question nouvelle, puisqu'eux-mêmes avouent que ces dénominations leur échappent totalement. Ainsi, afin de faire la lumière sur le patronyme des tribus arabes, il faut d'abord comprendre que le concept de tribu n'est pas statique. Reprenant les définitions des différents dictionnaires, la plupart des chercheurs voient la tribu comme un ensemble d'individus d'une même famille se regroupant et vivant ensemble sous l'égide d'un patriarche, voire d'une matriarche. Ainsi, selon cette définition, un peu comme le soutient Robin[71], il serait tout à fait logique de désigner la dynastie dite des *Banu Ghassan*, du nom d'un hypothétique ancêtre du nom de *Jafna*[72].

Or, les auteurs arabes sont réalistes face à ces patronymes et se dissocient de leur réalité historique. Pour preuve, dans les *Prolégomènes*, Ibn Khaldoun rappelle que ces noms de tribus semblent bien postérieurs à l'avènement de l'islam. Il consacre d'ailleurs un chapitre entier, *Comment les noms patronymiques des tribus perdent de leur exactitude*[73], à cette problématique. L'auteur y explique que l'appartenance tribale est chancelante parce qu'elle n'a rien à voir avec les liens du sang, spécifiant qu'un membre d'une tribu peut facilement s'affilier à une autre pour diverses raisons. Ainsi, si famille et

[70] Il nous semble que Gabala, premier chef attesté par les sources de la dynastie, père de Hareth et grand-père de Moundar, mérite le titre de patriarche du clan.
[71] Robin, « Ghassān en Arabie », *Les Jafnides : Des rois arabes au service de Byzance*, p. 80.
[72] Les "lineage names" sont aussi ambigües selon les certains chercheurs puisqu'ils se fondent sur des « supposé » ancêtres éponymes. Le cas de Jafna étant souvent soulevé, on précise que les termes *Jafnides* et *Nasrides* n'ont pas d'ancrage historique même s'ils ont trouvé valeur auprès de la recherche moderner. Fisher et Wood, « Writing the History of the "Persian Arabs" : The Pre-Islamic Perspective of the "Nasrids" of al-Hirah », *Iran Studies*, vol. 49, p. 250-251.
[73] Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes*, Première partie, Trad. Baron de Slane, p. 273.

tribu semblent aller de pair, l'auteur explique que cela n'est pas une vérité absolue, sous-entendant que les noms patronymiques ont pu être altérés par l'histoire ou ajoutés à celle-ci. Les *Prolégomènes* rappellent qu'un homme appartenant à une tribu peut entrer dans une autre parce qu'il a une inclination pour elle. La phrase suivante semble bien expliquer le fonctionnement tribal : « Peu importe dans quelle tribu un homme est né, il n'appartient, en réalité, qu'à celle dont il partage le sort et dont il consent à observer les règles[74] ».

Cela brise le mythe des patronymes arabes chez les tribus préislamiques. Ibn Khaldoun, reconnu pour sa grande maîtrise de l'histoire, met donc à mal l'appellation de l'ensemble des tribus chez les Arabes, en soulignant qu'une fois incorporé dans une tribu, un homme d'une autre tribu n'a de cesse que de faire oublier qu'il a appartenu à une autre. Pour lui, il s'agit de la raison principale qui explique que les patronymes des tribus n'ont jamais fini de se transformer, d'une famille à l'autre, autant avant qu'après l'avènement de l'islam[75]. Cette notion d'avant et d'après est importante, puisqu'Ibn Khaldoun précise que rien n'avait changé chez les Arabes, eux qui ont toujours vu des individus s'affilier à des tribus qui n'étaient pas les leurs. Malheureusement, plusieurs sont tombés dans le piège de pas remettre en doute les généalogies et, comme le dit l'auteur du 14e siècle, ont repris des affiliations qui sont souvent fausses ou légendaires. Ainsi, Dussaud, longtemps après Khaldoun, avait-il compris que les 31 monarques ghassanides n'avaient probablement jamais existé[76].

1.2 L'origine des noms de tribus : un cul-de-sac historique

Revenant sur l'idée de renommer ceux que l'on appela pendant un siècle les *Ghassanides* et d'utiliser le terme de *Jafnides*[77], nous ne croyons pas devoir investiguer davantage. Dans l'optique d'Ibn Khaldoun, aucun de ces deux patronymes ne rend

[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.* p. 274.
[76] Dussaud, *Les Arabes de Syrie avant l'Islam,* p. 33. Reprenant l'hypothèse de Dussaud, Fisher, s'il ajoute Zokomos, Mo'awia' et d'autres, dont malheureusement Aspebetos/Pierre, mise sur une liste plus réaliste qui se divise surtout les chefs connus des Tayyés entre alliés connus des Romains et ceux des Perses, en y ajoutant une liste des leaders himyarites. Cette hypothèse de recherche constitue un excellent point de départ. Fisher, *Arabia and the Late Antique East : current research, new problems*, Carleton University, p. 5-6.
[77] Robin, « Ghassān en Arabie », *Les Jafnides : Des rois arabes au service de Byzance*, p. 79-81.

vraiment ce que fut la dynastie du 6e siècle. Plus encore, ce débat sur leur patronyme mine la recherche sur l'histoire réelle de leur appartenance ethnique. Nous croyons tout de même qu'aucune étude sur la famille de Gabala ne peut être complète sans aborder cette question qui divise depuis trop longtemps les chercheurs. Nous explorerons brièvement la piste linguistique afin d'expliquer les raisons qui ont sans doute poussé les auteurs arabes à donner le nom de *Banu Ghassan*, à titre posthume, à ces rois dont ils ont partagé la légende[78]. Certains critiques se demanderont pourquoi nous n'avons pas poussé l'investigation au sujet d'un ancêtre éponyme. Cette critique est pertinente. Or, si nous reviendrons brièvement en conclusion sur le patronyme de Jafnah, une analyse attentive des textes nous oblige à mettre de côté cette quête puisque, si plusieurs patronymes de tribu proviennent d'un ancêtre tutélaire, pour les *Banu Ghassan*, les sources arabes sont claires, il ne s'agit en aucun cas d'une référence à une figure ancestrale : « Suivant Aboulféda et Dimichki, elles (3 tribus) s'arrêtent d'abord près d'un étang nommé Ghassân, situé dans la partie des déserts de Syrie la plus voisine du Hidjâz ; et le séjour apparemment très prolongé qu'elles firent en ce lieu leur valut le surnom de Ghassanides[79] ».

Sans savoir où se situait l'étang de Ghassan[80], les auteurs s'entendent au moins sur un point, le groupe ne porte pas le nom d'un ancêtre, mais bien celui de leur premier établissement. Il se pourrait bien que cette légende, suivant Ibn Ishaq, provienne d'un poème de Hassân ben Thâbit qui disait : « Si tu me demandes (qui sommes-nous?), je répondrai que nous sommes des gens nobles : Les 'Asd sont nos ancêtres, et notre source s'appelle Ghassan [81]». C'est la raison qui nous pousse à croire en une interpolation postislamique. Ainsi, comme Ibn Khaldoun le martèle, le nom des tribus dépend de bien des pérégrinations, ce fut sans aucun doute aussi le cas pour les *Banu Ghassan.* Une question demeure, pourquoi n'avoir attribué à cette tribu qu'un nom géographique alors que toutes les autres auraient eu des noms généalogiques ?

---

[78] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Trad. Barbier de Meynard et De Courteille, p. 214-217.
[79] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme,* Tome 2, p. 202-203.
[80] *Ibid.*
[81] Le même auteur avoue qu'un poème de Abbas ben Mirdas en parle et que Ghassan est une source près du barrage de Ma'rib au Yémen. Mais il démontre aussi qu'il y a beaucoup de légendes sur un même thème. Ibn 'Ishâq, *La Vie du Prophète Muhammad,* Tome premier, p. 7.

2. LE PROBLÈME ÉTYMOLOGIQUE :

Si les traductions pourraient pointer vers une réinterprétation biblique du terme Ghassan, par l'intermédiaire des territoires de Bashan ou de Goshen, nous croyons pertinent d'ajouter une nouvelle piste de recherche, étymologique cette fois. C'est que le passage de certains mots du syriaque à l'arabe a entraîné des transformations morphologiques importantes. À titre d'exemple, notons que le terme syriaque *targmono'* qui est passé à l'arabe sous deux variantes *turjuman* et *tarjama*[82]. Les spécialistes expliquent que, la phonologie des deux langues étant légèrement différente, l'alphabet syriaque a ainsi été modifié afin d'y ajouter les diacritiques de la langue arabe[83]. Par exemple, certains graphèmes peuvent noter deux ou trois phonèmes différents, par exemple le « *gomal* » syriaque peut se noter ǧ ou ġ en arabe[84]. Cette difficulté de transmission d'une langue à une autre pourrait être attestée par certains commentaires de Ibn Khaldoun qui parle régulièrement d'une langue antérieure à l'arabe classique, qu'il avoue être assez différente[85].

Ces problèmes de transmission linguistique par le syriaque, le garshouni, et l'arabe littéraire, nous laissent perplexe quant à l'espoir de retrouver la racine réelle du terme Ghassan. Au cours de notre recherche, en consultant un ouvrage sur les prénoms arabes, nous sommes tombés, par hasard, sur la définition du prénom *Ghassan* qui signifie : « Vigueur, ardeur, vivacité, fougue du jeune âge »[86]. La question est donc de savoir si ce prénom a conservé la légende des rois de Ghassan, ou si le terme lui-même signifie réellement la fougue. S'il nous a été impossible de trouver des termes syriaques en tout point semblables à la racine du Ghassan, cette nouvelle piste nous a amené à reconsidérer la forme triconsonnatique G-S-N pour la rapprocher de la racine syriaque ـــــ - ـــــ - ـــــ. Ce thème verbal signifie être fort, résister ; ـــــ ـــــ, l'emporter sur quelqu'un ou un groupe[87].

---

[82] Laroussi, *La traduction de l'arabe et vers l'arabe, à l'heure de la mondialisation*, Hermès, La Revue, vol. 56, 2010, pp. 137-144.
[83] Briquel-Chatonnet, *De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système*, Hommage au professeur Gérard Troupeau, p. 463-475.
[84] Costaz, *Grammaire syriaque*, p. 2.
[85] L'auteur parle d'altérations majeures dans la langue originelle qui ne serait presque plus parlée à son époque. Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes*, Deuxième partie, trad. Baron de Slane, p. 316-318.
[86] Il existe deux variantes, Ghassane et Ghayssan. *Le grand livre des prénoms arabes*, p. 226
[87] Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, p. 112.

Si la définition de vigueur, d'ardeur et de fougue tient la route pour le prénom Ghassan, ne doit-on pas alors faire un parallèle avec cette idée de résistance et de force, d'autant plus que le terme ܚܣܢܐ signifie directement la force, ܚܣܝܢܐ signifie défenseur[88] ou gouverneur[89], et ܚܣܢܐ signifie citadelle, rempart ou fortification. Le terme sous sa forme adjectivale de *puissant et fort*, se retrouve à dix reprises dans la Peshitta[90].

Encore plus intéressant, si nous suivons un exemple de Payne Smith, le ܚܣܢ ܒܝܬ pourrait se traduire par une place forte ou fortifiée[91]. C'est exactement le même sens que le nom traditionnel de la ville de Hasankeyf en Turquie, qui se nomme encore de nos jours, en syriaque, ܚܣܢܐ ܕܟܝܦܐ, soit Ḥesno d-Kifo. La langue hébraïque a aussi conservé ce que les encyclopédies bibliques appellent des *araméismes*, soit les termes חֵסֶן et [92]חָסַן qui signifient *puissance, force, pouvoir du roi* ainsi que *prendre possession*[93]. Cette analyse n'est pas fortuite, puisqu'en analysant de plus près différents mots, nous avons redécouvert que le mot Gaza ne s'écrivait pas non plus avec un Gomal en syriaque, mais avec un Ain, ce qui donne ܥܙܐ [94]. Si nous appliquions cette même métamorphose à Ghassan, nous aurions un terme qui serait en fait un synonyme de ܥܙ, la racine syriaque ܚܥ [95] signifiant quant à elle être ou devenir fort ; ܚܥ ܚܠ, étant aussi synonyme de l'emporter sur, de vaincre[96]. Mieux encore, à l'exemple du prénom arabe Ghassan, le mot ܚܣܥܢܐ se traduit par force, vigueur et puissance. Il s'agit d'un terme qui se retrouve une dizaine de fois dans

[88] *Ibid*. Costaz spécifie, *défenseur (de citadelle).*
[89] Payne Smith quant à lui parle de *governor of a fortress*, p. 152.
[90] Dans la Peshitta, le terme apparaît en prédominance chez Matthieu avec trois utilisations comme adjectif et deux sous forme de verbe.
[91] Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary,* p. 152. Le terme « Beit » est assez usuel dans le monde sémitique. Il signifie souvent pays ou terre, comme dans l'expression ܒܝܬ ܪܘܡܝ, la terre ou le pays de Rome.
[92] Strong 2632 et 2634. Les termes auraient pour origine le terme araméen *chas-an'*, souvent vocalisé *khas-an'*.
[93] Le terme *Chasan* figure à deux reprises dans le livre de Daniel 7,18 ; 7, 22. Il en va de même pour le terme *Chesen*, en Daniel 2, 37 et 4, 30.
[94] Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français* p. 415.
[95] Outre le 'aïn qui aura deux variantes en arabe, les lettres Sameh et Shin sont souvent interverties lorsque nous comparons les mots en arabe et en syriaque.
[96] *Ibid*. p. 265.

la Peshitta, avec cinq mentions dans l'Apocalypse[97]. À propos de ce terme, il serait bien d'analyser cette hypothèse linguistique au regard de l'inscription découverte à Dhuyayb, en Arabie, que l'on croyait attester un roi de Ghassan. Dans ce texte, le terme est écrit '-S-N et non G-S-N. Tel que l'indique lui-même Christian Julien Robin : « Il faut savoir en effet que l'araméen ne possède pas le phonème ghayn qui est noté d'ordinaire par un 'ayn [98]», et de fait le 'ayn et le ghayn arabes sont des lettres connexes différenciées uniquement par un point.

2.1 Une origine étymologique complexe

L'histoire singulière des deux confédérations tribales, que les arabes nomment les Lakhmides et les Ghassanides[99], leur déchéance et l'avènement de l'islam semblent avoir gommé leur réelle origine. Elles sont tout de même demeurées dans la mémoire sémite, les premiers comme une nation menaçante prompts à razzier ; les seconds comme ayant triomphé d'eux, les poètes préislamiques célébrant avec faste les victoires de Ghassan[100]. À l'image des récits de Jean d'Amida, l'évêque d'Éphèse, n'aurait-on pas célébré grandement ces rois vainqueurs, alliés des Romains, et honni ces rois menaçants, alliés des Perses ? Difficile d'y répondre, mais demeure un fait, que nous nommions les confédérations alliées des Romains et des Perses, Ghassanides ou Lakhmides, Jafnides ou Nasrides, aucune de ces appellations n'a de fondement historique[101]. Par cette simple investigation étymologique, si nous avons offert une nouvelle hypothèse, c'est pour faire place à une voix discordante, relancer le débat. Car pour mener à bien cette recherche sur

---

[97] Peshitta. Deux utilisations du terme dans Apocalypse 5,12 et 7, 12, ainsi qu'une en 2 Pierre 2, 11, Le terme ܥܫܝܢܐ se retrouve en Jacques 3,4 et dans l'Apocalypse, 6, 13 ; 18,10 et 19,18, tandis que le verbe ܥܫܝ est utilisé en Luc 23,23.

[98] Robin, *Ghassān en Arabie*, Les Jafnides, Des rois arabes au service de Byzance, p.97.

[99] Khalidi appuyait une hypothèse fort simple qui veut que Ghassan et Lakhm soient en fait des noms postérieurs à la conquête arabe décrivant en fait l'ensemble des Arabes du territoire romain sous le premier terme générique, et ceux du territoire perse (Mésopotamie) par le deuxième. Khalidi, *The Arab Kingdom of Ghassan*, Islamic World, No 65, p. 199.

[100] *BASIC* 1-1. Les bataille de Youm Halima et de 'Ayn Ubagh, p. 263 ; 343.

[101] Nous ne sommes pas en accord avec l'analyse selon laquelle les termes *Nasrides* et *Jafnides* pourraient avoir au moins le mérite de désigner un groupe précis d'individus, même si leur application est imparfaite du fait qu'ils n'ont pas d'origine contemporaine attestée. Pour cette raison, ce qui est défini comme « une abréviation pratique » est pour nous une béquille à la recherche d'où le fait que, parlant de la dynastie du 6e siècle, il serait peut-être plus adéquat de parler de la « famille de Gabala ». Fisher et Wood, « Writing the History of the "Persian Arabs" : The Pre-Islamic Perspective of the "Nasrids" of al-Hirah », *Iran Studies*, vol. 49, p. 252.

Moundar bar Hareth, il nous a fallu repousser les légendes anciennes et détruire certains mythes persistants.

Pour ce faire, nous ne reprendrons aucun des arguments concernant une ascendance familiale autour de l'hypothétique Jafna[102], et avons choisi de ne pas nous appuyer sur les sources arabes tardives[103]. Nous croyons pertinent de redonner aux monarques sémites du 6e siècle, à Moundar en particulier, le vocable qui leur fut donné à leur époque. Nous irons plus loin en affirmant que c'est le vocable même d'Arabe qui est au cœur de la mécompréhension sur l'origine de ces Banu Ghassan/Banu Jafna. La recherche a fait évoluer notre réflexion au point où nous croyons que, reprenant les dénominations de l'empire arabe musulman sans nuance, les auteurs modernes ont utilisé à tort le terme « arabe » pour définir cette dynastie et son ethnie. Souhaitant redonner un nom conforme à la dynastie, si les mots *Ghassanides* et *Jafnides* sont bien une invention propre aux auteurs musulmans, alors que dire de celui d'Arabe ? Après une lecture approfondie des sources, nous croyons qu'il est aussi inexact de parler de rois arabes en ce qui concerne la dynastie du 6e siècle que de les appeler *Ghassanides* ou *Jafnides*. Et cela, autant les sources grecques que syriaques nous le démontrent. C'est la raison pour laquelle ce mémoire, qui devait avoir pour titre *Moundar bar Hareth, dernier roi arabe chrétien allié des Romains*, s'intéressera davantage au peuple des Tayyés.

3. LES ROIS DES TAYYÉS

Si nous avons consacré quelques lignes à la question *Ghassanides*, c'est que plusieurs trouvailles ont changé notre perception quant à la vraie nature de la famille de Gabala. La quête des *Banu Ghassan* nous a ainsi amené à reconsidérer non seulement ce terme, mais aussi l'appartenance ethnique de la famille de Gabala, le grand-père de Moundar. Comme plusieurs chercheurs avant nous, nous nous sommes donc intéressés à ceux que les auteurs grecs nomment les Saracènes[104]. Les origines de ce peuple demeurent

[102] Robin donne beaucoup de crédit à l'affirmation de Ibn Qutayba sur Al-Jafna.
Robin, *Ghassān en* Arabie, Les Jafnides : Des rois arabes au service de Byzance, p. 81, Note 10.
[103] Shahid a fait, avant nous, un travail titanesque. Vous retrouverez la majorité des sources arabes dans *BAFOC, BAFIC, BASIC*.
[104] Soyons clairs, même si les chercheurs se sont penchés sur le terme Saracène, et ce, à de multiples reprises, c'est souvent les mêmes hypothèses qui sont avancées, en omettant d'anciennes analyses. C'est le

mystérieuses, mais plusieurs textes latins et grecs permettent de les localisés, de mieux les cerner. C'est ainsi que nous avons revisité un texte classique de la littérature latine, le récit de voyage d'Égérie en terre de Gessen, en Arabie, la pèlerine assimilant ce territoire au *pays des Saracènes*[105]. Du latin *Saracenus* provient le terme *Sarrasin*[106] longtemps utilisé en français pour nommer les Arabes musulmans. Était-ce une erreur ou un quolibet que de les nommer ainsi ? Si nous nous en tenions uniquement aux propos d'Isidore de Séville, nous pourrions le croire :

> Les Saracènes ainsi nommés, soit parce qu'ils se prétendent descendants de Sara, soit, au dire des païens, parce qu'ils sont d'origine syrienne. Ils habitent un très vaste désert. On les appelle Ismaélites parce qu'ils sont issus d'Ismaël. Ou encore Cedar du nom d'un fils d'Ismaël. Ou encore Agarènes d'après Agar. On les appelle à tort Saracènes parce qu'ils se vantent de descendre de Sara [107].

Ce court extrait, sans contexte, renverrait-il à une attaque contre l'islam ? Eh bien non, puisque le terme Saracène est déjà employé quelques siècles plus tôt par Égérie. En fait, le terme est attesté 65 fois en latin aux 4e et 5e siècles, les premières attestations étant sans doute celle des Panégyriques latins et celle d'Hilaire de Poitier[108]. Ce qui nous rappelle que ce terme est antérieur à l'avènement de l'islam et qu'il est utilisé par tous les auteurs grecs sous la forme Σαρακηνός[109]. À ce propos, le terme est attesté dès le 2e siècle en grec[110], et connaît une forte utilisation aux 4e et 5e siècles avec 175 mentions d'après le *Thesaurus Graecae*. Devrions-nous pour autant rejeter l'analyse religieuse d'Isidore, puisqu'après tout Jean Damascène utilisera lui aussi ce terme dans sa controverse avec les

---

cas notamment de MacDonald et al. (Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, p. 76-77), qui reprennent l'analyse d'autres auteurs dont Segal. Or, ce dernier reliait encore le terme à Sharqi (Oriental), alors que, nous le verrons, cela n'a rien à voir avec la racine sémite du terme, « Arabs in syriac literature before the rise of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4* (1984), p. 102. Nous n'aborderons que sommairement cette problématique, mais il faudra un jour repenser complètement notre approche des Saracènes.

[105] *Égérie : Journal de voyage*, SC 296, p. 156. Le passage se lit : *relinquentes iam terras Saracenorum.* Le terme latin utilisé est ici le génitif pluriel de *Saracenus*.

[106] Dictionnaire Larousse, p. 918.

[107] Isidore de Séville, *Étymologies*, Livre IX, Chapitre 2, Section 57.

[108] Nous y reviendrons dans la section concernant la religion. Hilaire de Poitiers, Commentaire sur le Psaume 119.

[109] Bailly, *Dictionnaire Grec - Français*, p. 1733.

[110] Outre l'utilisation du terme σαρακηνικοὶ dans le Περὶ διαφορᾶς τροφῶν πρὸς Πτολεμαῖον du Pseudo-Hippocrate, c'est dans les *Homélies pseudo-clémentines* (Livre 9, chapitre 24) que le peuple des Σαρακηνοῖς font leur entrée dans l'histoire textuelle. Le terme sera utilisé 13 fois avant le 4e siècle en grec.

musulmans[111]? Notre enquête nous a fait comprendre que s'il faut voir dans cet extrait une rhétorique religieuse, elle n'a rien à voir avec l'islam naissant. Et même si le Damascène écrit : « Pour cette raison on les nomme Agarènes et Ismaélites; on les appelle aussi Saracènes, ce qui signifie dépouillés par Sara. Agar répondit, en effet, à l'ange : "Sara m'a renvoyée dépouillée" »[112], il ne fait que reprendre une controverse déjà vieille de 4 siècles.

Jean Damascène joue donc sur les mots en associant Σαρακηνούς à τῆς Ζάρρας κενούς. Cette opposition d'Hagar à Sara n'est pas une première pour un auteur chrétien. Il faut l'admettre, Jean Damascène n'est en rien un novateur, pas plus qu'Isidore de Séville, les deux auteurs reprenant une polémique très ancienne. Notre recherche démontre que les traces de celle-ci sont de quelques siècles antérieures à l'islam, assez pour la faire remonter à l'époque d'Égérie. Au 5e siècle, Sozomène expliquait d'ailleurs déjà, à propos des Saracènes, que : « Il s'agit de la tribu qui prit son origine et son nom d'Ismaël, le fils d'Abraham ; et les anciens les appelaient Ismaélites d'après leur progéniteur. Comme leur mère Agar était une esclave, pour cacher l'opprobre de leur origine, ils assumèrent par après le nom de Saracènes comme s'ils descendaient de Sarah, la femme d'Abraham. Telle étant leur origine, ils pratiquent la circoncision comme les Juifs, se réfrènent d'utiliser le porc et observent de nombreux autres rites et coutumes juives »[113].

Sozomène n'est pas le seul à fournir cette explication, puisque la grande majorité des auteurs grecs des 5e et 6e siècles utilisent cette analogie[114]. C'est aussi au cours de cette période que semble s'être répandue l'utilisation du terme Saracènes, en référence aux habitants de l'Arabie déserte[115]. Cette polémique semble avoir subi des transformations majeures au fil du temps, Théodoret de Cyr préférant les nommer Ἰσμαηλῖται[116], Ismaélites. L'auteur connaissait-il la polémique précédente ? Une relecture de l'ensemble

[111] Devant cette redécouverte, le chercheur s'étonne de la traduction française qui rend toujours par « musulmans » le terme Σαρακηνός Or, il n'est pas question de musulman, mais plutôt de Saracènes. Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, SC 383, p. 247.
[112] *Ibid*. p. 210-211. Il est à noter que Jean Damascène reprend ici Genèse 21, 10-18.
[113] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 38, Section 10.
[114] Les auteurs latins n'y échappent pas non plus. Notons une utilisation de l'analogie chez Hilaire de Poitiers, Arnobe le jeune, Cassiodore et Eucherius.
[115] C'est particulièrement le cas chez Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses*, Livre I, Chapitre 19.
[116] Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, Livre IV, chapitre 23.

de l'œuvre de Théodoret ne laisse aucun doute à ce sujet. Nous croyons d'ailleurs que l'utilisation du terme *Ismaélites* est consciente et directement reliée à cette polémique chrétienne qui vise surtout à dénigrer un peuple considéré comme barbare[117]. Cela est particulièrement vrai de la critique de Théodoret au sujet de la reine Mo'awia'. Cette souveraine, l'ensemble des auteurs modernes s'entendent à dire qu'elle était d'origine « arabe »[118]. Or, à la lumière des différents corpus littéraires, nous devons remettre en question cette association puisque cette femme hors norme ne semble être devenue arabe que très tardivement, nous y reviendrons. Les sources grecques la décrivent d'ailleurs simplement comme la reine des Saracènes, titre que l'on retrouve chez Sozomène[119] et Socrate[120].

Ce double emploi des termes *Ismaélites* et *Saracènes* renforce ainsi l'idée que les deux mots deviennent indissociables pour nommer les habitants d'une partie de l'Arabie à partir du 4e siècle. D'ailleurs, nous avons remarqué que lorsque Procope parle de Hareth bar Gabala[121], le père de Moundar, il ne parle pas davantage d'un roi ou phylarque arabe, mais bien de Ἀρέθαν τὸν Γαβαλᾶ, le roi des Ἀραβίοις Σαρακηνῶν[122]. De cette mention singulière, le terme Ἀραβίοις est important puisqu'il est le datif pluriel d'Arabie, et non d'Arabes. Si nous prenons en note que Σαρακηνῶν est au génitif pluriel, tel que Wakeley l'indique[123], la traduction littérale pourrait être : *Arethas de Gabala, roi des Saracènes des Arabies ou dans les Arabies*. Nous sommes donc en présence d'un peuple d'Arabie, et non d'Arabes tel qu'on l'avance trop souvent.

3.1 Le problème linguistique syriaque

Cette analyse non-exhaustive des sources grecques permet de mettre la table à la redécouverte d'un peuple d'Arabie dont nous ne soupçonnions pas l'existence avant

[117] *Ibid*.
[118] Ball, *Rome in the East*, p. 105-107.
[119] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 38.
[120] Socrate, *Histoire ecclésiastique*, Livre IV, Chapitre 36.
[121] Il s'agit de l'Arethas des sources grecques, le père du personnage central de ce mémoire, Moundar.
[122] Les deux termes se retrouvent chez Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses*, Livre I, Chapitre 17.
[123] Wakeley, *The Two Falls of Rome in Late Antiquity: The Arabian Conquests in Comparative perspective*, p. 80.

d'entreprendre cette étude. Nous le verrons, il existe deux appellations distinctes, *Arabes* et *Saracènes*, pour deux peuples distincts, en grec et en latin. D'ailleurs, une étude approfondie des allusions aux Saracènes nous fait comprendre que depuis le 3e siècle, tous les auteurs parlent d'un peuple très précis habitant le territoire des Arabies et ce n'est qu'à partir de la fin du 4e siècle, mais davantage au 5e siècle, que les termes *Saracènes* ou des *Ismaélites*[124] seront associés dans ce qui semble être une polémique religieuse. Et même lorsqu'ils seront associés, jamais avant le 6e siècle, les Ismaélites et les Saracènes seront définis comme étant des *Arabes.* Si nous n'avions que ces sources sur la dynastie du 6e siècle, force serait de constater que les rois *Ghassanides* des sources arabes devraient être nommés *rois des Saracènes*. Une fois de plus, ce qui est vrai pour une langue ne l'est pas nécessairement pour une autre, puisqu'un autre terme, cette fois en langue syriaque, a connu la même postérité. Le lecteur attentif de Michel le Syrien et de Bar Hebraeus sera surpris de voir accoler à ceux que nous nommons aujourd'hui les Arabes, le terme ܛܝܝܐ qui est souvent traduit par *Tayoyë' ou Tayayë'*[125]. Ce terme, utilisé pour nommer la nation de Mohammed[126], est également celui employé pour décrire la dynastie du 6e siècle.

Chez tous les auteurs syriaques, les membres de la famille de Gabala sont définis comme rois des Tayoyë'. À titre d'exemple, vous retrouverez ܚܪܬ ܡܠܟܐ ܕܛܝܝܐ ܕܪܘܡܝܐ, qui se traduit : Hareth le roi des Tayyés des Romains[127]. Le terme ܛܝܝܐ, que nous avons

[124] Contrairement à ce qu'avance certains spécialistes, rarement, avant le 6e siècle, le terme d'Agaréen, Ismaélites et Saracènes sont additionnés. Le passage du Chronicon de Jérôme, cité par Fisher et al., n'est pas conforme à la pensée d'Eustathe d'Antioche qui parle des Agaréens et des Saracènes comme descendants d'Agar et les Ismaélites d'Ismaël (*Commentarius in hexaemeron*, page 761, ligne 25). Suivant le clerc d'Antioche, plusieurs auteurs les voient comme ἔθνος distincte l'une de l'autre. D'ailleurs, Fisher et al. oublient de citer deux passages contradictoires d'Épiphane de Salamine portant sur ces différents peuples se limitant au passage du Panarion sur le Judaïsme et omettant celui au sujet des Ébionites. Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, p. 368-369.
le rappelle lui-même en parlant d'un fragment de Par ailleurs, le terme de Scénites est lui aussi tombé en désuétude assez tôt (avant le 4e siècle) avant d'être repris, peut-être dans un but polémique, par Évagre.
[125] L'auteur utilise Tayoyë' systématiquement (Chabot Tome 4, p. 310, 316), tout comme Bar Hebraeus.
[126] Michel le Syrien utilise l'appellation ܡܠܟܘܬ ܛܝܝܐ, littéralement Royaume des Tayoyë' en se référant à Mohammad. Chabot, Tome 4, p. 404-405.
[127] Notamment chez Jean d'Amida, l'évêque d'Éphèse. Brooks, CSCO 105-106, p. 280, lignes 15 -16.

choisi de traduire par Tayyés[128], en lieu et place de Tayoyë'[129], nous a posé plusieurs difficultés, notamment quant à son origine. Son utilisation constante sur près de quinze siècles ne peut être le fruit du hasard, si bien qu'il nous semblait vital de ne pas commettre l'erreur de le traduire directement par Arabes, comme plusieurs l'ont fait avant nous[130]. D'autant plus que, si le mot Tayyé renvoie à une affiliation ethnique, il est à des années lumières du mot *Arabe*. Or, ce dernier terme n'est pas non plus inconnu en syriaque, le terme ܐܪܒܝܐ*, Arboyë'*[131], étant usuel dans cette langue. Il nous semble important de noter que la langue syriaque est précise quant aux appellations ethniques ou territoriales. À titre d'exemple, la langue syriaque nomme l'Assyrie, ܫܘܪܐ (Shoura'), et ses habitants ܫܘܪܝܐ, Shouroyë'[132] ; la Syrie, ܣܘܪܝܐ (Sourya'), ses habitants ܣܘܪܝܝܐ, Souryoyë'[133] ; les Araméens, décrits comme ܐܪܡܝܐ, Aramoyë'[134] et ainsi de suite. Ainsi, la langue sémitique d'Édesse ajoute une terminaison commune et spécifique pour toute nation ou ethnie, la particule ܝ. Faire des ܛܝܢܝ, comme Shahid, de simples membres de la tribu arabe des Tayyi[135] ou encore des Tanukhids[136] nous semble donc complètement farfelu. C'est le piège dans lequel sont tombés nombre de chercheurs jusqu'ici[137].

Ancré dans une vision pro-arabe de l'histoire, Irfan Shahid n'a pas compris qu'en évoquant ce terme, mais cette fois en langue grecque, il mettait alors sa propre théorie en

[128] Cette décision se base sur une donnée étymologique, la finale oyo' – oyë ayant le sens des -ois, --ais, -ains du français. Suivant le syriaque qui aurait adopté Arab-oyo' ou Arab-oyë', nous avons donc choisi de francisé le terme en retranchant la finale qui nous donne alors les Tayyés, beaucoup plus proche du terme arabe الطائي. Les orientalistes du 19e siècles utilisaient souvent le terme Tayyites.
[129] Chabot assumait totalement l'utilisation abondante de ce terme dans sa traduction de la *Chronique* de Michel le Syrien. Il semblait avoir compris l'importance du terme.
[130] François Nau n'avait pas le même réflexe que Chabot lui qui traduit toujours Tayoyë' par Arabes. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie,* p. 3 à 5.
[131] Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français,* p. 404.
[132] *Ibid*. p. 419.
[133] Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary,* p. 370 - 371. On explique que la variante de Suroyo existe également.
[134] Costaz, p. 404. Il est à noter que l'auteur parle de l'Assyrie comme du ܒܝܬ ܐܪܡܝܐ c'est-à-dire le Beth Aramoyë' ou pays des araméens.
[135] *BAFOC,* p. 126-127.
[136] *Ibid*. p. 331-332.
[137] Reprenant souvent Segal, il est étonnant que dans Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, nous ne retrouvons pas son analyse au sujet de ce terme. Il consacre en effet la moitié de son texte « Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4* (1984), à ces Arabes de Haute-Mésopotamie.

échec. Il est cependant d'un grand apport à la recherche puisqu'il nous permet de conclure que les Tayyés formaient bel et bien une ethnie. Ce faisant, il nous permet aujourd'hui de définir Moundar bar Hareth comme le dernier monarque miaphysite oriental, le dernier roi des Tayyés romains du 6e siècle. Cette nuance est d'autant plus importante que, comme nous l'avons souligné, cette même langue connaît une ethnie des Arabes, et le terme ܐܪܒܝܐ, Arboyë', étant même employé de façon ininterrompue jusqu'à nos jours. Or, aucun auteur de langue syriaque ne confond les deux concepts[138]. Le meilleur exemple se retrouvant dans la chronique du Pseudo-Denys qui parle d'un évêque, Jean des Arboyë', et du peuple des Tayyés deux lignes plus loin[139]. Segal souligne aussi un passage important de la chronique du Pseudo-Zachary où il est dit que la ville de Dara fut construite : « pour la protection du territoire des Arabes contre les bandes des Perses et des Tayyés[140] ». Il existe donc, en langue syriaque, des Tayyés et des Arabes[141] depuis des temps immémoriaux. Nous émettons ici l'hypothèse que les rois de la dynastie du 6e siècle sont bien de l'ethnie des Tayyés, et ce, malgré que les sources grecques les nomment toujours *Saracènes*.

3.2 Une origine singulière

À notre connaissance, aucune étude sérieuse n'a encore été menée sur le terme ܛܝܝܐ. S'il existe quelques rares exceptions, les chercheurs ont longtemps traduit le terme Tayyés par Arabes[142]. Heureusement, plusieurs traductions récentes n'omettent plus cette distinction, même si ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, lorsqu'il est question des phylarques Tayyés, les chercheurs utilisent, encore aujourd'hui, le thème de rois arabes au

[138] C'est d'ailleurs très clair dans la *Chronique* de Josué le Stylite qui parle clairement du Beit Arboyë' et de l'Arménie. Nous utilisons ici Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite,* p. 39 ; en syriaque p. 46, puisque la traduction récente de Trombley et Watt ne contient pas le texte syriaque.
[139] Chabot, *Incerti auctoris Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum,* 2, CSCO 104, p. 149.
[140] Pour une traduction récente, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Livre 7, Chapitre 6. Trad. Greatrex p. 247-248. Segal explique que les Arboyë seraient des Arabes semi-nomades alors que les Tayoyë seraient les Scénites nomades de Strabon. Il n'en fait pas moins une continuité de l'histoire des Arabes alors qu'il s'agit bel et bien ici de deux peuples distincts. Segal, « Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4* (1984), p. 99-102.
[141] D'autres nuances ethniques importantes sont présentes dans ces textes, la question mérite qu'on s'y attarde dans un futur travail.
[142] L'exception à la règle semble être le traducteur de Michel le Syrien qui rend presque toujours le terme Tayoyë'. Chabot semble en effet s'être aperçu de la distinction à faire entre les deux termes à partir de deux mentions de Michel lui-même expliquant que les Arabes se nommaient anciennement Tayyés.

service de Byzance[143]. Nous étions nous même conforté par cette ancienne appellation au point où ce mémoire, dans sa rédaction préliminaire, mentionnait *Moundar bar Hareth, roi arabe chrétien allié des Romains.* Pour toutes les raisons énumérées précédemment, nous avons dû revoir nos positions et pousser notre recherche à un second niveau. Les pistes semblant peu nombreuses, c'est dans l'ouvrage *An Introduction to Islam for Jews* de Reuven Firestone que nous avons cru découvrir la plus ancienne attestation du terme Tayyé[144]. L'auteur explique que la littérature rabbinique donne trois noms aux Arabes : Ismaélites, Arabes et Tayoyë'[145]. Nous avons donc, dans la littérature judéenne de Mésopotamie, l'ensemble des termes vus jusqu'à maintenant. Si les informations du Talmud de Babylone sont précises, au 2 ou 3e siècle, des Tayyés habitaient près de Pumbedita, aux alentours de la moderne Falloujah[146]. Il n'est pas inintéressant de noter que les souverains, appelés *Lakhmides* par les sources arabes, avaient leur capitale à Hira, près de l'actuelle Nadjaf, soit à moins de 200 kilomètres au sud de Pumbedita[147].

Sur cette ethnie méconnue, Firestone ajoute que les références talmudiques sont toujours neutres ou positives. Il rapporte que les Tayyés respectaient les Juifs et le judaïsme, et qu'ils connaissaient des traditions bibliques ainsi que des rites propres à la religion juive. À titre d'exemple, il souligne une tradition voulant qu'un Tayyé ait servi de guide dans le désert du Sinaï pour conduire à la montagne sacrée, qu'il aurait montré le lieu où la terre aurait englouti les gens de Koré[148] et tous leurs biens[149], et révélé l'endroit où le ciel et la terre se sont embrassés[150]. Poursuivant notre recherche, c'est la traduction

[143] On reprend ainsi les propres termes des Actes du Colloque de 2008.
[144] Le chercheur Thierry Murcia suggère que l'édition définitive du Talmud de Babylone pourrait être de la deuxième moitié du 8e siècle. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, p. 678. Il semble en effet que les midrachim ont été compilés à des dates diverses entre le 5e et le 12e siècle. Cohen, *Le Talmud : Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, p. 38-39.
[145] Firestone, *An Introduction to Islam for Jews*, p. 8.
[146] On explique que cette ville doit son nom au terme syriaque ܦܘܡܒܕܝܬܐ signifiant division ou séparation, probablement parce que l'Euphrate s'y divisait en deux branches. Brody, « Pumbedita », *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, p. 503.
[147] *Ibid*. En ce qui concerne la ville de Hira, il s'agissait de la capitale spirituelle et politique des Tayyés perses, nous le verrons. Le site se situe à 18 kilomètres au sud de Nadjaf. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 349.
[148] En raison de sa forme לְקֹרַח, il faudrait peut-être dire Qorah.
[149] Nombre 16, 31-32.
[150] On peut trouver l'histoire dans Kalmin, *Sage Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*, p. 264-271.

d’un texte beaucoup plus ancien qui a suscité notre intérêt. Dans *Le livre des Lois des Pays,* attribué à l’école de Bardesane[151], un passage au sujet du livre des Chaldéens a attiré notre attention, ܘܒܐܬܪܐ ܟܠܗ ܕܛܝܝܐ ܘܕܣܪܩܝܐ [152]. Ce passage est singulier puisque non seulement l’auteur y parle du pays des Tayoyë’ (Tayyés), mais également de celui des Saraqoyë’ (Saracènes). À l’époque, Nau a malheureusement traduit ce passage par « mais dans tout le pays des Arabes et des Sarrasins[153] », alors qu’il doit se lire « et tout le pays des Tayoyë’ et des Saraqoyë’ », autrement dit des Tayyés et des Saracènes.

Selon nous, il s’agit de la plus ancienne mention syriaque des deux termes dans une même phrase[154]. Ainsi, nous pouvons affirmer qu’à la fin du 2e siècle ou au début du 3e, les auteurs étaient conscients qu’il existait une réalité territoriale commune aux Tayyés et aux Saracènes sans pour autant en faire, comme dans les textes grecs plus tardifs, un seul et même peuple[155]. Quant à la prétention de certains chercheurs d’en faire des Arabes avant l’heure, le même texte vient mettre à mal cette thèse. Le chapitre qui suit celui sur les lois des Bactriens s’intitule ܢܡܘܣܐ ܕܪܩܡܝܐ ܘܐܘܪܗܝܐ ܘܥܪܒܝܐ [156], soit les lois des Raqamoyë’ (habitants de Raqqa), des Ourhoyë’ (Édessiens) et des Aroboyë’ (Arabes). Comme dans le Talmud de Babylone, Arabes et Tayyés semblent deux mots différents utilisés pour deux groupes distincts[157]. Et non seulement il s’agit de deux entités, mais ils ne partagent même pas le même territoire, ce chapitre parlant clairement du Beit Arboyë’[158]. Jusqu’à aujourd’hui, les habitants du Tur Abdin appellent cette région le Beth

---

[151] L’auteur, qui est originaire d’Édesse, doit son nom à la rivière qui coule près de la ville. Il aurait vécu de 154 à 222. Teixidor, *Bardesane d’Édesse la première philosophie syriaque*, p. 17-31 ; Drijvers, *The Book of the Laws of Countries*, p. 1 ; Kruger, *Dictionnaire de l’orient chrétien*, p. 78.

[152] Nau, *Bardesanes. Liber legum regionum*, Patrologia Syriaca I, 2, p. 595, ligne 21.

[153] Bardesane, *Livre des Lois des Pays*, Trad. par François Nau, p. 51. La traduction anglaise de 1965 donne « in the whole region of the Tayites, of the Saracens ». Drijvers, *The Book of the Laws of Countries*, p. 51.

[154] Les mentions des siècles suivants seront presque toutes dépendantes du texte de Bardesane.

[155] Bardesane semble assez clairement différencier les deux ethnies.

[156] Nau, *Bardesanes. Liber legum regionum*, Patrologia Syriaca I, 2, p. 591, ligne 7.

[157] Il est à noter que le terme Ismaélites n’apparaît pas chez Bardesane. Par contre, les fils d’Ismaël sont nommés par Aphraate, sans lien avec ces termes, mais nous verrons que son texte pourrait avoir eu un impact sur la polémique « ismaélite ». Aphraate, *Exposés*, Tome 2, SC 359, p. 555.

[158] *Ibid*. Ligne 8. En effet, l’auteur reprend les dénominations précédemment citées en parlant de ܒܝܬ ܪܩܡܝܐ ܘܒܝܬ ܐܘܪܗܝܐ ܘܒܝܬ ܥܪܒܝܐ. Le passage ne peut donc pas prêter à confusion, il s’agit bel et bien d’une référence au Beit Arbayë’.

Arabaye', souvent traduit par la terre ou maison des Arabes, l'ancienne province sassanide qui portait le nom d'Arbāyestān[159].

Ce texte nous permet donc de clarifier les appellations et certifie qu'Arabes, Tayyés et Saracènes furent trois termes différents pour désigner, en syriaque, non pas un peuple unique, mais des réalités ethniques et territoriales différentes. Ce passage change aussi notre perception de la polémique biblique grecque entourant les Saracènes ; le τῆς Ζάρρας κενούς de Jean Damascène ne passant pas la barre au point de vue linguistique, la racine sémite étant S-R-Q[160] et non S-R-K. C'est aussi dire que le problème étymologique vient renforcer notre conviction selon laquelle le terme Tayyé ne peut, en aucune manière, décrire une tribu. En cours de route, notre théorie d'une innovation lexicale postislamique semble s'être confirmée d'elle-même puisque Michel le Syrien avoue candidement, en parlant des débuts de l'islam, que « quoi qu'ils diffèrent par ces appellations et ces tribus, le nom commun d'Arabes leur est donné à tous ; et ils s'appellent eux-mêmes de ce nom, tiré de celui de l'Arabie Heureuse, qui est le lieu de leur habitation[161] ». Le constat de l'auteur du 13e siècle semble sans appel, le terme *Arabe* est une composition, un terme générique pour décrire un ensemble de peuples et de tribus, et serait une appellation territoriale provenant du nom *Arabie.* Nous avons d'ailleurs noté une autre évolution linguistique entre l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Amida et celles des auteurs syriaques de l'après 6e siècle. Nous voyons en effet se propager l'idée de nations/peuples des Tayyés en lieu et place de celle de tribus des Tayyés. Pour la recherche, l'évolution de l'utilisation des termes ܥܡܡܐ « peuples » et ܫܒܛܐ « tribus » présente un intérêt majeur afin de comprendre les changements sociaux qui ont suivi la révélation de Mohammad. Il est

[159] On mélange souvent ce territoire avec l'Arabestan (actuel Khouzistan), plus au sud. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 478. La région est bel et bien située au nord du Nod-Ardaxsiragan. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide*, p. 79.

[160] Le terme Saracène ne peut donc pas être relié à Sara, ni à Sharqi (Oriental). L'association aux Ismaélites se fait d'ailleurs sentir dans la Paraphrase (Targum) de Jérusalem où le mot סרקי"ן (Saraquiin) est utilisé pour expliquer que Joseph fut vendu à une troupe de Saracènes (Gn 37, 27). C'est cette notion qui prévaudra, le sens de « voleur » étant permanent en syriaque. Selon notre analyse, l'hypothèse la plus intéressante est de relier le terme Saracène à l'hébreu שָׂרַח, littéralement l'étendu, aller librement, ne pas être restreint. On pourrait alors relier ce peuple à Serach, la fille d'Aser. Mais, autant en latin, en grec qu'en syriaque, ce terme a connu bien des pérégrinations.

[161] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre XI, Chapitre 2. Chabot, Tome 2, p. 403.

d'ailleurs probable que l'utilisation du terme *Arabe* provienne de l'Ancien Testament, permettant ainsi de regrouper diverses ethnies ou composantes sous une seule bannière.

Cette courte analyse nous ramène à la question du Beit Arboyë'. Il y a une autre innovation linguistique qui semble avoir échappé à la majorité des chercheurs. Alors que Michel le Syrien utilise systématiquement le terme ܥܪܒܝܐ (Araboyë') pour nommer les habitants du Beit Araboyë'[162], lorsqu'il parle de l'ensemble des habitants de l'Arabie sous Mohammad, il utilise le terme [163]ܐܪܒܝܐ, une version différente d'Araboyë qui est décliné à partir du nom d'Arabie. Il faut donc le marteler, l'unique terme syriaque qui pourrait se rapprocher étymologiquement du terme moderne d'*Arabe*, avant l'islam, ne sera jamais repris pour nommer les Arabes modernes. Il n'est alors pas difficile de comprendre que les auteurs syriaques n'aient jamais utiliser ces termes pour nommer les adhérents à l'islam puisqu'ils utilisaient déjà le terme Tayyé pour les nommer depuis plusieurs siècles. À ce propos, si cette nuance linguistique ne semble pas avoir été reprise en grec, jamais après Strabon[164], les habitants de l'Arabie ne furent appelés simplement *Arabes*[165]. Nous étions aussi convaincus qu'aucun auteur de langue grecque ne connaissait le terme Arboyë', croyant à un terme purement sémitique[166]. Ce constat s'est avéré faux, puisqu'il y existe deux exceptions, une en langue grecque et une en latin. En effet, lorsqu'il parle des *Parthos, Arabas et Adiabenosque,* le prêtre Orose semble pointer vers la haute Mésopotamie[167]. Et un court passage des *Uranii Fragmenta* se lit comme suit : Σίγγαρα, πόλις Ἀραβίας πρὸς τῇ Ἐδέσσῃ, ὡς Οὐράνιος ἐν πρώτῳ Ἀραβικῶν. Ὁ πολίτης Σιγγαρηνός[168]. Dire que

[162] Ibid. p. 177 et 205.
[163] Ibid. p. 403. À notre connaissance, aucun chercheur n'a encore soulevé ce point, les dictionnaires se contentant de donner les deux déclinaisons du terme. Ici, il s'agit de la forme usuelle pour nommer l'Arabie dans la Peshitta, en Galate 1, 17 et 4, 25. D'une certaine manière, il faudrait donc faire la distinction entre Arabes et Arabiens. Il s'agit ici, une fois de plus, de deux racines différentes ܥܪܒ, littéralement grandir versus ܚܪܒ, mêler. Cette distinction n'existe évidemment ni en latin, ni en grec.
[164] Strabon, *Géographie,* Livre I, Chapitre 1, Section 3. Il en parle plus spécifiquement comme de Τρωγλοδύτας Ἄραβας, ce qui pourrait être traduit par Troglodytes d'Arabie. Le même auteur parle plus clairement des Αἰθίοπες καὶ Ἄραβες, les Éthiopiens et Arabes, à la section 32.
[165] Il faut nuancer cette affirmation, mais en terme général c'est un fait.
[166] Nau, *Bardesanes. Liber legum regionum,* Patrologia Syriaca I, 2, p. 591.
[167] Paul Orose, *Histoires (Contre les païens),* Livre VII, Chapitre 17, Section 3. Belles Lettres, p. 51-52. Un autre passage pourrait être cité, il s'agit de celui où Saracènes et Arabes apparaissent côte-à-côte dans l'histoire Auguste. Nisard, *Suétone, Les écrivains de l'histoire Auguste, Eutrope, Sextus Rufus*, p. 553
[168] Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii,* fragment 3, p. 523.

Singara/Sinjar est une ville de l'Arabie près d'Édesse et selon Ouranios de l'Arabie Prima, cela revient pratiquement à parler du Beit Arboyë'.

4. COMPRENDE L'ARABIE

Nous ne connaissons pas grand-chose de la vie et des écrits d'Uranius, si ce n'est des références à son œuvre qui figurent dans les *Ethnica* d'Étienne de Byzance. Uranius serait né à Apamée en Syrie et aurait écrit un livre, l'*Arabica*, dans lequel il aurait été un des premiers à décrire précisément ce territoire méconnu[169]. Certains chercheurs pensent que l'écrit fut composé entre 292 et 304, au plus tard vers 337[170]. Si tel est le cas, à la fin du 3e siècle ou au début du 4e, une certaine frange des lettrés de l'Empire romain de langue grecque connaissait l'existence du Beit Araboyë', et situait l'ethnie des Arabes en haute Mésopotamie. C'est le cas notamment de Jérôme qui parlait des Arabes et des Saracènes comme de deux peuples distincts[171]. Si cette définition du pays des Arabes dans un texte grec est pertinente pour notre recherche, c'est qu'elle vient démontrer que ce n'est pas qu'en langue syriaque qu'il y avait une différence claire entre les termes Arabes et Tayyés. Si nous l'affirmons, c'est que cet ouvrage présente une rare attestation des deux termes sous une forme grecque.

Ainsi, parmi les fragments d'Uranius conservés chez Étienne, nous retrouvons celui-ci : Ταηνοί, ἔθνος ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν πρὸς μεσημβρίαν, ὡς Οὐλπιανὸς ἐν Ἀραβικοῖς καὶ Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν δευτέρῳ[172]. Par ces mots, l'auteur indique l'existence d'une ethnie des Tayyés, sans référence aucune aux Arabes[173]. Cette mention d'Uranius aura une postérité importante chez les auteurs grecs, mais elle est d'autant plus pertinente qu'elle se place dans un ensemble de fragments qui explicitent l'existence d'autres peuples ou ethnies dans les Arabies, qu'il nomme Arabiques, tels les Σέννονες,

[169] Il est d'ailleurs à se demander si ce personnage inconnu n'est autre que l'usurpateur Uranius Antoninus qui prit la pourpre en Syrie au 3e siècle.
[170] Zetzel, *Harvard Studies in Classical Philology,* Vol. 78, p. 284.
[171] Nous en avons une autre attestation chez Jérôme de Stridon dans son *Contre Jovien* au Livre II, « Verbi gratia, Arabes et Saraceni, et omnis eremi barbaria ». Saint Jérôme, *Oeuvres complètes,* Tome Deuxième, p. 590.
[172] Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii*, Fragment 11, p. 524.
[173] Pour les habitants de Singara, l'auteur emploie Ἀραβίας dans un premier temps. Ici, il ne mentionne que Ἀραβικοῖς, ce qui semble indiqué une nuance importante.

ἔθνος Γαλατικὸν[174]. D'ailleurs chez cet auteur, nous retrouvons deux termes différents pour parler des groupes de population en question, ἐθνικόν et ἔθνος. Selon les différents dictionnaires, ἔθνος[175] se réfère clairement à une ethnie ou une race. Quant au mot ἐθνικόν[176], dérivant du premier, il signifierait un gentilé, c'est-à-dire le nom des habitants d'une ville ou d'une région. Encore une fois, nous sommes proches des termes utilisés chez Bardesane qui nous semblent eux aussi décrire des peuples et les habitants de certaines localités. Et de fait, ἐθνικὸν Αἰαμηνός[177] (Aiamène), ἐθνικὸν Μωαβίτης[178], ἐθνικὸν Παλμυρηνός[179], désignent tous l'appellation des habitants d'une cité ou d'une région. Il y a donc parmi les trente fragments existant de l'œuvre d'Uranius une différence entre les gentilés et les ethnies. Mais ce n'est pas tout puisque les fragments permettent de mettre un point final à l'association tribale des Tayyés aux Arabes, puisque nous retrouvons deux types d'habitants de l'Arabie, l'ἔθνος Ἀράβιον ainsi que l'ἔθνος τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας.

Sous la dernière appellation, nous retrouvons trois peuples, les Axoumènes[180], les Kebranites[181] et les Atramites[182], qui sont définis comme des peuples de l'Arabie heureuse[183]. Dans le même sens, nous croyons voir dans la formule Ἀβασηνοὶ, ἔθνος Ἀραβίας[184], les Abasènes, ethnie de l'Arabie. Or, une troisième catégorie a attiré notre attention, soit l'ἔθνος Ἀράβιον[185]. Suivant le raisonnement précédent, le terme Ἀράβιον

[174] Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii*, Fragment 2, p. 523). Le latin donne de façon erronée *Sennones, gens Arabica*. Nous devrions lire Sénnones, ethnie Galatique. Le terme Γαλατικὴν se retrouve deux fois en Actes, 16, 6 ; 18,23. Strabon présente un groupe appelé Σένονες, et il en parle comme de ὃ νῦν Γαλλικόν τε καὶ Γαλατικὸν καλοῦσιν (Strabon, *Histoire naturelle,* Livre 4, Chap. 4, 2), que les traducteurs ont traduit Sénons, de la race dite gallique ou galatique. Il parle aussi d'un golfe Ἐνταῦθα δ' ἐστὶ καὶ ὁ κόλπος ὁ ποιῶν τὸν ἰσθμὸν πρὸς τὸν ἐν τῇ Ναρβωνίτιδι παραλίᾳ Γαλατικὸν κόλπον (*Histoire naturelle,* Livre 4, Chap. 2, 1).
[175] Bailly, *Dictionnaire Grec ancien - Français*, p. 581.
[176] *Ibid*.
[177] Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii*, Fragment 6, p. 524. Gentilé Aeamenus
[178] *Ibid*. Fragment 9. Nous reconnaissons facilement les Moabites.
[179] *Ibid*. Fragment 10. Il s'agit sans doute du gentilé le plus clair, soit celui des habitants de Palmyre.
[180] Ἄχομαι καὶ Ἀχόμενοι, ἔθνος τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας, Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii*. Fragment 14, p. 525.
[181] *Ibid*. Fragment 18. Κεβρανῖται, ἔθνος τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας.
[182] *Ibid*. Fragment 15. Ἀτραμῖται, ἔθνος τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας.
[183] On retrouvera ici la forme du génitif singulier de la première déclinaison. Le terme Ἀράβια donne donc au génitif τῆς Ἀρᾰβΐᾱς. Woodhouse, *English–Greek Dictionary: A Vocabulary of the Attic Language*, p. 1002.
[184] Uranius, *Hist. Fragmenta Uranii*. Fragment 14, Fragment 12, p. 524. Abaseni.
[185] *Ibid*. Nous retrouvons sous cette forme Ἐδουμαῖοι, ἔθνος Ἀράβιον – Eduméens, ethnie Arabe, Fragment 22, et Ἀκχηνοὶ, ἔθνος Ἀράβιον – Accheni, Fragment 21.

étant à l'accusatif singulier, nous croyons y lire *ethnie arabe*[186]. L'existence, à même l'œuvre d'Uranius d'une ethnie arabe, non associée aux autres, semble contredire les diverses théories concernant le terme Ταηνοί. En nous basant sur les fragments d'Uranius, deux groupes peuvent se targuer d'être de la race arabe soit les Iduméens et les Akchènes[187]. Suivant une autre mention qui concerne un peuple de l'ethnie indienne[188], il ne fait aucun doute que lorsque l'auteur écrit Ταηνοί, ἔθνος ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν πρὸς μεσημβρίαν, il est clair et précis. Dans le cas des Tayyés, il ne s'agit pas du nom des gens d'une localité, ni d'une tribu arabe, mais bel et bien d'une ethnie spécifique et définie comme telle.

4.1 Les Tayyés, un peuple connu des Grecs

Comme nous l'avons déjà souligné, rien ne semblait pointer vers une connaissance du terme Tayyés en grec, contrairement au syriaque. La relecture des fragments d'Uranius permet d'avoir un angle nouveau sur la compréhension de l'Orient, plus particulièrement de l'Arabie. La postérité de ce texte sera importante puisque la plupart des ouvrages géographiques ou philologiques ayant subsisté mentionnent les Ταηνοί, équivalent du syriaque ܬܝܝܐ. Nos recherches nous avaient d'ailleurs déjà permis de retrouver le terme dans la *Paulys Realencyclopädie (RE)*[189]. L'ouvrage de référence nous avait fait porter notre attention sur le texte d'Étienne de Byzance qui reprend le terme d'Uranius. L'auteur des Ἐθνικά, rédigea son lexique géographique vers 528-535[190], ce qui en fait un contemporain de Hareth le père de Moundar. Ainsi, l'écrivain byzantin, reprenant le texte d'Uranius, explique que Ταηνοί est une ethnie s'écartant des Saracènes vers le midi (Sud). Malheureusement, il s'agit d'un emprunt total à l'*Arabica*, les *Ethnika* ne nous apprenant rien de nouveau quant à cette ethnie. Une recherche exhaustive des récurrences du terme

[186] L'absence du verbe être tel qu'employé en français pour le grec ancien donnerait la traduction littérale : l'ethnie est arabe.
[187] *Ibid*. Note 251. Il est à noter que les Akchènes pourraient avoir un lien avec le nom moderne de Hachémites.
[188] *Ibid*. Fragment 20. Σῆρες, ἔθνος Ἰνδικὸν, Sères.
[189] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, 2025-2026. La notice est rédigée par Honigmann.
[190] Marc Bouiron, *L'Épitomé des Ethniques de Stéphane de Byzance comme source historique : l'exemple de l'Europe occidentale*, Thèse de doctorat en Histoire et Archéologie, Université Nice Sophia Antipolis, 2014.

sur la bibliothèque virtuelle du *Thesaurus Linguae Graecae* indique 17 occurrences du terme Ταϊηνός en grec[191], desquelles nous avons clairement pu retrouver 16 mentions. Une étude de celles-ci permet de découvrir les déclinaisons sous trois formes soit, Ταηνοί[192], Ταϊηνοί[193], Ταϊνοί[194], Ταϊανοί[195], et de les regrouper, peu importe leur graphie, sous trois corpus que nous avons nommés, (1) Corpus Uranius ; (2) Corpus Bardesane ; (3) Corpus Hippolyte[196].

4.1.1 Corpus Uranius

Parmi les mentions, nous retrouvons trois références géographiques à l'ethnie des Tayyés, soit une première grâce au fragment d'Uranius et deux autres chez Étienne de Byzance qui attestent en fait une graphie différente, Ταηνοί et Ταϊηνοί, d'un même passage dans deux manuscrits de son œuvre. Les trois passages sont pratiquement, mot à mot, identiques et tels que nous l'indiquions, la plus ancienne attestation chez Uranius daterait du 3e siècle, tandis qu'Étienne de Byzance l'aurait reprise au 6e.

4.1.2 Corpus Bardesane

Le corpus dit de Bardesane est ainsi nommé puisque les deux passages des ouvrages en question semblent être une traduction en grec du *Livre des lois des pays*. Les mentions retrouvées dans les Pseudo-Clémentines et dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée sont interdépendantes puisqu'elles utilisent non seulement la même forme du terme Ταιηνοῖς, mais une phraséologie identique[197]. Nous aurions ainsi, une première

[191] Une recherche exhaustive sur la Digital Library of Greek Literature (Thesaurus Linguae Graecae) indiquait l'existence de 17 occurrences du terme, mais ne nous a donné que 16 références. Pour l'ensemble des références, voir Annexe 1.
[192] Deux utilisations, une chez Uranius et une chez Étienne de Byzance. (Pour plus de précision, Annexe 1).
[193] Il s'agit de la forme ayant le plus d'occurrences, soit 6, sous les formes Ταιηνοὶ, Ταιηνοῖς et Ταϊηνός. Trois attestations sous les formes du nominatif pluriel Ταϊηνοί (Étienne de Byzance) et Ταιηνοὶ (Épiphane et Hippolyte) ; deux sous la forme du datif Ταιηνοῖς (Pseudo-Clément et Eusèbe), une seule au nominatif singulier chez Libanius.
[194] Une occurrence de Ταϊνοί qui renvoie à celle de Ταϊνῶν dans Hippolyte.
[195] Trois occurrences du nominatif pluriel Ταϊανοί, soit deux dans le *Chronicon Paschale* et une chez Épiphane. Une seule occurrence de Ταϊανῶν dans le *Chronicon Paschale*.
[196] Ces noms ont été choisis en lien avec la plus ancienne attestation des mentions semblables.
[197] Dans le Pseudo-Clément, le passage se lit : καὶ παρὰ Ταιηνοῖς καὶ Σαρακηνοῖς καὶ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ παρὰ Μαύροις, et de même dans Eusèbe de Césarée, nous retrouvons καὶ παρὰ Ταιηνοῖς καὶ Σαρακηνοῖς καὶ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ παρὰ Μαύροις. Nous en déduisons donc qu'Eusèbe devait connaître ce passage, ou cette traduction, insérée dans le Pseudo-Clément, puisqu'il la recopie mot pour mot.

mention des Tayyés chez Bardesane au 2e siècle, qui fut reprise par le Pseudo-Clément au 3e siècle, et par Eusèbe au 4e siècle[198]. Il est à noter que ces références reprennent essentiellement l'argumentaire de Bardesane, soit les différentes coutumes des différents pays[199].

4.1.3 Corpus Hippolyte

De toutes les mentions retrouvées, huit semblent reliées à ce que nous avons nommé le Corpus Hippolyte. Les trois passages du *Chronicon* d'Hippolyte sont quasi identiques aux trois passages mentionnant les Tayyés du *Chronicon Paschale.* Il s'agit premièrement d'une liste des 72 tribus de la dispersion au sein de laquelle les Ταιηνοί viennent au 9e rang[200], le *Chronicon Paschale*, présentant une graphie différente, le donne également[201]. Cette généalogie biblique est aussi reprise en latin, telle quelle, dans la quinzième partie du *Chronographe de 354,* connu sous le nom de *Liber generationis* et dans le *Chronicon Alexandrinorum*[202]. Tous ces passages laissent clairement voir que les Tayyés sont considérés comme une des 72 tribus de la dispersion, donc une ethnie distincte des Arabes et des Saracènes. Si la datation du texte d'Hippolyte est exacte, nous avons une intégration de cette ethnie parmi les divers peuples mentionnés dans les listes des générations humaines, dès le début du 3e siècle, et au moins jusqu'au 6e ou 7e siècle en grec et en latin.

À ce propos, les deux autres passages se référant à eux nous les placent dans une même logique géographique. Ainsi, la même *Chronique* d'Hippolyte précise dans un premier temps que « les Adiabènes sont de l'autre côté des Arabes, les Tayyés en face d'eux [203] », ainsi que « les Saracènes aussi sont de l'autre côté des Tayyés[204] ». Le

[198] Il est intéressant de souligner qu'Eusèbe ne cite peut-être pas uniquement les *Reconnaissances Pseudo-clémentines* en *Histoire ecclésiastique*, Livre III, Chapitre 38, mais également dans le Livre VI, Chapitre 10 de la *Préparation évangélique*. Ainsi, la réfutation de Bardesane ne viserait-elle pas également le Pseudo-Clément ?
[199] Le chapitre 24 du Pseudo-Clément porte d'ailleurs le titre : « Différentes coutumes des différents pays », tandis que celui d'Eusèbe porte sur une réfutation de la doctrine de Bardesane.
[200] Helm, *Hippolytus Werke*, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Section 200, ligne 4.
[201] Dindorf, *Chronicon paschale*, vol. 1, p. 56, ligne 17.
[202] Mommsen, *Chronica Minora*, saec. IV, V, VI, VII, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, p. 107.
[203] *Chronique Hippolyte*, Section 226, ligne 2, Ἀδιαβηνοὶ πέραν τῶν Ἀράβων, Ταϊνοὶ καταντικρὺς αὐτῶν.
[204] *Ibid*. Section 228, ligne 1, Σακκηνοὶ> δὲ πέραν τῶν Ταϊνῶν.

Chronicon Paschale conserve les deux mêmes passages, mais sous la graphie Ταϊανοί et Ταϊανῶν à ceci près que la première mention se lit « les Adiabènes et les Tayyés habitent de l'autre côté des Arabes[205] ». Toujours décrits comme habitant de l'autre côté des Arabes, il faut se demander si ce changement est dû uniquement à une réécriture de l'auteur ou fait suite à une relocalisation géographique de ce peuple. Il nous semble en tout cas, que les Arabes dont il est question sont ceux du *Beit Arboyë'*, les textes pouvant nous laisser croire que les Tayyés migrent vers le nord.

4.1.4 Le cas d'Épiphane

Alors que nous avions regroupé l'ensemble des attestations en trois corpus, deux autres mentions des Tayyés posaient problème. Après examen, nous croyons que celles-ci sont dépendantes de l'écrit d'Hippolyte, soit les mentions que nous avons retrouvées chez Épiphane de Salamine dans l'*Ancoratus*. Si elles sont traitées à part, c'est qu'une première lecture ne permet pas de conclure à une utilisation claire d'Hippolyte. La surprise du chercheur est de trouver deux mentions du terme Tayyés, selon les graphies Ταιηνοί et Ταϊανοί dans un même texte. Plus surprenante encore est leur utilisation, puisque selon l'ouvrage d'Épiphane, il s'agirait de deux peuples différents. En effet, les premiers, Ταιηνοί, seraient des descendants de Cham, le deuxième fils de Noé [206]; alors que les seconds, Ταϊανοί, seraient des fils de Sem[207]. Il nous a semblé étrange de retrouver le même peuple à la fois comme fils de Cham et de Sem. Alors que nous croyions en une formule unique chez Épiphane, les Tayyés y étant mis aux côtés des Éthiopiens, des Sabéens, des Égyptiens et des Grecs, nous avons constaté que la mention se trouvait également dans la *Chronique* d'Hippolyte. La généalogie de Cham de cet ouvrage se présente ainsi : (1) Αἰθίοπες, (2) Τρωγλοδύται, (3) Ἀγγαῖοι, suivi de (4) Ταγηνοί[208]. Or, le texte d'Épiphane mentionnant la progéniture de Cham se lit ainsi : « Cham, le deuxième fils, avait 32 enfants et petits-enfants jusqu'à la division des langues : les Éthiopiens, les Troglodytes, les Aggaioi, les Taiénoi[209] ».

[205] *Chronicon Paschale*, page 60, ligne 13. Ἀδιαβηνοὶ καὶ Ταϊανοὶ πέραν οἰκοῦσι τῶν Ἀράβων.
[206] Épiphane, *Ancoratus*, Chapitre 113, section 3, ligne 3.
[207] *Ibid.* Section 2, ligne 3.
[208] *Chronique d'Hippolyte*, Section 132, ligne 2.
[209] Épiphane, *Ancoratus*, Chapitre 113, section 3

Cette symétrie des deux textes montre que les informations contenues dans l'*Ancoratus* sont bien celles du *Liber generationis* d'Hippolyte. Cette découverte nous a amené à nous intéresser plus attentivement au second passage parlant des Tayyés chez Épiphane. Si le passage semble moins clair que le précédent, nous devons admettre que tout le chapitre 113 de l'*Ancoratus* est une reprise d'Hippolyte. Au paragraphe 2, indiquant que Sem a eu 25 enfants et petits-enfants jusqu'à la division des langues, il dresse une liste de ces peuples parmi lesquels les Hébreux, les Assyriens, les Chaldéens, les Saracènes, les Adiabènes, et surtout, les Tayyés. Évidemment, le texte ne présente pas une symétrie parfaite avec le passage précédent, l'auteur ayant quelque peu modifié l'ordre d'apparition des peuples, mais les parallèles et l'utilisation des généalogies d'Hippolyte permettent d'y voir une référence aux Tayyés. De fait, une minutieuse étude comparative des deux textes démontre qu'Épiphane semble avoir construit son paragraphe sur la descendance de Sem avec plusieurs passages d'Hippolyte. Si notre hypothèse est exacte, il aurait retravaillé toute la partie de l'ouvrage se situant entre les sections 188 et 200[210]. C'est la révision du passage qui présente des lacunes importantes, ainsi que l'apparition d'un οἱ καί, qui nous ont permis de cerner cette dynamique.

4.2 Les Tayyés, un peuple connu des auteurs latins ?

L'addition des deux extraits d'Épiphane de Salamine au *Corpus Hippolyte*, nous présente donc huit mentions grecques, peut-être même davantage[211], concernant le peuple des Tayyés, cette ethnie qui nous était déjà connue grâce à Uranius, mais surtout par Bardesane. Si nous penchons vers une interdépendance de toutes les mentions par l'intermédiaire de Bardesane, c'est qu'un fragment du Ms. de Londres, addit. 12154, Fol. 248, attribué à l'évêque Georges[212], indique que plusieurs chrétiens, comme Bardesane, Hippolyte et Jacques d'Édesse ont enseigné le millénarisme[213]. Citant cet écrit, Nau nous donne à penser que la théologie et l'œuvre d'Hippolyte ont pu être influencées par Bardesane, ce qui renforcerait alors notre hypothèse concernant une dépendance de toutes

[210] *Chronique d'Hippolyte*, Section 188 à 200.
[211] Si nous considérons que le terme Ταγηνοί se réfère également à ces derniers. Il est à noter que le *Chronicon Paschale* ne semble pas connaître ces passages.
[212] Nous avons parlé précédemment de ce Georges, dit l'évêque des Arabes, mais d'Aqoula.
[213] Nau, *Livre des Lois des pays*, p. 58

les mentions du terme. À ce stade, il nous sembla important de nous tourner vers les auteurs latins, notre intérêt étant de savoir s'ils connaissaient eux-mêmes cette nation. Nous avons déjà souligné qu'il est possible de retrouver deux mentions des Tayyés dans le *Liber generationis* qui ont été reproduites dans l'*Anonymi Valesiani pars prior*[214].

L'auteur y parlait de 72 tribus qui descendent toutes des trois fils de Noé, et toujours à la 9e position, après les habitants de l'Adiabène, figurent les Taiani[215], nom latinisé des Tayyés. Or, cette Chronique n'est qu'une traduction de celle d'Hippolyte, reprenant même la mention voulant que les gens de l'Adiabène vivent au-delà de l'Arabie intérieure et les Taiani au-delà de ceux-ci. Cette description géographique nous a semblé trop importante pour ne pas être mentionnée dans les sources latines. Après plusieurs recherches infructueuses, un terme nous a interpellé, *Taveni*, et d'après le Dictionnaire Latin - Français, le terme renvoie à un peuple d'Arabie[216]. Certes, le nom de ce peuple porte à confusion en raison de la présence d'un « v » où le grec avait un iota. Or, sachant qu'on ne distinguait guère le U du V en latin ancien, leur nom ne serait-il pas davantage TAUENI ?

C'est sous cette forme que nous avons retrouvé le terme dans un ouvrage très ancien, *Le grand dictionnaire géographique et critique* de Bruzen de la Martinière[217] qui stipule que les Taueni des latins doivent être considérés comme les *Ταιηνοί* des Grecs, l'équivalent des ܬܝܥ des Syriaques. L'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien rapporte effectivement l'existence d'un peuple en Arabie que les traducteurs ont appelé Tavènes[218]: « Selon les anciens, aux Nabatéens confinaient les Thimanéens; maintenant ils ont pour voisins les Tauènes; suivent les Suellènes, les Arracènes, les Arènes; une ville, qui est le rendez-vous de tout le commerce[219] ». Si le témoignage de Pline est véridique, il faudrait alors comprendre qu'au début du 1er siècle, une migration eut lieu en Arabie, qui aurait eu pour effet de transformer le paysage ethnique de la région. Ainsi, ce ne sont plus les Thimanéens que l'auteur désigne comme voisins des Nabatéens, mais bien le peuple

[214] Mommsen, *Chronica minora*, Saec. IV. V. VI. VII, Vol. 1, p. 107.
[215] *Ibid*. p. 107. Il est à noter que le terme présente des variantes suivant les différents manuscrits.
[216] Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, p. 1312.
[217] Bruzen de La Martinière, *Le grand dictionnaire géographique : historique et critique*, Volume 6, p. 801.
[218] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre 6, Chapitre 32, Section 14
[219] *Ibid*.

des Tauènes, que nous croyons être le peuple des Tayyés. Si tel était le cas, ce passage devrait être souligné dans chaque recherche sur la dynastie du 6e siècle. Pline nous parle non seulement d'une ville qui est le rendez-vous du commerce de toute la région[220], mais aussi des villes d'Égra et du peuple de Thamudènes, cité 26 fois dans le Coran comme un peuple arabe[221]. Nous renvoyant pratiquement au *Liber generationis* et à Épiphane ; l'historien arabe du 14e siècle, Omar Ibn Kathir parle d'ailleurs de cette nation des Thamudènes comme de descendants de Sem, fils de Noé[222].

Au hasard de l'étude de différents manuscrits, nous avons découvert cette notice du deuxième volume du *Caii Plinii Secundi Historiae naturalis* grâce à cette note de bas de page : *Taveni. Hi sunt de quibus Bardesanes apud Euseb. Praepara. Lib. VI, p. 277, Ταινοι (forte pro Ταουινοι), Σαρακηνοι*[223]. Le traducteur dans cette édition de 1827 présente les Tauènes comme les ܛܝܝܐ de Bardesane, connus sous le nom de *Ταινοι* en grec chez Eusèbe. Aucun auteur moderne, à l'exception de Retsö, qui en émet seulement l'hypothèse[224], ne semble avoir suivi cette piste. Cette notice suivie des lettres « HARD » nous fait comprendre qu'autant l'édition de Lemaire que celle Bruzen de La Martinière sont dépendantes de l'édition de Jean Hardouin[225]. Il a été possible de retrouver cette mention chez le prêtre et jésuite français qui a lui-même effectué une édition du texte de Pline au 18e siècle. La notice est peut-être antérieure d'un siècle, mais elle est identique à celle qui se retrouve dans l'édition de Lemaire, ce qui ne permet pas de comprendre ce que visait Hardouin avec le terme *Ταουινοι*.

[220] Il est difficile, de façon contemporaine, de ne pas y voir une mention ancienne de la Mecque ou un lieu semblable propre au commerce caravanier.
[221] Les passages du Coran, notamment les Sourates 27 (Les fourmis) ; 29 (L'araignée) ; 41 (Les Détaillés), montrent que ce peuple est disparu parce que condamné par Dieu.
[222] Omar Ibn Kathir, *Histoires des prophètes que la paix soit avec eux*, p. 109.
[223] Lemaire, *Caii Plinii Secundi Historiae naturalis*, p. 706, 707, 717.
[224] Yan Retsö, *The Arabs in Antiquity*, page 428, note 179.
[225] Poussé par Jean Garnier, il se chargea d'éditer l'*Histoire naturelle* de Pline pour la collection *Ad usum Delphini*, une tâche qu'il acheva en cinq ans (Paris, 1685, puis 1723). Jean Hardouin, *Encyclopedia Britannica,* Vol. 12, 1911, p. 944.

5. LES TAYYÉS, CHRÉTIENS DEPUIS LE 3E SIÈCLE ?

Cette relecture du texte de Pline, dont certains éditeurs avaient vu les similitudes avec celui de Bardesane, ne nous permet plus de nier l'existence d'une ethnie connue comme telle, habitant à proximité des Nabatéens. Les Tayyés font donc leur entrée dans le monde savant par le biais de la mention d'un territoire qui sera le leur jusqu'à aujourd'hui, bien qu'ils vont étendre leur sphère d'influence plus au nord. Tentant de rejeter l'hypothèse ethnique, et discutant de l'existence d'une tribu arabe des Tayyés, Shahid expliquait que le terme ne s'est pas restreint au sens d'arabes bédouins, mais qu'il connut une postérité glorieuse grâce à une signification élargie, englobant finalement tous les Arabes[226]. Afin de le justifier, il mentionne qu'Eusèbe, au 4e siècle, distinguait les *Taienoi* et les *Sarakenoi*[227]. Il poursuivait son analyse en établissant que pour lui, le terme *Taienoi* n'était employé que par les gens de l'Assyrie et de la Babylonie, alors que celui de Sarakenoi ne l'était que par ceux de Syrie et d'Égypte. Après lecture des textes, nous croyons que ce fut peut-être en fait l'inverse[228], mais l'important dans l'argumentation de Shahid, c'est qu'il fait appel aux listes conciliaires pour les mettre en lien avec le texte d'Eusèbe. Nous retrouvons dans ces listes deux évêques distincts, un des *Sarakenoi* et un des *Taienoi*, ce qui peut surprendre. Cette présence à Nicée[229] a été contestée, mais compte tenu de la méconnaissance du terme en grec après le 6e siècle, il est à se demander comment il pourrait s'agir d'une simple erreur d'orthographe ayant changé la graphie du mot de Τακνῶν pour celle de Ταηνῶν[230].

On doit donc poser deux questions : 1) pourquoi un représentant pour chacune des deux ethnies, Saracènes et Tayyés, furent-ils invités à Nicée ? ; 2) ces peuples étaient-ils déjà fortement christianisés? La présence au 229e rang d'un certain Πάμφιλος Ταηνῶν[231]

[226] *BAFOC,* p. 126.
[227] *Ibid*. Cependant, dans son œuvre, Eusèbe, n'utilisera qu'une fois ce terme, contre dix occurrences seulement pour Saracènes. La formule βαρβάρων Σαρακηνῶν revient deux fois chez cet auteur. Ici, il s'agirait des propos de Denys d'Alexandrie. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 42. L'autre mention se trouve dans le deuxième livre de son *Commentaire sur Isaïe.*
[228] Il semble probable que le terme *Sarakenoi*, équivalent à *Sarqoyë*', définissait les gens de la Characène, donc ceux de l'est et non ceux de l'ouest.
[229] *BAFOC,* p. 331 ; Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, Byzantion, p. 56.
[230] *Ibid*. Honigmann indique que certains des ethnonymes peuvent avoir été altérés. Le terme Τακνῶν est adjoint au même évêque dont il sera question dans le Codex Sinaïticus selon le même auteur.
[231] *Ibid*.

nous permet à tout le moins d'émettre l'hypothèse qu'il y avait un évêque des Tayyés dès le 4e siècle, ce qui pourrait valider la thèse que dès le 3e siècle, certains Tayyés étaient chrétiens. Honingmann avait lui-même fait le rapprochement entre cet évêque et les Tayoyë', rappelant une liste syriaque des participants au Concile de Chalcédoine. Il ne se confondait pas avec le terme Σαρακηνῶν pour l'évêque Jean en Osrohène[232], puisque les listes grecques de Chalcédoine donnent effectivement *Ιωάννης Σαρρακηνῶν* [233] et un certain Ευστάθιος ἐπίσκοπος ἔθνους Σαρακηνῶν [234]. Ces deux évêques se retrouvent également dans les listes syriaques[235], mais cette fois sous les noms de ܐܘܣܛܬܝܘܣ ܕܛܝܝܐ [236]et ܝܘܚܢܢ ܕܛܝܝܐ [237], soit Eustathios (Eustathe) des Tayyés et Jean des Tayyés. Nous croyons qu'il s'agit encore une fois d'un doublon entre le Grec et le Syriaque qui représente une même réalité, ce qui n'est pas faux[238]. Or, si c'est le cas pour les textes de Chalcédoine, ce ne l'est pas pour Nicée puisque nous avons bel et bien un Tayyé et non un Saracène.

Cette question d'un évêque des Tayyés à Nicée ne semble jamais avoir été soulevée, ce qui pose trois questions au sujet de ce Pamphile des Tayyés ; 1) quel était le statut des Tayyés dont il était évêque ; 2) quelle est l'identité de ces Tayyés et 3) quelle est l'ethnicité du même épiscope[239]. Encore une fois, préoccupé à mettre en scène des Arabes, Shahid associe malencontreusement tribu et ethnie. Or, il n'est pas le seul à commettre cet impair puisque plusieurs autres chercheurs qui ont tenté de recomposer l'histoire à partir des auteurs postislamiques. Puisque le terme Tayyi[240] est abondamment cité dans les textes arabes, au point d'en faire une tribu centrale à l'histoire d'Arabie, il était plus facile de rapporter cette réinterprétation lexicale. Mais ce faisant, nous avons longtemps oublié que les sources syriaques ont continué de les nommer Tayyés au moins jusqu'au 13e ou 14e

---

[232] *Ibid.*
[233] *Concilium Chalcedonense*, p. 84
[234] *Concilium*, p. 1499-1500.
[235] Schulthess, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon.* Les listes présentées sont concordantes avec celles mentionnées précédemment.
[236] *Ibid.* p. 134, No (191).
[237] *Ibid.* p. 134, No (115).
[238] Nous reviendrons sur cette identité double en fin de chapitre.
[239] *BAFOC*, p. 330.
[240] Nous aborderons cette conception. Il semble que la tribu des *Banu Tayyi* cache l'ensemble des tribus arabes préislamiques.

siècle[241]. S'il fallait en croire certaines analyses, de Pline l'Ancien à Bar Hebraeus, sur une période de quinze siècles, nous aurions donc eu une seule et unique tribu arabe à avoir été abondamment citée par les chroniqueurs. Il faut admettre que cela semble improbable.

En milieu sémitique, ces caractères ethniques et territoriaux ont toujours été attestés même si le terme Sarqoyë' ne connut pas une utilisation aussi importante que les termes Arboyë' et Tayoyë'. Les listes de Nicée pourraient être la clé de l'énigme. Si ce n'est que les Pères, si érudits furent-ils, connaissaient ces spécificités ethniques, comment expliquer qu'ils aient utilisé des termes aussi différents que *Ταηνῶν* et *Αραβίας* ? La seule réponse à cette question, c'est qu'ils le faisaient consciemment, puisque ces termes déterminaient des réalités ethniques connues au moins depuis Pline et Bardesane. Termes que certains Pères de l'Église, dont Eusèbe de Césarée, ne se priveront pas de réutiliser. Peut-être devrions nous d'ailleurs différencier les Araboyë' (Arabes) des habitants de l'Arabie (Arabiens)[242]. Personne jusqu'à présent ne semble avoir envisagé sérieusement cette piste que les listes ecclésiastiques nous portent à explorer.

6. L'ÉVÉNEMENT PHARE : L'EMPEREUR JULIEN TUÉ PAR UN TAYYÉ

Si les sources ecclésiastiques, en particulier les listes conciliaires, sont des témoins garants de l'historicité du peuple Tayyé, il y a un dernier passage des sources grecques qui donne encore plus de poids à cette nation, l'utilisation du terme Tayyé dans le Discours XXIV de Libanius[243]. Contrairement à la langue syriaque qui nous présente souvent des individus de race Tayyée, il est à noter que ce passage est l'unique témoin littéraire de langue grecque portant sur un individu Tayyé[244]. Ce Ταϊηνός τις a donné lieu à beaucoup de débats chez les experts dont le rejet du passage par Butter-Wobst[245]. Or, la phrase semble tout de même assez claire « Ταϊηνός τις ἐντολὴν πληρῶν τῷ σφῶν αὐτῶν ἄρχοντι [246] », le meurtre de l'empereur Julien aurait été perpétré par un certain Tayyé. Cette unique

[241] La mention est toujours courante chez Michel le Syrien et Bar Hebraeus.
[242] Du moins pour les siècles précédents l'islam. Puisque, nous l'avons déjà souligné, en syriaque, les deux termes ont une structure différente le premier démarrant avec un aïn, l'autre avec un alif. Soulignons cependant qu'en arabe, العربية, démarre toute de même avec un aïn, suivant ainsi l'hébreu עֲרַב.
[243] *BAFOC*, p. 126.
[244] Norman, *Libanius: Autobiography and Selected Letters*, Oration 24, Section 6, Ligne 5-6.
[245] *BAFOC*, p. 126.
[246] *Ibid*.

utilisation du terme nominatif singulier de Tayyé en langue grecque est essentielle à notre recherche, puisque le passage permet d'affirmer une connaissance intime de cette ethnie chez les Grecs comme chez les Syriaques.

6.1 Le « J'accuse » de Libanius

Le texte de Libanius est intéressant puisqu'il semble confirmer certains faits au sujet de cette nation guerrière. Pour notre recherche, ce passage est capital, non seulement parce qu'il fait entrer l'ethnie des Tayyés dans l'histoire, mais parce qu'il pourrait confirmer leur christianisation ancienne. En d'autres termes, si nous nous basons sur les discours de Libanius, il ne s'agit pas d'une simple tribu anonyme d'Arabie, mais d'une ethnie qui fait partie intégrante de l'armée romaine et qui semble déjà christianisée[247] :

> L'assaillant qui infligea le coup était un Tayyé, agissant conformément à l'ordre de leur chef. Effectivement, cette action aurait probablement apporté pour leur chef une récompense des gens qui étaient enthousiastes à le voir se faire tuer. Alors il profita de l'occasion offerte par la confusion régnante et par les vents et la poussière tourbillonnante pour le frapper et se retirer[248].

Contrairement à l'opinion de certains chercheurs, ce discours n'est pas différent des autres, mais présente une synthèse de l'argumentaire de Libanius déjà présent dans son autobiographie où il indique que « c'est par la main d'un déserteur que les Perses ont trouvé leur bonne fortune [249]». Il va un peu plus loin dans son Discours 18, passage parallèle repris au Discours 24, en indiquant que la lance était une « δόρυ δὲ ἱππέως », soit une lance de cavalier[250], que le meurtrier était à chercher parmi les Romains[251], parmi ceux qui conspirent depuis longtemps contre lui[252]. Alors que dans le Discours 18, il dit ne pas connaître le nom du meurtrier[253], dans le passage entier que nous venons de citer, il est beaucoup plus précis sur l'identité du porteur de la lance qui blessa mortellement

[247] Malosse, « *Proposition mystique pour arrêter les invasions barbares ou plaidoyer pour que les païens aient leur place dans l'Empire chrétien ? Le Discours XXIV de Libanios* », p. 117.
[248] Norman, *Libanius: Autobiography and Selected Letters,* Oraison 24, p. 495.
[249] Martin et Petit, *Libanios. Discours, tome 1, Autobiographie (Discours 1),* p. 152.
[250] *Ibid*. p. 460-461
[251] Voir ici les Romains et leurs alliés.
[252] *Ibid*. p. 464-465.
[253] *Ibid*.

l'Empereur. À l'exemple de Zola au 19e siècle, Libanius accuse un Tayyé faisant partie d'un corps auxiliaire de l'armée romaine.

À juste titre, en note de bas de page, Malosse rappelle au sujet de ce Tayyé, que : « Cet ethnique n'est pas courant et peut susciter des interrogations sur sa signification précise et sur le choix qu'a fait Libanios de l'employer. S'agit-il de la dénomination exacte? – dans ce cas, le meurtrier appartiendrait à une tribu venue de l'intérieur de l'Arabie[254] ». Outre le fait qu'il retombe dans la dialectique postislamique, Malosse a tout à fait raison, l'emploi du terme Tayyé ne doit rien au hasard, bien au contraire. En accusant ce Tayyé d'être le meurtrier, et son chef de lui avoir commandé ce crime, il venait de faire entrer dans l'histoire l'ensemble du peuple des Tayyés. Les définissant comme barbares et conspirateurs, il vient peut-être conforter la vision de Constantinople face à ces alliés pas toujours commodes[255].

7. UNE ETHNIE CONNUE EN PLUSIEURS LANGUES

En rétrospective, lorsqu'il s'agit de l'étude des membres de la famille de Gabala, de Moundar en particulier, le chercheur est rapidement confronté à ce problème de dénomination. Cette complexité trouve son apogée avec la mort de Julien puisque trois auteurs, Libanius, Théodoret et Sozomène, utiliseront trois termes pour parler d'un seul et même individu, Tayyé, Ismaélite, Saracène. Ces trois mots pour un seul personnage, qui aurait tué l'empereur Julien, résument à eux seuls l'énigmatique question au sujet de l'ethnicité des rois des Tayyés du 6e siècle. Il faut alors nous questionner sur les liens que faisaient les auteurs grecs entre Tayyés, Ismaélites et Saracènes. Les deux premiers termes étant moins utilisés, nous n'excluons pas qu'en grec, Saracène puisse avoir eu un sens beaucoup plus large. N'empêche, qu'il s'agisse d'Ismaélites, de Saracènes ou de Tayyés, les auteurs semblent bien pointer un seul et même peuple.

[254] Malosse, « *Proposition mystique pour arrêter les invasions barbares ou plaidoyer pour que les païens aient leur place dans l'Empire chrétien ? Le Discours XXIV de Libanios* », page 117, note 17.
[255] Les Tayyés-Saracènes seront toujours décrits comme des alliés non fiables pour l'Empire. Ce sera notamment le cas chez Évagre et Procope.

Renforçant notre compréhension des textes, que l'assaillant de Julien ait été ou non un cavalier Tayyé[256] chrétien, la légende posthume en parlera comme d'un Saracène ou un Ismaélite, mais jamais comme d'un *Arabe*. Notons au passage que le terme grec de Saracènes, qui remplace souvent celui de Tayyés, n'est jamais accolé à une tribu arabe, étant au mieux défini comme un peuple d'Arabie. À cet égard, l'idée que les deux termes aient été utilisés pour distinguer le terme générique d'Arabes par opposition au terme spécifique de la tribu des Tayyés[257] est pour nous fantaisiste. Il en va de même pour celle voulant que le syriaque ait misé sur la dénomination Tayyé pour l'ensemble des Arabes, alors que le grec aurait fait de même avec celui de Saracène. Ces deux théories ne résistent pas à une analyse poussée des sources antiques. C'est tellement vrai que la majorité des chercheurs, tentant d'utiliser les généalogies arabes très complexes[258], omettent presque tous de mentionner que, dans la langue syriaque, le terme Arabe était réservé aux seuls habitants du Beit Araboyë'[259]. À cela s'ajoute qu'aucun chercheur n'explique l'utilisation de deux termes distincts, ܥܪܒܝܐ et ܐܪܒܝܐ dans cette même langue.

Pour ces raisons, nous en sommes venus à la conclusion que la seule appellation juste pour la dynastie du 6e siècle est celle des Tayyés, unique nom donné à ces habitants du désert syrien par les écrivains de langue syriaque. L'argument a encore plus de poids quand nous mettons dans la balance l'existence de ce terme en latin, grec et syriaque. Des recherches plus poussées ont fait surgir du passé un nombre impressionnant de mentions de ce peuple antique, et ce dans presque toutes les langues importantes de l'époque. Il existe même une variante en arménien տաճիկ *tajik* et une dans la langue des nomades du nord, dit le Touran, 𐬙𐬵𐬉𐬛𐬀𐬥 *Tâcîgân* [260]. Évidemment, le terme est aussi attesté en persan sous plusieurs formes dont la forme moderne de تازی [261] et en caractères hébraïques

[256] Soulignons que Nicephore Calliste est plus spécifique en indiquant que le cavalier saracène qui porta le coup fut décapité sur le champ. Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, Livre X, Chapitre 34.
[257] *BAFIC*, p. 117. C'est la théorie avancée par Shahid qui semble lui-même sceptique quant à sa véracité.
[258] Sur la pertinence des généalogies arabes, Conte, *Affinités électives et parenté arabe* », Études rurales, p. 66.
[259] Une autre illustration en est un texte syriaque traduit par Nau, *L'histoire ecclésiastique de Barhadbesabba 'Arbaïa.* PO 9.
[260] L'auteur explique avoir retrouvé la mention des Tayyés dans des textes touraniens aux côtés des Romains. Rodet, *Le Touran et les Touraniens suivant la tradition persane,* p. 17.
[261] *Ibid*. Dans la langue sassanide, les Tayyés sont nommés Tāzīg, du Moyen-Perse tʾcyk'; and later Tāzī, en persan تازی.

sous la forme טייעא [262]. Ce mot est utilisé dans plusieurs passages du Talmud de Babylone et les chercheurs ont aussi retrouvé le terme sur un bol magique araméen[263]. Contrairement à la croyance populaire, nous devons donc concéder qu'il ne s'agit pas uniquement d'une particularité de la langue syriaque, mais bien d'un terme largement diffusé dans le monde sémitique et décrivant une population précise. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la légendaire tribu des طَيْء (Tayyi) est citée aussi souvent dans les récits postislamiques alors que le terme Saracène est inexistant. D'ailleurs, appuyant sur l'existence du peuple des Tayyés, une question demeure dans cette enquête : que sont devenus les Sarqoyë' ? Nous posons cette question puisque les références à ce peuple sont peu nombreuses en langue syriaque[264], mais dominantes en grec.

[262] Melamed, *Dictionnaire Araméen, Hébreu, Français du Talmud de Babylone*, p. 178. On donne aussi le même terme au féminin et pluriel.
[263] Gordon avait lu Shiite, mais Ginsberg avait reconnu immédiatement le terme hébreux Tayyé au pluriel, ט'אע'ן. Yamauchi, « Aramaic Magic Bowls », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 4, p. 512 ; 523.
[264] Nous avons noté que le terme réapparaîtra, en syriaque, après l'avènement de l'islam, notamment chez Bar Hebraeus, mais aussi chez Michel le Syrien.

CHAPITRE 2 : SUR LES TRACES D'UN PEUPLE OUBLIÉ

Ce climat (le Hedjaz) amaigrit le corps, trouble la matière cérébrale, fortifie le cœur, détruit les pensées généreuses ; il prédispose à la haine, chasse la pitié, développe le courage et bannit de l'âme tout sentiment d'humilité [265].

Ayant précédemment exposé notre point de vue au sujet de l'ethnie Tayyée, nous devons également remettre en question les dénominations multiples les concernant. Nous ne comptons plus, dans le cadre de cette recherche sur Moundar bar Hareth, le roi des Tayyés, ressusciter *Ghassan*[266], mais bien retrouver les Tayyés. Dans cette optique, nous croyons qu'il faut d'abord en finir avec *Ghassan*. Afin de solutionner l'énigme, nous devons d'abord nous tourner vers Al-Mas'udï qui explique que : « Le premier roi yéménite en Syrie fut Falig, fils d'Yagour. Ce roi eut pour successeur Youtab, nommé aussi Eyoub[267] (Job) fils de Zerah. Dieu a révélé à son Prophète dans le Koran des détails concernant Eyoub et son histoire[268]». Cette mention de Job et l'utilisation de différentes allusions bibliques plus loin dans le texte[269] ne sautent pas aux yeux lors d'une première lecture. Or, dans une séquence où l'auteur parle des rois de Sodome qui sont appelés *Barî* [270], nom qui les désignent dans la Torah[271], nous ne pouvons que constater ici un réemploi biblique. C'est cette allusion qui nous a fait comprendre que l'auteur connaissait l'Ancien Testament, et qu'il réutilisait, comme les auteurs grecs et syriaques le *Liber Generationis*. Une réflexion plus poussée nous laisse croire que toute la vision du monde des orientaux était conditionnée par le prisme judéo-chrétien.

Nous savions que les chroniques ecclésiastiques débutent toutes par l'histoire du monde telle que présentée dans l'Ancien Testament, mais nous ne soupçonnions pas ce

[265] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Tome 3, p. 126-127.
[266] Voir l'œuvre intéressante de Yasmine Zahran qui a romancé l'histoire de la dynastie. *Resurrected Ghassan*, Stacey International, Londres, 2006.
[267] Dans la Peshittta, Job 1, 1, le nom du prophète est écrit ܐܝܘܒ, ce qui explique le terme arabe. Ainsi, une insistance sur l'aleph primaire donne le 'A ou 'E, et la finale youv-youb, d'où Eyoub.
[268] Les traducteurs ont mentionné la référence au Coran, XXI, 83-84. Le texte se lit : « 83. Et Job, quand il implora son Seigneur: "Le mal m'a touché. Mais Toi, tu es le plus miséricordieux des miséricordieux" ». Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Tome 3, p. 214-215.
[269] *Ibid*. p. 222.
[270] Genèse 14, 2. Béra est de fait le roi de Sodome, que l'auteur nomme un peu plus haut.
[271] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Tome 3, p. 222.

phénomène dans l'islam, bien que nous ayons noté des parallèles dans la *Chronique* de Tabari[272]. Or, il semble bien que Mas'udï utilise le *Liber Generationis* pour expliquer la généalogie des *Ghassanides*. Après analyse, les similitudes entre le passage précédemment mentionné au sujet de Job et sa description dans la Bible sont trop importantes pour que ce ne soit pas le cas. Ainsi, lorsque l'auteur fait mention de Job (Eyoub) et des Yéménites, il fait un parallèle étincelant avec le livre biblique de ce « prophète ». Tentant de retracer la piste hagiographique, nous avons d'ailleurs noté que le début du livre de Job a des liens étonnants avec les récits arabes tardifs, notamment en ce qui a trait au territoire[273]. C'est d'ailleurs vers le pays d'Uts que s'est tournée notre attention puisque tous les auteurs arabes parlent des *Banu Ghassan*, comme de descendants de la tribu des Aws. D'un simple point de vue grammatical, le terme hébreu עוּץ [274] pourrait avoir influencé cette dénomination tribale par l'intermédiaire de la racine '-W-TS, qui est la même en syriaque ܥܘܨ [275].

Suivant la légende tardive, la dynastie du 6e siècle seraient donc descendante de Job, lui qui habitait le pays de Aws et en était le souverain. Ajoutons ici que les tribus yéménites seraient ainsi ses descendants par Yémima, l'une de ses trois filles. Ce qu'il y a de plus étonnant dans cette relecture du texte, c'est que derrière ce qui a longtemps été décrit comme un fouillis généalogique se cache une extrême cohérence biblique. Une étude approfondie des références croisées[276] nous apprend que le fameux Uts-Aws[277] figure au nombre des fils d'Aram[278], donc descendant de Sem[279]. Dire que les *Banu Ghassan* sont

[272] *Chronique de Tabari, Histoire des Prophètes et des Rois, De la création à la dernière Révélation*, Trad. Herman Zotenberg, p. 265-267. Le texte présente des erreurs historiques notables comme de situer la vie de Jean Baptiste après la mort de Jésus. L'auteur semble mélanger Jean fils de Zacharie, et Jean fils de Zébédée.
[273] Job 1, 1-3. Il faut aussi noter que les trois amis de Job 2, 11 ont tous une filiation avec un peuple d'Arabie.
[274] Strong 5780.
[275] Peshitta, Job 1, 1
[276] [En ligne]. http:// saintebible.com [consulté le 17 juin 2018].
[277] Il existe huit références bibliques pour le nom Uts. Cinq généalogiques qui semblent donner trois individus :1) Gn 10,23 ; 1 Chr. 1,17 ; 2) Gn 22, 21 ; 3) Gn 36, 28 ; 1 Chr. 1, 42. Ainsi que trois références au pays de Uts, Job 1, 1 ; Jr 25, 20 ; Lm 4, 21.
[278] Genèse 10, 23 et 1 Chroniques 1, 17. Le premier passage, Gn 10, 23, se lit : « Les fils de Aram sont Uts-Aws, cHul, Gether et Mash ».
[279] *Ibid*. 1 Chr. 1, 17 : « Fils de Sem: Elam, Assur, Arpacschad, Lud et Aram; Uts, Hul, Guéter et Méschec ».

descendants de Sem, cela nous renvoie sur la piste développée au sujet des Tayyés. Nous n'élaborerons pas davantage sur la question de la réappropriation biblique postislamique[280], mais il semble de plus en plus évident que les chroniqueurs arabes ont reconstitué leurs listes généalogiques en empruntant un chemin déjà défriché par leurs collègues grecs, syriaques et latins. Cette reprise biblique nous permet ainsi de mieux comprendre le passage du statut d'ethnies à celui de tribus, les listes reprenant essentiellement le concept des tribus de la dispersion[281].

Nul doute que l'incohérence des listes[282] et les doublons de certains noms[283] sont la source de bien des confusions qui nous empêchent aujourd'hui de retrouver l'arbre derrière cette forêt arabisante. Ces parallèles étant trop importants, nous ne croyons plus que les généalogies connues soient le fruit de légendes arabes issues de traditions orales, il s'agit bel et bien de réinterprétations bibliques[284]. D'ailleurs, les deux autres références au pays de Uts-Aws sont clairement associées à l'Arabie[285] et au territoire d'Édom[286]. Et ce n'est pas la seule utilisation biblique pour la généalogie de *Ghassan* puisque l'auteur met aussi l'accent sur le territoire et la tribu d'un certain Kahtân. Si dans un premier temps, Mas'udï spécifie que les Kodaïtes se disent issus de Kahtân[287], il faut comprendre que ce personnage figure aussi dans la liste des ancêtres ghassanides selon la tradition suivante : « Cette tribu est issue de Mazen, par el-Azd, fils d'el-Gawt, fils de Nabit, fils de Malik, fils de Zeïd, fils de Kehlân, fils de Saba, fils de Yachdjob, fils de Yarob, fils de Kahtân, fils de Mazen : toutes branches de souche ghassanide le reconnaissent pour leur père[288] ».

[280] Une réflexion beaucoup plus élaborée sur la question devrait être entamée afin de comprendre cette réappropriation postislamique des généalogies bibliques.
[281] Nous retrouvons d'ailleurs le terme Tayyé en grec dans la liste des 72 tribus de la dispersion.
[282] Mentionnons en Genèse 22, 21 la présence d'un Uts, fils du frère d'Abraham qui serait le frère de Kemuel, le père d'Aram. Ici, Uts devient donc le frère du père de son propre père ?
[283] Il existe un autre personnage qui pourrait avoir donné son nom au territoire et confondu avec Uts fils d'Aram, il s'agit de Uts, fils de Dishan. On le retrouve en Gn 36,28 et 1 Chr. 1, 42.
[284] Dans le cas qui nous concerne, les tribus attaquées dans leurs possessions et dispersées de Mas'udï correspondent clairement au peuple Horien.
[285] Jérémie 25, 20 : « À toute l'Arabie, à tous les rois du pays d'Uts, à tous les rois du pays des Philistins, à Askalon, à Gaza, à Ekron, et à ce qui reste d'Asdod ; ».
[286] Lamentations 4, 21 : « Réjouis-toi, tressaille d'allégresse, fille d'Edom, habitante du pays d'Uts! Vers toi aussi passera la coupe; tu t'enivreras, et tu seras mise à nue ».
[287] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Tome 3, p. 215.
[288] *Ibid*. p. 216.

Ces derniers auraient donc Kahtân comme ancêtre commun, figure biblique qui est mieux connue sous le nom de Yoktan (Joktan[289]), le fils d'Héber[290]. Traditionnellement, dans la mythologie musulmane, ce personnage de l'Ancien Testament, nommé simplement Qahtân (قحطان)[291], est reconnu comme l'ancêtre éponyme des Arabes du sud. Toujours selon la même tradition, ceux-ci se revendiquaient descendants du prophète Houd, c'est-à-dire Héber, et affirmaient être des Arabes de pure souche[292]. Nous le voyons bien, ces généalogies nous mènent vers des pistes qui n'en finissent plus, mais nous croyons y voir à l'instar des listes grecques du *Liber generationis,* une réappropriation de 1 Chronique 1, 17-24, c'est-à-dire, de la descendance des fils de Sem. Ne croyant pas nécessaire d'aller plus loin dans cette démonstration, qui mériterait à elle seule une recherche entière, nous nous sommes tout de même attardé sur le premier et dernier des noms de la liste, Mazen, celui que Mas'udi appelle leur père.

Si nous suivons la logique de l'écrivain arabe, *Ghassan* étant issue de Mazen, le père de Yoktan, nous devrions retrouver ce personnage dans les Écritures. Si nous ne trouvons pas ce Mazen, père de Yoktan, nous retrouvons cependant dans l'Ancien Testament le terme מֵשָׁא [293] qui est une région. Plus intéressant encore, il s'agit de la région qui marque une des limites du territoire des fils de Yoktan[294] qui se sont d'abord fixés en Arabie[295]. Les traducteurs auraient-ils dû lire que Yoktan est père de Mazen ou est-ce une erreur propre à Mas'udï ? « Tous ceux-là furent fils de Jokthan[296] », placé à la fin de l'énumération des fils de Sem pourrait avoir prêté à diverses interprétations. Ainsi, un auteur a pu croire que cette mention indiquait que tous les fils de Yoktan, « habitèrent depuis Mésha', du côté de Sephar, jusqu'à la montagne de l'Orient[297] ». Contrairement à

[289] Nom biblique traduit dans la plupart des Bibles.
[290] Genèse 10, 25.
[291] L'absence du Yud est notable, en particulier parce que la forme du nom dans la Peshitta est ܩܛܒ, c'est-à-dire une traduction complète de l'hébreu יָקְטָן (Genèse 10, 25 et 26 ; 1 Chronique 1, 20).
[292] Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p.683
[293] Strong 4852.
[294] Genèse 10, 29. Il est à noter que les sources arabes indiquent parmi les descendants de Yaktan, les Himyarites et les Khalân qui sont à l'origine de plusieurs autres groupes comme les Azd, les Tayyés, les Hamdân, les Lakhmides et les Ghassanides.
[295] Genèse 10, 30.
[296] *Ibid*. 10, 29.
[297] *Ibid*. 10, 30.

une filiation généalogique n'a-t-on pas là, comme l'indiquent plusieurs auteurs arabes, une référence géographique ? Si nous nous fions au texte complexe de Mas'udï, il semble bien que oui. Puisque par deux fois il indique au sujet du premier roi « fils de Mazen, ce dernier est aussi nommé Gassân[298] » et « fils de Mazen, autrement nommé Gassân [299]». Cette association des deux termes nous oblige à nous questionner sur le sens réel de cette affirmation de l'auteur, à savoir si Mazen et Ghassan étaient pour lui équivalents. Le passage étant ambigu, selon l'auteur, *Ghassan* semble se trouver en territoire de Mazen ou en est l'équivalent. Dire *en Mazen* semble d'ailleurs ouvrir une nouvelle boîte de Pandore, puisqu'il existe bel et bien un territoire historique connu dont le nom français est semblable, celui de la Mésène[300]. Ce rapprochement linguistique est encore plus évident en langue arabe puisque cette région est appelée مملكة ميسان [301], le royaume de Maysan.

Il semble donc y avoir, derrière le récit de Mas'udï, l'aboutissement d'une longue réécriture arabe. Et nous ne sommes pas les premiers à en venir à cette conclusion, à cheminer vers cette association entre les Tayyés/Saracènes et la Mésène-Characène[302]. Bien avant nous, Langlois croyait à une erreur de copiste chez Ammien Marcellin au sujet de la formule *Malechus Podosaces nomine, phylarcus Sarracenorum Assanitarum*[303], soulignant que Saint-Martin avait proposé de corriger cette portion du texte et de lire plutôt *Massanitarum*[304]. Il expliquait que le terme réel se rapprochait davantage de l'expression employée par Ptolémée[305] qui appelait golfe Mésanite[306], toute la partie de la mer Érythrée voisine de la Mésène, mais omettait les références à la Septante. À cet auteur, Saint-Martin ajoute Marcien d'Héraclée[307] et Étienne de Byzance[308], tout en misant sur l'utilisation du

[298] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses,* Tome 3, p. 217.
[299] *Ibid*. p. 220.
[300] Fait à noter, l'Église de Perse ou nestorienne connaît de nombreux évêques du Maishan, dont Jean du temps de Sahloupas et Papas, les deux métropolites d'Orient. Histoire Nestorienne, *Chronique de Séert*, éd. Mgr Scher, p. 256-26.
[301] Traduction libre : Mamlakat Maysan, Royaume de Maysan.
[302] Dans son ouvrage Langlois note que Michaelis avait lui aussi noté le rapprochement entre Mésène et la Genèse. Michaelis, *Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum,* Pars II, p. 215.
[303] Ammien Marcellin, *Res Gestae,* Livre XXIV 24, Chapitre 2.
[304] Saint-Martin, *Recherche sur l'histoire et la géographie de la Mésène et de la Characène,* p. 258 -261.
[305] Claude Ptolémée, *Géographie,* Livre V, Chapitre 19 ; Livre VI, Chapitre 17.
[306] Langlois, *Numismatique des Arabes avant l'islamisme,* Paris, p. 50.
[307] Marcien d'Héraclée, *Geographi Graeci minores,* tome I, p. 16-17.
[308] Étienne de Byzance dans Etnika conserve Μεσανίτης κόλπος.

terme χώρα τῶν λεγομένων Μαυζανιτών de Jean Malalas[309]. À cette liste, nous ajouterons Philostorge qui parlait quant à lui d'une ethnie appelée Μεσηνῶν[310], mais surtout Strabon qui pourrait solutionner cette énigme grammaticale. Dressant les frontières du pays des Babyloniens, sans parler de Saracènes, l'auteur explique que la région était entourée, au sud, par le golfe persique et les Chaldéens jusqu'aux Arabes Mésèniens[311]. S'il faut rapprocher le terme Ἀράβων τῶν Μεσηνῶν aux Saracènes Assanites, c'est que la formule est couplée à celle d'Ἀράβων τῶν σκηνιτῶν. Ammien Marcellin certifiant que les Scénites sont devenus les Saracènes, les Arabes Mésèniens n'ont-ils pas connu le même sort ? Le territoire de la Saracène semble d'ailleurs se profiler derrière cette analyse de Strabon puisqu'il parle de ce peuple en Mésène, mais aussi à l'ouest du pays des Babyloniens jusqu'en Adiabène. Étrangement, confirmant ici les liens qui unissent les termes *Assanitarum* et *Massanitarum*, les chercheurs ne semblent pas avoir vu que le terme S*arracenorum* était proche de celui de Characène. Si tel était le cas, l'hypothèse voulant que le terme Saracènes ait pour origine celui de Characène prendrait ici tout son poids. Suivant la réinterprétation des termes chez Ammien Marcellin nous aurions alors les Characènes Mésèniens[312].

Il y aurait donc chez Mas'udï des relents historiques dans un emballage biblique. Les Tayyés, sous le vocable de Ghassan, seraient liés au territoire de la Mésène et de la Characène. Rien d'impressionnant puisque nous savons qu'il s'agit exactement du territoire occupé par les Tayyés alliés des Perses, région où fut construite la fameuse capitale de Hirta de Na'aman (Hira). Outre les quelques informations factuelles sur les rois dont il sera question, de Moundar en particulier, ce que nous pouvons retenir du récit

[309] L'argumentation de Saint-Martin à ce sujet : « Jean Malala fait bien plus ; il donne au peuple qui nous occupe le nom de Mauzanites, et il appelle la Mésène τῇ χώρᾳ τῶν λεγομένων Μαυζανιτῶν. Il n'y a rien à objecter de cette autorité ; car Jean Malala, nous l'avons déjà fait remarquer, ne parle des Mauzanites que sur le témoignage de Magnus de Carrhes et Eutychianus de Cappadoce, historiens qui, comme Ammien Marcellin et Eutrope, avaient accompagné Julien dans son expédition contre les Perses ». p. 261.
[310] Philostorge, *Histoire ecclésiastique,* Livre III, Chapitre 7.
[311] Strabon, *Géographie,* Livre XVI, Chapitre 1, Section 8. *The Geography of Strabo,* trad. H.L. Jones, Volume VIII, p. 197.
[312] Il faudrait voir si ce Assanite-Massanite a des liens de parentés avec le 'Assanite retrouvé dans la lettre de Siméon de Beit Arsham. Nous aborderons ce texte au chapitre 6. Avner, Nehme et Robin, « A rock inscription mentioning Thaʿlaba, an Arab king from Ghassān », *Arabian Archeology and Epigraphy*, p. 252.

primaire de Mas'udï, c'est que les *Ghassanides* sont de dignes membres de l'ethnie des Tayyés, fils de Sem, de Jokthan et de Job[313].

1. UNE RÉALITÉ CONDITIONNÉE PAR LA BIBLE ET LES AUTEURS CHRÉTIENS.

Si la soumission des peuples barbares aux lois romaines était le but de certains chroniqueurs de l'Empire, une étude attentive des sources grecques nous fait comprendre que l'assimilation faisait surtout partie du grand projet religieux du 4e siècle, le christianisme religion d'état[314]. Nous avons vu que les pèlerins juifs et chrétiens utilisaient déjà les services des Tayyés lors de leur visite des lieux saints à cette époque, puisque « C'est là qu'on montre ses parcs et ses campements que circonscrivent des cercles de pierres [315]», comme le soulignait Dhorme au sujet du désert égypto-arabe. Le même auteur ajoutait que la façon de définir le peuple arabe « montre bien le mépris que le Bédouin encourt de la part du sédentaire ou du nomade qui commence à se fixer au sol[316] », comme un rappel de l'image transmise par Ammien Marcellin[317]. Ce mépris du mode de vie des Tayyés est si important dans les textes religieux que ce serait un euphémisme de dire qu'ils sont très nombreux. Cette découverte est si importante que nous en sommes venus au constat que les auteurs grecs ont probablement misé sur le terme Saracène, plutôt que sur celui de Tayyé, à des fins polémiques.

Contrairement aux auteurs syriaques qui utilisaient le terme neutre de Tayyés, les Grecs ne souhaitaient pas bien définir cette population, ils cherchaient plutôt à entretenir des mythes forts anciens au sujet des nomades. La quasi disparition du terme Σκηνῖται[318], utilisé par les auteurs antiques pour décrire les peuples nomades, après le 3e siècle[319],

[313] Il faut sans aucun doute relier cette généalogie biblique à des faits topographiques. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, p. 323-412.
[314] La reconnaissance du christianisme et le Concile de Nicée changent la donne sur le plan politico-religieux en Orient comme en Occident.
[315] Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, Revue Biblique, vol. 40, p. 517.
[316] *Ibid.* p. 517.
[317] Ammien Marcellin, *Res Gestae*, Livre XIV, Chapitre 4.
[318] On retrouve le terme chez Strabon, *Histoire naturelle*, Livre XVI, Chapitre 1, Section 27-28 ; chez Claude Ptolémée et plusieurs autres auteurs.
[319] Le site TLG recense 70 utilisations du terme Σκηνῖται, avec une forte utilisation du 1er siècle avant-JC au 3e siècle après JC, et un sursaut au 6e siècle. À cette époque, le terme est notamment utilisé par Évagre.

pourrait en partie l'expliquer. Après avoir démontré que le terme Tayyé était connu de tous dans l'Antiquité, notre étude sur leurs mœurs et leurs habitudes de vie nous a ramené sur le chemin inverse. L'absence de sources syriaques complètes avant le 5e siècle[320], outre le texte de Bardesane, nous a forcé à nous rabattre sur les sources grecques. Et si nous avions noté que le citadin Ammien Marcellin, bercé par les cultures latine et grecque, semblait scandalisé du mode de vie des Tayyés, ce n'est rien au regard des auteurs ecclésiastiques.

Cette polémique religieuse, qui s'étend du 4e au 7e siècle, nous a ramené de façon quasi directe au passage sur l'émergence de l'islam de Michel le Syrien, datant du 12e siècle[321]. Le mot Ταιηνοί laissant en grec toute la place à celui de Σαρακηνοί et sa polémique sous-jacente, notre enquête nous a permis de retrouver pas moins de 1775 entrées du terme[322]. Cette recherche démontre que l'utilisation du terme s'est accrue du 4e au 6e siècle[323], pour connaître une baisse marquée aux 7e et 8e siècles. Nous avons d'abord cru en une attaque frontale de la part de Procope et de Théodoret de Cyr, chez qui nous avons retrouvé les écrits les plus incendiaires concernant les Tayyés-Saracènes. Or, ce sont les écrits d'Épiphane de Salamine qui ont piqué notre curiosité. Dans le Πανάριον, nous trouvons au sujet de l'hérésie du judaïsme la mention suivante τῶν Ἀγαρηνῶν τῶν καὶ Ἰσμαηλιτῶν, Σαρακηνῶν δὲ τανῦν καλουμένων[324]. En un bout de phrase, au 4e siècle, Épiphane portait la même condamnation au sujet des Saracènes que Michel le Syrien[325] et Agapius de Manbij [326] reprendront respectivement au 12e et au 10e siècle au sujet des Tayyés, c'est-à-dire, tels sont les ancêtres des tribus des Hagaréens et des Ismaélites, appelés aujourd'hui Saracènes[327].

[320] Peu de chroniques syriaques complètes nous sont parvenues avant l'islam. Les Chroniques d'Édesse et d'Arbèles ne sont guère d'une grande aide pour notre sujet. Youssif, *Deux Chroniques syriaques*, 2015.
[321] Le chroniqueur dresse des parallèles entre la prédication de Mohammad et la logique ismaélite. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre XI, Chapitre II. Chabot, Tome 2, p. 403.
[322] TLG. Voir Tableau en Annexe 2
[323] Cette statistique vient confirmer ce que nous disons au sujet du terme Σκηνῖται, la diminution d'un terme s'additionnant à l'augmentation de l'autre.
[324] Holl, *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion,* Volume1, page 180 ligne 11.
[325] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre XI, Chapitre 2. Chabot, Tome 2, p. 403.
[326] Dans son histoire d'Abraham, l'auteur donne pratiquement la même explication. Agapius (Mahboub) de Manbij, *Kitab al-Un'van*, Première Partie, Trad. Vasiliev, PO. 15, p. 662-663.
[327] Pour la traduction anglaise, voir *The Panarion of Epiphanus of Salamis*, Livre I, Trad.Williams, p. 20.

2. UNE APPARTENANCE RELIGIEUSE INCERTAINE

Nous avons mis un certain temps à comprendre les raisons extraterritoriales de cette association entre les Tayyés et les Ismaélites, deux termes que nous avions déjà rencontrés, mais indépendants l'un de l'autre, dans le Talmud de Babylone[328]. Si nous pouvions expliquer les 44 allusions à Ismaël dans le Pseudo-Méthode[329] en raison de l'émergence de l'islam, il était moins aisé de le faire avec les 58 mentions présentes chez Jean Chrysostome, un auteur du 4e siècle. C'est chez Eusèbe de Césarée que nous croyons avoir trouvé une des pistes de solution à cette énigme, dans la *Préparation évangélique*. Cherchant d'abord et avant tout les Tayyés, nous n'avions pas remarqué que le terme Ismaélite revenait dans le même extrait concernant la réfutation de la doctrine du destin. Si nous ne l'avions pas remarqué, c'est aussi que l'ancienne traduction française du texte indiquait « les Israélites de l'Arabie[330] », alors que le texte grec donne « Ἰσμαηλίταις τοῖς κατὰ τὴν Ἀραβίαν [331]». Replaçant le terme Ismaélite à sa place, la teneur du discours en est d'autant plus étonnante : « Je ne sais pas comment on pourra soutenir que, lors de la naissance des Juifs, de presque tous, du moins, la configuration des astres est telle qu'au bout de huit jours ils doivent recevoir la circoncision, être mutilés, tourmentés, éprouver une douleur ardente et une sanglante blessure, et à leur entrée dans la vie, avoir besoin de médecins, tandis que les Ismaélites de l'Arabie naissent sous une configuration qui ne les oblige à la circoncision que lorsqu'ils ont atteint leur treizième année ; car voilà ce que rapporte l'histoire à leur sujet [332] ».

Le passage est intéressant pour deux raisons, d'abord il ne reprend pas le récit de Bardesane[333], ensuite il affirme que les Ismaélites sont circoncis[334]. Lorsque nous

[328] Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity*, p. 520.
[329] *Die Apocalypse des Pseudo-Methodius:* Die älteste griechischen und lateinischen Uebersetzungen, éd. Aerts et Kortekaas, CSCO 97-98.
[330] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, Livre VI, Chapitre 11.
[331] *Ibid*. texte grec.
[332] On retrouve la traduction française du texte modifié afin de rendre « Ismaélites vers l'Arabie ».
[333] Quelle traduction du texte Eusèbe pouvait bien avoir en sa possession. Est-ce un texte différent ou une simple attaque de la rhétorique de Bardesane ? Nau, *Livre des Lois des Pays*, p. 54.
[334] Il semble y avoir un lien entre ce passage chez Eusèbe et l'Homélie sur la circoncision d'Aphraate qui parle lui-même des Beni Ismaël, littéralement les fils d'Ismaël (Ismaélite) comme se faisant circoncire à 13 ans. Ces deux auteurs suivant ici les détails de Gn17, 25, dépendent-ils d'une tradition commune ? De Philon d'Alexandrie ? Aphraate, *Exposés*, Tome 2, SC 359, p. 555.

analysons la symétrie des textes d'Eusèbe et de Bardesane, c'est d'ailleurs cette notion de circoncision qui semble au cœur du débat. Nous émettons l'hypothèse qu'Eusèbe se serait servi d'Ismaël et des Ismaélites pour attaquer la rhétorique de Bardesane. Si nous le croyons c'est qu'Eusèbe utilise là les propos de Philon d'Alexandrie afin d'en découdre avec la théologie de Bardesane. Nous avons en effet découvert une polémique entourant le personnage d'Ismaël chez Philon, notamment dans son traité *Sur la sobriété*[335] où il mentionne sa circoncision à l'âge de 13 ans. Ce point est corroboré par Flavius Josèphe qui spécifie que les Arabes attendent leur treizième année parce qu'ils sont des descendants d'Ismaël[336]. Ce n'est d'ailleurs pas le seul ouvrage où Philon aborde le sujet d'Hagar et de sa progéniture, puisqu'il s'agit de la pièce centrale de son traité *Sur la fuite et l'Invention*[337].

Le nom du fils aîné d'Abraham revient 618 fois dans les différentes sources grecques, toujours en référence aux événements décrits dans la Genèse, nommément chez Origène, Jean Chrysostome, Eusèbe, Épiphane, Grégoire de Nysse, Théodoret de Cyr et plusieurs autres[338]. Et les auteurs du 4e siècle auront fait de cet enfant, grandissant dans le désert, devenant archer, habitant le Pharan et prenant une femme d'Égypte[339], le modèle de l'homme non civilisé puisqu'il habite le désert. Et cette controverse au sujet de la circoncision, déjà présente chez Philon, se retrouve également dans le *Contre Celse* d'Origène. Une recherche croisée fait ressortir que ce n'est pas un hasard si la tradition polémique est passée d'un Alexandrin à un autre avant d'aboutir dans les écrits d'Eusèbe[340]. Le καὶ τῆς Ἰσμαηλιτῶν Ἀράβων, présent cette fois chez Origène, ne fait aucun doute et la controverse semble la même : « Les Juifs disent que la circoncision qui se fait le huitième jour, est la vraie et légitime circoncision; et qu'il n'y en a d'autres que par

[335] Gorez, *De ebrietate, De sobrietate,* Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, No 11-12.
[336] Il est à noter que les Arabes de Flavius Josèphe sont des Iduméens ou des Nabatéens. Contrairement à Philon, l'auteur ne semble pas faire du sujet une réelle polémique, il se limite à expliquer que les Arabes sont circoncis à 13 ans. Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques,* Livre I, Chapitre 12. Il parle aussi d'Ismaël au chapitre 10, 17 et 18 du même ouvrage.
[337] Starobinski-Safran, *De fuga et inventione*, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, No 17.
[338] Même Justin Martyr ne manque pas de rappeler la progéniture d'Ismaël. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique. Volume 1. Introduction, Texte grec, Traduction*, p. 503.
[339] Genèse 21, 20-21.
[340] Origène, *Contre Celse,* Livre V, Chapitre 48. Il faut savoir que les *Reconnaissances* du Pseudo-Clément rapporte également cette notion de circoncision chez eux. Il s'agit donc d'un terme récurrent dans la patristique des premiers siècles, les hellènes comprenant mal la coutume purement orientale. *Les Reconnaissances du pseudo Clément : Roman chrétien des premiers siècles,* Trad. Schneider, p. 431.

accident[341] ». Outre le mode de vie singulier du désert, toute la polémique autour de la réapparition du terme Ismaélites, accolé aux Tayyés, pointe vers cette idée de la circoncision. En d'autres termes, les auteurs semblent tous taxer les Tayyés/Saracènes d'être des judaïsants, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'étaient pas déjà chrétiens. Nous devrions dire presque tous, puisqu'Épiphane semble nous donner une autre explication : « Mais pourquoi Ébion se vante de la circoncision, quand autant les idolâtres que les prêtres égyptiens l'ont? Tout comme les Saracènes, aussi appelés Ismaélites, et les Samaritains, les Iduméens et les Homérites. La plupart d'entre eux le font, non en raison de la Loi, mais en raison d'une coutume insensée [342]».

Épiphane aura eu le mérite de ne pas entretenir la polémique, mais bien de rapporter une donnée factuelle : plusieurs peuples orientaux sont circoncis de façon coutumière[343]. Cette liste englobe une bonne partie des habitants de l'Arabie, ce qui renforce l'idée que toute la polémique autour des Tayyés, visiblement assimilés aux Ismaélites bibliques, est une attaque principalement menée contre la circoncision. Reprenant sans doute les arguments d'Origène et de Philon, le texte d'Épiphane est névralgique puisqu'il nous rappelle que cette pratique n'a rien à voir avec la Loi mosaïque, il considère sa pratique chez les autres peuples comme une banale coutume insensée. Ce qui nous fait comprendre, contrairement à ce qu'en dit Sozomène[344], que les Tayyés n'étaient probablement pas judaïsants, mais que la circoncision faisait partie intégrante de leurs coutumes ancestrales. D'ailleurs, il faut bien saisir que l'attaque contre les Ismaélites découle de cette croyance, présente également dans les *Reconnaissances* du Pseudo-Clément, que les peuples barbares descendent tous d'Ismaël[345].

Cette polémique, omniprésente dans l'œuvre de Théodoret de Cyr[346], que nous décrivons comme anti-Tayyés, nous a surpris puisqu'elle n'est mentionnée par aucun

[341] Origène, *Contre Celse*, Livre V, Chapitre 48.
[342] *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Livre I, trad. William, p. 163.
[343] L'auteur parle des Samaritains, des Iduméens et des Himyarites.
[344] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 38. Nous y reviendrons.
[345] La mention est claire : « il lui naquit deux fils, dont l'un fut appelé Ismaël et l'autre Héliesdros. Du premier descendent les Barbares, du second les peuples des Perses ». *Les Reconnaissances du pseudo Clément : Roman chrétien des premiers siècles*, Trad. Schneider, p. 106.
[346] L'auteur, on le verra, suit son maître, Jérôme de Stridon, les Tayyés étant au cœur de ses pires attaques.

chercheur. Nous aurions pu l'omettre si nous n'avions pas cherché à retracer les Tayyés, et n'avions pas rappelé le côté interchangeable des termes Ismaélites, Saracènes et Tayyés[347]. Cette mise au point permet de mieux comprendre pourquoi les auteurs grecs sont si hostiles à leur endroit, et nous permet de démontrer que le roi Moundar a dû composer avec cette identité nébuleuse. D'ailleurs, nous devons à Jérôme de Stridon, dans son commentaire sur Ézéchiel, la formule suivante, les « Ismaélites, les Saracènes d'aujourd'hui, se donnent à tort le nom de Sara évidemment pour paraître nés d'une femme libre et d'une maîtresse[348] ». Ici, l'auteur revient sur l'allusion controversée de Paul dans la lettre aux Galates, en stipulant que les Saracènes s'appellent ainsi pour ne pas paraître nés d'une esclave.

3. DES TAYYÉS DEVENUS ARABES

On peut le voir, le parcours des Tayyés ne fut pas sans embûches, et même devenus *Saracènes* en adoptant le christianisme, dit orthodoxe, ils demeurèrent affublés du titre d'*Ismaélites.* Comme quoi leur histoire ultérieure a sans doute été conditionnée par le regard des autres, et ce, malgré leur apparente indépendance. Cette globalisation territoriale et biblique que renferment les termes Tayyés, Saracènes et Ismaélites, nous entraîne invariablement à faire de même avec le concept d'Arabe. Retsö avait pleinement compris l'ampleur de la mécompréhension historique en expliquant, au chapitre *The disappering arabs*, qu'Hippolyte, Bardesane et Uranius démontrent précisément l'émergence des Tayyés et des Saracènes, le déclin des Arabes[349]. Ce faisant, les histoires légendaires des auteurs musulmans ne peuvent plus être analysées sans avoir en tête cette conception biblique du territoire qui n'a rien à voir avec l'histoire réelle des peuples des Arabies. N'empêche, certains écrits doivent être analysés, dans le cadre d'une étude sur Moundar bar Hareth, afin de voir comment les termes ont évolué, mais surtout ce qu'on a dit des peuples ou ethnies qui se cachent derrière les tribus ultérieures d'Arabie. Connaissant l'existence de la grande tribu des Tayyis, que Shahid croyait être nos Tayoyë', nous avons

[347] C'est ce que fait notamment Segal (Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam, p. 100-103), une analyse reprise dans Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, p. 76-77 ; 367-372.
[348] Jérôme, *Commentaire sur Ézechiel*, Livre VIII, Chapitre 25, 1-7. Cette formule dérive évidemment de Galates 4, 22-26.
[349] Retsö, *The Arabs in Antiquity*, p. 505.

aussi cherché de ce côté afin de retrouver les traces du peuple Tayyé. Et nous devons admettre que les histoires des uns et des autres semblent étroitement liées.

Ainsi, dans l'*Histoire des Berbères et des Dynasties*, Ibn Khaldoun nous apprend que « les régions que la tribu de Taï occupe dans le Nedj sont très étendues. Ce peuple, à sa sortie du Yémen, s'établit aux Deux-Montagnes, Adj et Selma[350], qu'il enleva à la tribu d'Aced dont il devint le protecteur[351] ». Cette citation du géographe andalou Ibn Saïd[352] est suivie d'une longue tirade qui nous présente cette tribu comme habitant concrètement tout le territoire allant de Médine à l'Iraq en passant par la Syrie. L'auteur agrémente ce récit de prises de possession de territoires de certaines tribus qu'il dit éteintes[353]. Cette description n'est pas banale puisqu'elle est en tout point conforme à ce que disait Mas'udï de l'histoire des Banu Ghassan, signe que ces deux entités ne semblent en former qu'une seule. Il ne faut donc pas s'y méprendre, la tribu des Banu Tayyi n'est pas celle qui a donné son nom aux Tayyés[354], c'est plutôt l'inverse qui est vrai d'un point de vue historique. Et malgré les objections de certains spécialistes religieux, l'histoire biblique attribuée à ce peuple sur fond de polémique chrétienne est bien présente chez tous les auteurs arabes musulmans, de Mas'udï[355] à Tabari.

La preuve la plus étonnante en est la reprise intégrale des généalogies afin d'expliquer que les Arabes « se composent de deux populations distinctes : les Maadites et les Qahtanides [356]». Ici, nous ne pouvons savoir s'il s'agit d'une erreur volontaire ou un signe des temps révolus, mais Tabari explique que les habitants de Saba et du Yémen sont qahtanides et les Arabes du désert sont maadites. Si nous nous interrogeons sur cette

[350] Le traducteur, le Baron de Slane, précise qu'il s'agit de montagnes situées dans l'intérieur de l'Arabie, près de la route qui mène de l'Iraq à Médine. Strabon, *Géographie*, Livre XVI, Chapitre 2, Section 16. *The Geography of Strabo*, trad. H.L. Jones, Volume VIII, p. 261. Nous avons visité cette région où se trouve la ville de Haïl et le tombeau d'Hatim at-Taï. La montagne est d'ailleurs nommée Jabal at-Taï par les habitants de la région.
[351] Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères, Trad. Baron de Slane, Tome 1, p. 13.
[352] Ibn Saïd appelé aussi Ibn Saïd al-Maghribi le maghrébin (arabe : ابن سعيد المغربي) (1213-1274), est un géographe, historien et poète andalou du XIIIe siècle.
[353] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, Trad. par le Baron de Slane, Tome 1, p. 13-14.
[354] Pour la dialectique de Shahid, *BAFOC*, p. 126-127.
[355] Mas'udï, *Les Prairies d'Or et Mines de pierres précieuses*, Tome 3.
[356] *Chronique de Tabari, Histoire des Prophètes et des Rois*, traduction Hermann Zotemberg, Tome III, p. 47.

mention, c'est que Mas'udï assurait que les Tayyés, dits *Ghassan,* étaient qahtanides, soit issus du Joktan biblique. Par le personnage de Joktan-Qathan, l'auteur nous rappelle que le prisme d'analyse arabe tardif est le même que celui établi par les auteurs ecclésiastiques autour de *Liber Generationis,* la descendance de tous les rois du pays d'Uts (Aws), de l'Arabie.

CHAPITRE 3 : LE CHEF MILITAIRE ET POLITIQUE

Soyez assurés que je résisterai par la force à qui viendra
de chez les Romains, de sorte qu'ils me tueront
ou que je les tuerai ; car Dieu me garde
de me confier encore à aucun Romain.
Je suis indépendant de vous et de votre roi[357].

Reconnaissons ici la vertu des historiens arabes, par l'intermédiaire de la tradition, leurs textes conservent de précieuses bribes d'information sur les rois des Tayyés, comme Moundar et son père Hareth. Notre étude nous a fait comprendre que les jeux complexes de pouvoir au sein des différentes tribus Tayyées ne doivent rien au hasard, et qu'aucun peuple étranger ne peut imposer ses vues sur la confédération tribale. De la même manière, aucune tribu ne peut s'imposer aux autres sans l'avoir d'abord mérité. L'arrivée au sommet du commandement équivaut donc à une forme de souveraineté et au titre de roi que nous retrouvons dans les sources syriaques. Malgré ce que rapportent certains auteurs antiques, comme les chercheurs le soulignent[358], il est improbable que l'empereur, même s'il semble avoir octroyé le titre de roi à Hareth bar Gabala[359], ait pu imposer un souverain aux Tayyés. L'imposition d'un roi par un pouvoir étranger aurait pu être très mal accueillie et avoir eu l'effet inverse, c'est-à-dire le rejet du dirigeant imposé. Nous avons un exemple de ce non-respect des traditions avec la tentative de Tibère de faire nommer le frère de Moundar comme nouveau roi des Tayyés romains[360]. Cette tentative funeste voit passer l'entièreté du pouvoir, en très peu de temps, entre les mains de Na'aman, le propre fils de Moundar, signe que chez les Tayyés, le concept de confédération tribale n'a rien à voir avec l'Empire.

Dans cette optique, il faut repenser les alliances scellées par Rome (Byzance) en Orient, puisqu'elles sont beaucoup plus opportunistes qu'elles n'y paraissent, du moins en ce qui concerne celles avec les Tayyés. Cette structure de pouvoir déboulonne un mythe,

---

[357] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 4. Le texte rapporte les propos de Moundar face à l'affront de Justin II.
[358] Greatrex, « Les Jafnides et la défense de l'Empire au VIe siècle », dans *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, p. 124-126.
[359] La majorité des auteurs ne basent leur réflexion que sur le texte de Procope alors que ce même texte est très ambigu sur la nature du pouvoir de Hareth. Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses,* Livre I, Chapitre 17, Section 7.
[360] Épisode que nous retrouvons chez Jean d'Amida, III, Livre III, Histoire 43.

ce n'est pas Constantinople qui impose leurs chefs aux Tayyés, ce sont leurs chefs qui s'imposent à Constantinople. Si nous ne pouvons en dire autant en ce qui concerne les relations des Tayyés et des Perses, c'est du moins le cas du côté occidental[361]. Celui qui s'est porté à la tête des Tayyés devient donc le principal interlocuteur des empereurs qui délaissent rapidement ceux qui perdent le pouvoir. Les chefs des tribus ne suivent donc pas le pouvoir romain, mais bien le chef des chefs, le roi des Tayyés.

1. DES ALLIÉS MILITAIRES DE CHOIX

Toutes ces pièces, représentant une infime partie du grand casse-tête au sujet de l'ethnie des Tayyés, nous emmènent au cœur de notre recherche, c'est-à-dire les actions et l'histoire de la dynastie du 6e siècle. Ainsi, l'influence de Moundar bar Hareth sur l'histoire des Tayyés doit d'abord s'expliquer par la dimension militaire de son règne. Le combat semble d'ailleurs inhérent à ces habitants du désert qui, même sortis de leur habitat naturel, s'empressaient à razzier ou guerroyer, comme s'il s'agissait d'une seconde nature. Tellement inné chez eux que le poète Amr ibn Kulthum posait à un souverain ennemi, Abou Hind, la question suivante : « Sais-tu que nos bannières blanches, nous les emportons et elles reviennent rouges, quand nous les avons abreuvées ?[362] ». Ce constat n'est pas une nouveauté puisque le peuple de Moundar, les Tayyés romains, forment depuis au moins le 4e siècle une partie de la cavalerie des Romains[363].

S'il faut sans doute relativiser certains détails de l'*Histoire Auguste,* la défaite de Niger face à eux ; les deux cents Saracènes de l'armée d'Aurélien ; l'alliance entre Zénobie et des Saracènes ; ou les six cohortes saracènes de Gallien[364], nul doute que la nation Tayyée a participé aux entreprises de l'empereur Julien en Orient. En 363, Ammien Marcellin fait d'ailleurs référence à des Tayyés-Saracènes qui auraient appuyé la campagne

[361] Nous n'avons pas la prétention de connaître assez les Tayyés des Perses pour pouvoir généraliser ce fait pour l'ensemble des Tayyés, même si cela semble le cas.
[362] Berque, *Les dix grandes odes arabes de l'Anté-Islam*, p. 79.
[363] Au sujet des Tayyés et de leur place au sein de la stratégie romaine, voir Lewin, « Did the Roman Empire have a military strategy and were the Jafnids part of it ? », dans *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, p. 155-182. L'auteur reprenant beaucoup Malalas oublie de mentionner certains détails, notamment ceux que l'on retrouve dans l'Histoire Auguste.
[364] Le terme latin Saraceni, sous toutes ses déclinaisons, se retrouve 10 fois dans l'Histoire Auguste, principalement dans la Vie d'Aurélien, celle de Probus et dans l'histoire des 40 tyrans.

de Julien contre les Perses. Nous retrouvons d'ailleurs le terme Saracène pas moins de quatorze fois, associé à des membres de l'armée de Rome, et opposé à ceux qui étaient alliés des Perses, menés par Podosacès. Leur ralliement à l'empereur Julien marque leur entrée en scène, au livre XXIII de l'auteur latin, alors qu'il explique que « quelques princes des tribus de la Saracène[365] vinrent comme suppliants, lui amenant une couronne d'or, et le vénérant comme le maître du monde et de leurs nations[366] ».

Et si Libanius les implique dans l'assassinat du même empereur, ils seront de retour aux côtés des Romains pour protéger Constantinople et participeront à la bataille d'Andrinople[367] : « La garnison de la ville venait d'être bonifiée d'un corps de Saracènes (j'ai décrit ailleurs les mœurs et l'origine de ce peuple), troupe très propre à la guerre de partisans, mais incapable d'opérations stratégiques régulières ». C'est dire l'importance que prendront les Tayyés dans la défense de l'Empire au cours des siècles suivants. Mais les relations ne sont pas toujours au beau fixe si bien que c'est sous le règne du père de Moundar, Hareth, que semble se stabiliser la relation. C'est notamment au cours de son règne que les Tayyés romains connaîtront leur heure de gloire. Après avoir été traité de lâches lors de la bataille de Callinique/Raqqa en 531[368], ils prendront leur revanche lors de celle de Chalcis vers 554, victoire qui aurait été prophétisée par Siméon le Stylite le Jeune[369], souvent nommée le Jour de Halima. Dès lors, du point de vue militaire, les Tayyés romains prendront l'avantage sur les Tayyés perses.

2. MOUNDAR, LE COMBATTANT DE DIEU

Suivant les traces de son père, Moundar hérita de cette puissante armée qu'il portera sans doute à son sommet. Mais son entrée en scène suscita surtout le mépris des Perses et de leurs alliés qui doutèrent de ses capacités militaires : « Les Tayyés perses étaient pleins de crainte et d'épouvante devant Hareth, le roi des Tayyés romains. Lorsqu'ils apprirent sa

[365] La mention « tribus de la Saracène » n'est d'ailleurs pas banale.
[366] Ammien Marcellin, *Res gestae*, Livre XXIII, Chapitre 3, Section 8.
[367] *Ibid*. Livre XXXI, Chapitre 16, Section 5.
[368] Procope mentionne que les Tayyés se seraient repliés si honteusement, qu'ils ont alors été soupçonnés de trahison. Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses*, Livre I, Chapitre 18, Section 8.
[369] Van De Ven, *La vie ancienne de S. Siméon Stylite le Jeune*, tome 2, p. 189-190.

mort[370], ils méprisèrent ses fils, ses grands et son armée et ils pensèrent que tout son camp allait tomber entre leurs mains. Ils se réunirent et tombèrent sur les propriétés de Hareth, où se trouvaient ses troupeaux, et ils emmenèrent les troupeaux de chameaux[371] ». Cette tentative mènera à une riposte sanglante[372], Moundar mettra non seulement ses adversaires en déroute, mais il créera sa propre légende en battant par deux fois les armées des Tayyés perses. Or, cette victoire sera l'objet d'une première tentative, sous Justin II, d'éliminer le souverain Tayyé, ce qui mettra un frein à ses ardeurs militaires. Cela aura pour effet de déstabiliser tout le front oriental, les armées perses, profitant du retrait de Moundar, saisirent l'occasion pour dévaster les terres romaines jusqu'à Antioche[373]. Le retour du roi aux affaires militaires sera aussi grandiose que son début de règne : « Au bout de peu de temps, le courageux Moundar fut rempli de colère à cause de l'audace des Tayyés perses et il conçut le projet de leur enlever le butin qu'ils avaient fait dans le pays des Romains et de le rapporter. Il réunit sans bruit ses frères, toute sa parenté, ses fils et toute son armée ; tous s'armèrent et se hâtèrent et au second jour tous étaient près de lui [374]».

Cet événement marque la prise de Hira, un des plus hauts faits d'arme de Moundar, qui scellera sa légende, Jean d'Amida affirmant qu'on « l'admira encore plus lorsque les deux royaumes des Romains et des Perses connurent les détails de l'habileté et du courage de cet homme et la victoire qui s'en était suivie[375] ». Dès lors, le combattant de Dieu sera dépeint comme le libérateur des chrétiens d'Orient de l'oppression des Perses et des Tayyés païens[376] ; celui qui soumet par la volonté de Dieu, épargne les églises et redonne son gain aux plus pauvres. Or, la suite des opérations militaires en Orient sera très complexe et marquée par le siège de Ctésiphon, l'opération ratée de 578. Les historiens racontent que Maurice et Moundar auraient réuni leurs forces afin de porter un dur coup aux Perses et à leur royaume. Malheureusement pour eux, le seul pont menant à la ville ayant été coupé,

[370] L'événement survint vers la fin 569. *BASIC*, 1-1, p. 337 à 339.
[371] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 3.
[372] Certains experts datent l'événement du jour de l'Ascension de mai 570. Nau spécifie le 20 mai 570 (*Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 63) ; Shahid pense qu'il s'agit cependant du second affrontement (*BASIC* 1-1, p. 344-345).
[373] *Jean d'Amida,* III, Livre VI, Histoire 4.
[374] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 4.
[375] *Ibid.*
[376] Il s'agit d'une figure de style puisque nous savons que de nombreux habitants de Hira étaient chrétiens, probablement nestoriens.

Maurice en fit porter la responsabilité à Moundar qu'il accusa de trahison[377]. Réconciliés de peine et de misère par l'empereur Tibère, les deux hommes n'auront plus jamais de bonnes relations.

Cela n'empêchera pas Moundar de terrasser une nouvelle fois les Tayyés perses. Souhaitant tirer avantage de la confusion dans le camp romain, ces derniers l'attaquèrent à l'improviste, mais leur opération tourna au cauchemar. Cette victoire est souvent décrite comme la deuxième prise de Hira : « Et à partir de là, il s'est mis en marche vers leur camp (Hirta), l'a fait dévaster et brûler. Il est passé et s'en est retourné avec un grand pillage et un vol abondant. Et il a été magnifiquement victorieux [378]». Mise en lien avec l'histoire précédente, cette ultime victoire de Moundar est non seulement spectaculaire, mais fait comprendre tout le prestige que l'homme a acquis au fil des ans auprès des miaphysites et des populations orientales. Selon Jean d'Amida, contrairement à Maurice, qui se fait berner par un simple Marzban, Moundar fait face à toute l'armée perse et leurs alliés Tayyés. Sorte de répétition de 570, il s'agit encore une fois d'une victoire en deux temps, mais aussi de son dernier grand combat, puisque les accusations de Maurice entraîneront sa chute.

2.1 Succès et malheurs d'un homme politique de haut niveau.

L'accroissement de l'importance des Tayyés sur le front oriental ne changea pas seulement la donne du point de vue militaire, puisque les Romains durent aussi composer avec cette nation sur le plan politique. En raison du rôle névralgique des Tayyés quant à la protection de l'Orient, la nature de leurs rapports avec les Romains se transformeront complètement au 6e siècle. Nous sommes bien loin des premières ententes politiques qui furent naguère conclues entre les rois de Mésène et Rome sous Trajan. D'ailleurs, comme ces derniers ont embrassé le parti des Parthes après Trajan[379], il en ira de même avec la plupart des phylarques Tayyés après l'exil de Moundar qui vont rompre avec Byzance[380]. Mais cette fois, les empereurs ne pourront plus les soumettre et leur faire la guerre, ou

[377] *Ibid.* Histoire 16.
[378] *Ibid.* Histoire 18.
[379] Bennett, *Trajan. Optimus Princeps,* p. 202 ; Langlois, *Numismatique des Arabes avant l'islamisme*, p. 48.
[380] Le fait est repris, par l'ensemble des chroniqueurs, du texte original de Jean d'Amida.

comme Marc-Aurèle, prendre le titre d'*Arabicus*[381]. La politique de l'empire s'en verra bousculée et plus jamais les Tayyés ne seront alliés des Romains. Cette funeste histoire n'est pas originale dans les annales des relations entre les deux Rome et ses alliés, elle est en continuité avec une longue série de ruptures de relations et d'alliances politiques. Et si, pour l'aristocratie romaine, les alliances étaient souvent rompues au profit de nouveaux alliés, les Tayyés ne seront jamais remplacés en Orient, après Moundar. Sous prétexte d'une demande d'or[382], Justin II fut le premier à fomenter un complot contre le dernier roi des Tayyés romains, mais la lettre qui était destinée à Marcien fut plutôt envoyée à Moundar qui comprit qu'on voulait sa tête et rompit les relations avec les Romains[383].

Ce retrait causa une brèche sur le front oriental[384] puisque, comme nous l'avons déjà souligné, les Perses et leurs Tayyés mirent à feu et à sang toute la Mésopotamie jusqu'à menacer la ville d'Antioche[385]. C'est dans le cadre de cette décadence sur le plan militaire que Moundar refera surface après de multiples tentatives visant à le rallier à la cause romaine. Finalement, c'est un appel à la solidarité chrétienne et un changement dans la politique impériale qui ramèneront le roi au service des Romains. Nous reviendrons sur cet événement phare au chapitre suivant, mais l'alliance du tombeau de Saint Serge n'est pas banale d'un point de vue politique. Il semble en effet que devant la décadence de Justin II, les autorités placèrent Tibère sur le trône pour remettre de l'ordre au sein de l'état. La réconciliation par l'intermédiaire de Justinien fils de Germanus doit être replacée dans ce cadre[386]. C'est de cette alliance des amis de Dieu que découlera la prise de Hira par Moundar, événement grandiose qui l'amènera à monter une première fois à Constantinople vers la fin de 575 ou au début de 576 : « Aramundar, roi des Saracènes, vint à Constantinople avec toute sa parenté ; il se présenta à l'empereur Tibère en lui apportant

[381] *Ibid.*
[382] Talon, *La Chronographie de Bar Hebraeus*, Vol. 1, p. 106-107 ; *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 8. Chabot, Tome 2, p. 308.
[383] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 4.
[384] Fisher émet l'hypothèse que les décisions ultérieures de Tibère visaient à apaiser cette relation brisée et à reconnaître publiquement le rôle des Tayyés en Orient. Fisher, *Between Empires*, p. 122.
[385] *Ibid.*
[386] *Ibid.* Histoire 4.

des cadeaux des barbares. Il fut cordialement reçu par Tibère, et pourvu de présents magnifiques, et fut autorisé à retourner dans sa patrie[387] ».

Nous sommes presque au paroxysme de la puissance des rois Tayyés, alors que Moundar est célébré par le tout Constantinople. S'engagent alors quelques années d'une collaboration fructueuse avec Tibère qui n'est pas sans rappeler la relation entre Justinien et son père Hareth. Cette première montée est aussi l'occasion de réaffirmer l'alliance de Resafa alors que Moundar promet à Tibère de tout faire pour combattre les Perses[388]. Et si les opérations de reconquête de l'Orient seront fructueuses, l'échec de Ctésiphon complexifiera les relations entre Tayyés et Romains, Maurice travaillera alors ardemment à faire condamner son allié pour trahison[389]. Ainsi, malgré leur collaboration subséquente, comme le texte l'affirme, Tibère « les a difficilement réconciliés les uns avec les autres », ce qui démontre que rien n'était réellement réglé entre Maurice et Moundar. Le second assaut sur Hira ayant vraisemblablement scellé la légende pour de bon, Tibère accueillera une dernière fois Moundar avec de grands honneurs dans sa capitale en 580. Pour l'histoire politique des Tayyés, c'est l'événement phare. Le passage de la trente-neuvième histoire de Jean d'Amida sera repris largement par les experts puisque le roi barbare des Tayyés y reçoit une marque d'affection inédite dans les annales romaines.

> La visite de l'illustre Moundar à la capitale se place en 891 (580), le huitième jour de février, où il fut reçu avec grande pompe et grande marque d'honneur par le clément roi Tibère, qui lui offrit de grands présents et des cadeaux royaux, fit tout ce qu'il voulut et lui donna tout ce qu'il pouvait désirer. En effet, il a aussi décoré ses deux fils qui étaient avec lui, et aussi à la couronne royale[390] l'a jugé digne[391].

Par deux fois, Jean d'Amida reviendra sur cette couronne royale[392], puisque pour la première fois, un souverain des Tayyés romains portera, comme son rival, le roi des Tayyés

[387] Le latin donne : « Aramundarus Saracenorum rex Constantinopolim venit ». Jean de Biclar, *Chronique*, Chapitre L'an IX de l'empereur Justin et l'an VII du roi Léovigild.
[388] Chabot, *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, I. Præmissum est Chronicon anonynum ad A. D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum*, CSCO 81, p. 209.
[389] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 16.
[390] Dans le texte, ܟܠܝܠܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. Littéralement la couronne de la royauté.
[391] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 39.
[392] *Ibid*. Histoire 42.

perses, le Tadj[393]. Cet acte symbolique nous oblige à nous demander si ce couronnement ne fut pas le sommet de la carrière de Moundar, la reconnaissance ultime de Tibère à son endroit. Si nous le croyons, c'est que Justinien n'avait jamais octroyé ce privilège à son père, Hareth le Magnifique. Malheureusement, les écrivains grecs ne nous ont pas rapporté le verbe ταινιόω[394], ni même le terme βασιλικῷ ταινιοῖ[395], en association au roi des Tayyés romains. Mais nous en tenant à la chronique syriaque, ce jour-là, le roi Moundar bar Hareth rejoignait la courte liste des plus grands souverains d'Arabie, notamment Imrou'l Qays, « celui qui ceignit le diadème (tâdj) [396]». Cela dit, un dur coup sera porté à cette célébration grandiose, puisque suite aux intrigues de Maurice, le roi des Tayyés sera accusé de *prodosia*, c'est-à-dire, de trahison.

Notons qu'avant que cette accusation ne soit portée, le voyage à Constantinople s'était conclu par un traité de tolérance religieuse, ratifié par Tibère, et la réunification de l'Église miaphysite lors d'un synode tenu sous le patronage de Moundar[397]. Si, comme le souligne Greatrex, sa chute ne doit pas surprendre, les Romains ayant tendance à se débarrasser de leurs alliés qui manquaient de loyauté[398], les résultats désastreux de cette nouvelle concorde, combinés aux accusations de Maurice, semblent avoir motivé cette mise en accusation. Une fois de plus, un complot sera mis en branle afin d'éliminer Moundar. Trois hommes seront directement impliqués, Magnus/Magna' un proche de

[393] Nous sommes assez en accord avec Paret : nonobstant les titres officiels, les titres de patrice et l'autorisation de porter le kelil (cerceau d'or), avant le règne de Moundar, l'événement doit être considéré comme une façon de consacrer l'importante particulière du premier chef des Tayyés. Il est probable que dans les officines de l'Empire, contrairement à ce qui se faisait en Orient, le titre de roi des Tayyés était négligé. Paret, *Note sur un passage de Malalas concernant les phylarques arabes,* Arabia, Tome 5, p. 257-258.

[394] Il s'agit du verbe grec, littéralement porter une couronne.

[395] Terme normalement utilisé pour désigner la couronne royale. La nature de ce couronnement et les raisons ayant mené à ceindre Moundar demeurent un mystère pour bien des spécialistes, Fisher, suivant Shahid, croit à de multiples facteurs dont le rôle militaire et religieux de Moundar. Fisher, *Between Empires,* p. 122.

[396] Inscription d'En-Nemâra ligne 1. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 35.

[397] Nous aborderons ces événements en détail au prochain chapitre.

[398] Greatrex, « Les Jafnides et la défense de l'Empire au VIe siècle », dans *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, p. 139. L'auteur souligne à juste titre que « c'était la pratique normale des Romains de se débarrasser des chefs alliés qui faisaient preuve d'un manque de loyauté ou d'une trop grande indépendance ». Cette attitude face aux alliés est mentionnée par plusieurs auteurs. Voir, Fisher, *Between Empires,* p. 178-180 ; Isaac, *Limits,* p. 395 ; Blockley, *East Roman Foreign Policy*, p. 161-163 et Millar, *Roman Near East*, p. 300-301.

Moundar qui pourrait l'avoir trahi en raison des événements d'Apamée[399], le patriarche Grégoire d'Antioche qui était contre la paix des Églises[400], et probablement Maurice. L'épisode est connu, on inventa une histoire, la consécration d'une église, afin que Moundar rejoigne le Patriarche et Magna' à Huwarin[401]. Or, selon toute vraisemblance, c'est à Émèse que Moundar fut pris de force par les autorités romaines.

> Après leur renvoi, Magna' commanda aux troupes qu'il avait secrètement avec lui de se tenir prêtes, ainsi qu'au duc qui avait été chargé de l'accompagner, et, quand le soir arriva, il dit à Moundar : « Seigneur patrice, tu as été accusé devant le roi et il t'a commandé d'aller à la ville royale, de t'y défendre et de lui prouver qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'on a dit contre toi ». Mais Moundar répondit : « Après tous les services que j'ai rendus au roi, je ne peux pas croire qu'il soit permis que de telles accusations soient retenues contre moi. Puisque je suis un des serviteurs du roi, je ne peux pas refuser de comparaître devant lui ; mais il n'est pas possible que je quitte mon camp (Hirta) en ce moment, par crainte que les Tayyés perses ne viennent et n'enlèvent mes femmes, mes enfants et tout ce que j'ai »[402].

C'est à ce moment que les troupes prirent Moundar et l'emmenèrent à Constantinople. Nous le verrons en conclusion de ce mémoire, cette dernière trahison doit être considérée comme le début de la fin pour la domination des Romains en Orient. Signe que la situation ne devait pas être au beau fixe à Constantinople, le même texte nous apprend que : « À son arrivée, le roi ordonna de lui donner la même résidence qu'à ses précédents voyages à Constantinople[403], et de lui donner une pension, et il demeura ainsi sans obtenir audience ; il avait avec lui une femme, deux fils et une fille[404] ». Shahid avait bien noté que l'attitude de Tibère à l'égard de Moundar n'était pas en tout point négative[405], puisqu'il lui octroya tout de même une résidence de prestige à son arrivée à Constantinople. À ce propos, s'il ne consentit pas à le voir[406], il ne semble pas que de son vivant, Tibère ait souhaité condamner ou exiler Moundar. Compte tenu du peu de temps qui semble s'écouler

[399] Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre V, Chapitre 10.
[400] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 17. Chabot, Tome 2, p. 344.
[401] *Jean d'Amida,* III, Livre III, Histoire 40. Sur Moundar bar Hareth et l'accusation portée contre lui.
[402] *Ibid*.
[403] Nous ne l'avons pas souligné précédemment, mais l'utilisation du terme voyage au pluriel est une autre preuve que Moundar monta plus d'une fois dans la ville impériale avant ce fatidique séjour.
[404] Jean d'Amida, III, Livre III, Histoire 41.
[405] *BASIC*, 1-1, p. 462-463.
[406] Fisher, *Between Empires*, p. 178.

entre l'arrivée de Moundar et la mort de Tibère, cette énigmatique décision politique, suivie de ce désir de bien loger le roi des Tayyés, nous amène à croire que le dénouement de toute cette affaire aurait pu être différent si Maurice n'avait pas pris les rênes du pouvoir. S'il avait vécu plus longtemps, Tibère aurait-il fait la lumière sur cette affaire, fait taire les rumeurs propagées par son gendre et lavé Moundar de tout soupçon ?

La mort soudaine du roi, la même année où fut arrêté Moundar, pourrait expliquer pourquoi le roi Tayyé ne put avoir d'audience avec Tibère et sa fin tragique. Sans répondre à nos interrogations, il existe une autre version de ces événements conservée dans la *Chronique de 1234*. Beaucoup plus court, ce récit amène quelques précisions quant à la chronologie des événements et aux lieux où ils se sont déroulés, mais une même conclusion[407]. Dans le cadre de cette étude, les raisons religieuses entourant la condamnation de Na'aman[408], le fils de Moundar, nous ont fait comprendre que le conflit religieux pourrait en grande partie expliquer cette procédure sommaire. Même si les autorités accusent Moundar d'avoir trahi l'empire, le fait qu'il était le plus grand défenseur de la foi rivale, le miaphysisme, ne doit jamais être oublié. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si les auteurs syriaques feront du personnage un champion du christianisme chez les sémites demeurés chrétiens. Ainsi, si ses grands talents sur les champs de bataille peuvent expliquer son importance du point de vue politique, ses allégeances religieuses sont au cœur de son règne, raison pour laquelle la plus importante partie de ce mémoire y sera consacré.

3. DE POLITIQUE À RELIGIEUX

Cette foi au Christ, au centre de la critique arabe et grecque, semble d'ailleurs le point d'orgue de toute l'histoire de cette dynastie Tayyée du 6e siècle, plus particulièrement de celle de Moundar dont la vie est dépeinte, dans les sources syriaques, comme celle d'un soldat de Dieu. C'est également cette foi inébranlable qui semble avoir divisé tout le camp des Tayyés, ceux-ci allant vers diverses tendances et sectes, après la disparition de leur roi.

[407] La possibilité d'une seconde source, distincte de la *Chronique* de Jean d'Amida, a souvent été évoquée. Nous ne pouvons pas exclure que ce récit provienne d'une des histoires perdues de cette même chronique.
[408] Ce dernier n'aurait pas voulu « embrasser Chalcédoine », c'est-à-dire accepter ce concile et adhérer à l'église dite orthodoxe. *Chronique de Michel le Syrien,* Livre X, Chapitre 19. Chabot, Tome 2, p. 350.

Il est bon de rappeler que du 3e au 6e siècle, les déserts d'Arabie furent les lieux propices aux exils d'hérétiques célèbres, notamment des disciples de Julien d'Halicarnasse[409]. Les chroniqueurs grecs rappellent d'ailleurs cette information derrière des phrases énigmatiques. Le christianisme ayant vraisemblablement pénétré les différentes régions d'Arabie avant le règne de la reine Mo'awia, cette phrase de Sozomène nous a particulièrement interpellé : « il fit en sorte que beaucoup devinrent chrétiens, alors qu'il y en avait trouvé peu qui partageait notre foi[410] ». Mis dans la bouche d'un Nicéen, ces propos au sujet du moine Moïse, l'évêque des Tayyés et farouche opposant à l'arianisme[411], laissent à penser, non pas que les Tayyés étaient encore païens, mais que peu d'entre eux partageaient jusqu'alors la foi de Nicée. Manichéens, partisans de Nestorius, Ariens, ils purent en effet avoir bien d'autres déclinaisons religieuses, le christianisme n'étant pas, à cette époque, aussi monolithique que l'on puisse le croire.

Événement fondateur, la nomination de l'évêque Moïse démontre l'adhésion d'une large part des tribus occidentales des Tayyés à la foi orthodoxe et au patriarcat d'Alexandrie. Il nous semble que la spécificité religieuse de ces tribus est importante pour comprendre qui fut leur chef à la fin du 6e siècle, du moins à l'ouest de l'Euphrate, puisque les Tayyés alliés des Perses auront beaucoup plus de difficultés à se fédérer religieusement[412]. Et s'ils adopteront la doctrine de Sévère, ils le feront longtemps avant l'apparition de Jacques Baradée, puisque toutes les sources démontrent qu'ils sont, avec Théodora, les principaux artisans de sa nomination. Ce christianisme sans royaume, comme le nomme si bien François Nau, reposera d'ailleurs essentiellement sur l'action des

[409] Les informations sont confuses, mais certains auteurs mentionnent cette mission phantasiaste partout en Arabie, notamment à Nagran (Najran). Debié, « Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran », *Les controverses religieuses en syriaque*, p. 145-146. Selon Anastase le Sinaïte, Julien dépendait en fait de Gaïanus et non l'inverse. Plus intéressant encore, Gaïanus provenait de Nagran selon lui. Libératus de Carthage, *Abrégé de l'histoire des Nestoriens et des Eutychiens*, SC 607, p. 316-317, note 2.

[410] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 38.

[411] Nous avons vu la controverse entourant l'imposition des mains au nouvel évêque. Il ne voulut pas que le patriarche arien d'Alexandrie le fasse. Ce petit détail semble important afin de comprendre l'histoire des Tayyés.

[412] Ce n'est pas le sujet de ce mémoire, mais le christianisme des rois de Hira est un sujet fort complexe. Les sources grecques tendent à démontrer les baptêmes de Moundar bar Na'aman et de son petit-fils Na'aman, mais cela demeure très difficile à prouver, surtout dans le premier cas. Nous y reviendrons au chapitre 6.

rois des Tayyés romains du 6e siècle pour sa survie. Ils en deviendront, chez les chroniqueurs syriaques, les héros, et c'est en partie ce qui causera leur perte.

Moundar, le roi de l'exil, est l'une des plus importantes figures de l'Orient chrétien du 6e siècle. Les récits le concernant semblent expliquer bien des divisions ultérieures, et nous font voir que, comme Zénobie, Amr bar Adi et son fils Imrou'l Qays[413], Mo'awia' ainsi que son propre père Hareth, Moundar porte le sort de l'Orient sur ses épaules. Il sera également au cœur des intrigues concernant le maintien de la division des Tayyés, entre deux camps, celui des chrétiens proromains et celui des païens pro-perses. Et malgré ces appellations trompeuses, Moundar sera pour toujours le roi des Tayyés et de l'Arabie chrétienne, son rival celui des Tayyés perses de Hira et de la Mésène. Mais pour les hellénisés, même son prestige et sa dextérité au combat ne comptaient pas face à un désavantage majeur au niveau de la crédibilité, puisque pour eux, Moundar bar Hareth était un barbare et un Ismaélite. Pour cette raison, il est l'héritier d'une longue tradition littéraire et polémique hostile aux Tayyés qui est totalement absente des textes syriaques. C'est particulièrement vrai chez Jean d'Amida, l'évêque honorifique d'Éphèse, dont le récit sera le socle de notre analyse sur le caractère religieux du roi des Tayyés.

[413] Est-ce que Qais est synonyme de Caius ou César ? Ainsi, aurait-on eu Amr le César des Arabies ?

CHAPITRE 4 : UN HOMME ET SON ÉGLISE

C'est vrai que si demander aux hommes vous frustre,
demander à Dieu jamais ne déçoit /
que par Dieu s'obtient toute grâce bien que parole puisse rester mousse /
Dieu qui n'a point d'associé connaît ce que les cœurs dissimulent[414].

Débuter la section consacrée à Moundar bar Hareth et son rapport religieux par ce vers du poète de 'Abid Ibn al-Abraç peut paraître inusité. Or, ce court extrait résume assez bien la vie du dernier roi des Tayyés romains, toujours frustré par la parole des empereurs romains, jamais déçu par Dieu. Si nous avons souhaité faire du sujet central de ce mémoire l'aspect politico-religieux de Moundar, c'est en raison de la portée religieuse de toutes les histoires racontées par Jean d'Amida à son sujet. Comme le rappelleront Michel le Syrien et Bar Hebraeus, Moundar bar Hareth fut considéré, de son vivant, comme le dernier chef politique du miaphysisme. Après lui, plus aucun chef ou roi, mis à part en Arménie et en Éthiopie, ne sera en mesure de protéger cette Église singulière. Cette image de protecteur des chrétiens orientaux de confession miaphysite est l'unique raison pour laquelle la légende de la famille de Gabala s'est maintenue en Orient jusqu'au 14e siècle. Mais avant de s'y rendre, il faut revenir en arrière et tenter de comprendre comment le christianisme a pris racine en Arabie, puis découvrir quand les Tayyés-Saracènes sont devenus chrétiens.

1. LA CHRISTIANISATION DE L'ARABIE

Débutons avec un résumé succinct de la christianisation de l'Arabie qui n'a pas été tardive. Le Nouveau Testament nous parle déjà du voyage de Paul en Arabie[415] et de la présence d'Arabes à la Pentecôte[416]. La christianisation des Ἄραβες ou ܥܪܒܝܐ ('Arboyë') serait donc très ancienne, Eusèbe et Épiphane affirmant d'ailleurs que les premiers chrétiens s'installèrent à Pella[417] et Kokabè[418], soit dans la province romaine d'Arabie. Et les références à cette province aux frontières changeantes ne manquent pas dans l'histoire

[414] Ce poème de 'Abid Ibn al-Abraç est nommé *Amertume*. Il est à noter que déjà dans les temps préislamiques, la formule « Dieu n'a pas d'associé » était d'usage. Il s'agit probablement d'un legs ancien des controverses trinitaires. Berque, *Les dix grandes odes arabes de l'Anté-Islam*, p. 144.
[415] Épître aux Galates 1, 17.
[416] Actes 2, 11. Parmi les Juifs d'autres peuples présents, on parle de Κρῆτες καὶ Ἄραβες.
[417] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre III, Chapitre 5, Section 3.
[418] Épiphane, *Panarion*, 29, 7, 714.

du christianisme, les premières « hérésies », celle des Nazoréens[419] et celle des Ébionites[420], y seraient même nées. Très tôt, les évêques et prélats d'Arabie développèrent des idées hétérodoxes, l'exemple le plus cité étant Bérylle de Bostra vers 244[421]. C'est Origène qui aurait rétabli l'orthodoxie en Arabie, ce qui nous porte à croire que, même si Bostra était sous la houlette d'Antioche, les deux principaux sièges patriarcaux[422] trouvèrent là un terreau fertile à leurs confrontations. Vers 216, l'évêque Démétrius d'Alexandrie y envoyait Origène enseigner la doctrine chrétienne à un ἐπάρχωι (éparque) παρὰ τοῦ τῆς Ἀραβίας[423]. L'omniprésence et l'enseignement d'Origène firent sans doute leur œuvre, puisque la croissance religieuse dans la région est confirmée par Philostorge qui parle de plusieurs églises d'Arabie au 3e siècle[424], sans parler des nombreux conciles ou synodes, qui y aurait été organisé entre 247 et 250[425].

L'attachement des évêques de la Province d'Arabie pour Origène n'est pas souvent mis de l'avant. Notons au passage que les évêques d'Arabie, en accord avec les évêques de Palestine, de Phénicie et d'Achaïe, avaient refusé de s'associer à sa condamnation lors d'un Concile à Alexandrie en 231. La légende posthume raconte d'ailleurs qu'Origène fut proche des impératrices syriennes[426] et de l'empereur Philippe l'Arabe[427]. En raison de ce rayonnement d'Origène en Orient, il semble le principal artisan de la propagation de la foi en Arabie et en Syrie au 3e siècle. D'ailleurs, dans ses *Homélies sur Luc*, l'Alexandrin

[419] Épiphane, *Panarion* 29, 7, 714. L'auteur indique que des Nazoréens existent « à Bérée en Cœlé-Syrie, dans la Décapole au voisinage du territoire de Pella et en Basanitide dans le village appelé Kokabè.
[420] Épiphane, *Panarion* 30, 2, 715. Encore une fois, l'hérésiologue indique que la doctrine des Ébionites est née à la suite de la fuite de Jérusalem vers « une ville nommée Pella de la Décapole mentionnée dans l'Évangile, près de la Batanée ou Basanitide ».
[421] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 33.
[422] Comme ce fut longtemps le cas, Gustave Bardy croyait que l'évêché de Bostra, situé dans la Province d'Arabie, dépendait du Patriarcat d'Antioche. L'implication d'Origène démontre que c'est plutôt Alexandrie qui s'intéressait à la christianisation de la région. Bardy, *Paul de Samosate : Étude historique*, p. 152.
[423] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 19.
[424] Philostorge, *Histoire ecclésiastique*, Livre III, Chapitre 4.
[425] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 37.
[426] Julia Avita Mamæa était la sœur cadette de Julia Soæmias, fille de Julia Mæsa, mais surtout la nièce de Julia Domna, l'épouse de Septime Sévère. Elle est également la mère de l'empereur Sévère Alexandre. Babelon, *Impératrices Syriennes*, p. 235-259 ; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, tome I, p. 362.
[427] *Ibid*, p. 73. « Un témoignage analogue, émanant d'Origène lui-même, nous est fourni par la lettre qu'il écrivit avec l'autorité d'un maître chrétien à l'empereur Philippe, le premier prince romain qui ait été chrétien ». Cette lettre se trouve mentionnée chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 36.

rapporte qu'il y avait des prosélytes parmi les Iduméens au sud de la mer Morte[428], signe que plusieurs peuples des Arabies étaient christianisés ou en voie de l'être.

S'il n'est toujours pas question des Tayyés, plusieurs indices nous démontrent que vers la fin du 2e siècle, ou peut-être même dès le début de la prédication apostolique, les Arabies ne furent pas laissées pour compte. D'ailleurs, une énigmatique information retrouvée dans le *Chronicon Orientale* laisse entendre que le principal disciple d'Origène et successeur d'Héraclas, Denys, bien qu'Alexandrin de formation, serait originaire de l'Arabie. Fait encore plus surprenant, le texte de Pierre ibn Rahib certifie qu'il n'était pas originaire de la province romaine, mais du sud, puisqu'il était en fait du pays des Sabéens[429]. Une autre preuve de ce lien ancien, et de l'antique christianisation de l'Arabie Heureuse est présentée au chapitre 10 du cinquième livre d'Eusèbe où ce dernier explique que Pantène avait été devancé là par l'Évangile de Matthieu et la prédication de Bathélémy[430].

1.1 L'Arabie des hérésies

Voici en résumé le développement du christianisme orthodoxe en Arabie. Si nous parlons d'orthodoxie, c'est qu'il existe des centaines de légendes concernant le développement de la foi dans cette région du monde. Cela va de la philosophie de Bardesane d'Édesse aux péripéties Tatien[431], mais concerne surtout des dizaines de doctrines, souvent originaires de Syrie, qui se sont propagées en Arabie, comme la secte gnostique arabe de Monoïmus[432], la doctrine de Marcion[433], et le manichéisme au 3e siècle. Concernant ce dernier mouvement rappelons que selon Cyrille d'Alexandrie, qui reprend

[428] Origène, *Homélies sur Luc*, Homélie XII.
[429] Pierre Ibn Rahib, *Chronicon orientale*, éd. Louis Cheicko, CSCO 45-46, p. 116.
[430] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre V, Chapitre 10, Section 2-4.
[431] Il ne serait pas inutile de relier l'hérésie d'Arabie à la prédication de Tatien. Irenée note qu'il disait que « En Adam, nous mourons tous », en reprenant Paul 1 Cor. 15, 22. Irenée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre III, 23, 8.
[432] On dit l'homme disciple de Tatien. *BAFOC*, p. 278. C'est Hippolyte (170-235) qui nous informe de cette secte gnostique arabe. Certains croient que Monoïmus, cache le nom arabe Mun'im. Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed,* p. 47.
[433] Il semble que la doctrine dualiste de Marcion ait fait bien des adeptes parmi les Araméens et les Arabes. Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed,* p. 47-48.

les *Acta Archelai*, le manichéisme aurait pour origine un certain Scythien[434], décrit comme un commerçant saracène[435]. C'est par ailleurs la première controverse religieuse connue impliquant directement les Tayyés-Saracènes, Michel Tardieu relevant une forte implantation du manichéisme à Hira[436]. Compte tenu du conflit entre les Tayyés perses et les Tayyés romains au 6e siècle, s'il s'avérait juste qu''Amr bar Adi est visé par la controverse manichéenne, nous devrions chercher à savoir si la propagation de la nouvelle religion a créé une dissidence chez les Tayyés. Passant outre la controverse impliquant Zénobie et Paul de Samosate, il semble y avoir eu tellement de courants chrétiens antagonistes en Arabie pendant cette période que plusieurs auteurs se permettront de reprendre le dicton *Arabia haeresium ferax*[437], qui pourrait être de Théodoret[438], affirmation qui prendra tout son sens lors de la condamnation de Moundar bar Hareth à l'exil. Jamais tout à fait orthodoxes, souvent hétérodoxes, les différents peuples d'Arabie, de Syrie, de Palestine, d'Égypte et de Mésopotamie seront rarement unis quant à leur foi. Et malgré des moments plus réjouissants, notamment le règne de Philippe l'Arabe, considéré par beaucoup comme chrétien[439], les 2e, 3e et 4e siècles seront surtout ponctués de persécutions.

2. L'ARIANISME ET L'AVÈNEMENT DES TAYYÉS

Si les habitants de l'Arabie furent très tôt exposés à la prédication chrétienne, il n'est pas possible d'affirmer que l'ethnie des Tayyés fut convertie au même moment.

---

[434] C'est le nom donné par Cyrille. Cyrille de Jérusalem, *La monarchie de Dieu,* p. 123.
[435] Sans compter qu'il est marié à une Thébaïenne, territoire souvent rapproché à l'Arabie.
[436] En référence au Codex P. 15997, Tardieu rappelle que le prêtre Abiesou, responsable de la communauté manichéenne de Palmyre aurait été protégé par la reine Zénobie. Tardieu, *L'arrivée des manichéens à Al-Hira*, La Syrie de Byzance à l'Islam, p. 16-19. Par ailleurs, nous connaissons au moins une lettre de Mani adressée à un Saracène/Tayyé nommé Cudarus. Smith, *A Dictionay of Christian Biography*, p. 720.
[437] Aucune certitude quant à l'auteur de la citation que les auteurs utilisent toujours. Shahid, *Rome and the Arabs*, p. 158. Certains auteurs la croient être d'Augustin avec la formule « Ferax haereseon Arabia », mais selon toute vraisemblance, il s'agirait d'une citation tirée du commentaire du *de Haeresibus*, écrit par Lambert Daneau au 16e siècle. Forster, *Mahometanism Unveiled*, p. 81.
[438] Selon plusieurs auteurs, dont Guy Stroumsa, l'expression serait de Théodoret de Cyr. Stroumsa, *Judéo-Christianisme et Islam des origines*, Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, p. 500. Nous n'avons pas retrouvé la notice chez les auteurs anciens. Le chercheur Samir Khalil Samir explique aussi ne pas avoir été en mesure d'en connaître la source. Samir Khalil Samir, *The theological Christian influence on the Qu'ran : a reflection,*The Qu'ran in its historical context, p. 160-162.
[439] Pour les habitants d'Orient, Philippe l'Arabe a toujours été considéré comme le premier empereur chrétien. Eusèbe en parle (*HE*, Livre VI, Chapitre 34). Origène aurait échangé avec lui une correspondance (*HE*, Livre VI, Chapitre 36). Brunetière, *Saint Vincent de Lérins*, p. 73.

Concernant ce peuple, la période allant de la proclamation de l'Édit de Milan par Constantin (313)[440] à l'adoption du christianisme comme seule religion licite de l'Empire romain par Théodose 1er (380) permet de lever le voile et de démontrer leur rôle au sein du mouvement chrétien en territoire romain[441]. Comme la majorité des peuples d'Orient, sa présence est attestée à Nicée en 325, la liste originale des Pères[442] présentant les évêques des Saracènes et des Tayyés. Il s'agit de la plus ancienne attestation d'un évêque Tayyé, Πάμφιλος Ταηνῶν[443] tenant le 229e rang de la liste d'Honigmann. Nous ferons remarquer que Pamphile n'est pas n'importe quel épiscope, puisque son appellation en grec reprend littéralement la formule syriaque, c'est-à-dire ܬܝܝܐ. En raison de l'affiliation ethnique et non d'un siège particulier, il ne s'agit donc pas d'un évêque citadin, mais celui d'un peuple nomade sans siège à proprement parler.

Cette spécificité n'a jamais été réellement explorée, mais il semble bien qu'au 4e siècle, certains sièges épiscopaux avaient été attribués à des peuples n'ayant pas de lieu de demeure fixe[444]. Pour nous, il s'agit d'une preuve que, dès la fin du 3e siècle, plusieurs peuples ou ethnies sont déjà chrétiennes, en tout ou en partie. La mention d'un évêque des Tayyés à Nicée, et d'autres lors de conciles ultérieurs, nous donne à penser qu'une conversion tardive de cette nation est pratiquement impossible. La famille de Moundar bar Hareth était bel et bien chrétienne, et ce, depuis plusieurs siècles. D'ailleurs, nous verrons qu'il est inconcevable qu'au moins quelques tribus des Tayyés n'aient pas été chrétiennes dès le 3e siècle, même si le texte de Cyrille de Scythopolis situe leur conversion au 5e siècle.

2.1 Les Tayyés, des chrétiens orthodoxes au 4e siècle

Les mentions de clercs Tayyés ou Saracènes au 4e siècle sont si nombreuses que nous nous demandons pourquoi aucun chercheur n'a tenté, à ce jour, de les regrouper. En raison de l'omniprésence d'Origène en Arabie et de la lente migration du peuple Tayyé du

[440] La période semble faste puisque pas moins de 19 évêques de Palestine, et au moins 6 évêques d'Arabie sont présents à Nicée. Mimouni et Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, p. 316.
[441] Notre étude portant sur la famille de Gabala, nous nous sommes très peu attardé à la christianisation des Tayyés du territoire perse, mais nous savons que le dernier roi de Hira, Na'aman bar Moundar (580-602), aurait été nestorien.
[442] Honnigmann, *La Liste originale des Pères de Nicée*, Byzantion, 14, p. 56.
[443] *Ibid.*
[444] Dans la liste d'Honnigman, c'est le cas des Saracènes, des Arabes et d'autres peuples.

sud vers le nord, nous émettons l'hypothèse que les tribus occidentales furent très tôt en phase avec l'Église d'Alexandrie. Outre la révolte de Mo'awia' qui en est le point d'orgue, c'est un martyre, celui de saint Astère de Pétra en Arabie, qui nous a mis sur la piste de l'arianisme, lui « qui souffrit beaucoup des Ariens[445] ». La persécution arienne, rarement évoquée pour l'Arabie, a frappé tout l'Orient. Même si Constantin favorisa le parti d'Athanase, cette doctrine gagna du terrain au point où l'empereur Constance II aurait reçu le baptême arien[446]. La mort de l'évêque Astère doit être située au cours du règne de cet empereur, soit entre 337 et 361. Il s'agit d'une période trouble pour les Orthodoxes, ceux-ci étant souvent condamnés pour hérésie et leurs évêques exilés. Ce sera d'ailleurs le cas des deux grandes figures du courant nicéen, Athanase d'Alexandrie et Hilaire de Poitiers, qui seront tous deux exilés par Constance[447].

2.1.1 Mo'awia', reine orthodoxe des Tayyés[448]

Fidèles à l'Église d'Alexandrie, comment a réagi l'ensemble des prélats d'Arabie et les Tayyés chrétiens ? Nous croyons avoir, avec le martyre d'un évêque d'Arabie exilé en Afrique, une première piste de réponse. Proches de la doctrine alexandrine et du credo de Nicée, il semble que le clergé d'Arabie, y compris les prélats Tayyés, ont connu les foudres de la persécution. Nous émettons l'hypothèse que la révolte de Mo'awia' est liée aux démêlés d'Athanase d'Alexandrie avec Constantinople. Si nous le croyons, c'est que chapitre 15 du cinquième livre de Sozomène met en scène une nouvelle persécution des orthodoxes. Après avoir dit que Julien avait interdit aux chrétiens du parti d'Éleusios de

[445] Châtelain, *Martyrologue universel : Contenant le texte du martyrologue romain traduit en françois*, p. 287-288. Schmitt, *Martyrologe romain : publié par l'ordre de Grégoire XIII, revu par l'autorité d'Urbain VIII et de Clément X augmenté et corrigé en 1749 par le pape Benoit XIV*, p. 222.

[446] On le mentionne peu souvent, mais la légende veut que lorsqu'il rendit son dernier souffle à Ancyre, le 22 mai 337, jour de la Pentecôte, il aurait reçu le baptême chrétien des mains de l'évêque arien Eusèbe de Nicomédie. Rousselle, *La rupture constantinienne*, L'Empire romain en mutation, p. 253.

[447] Petit, *Histoire générale de l'Empire romain,* Tome III, p. 99.

[448] La reine était-elle, oui ou non, une Tayyée ? Si nous n'avons pas abordé la question jusqu'à maintenant, c'est que les historiens syriaques ont conservé son titre exact. En effet, contrairement aux auteurs grecs qui en parle comme de la reine des Saracènes, Michel le Syrien a consigné la formule « ܡܠܟܬܐ ܕܛܝܝܐ », c'est-à-dire, Mo'awia' reine des Tayyés. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre VII, Chapitre 7. Chabot, Tome 4, p. 151 ; Tome 2, p. 294.

mettre les pieds à Cyzique[449], l'auteur ajoute qu'« il y eut bien d'autres événements de cette sorte ailleurs[450] ».

En comparant les chronologies des différents auteurs grecs, particulièrement celles de Théodoret, Socrate et Sozomène, nous en sommes venus au constat que l'avènement des Tayyés sur la scène religieuse est rattaché à l'orthodoxie d'Alexandrie. D'ailleurs, les controverses entourant Athanase semblent indissociables de l'émergence du mouvement miaphysite dont les Tayyés seront les principaux défenseurs. Si nous pointons en direction d'Athanase, c'est parce qu'il fut la figure de proue de la résistance nicéenne et le premier à mentionner des détails concernant la christianisation des Tayyés. C'est à travers le prisme de son combat, celui de l'Église dite orthodoxe face à l'arianisme, qu'il faut comprendre le christianisme professé par la famille de Gabala. Après réflexion, il n'y a plus de doute dans notre esprit, il est clair que c'est la lutte contre l'arianisme qui a favorisé la montée en puissance de la seconde grande reine orientale, celle que les Grecs appelleront Μαυια.

L'apparition de cette nouvelle chef d'État, décrite dans les sources grecques comme la reine des Saracènes, est rarement expliquée. Nous émettons l'hypothèse que son action militaire s'inscrit dans le cadre de la persécution des orthodoxes sous Valens[451]. Une analyse des différentes chroniques démontre que l'action politique de la reine est intimement liée à la controverse religieuse de son époque. L'épopée de Mo'awia' coïncide d'ailleurs avec l'exil de Pierre d'Alexandrie, et les chroniqueurs sont unanimes, c'est la nomination de l'évêque Moïse, suivie de la paix entre Valens et Mo'awia', qui mène au retour de Pierre sur le siège d'Alexandrie, en pleine crise arienne. Cette analyse vient confirmer le fait qu'au 4e siècle, les Tayyés sont non seulement considérés comme chrétiens, mais qu'ils sont de foi orthodoxe. C'est d'ailleurs, ce que soutenait Michel le Syrien : « En effet, elle (Mo'awia') leur promettait la paix, si l'Empereur consacrait pour

[449] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre V, Chapitre 15, Section 4-8.
[450] *Ibid*. Section 13.
[451] Sur cet empereur, mentionnons ce passage de la chronique syriaque : « Valens, qui avait été baptisé par les Ariens, grâce à sa femme qui était elle-même arienne, et qui l'avait circonvenu et l'avait communiqué avec Eudoxius, avait juré de chasser les Orthodoxes : c'est pourquoi quand il commença à régner, il chassa Pélagius en Arabie, Mélétius en Arménie et Eusébius en Thrace ». Cette reprise de Théodoret de Cyr (*HE*, IV, 13*)* nous rappelle que l'évêque Pélage fut exilé en territoire Tayyé, c'est-à-dire en Arabie. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre VII, Chapitre 7. Chabot, Tome 1, p. 295.

les Tayyés chrétiens des Romains, Moïse l'ascète du désert[452]». Suivant le syriaque, nous croyons que la compréhension de l'événement a longtemps été gommée par la réécriture du récit de Rufin par les auteurs du 5e siècle qui affublent les Tayyés du sobriquet d'Ismaélites.

L'orthodoxie du peuple des Tayyés est d'ailleurs perceptible dans l'original de Rufin[453]. Dans son récrit, il n'y a aucune controverse religieuse à l'endroit des Saracènes, ce qui nous fait croire qu'ils ne furent considérés hétérodoxes que très tardivement. Retourner à l'œuvre de l'auteur latin du 4e siècle, c'est aussi retrouver la chronologie originale des événements, sans le vernis de la polémique religieuse du 5e siècle. Comme le feront Socrate, Théodoret et Sozomène à sa suite, l'auteur latin associe les morts successives de Jovien et d'Athanase, ainsi que la persécution de Lucius, à l'entrée en scène de Mo'awia'. Rufin d'Aquilée ne donne pas le contexte de cette soudaine révolte, mais son texte semble indiquer que la reine prit les armes en représailles à la persécution de Lucius. Décrivant les batailles et les victoires de Mo'awia', il nous fait comprendre que la nouvelle ennemie de Rome a causé tellement de dommages que le pouvoir impérial se vit contraint de négocier une paix, elle devient ainsi la championne de l'orthodoxie.

Pour les chroniqueurs grecs, il devait être notoire que la reine était chrétienne puisqu'ils ne le mentionnent même pas, comme s'il avait été normal qu'un peuple païen demande un évêque chrétien pour faire la paix. D'ailleurs, c'est bien davantage cette guerre, « préparée par une femme », qui marqua les esprits. Or, outre l'impression laissée sur la population, ce qui se dégage surtout de ce récit est le côté religieux de l'affaire. Rufin d'Aquilée le certifie, la reine Mo'awia', « sollicitée pour la paix, déclara qu'elle l'accepterait seulement si un moine nommé Moïse était ordonné comme évêque pour son peuple ». Dix-sept siècles plus tard, compte tenu du fait qu'elle tenait alors les Romains en échec, cette demande peut paraître saugrenue. Pourtant, replacée dans sa perspective historique, cette exigence est tout sauf anodine, puisque la reine demande à l'empereur

[452] La traduction ancienne de Chabot comporte ici deux erreurs, d'abord la traduction de Tayyés par Arabes, deuxièmement l'idée qu'il s'agissait seulement de chrétiens « qui étaient près d'elle ». *Chronique de Michel le Syrien*, Livre VII, Chapitre 7. Chabot, Tome 4, p. 151-152.
[453] Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, Livre XI, Chapitre 6.

Valens de faire consacrer un évêque orthodoxe pour sa nation. D'ailleurs, les chercheurs ont depuis longtemps démontré que la confrontation entre le simple moine du désert et le patriarche arien était une reprise orthodoxe du face-à-face entre la figure biblique éponyme, Moïse, et Pharaon[454]. Il s'agit très certainement de la dernière grande confrontation entre les deux mouvances du moment : l'école d'Athanase, celle du credo de Nicée, représentée par un simple moine et le mouvement arien, par le sanguinaire Lucius[455].

2.2 Le peuple le plus férocement orthodoxe ?

Ce récit aux accents religieux démontre bien les lacunes de nos connaissances sur les Tayyés. Nous l'avons déjà souligné, des évêques de cette ethnie, appelée par Rufin d'Aquilée « le plus féroce des peuples », sont présents à Nicée, et à tous les conciles ou synodes, mais rien ne semble filtrer de leur christianisation jusqu'au soulèvement de Mo'awia'. Peu importe le moment précis de leur conversion, cette apparition soudaine dans l'histoire et l'imposition de cet évêque au 4e siècle ne sont pas anodines, le peuple Tayyé[456] et son clergé s'inscrivent en droite ligne de la doctrine d'Athanase d'Alexandrie. Ce combat de Moïse face à l'évêque arien Lucius se situe dans ce cadre, et même si Théodoret ne le dit pas clairement[457], Socrate place au chapitre suivant le départ de Valens d'Antioche, l'expulsion de Lucius par les Alexandrins et le retour de Pierre[458]. Pour nous, cette suite d'événements, en particulier la restauration de Pierre, successeur d'Athanase à titre d'évêque d'Alexandrie[459], est le sceau de la victoire des Nicéens sur l'arianisme en Orient. D'ailleurs, si nous n'avions pas le contenu de ces récits, mais uniquement le titre des chapitres, nous pourrions croire que Mo'awia' a non seulement contraint Valens à nommer Moïse comme évêque des Tayyés, mais plus encore, obligé le retour de Pierre à titre d'évêque d'Alexandrie.

---

[454] Exode 9.
[455] Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique,* Livre XI, Chapitre 6.
[456] Ici, nous tenons à faire une mise au point. Même si nous généralisons, il est ici question des tribus Tayyées qui habitent l'Arabie occidentale. Les tribus de la partie orientale, c'est-à-dire, celles du golfe persique, ont probablement connu un tout autre développement. D'ailleurs, les Qatroyë', Mazonoyë' et autres peuples de la région furent longtemps adhérents de l'Église de Perse.
[457] Le chapitre 23 du livre IV de Théodoret, très anti-Mavia, n'a pas cette chronologie.
[458] Le livre IV de Socrate est clair, au chapitre 36, il y a l'histoire de Mavia et Moïse ; au chapitre 37, le retour de Pierre.
[459] Sozomène au livre VI suit à peu près Socrate et Rufin, chapitre 38 : Mavia et Moïse ; chapitre 39 : Retour de Pierre ; Chapitre 40 : Prophétie sur la mort de Valens.

Il est clair que la compréhension moderne de ces événements a été altérée par le récit des auteurs du 5e siècle. La crise arienne étant chose du passé pour eux, il leur fut difficile de dépeindre les Tayyés comme un peuple orthodoxe. Que s'est-il passé au 5e siècle pour que les champions de l'orthodoxie du 4e, ceux qui avaient obligé l'arien Valens à céder, deviennent des fils d'Hagar ? Alors que pour Rufin d'Aquilée, les Tayyés-Saracènes et leur évêque Moïse sont l'exemple même de l'orthodoxie au 4e siècle, les divisions survenues à la suite des conciles de Constantinople (381), et surtout d'Éphèse (431), ainsi que le renforcement de certaines pratiques dans l'Église ont pu faire basculer l'Église Tayyée du camp des orthodoxes à celui des hérétiques. Un discours polémique à leur endroit semble alors prendre forme qu'illustre magnifiquement cette formule de Théodoret de Cyr : « Κατ΄ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τῶν Ἰσμαηλιτῶν[460] ». Ce passage de Saracènes à Ismaélites ressemble davantage à un changement de ton qui pourrait lui-même résulter des déprédations survenues lors du soulèvement de Mo'awia'. La présence de ces semi-nomades en Palestine et en Syrie semble aussi déranger les lettrés, leur mode de vie étant problématique comme semble l'affirmer Sozomène[461].

3. CONTROVERSE ISMAÉLITE, SUITE ET FIN

Le fait que Sozomène soit un araméophone hellénisé nous empêche de nous prononcer sur ses connaissances des coutumes des Tayyés qui vivaient déjà en marge de leur terre natale du Néguev. Une accusation précise se dégage tout de même de son texte, les Tayyés sont réputés judaïser, selon les termes de l'époque[462]. Concernant l'accusation évoquée, en suivant Sozomène, il serait plus juste d'affirmer que ce qui leur est reproché, ce n'est pas de judaïser, mais bien d'hébraïser, puisqu'on les accuse de maintenir des coutumes ancestrales propres à l'univers sémitique, telles les restrictions alimentaires[463], mais surtout la circoncision. Cette pratique est par ailleurs associée aux tous premiers textes se référant aux Tayyés et aux Saracènes comme nous l'avons déjà mentionné, et même

[460] Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique,* Livre III, Chapitre 23.
[461] Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI. Chapitre 38, Sections 10-13.
[462] Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, Chapitre 38. Section 11.
[463] L'abstinence des viandes porcines serait en effet moins religieuse que médicale dans le cas des habitants du désert. Jérôme penche vers une dynamique régionale. Saint Jérôme, *Oeuvres complètes,* Tome Deuxième, p. 590. *Contre Jovinien*, Livre II.

l'empereur Julien le rappellera[464]. Signe d'une critique grandissante à l'endroit du peuple et ses pratiques, l'attaque de Sozomène semble tout droit sortie du *Commentaire sur Isaïe* de Théodoret. Ce texte, avec le recul, nous semble une véritable charge contre les peuples d'Arabie. Usant de doigté, l'évêque de Cyr relie dans l'ensemble de son ouvrage les termes bibliques de Ἄραβας et de Ισμαηλίταις[465], leur additionnant aussi celui de Kédar[466], tout en ajoutant « Madian, Kédar et Gépha[467] sont des nations de barbares nomades qui font descendre leur race d'Ismaël ; quant à Saba, c'est une tribu d'Éthiopie[468] ».

Comme chez Aphraate, ce sont tous les fils d'Ismaël qui sont pointés du doigt. Une dialectique, qui pourrait être à la base de la critique contre Mohammad, se met en place, il s'agit d'une charge épistolaire contre les peuples nomades. Parmi les passages les plus polémiques, le citadin ne semble pas apprécier le mode de vie de ces gens, stipulant, au sujet de Isaïe 42, 10-13 : « Quant à moi, je voudrais apprendre d'un Juif, quelle espèce de joie le texte prophétique annonce aux Ismaélites (Tayyés) et aux Iduméens[469] ». Derrière sa critique acerbe, Théodoret ne nie pas que ces peuples sont chrétiens, il précise même qu'ils ont reçu un enseignement chrétien. Mais si les lieux sans habitation ont bien reçu les flots de la « vérité », il se demande à voix haute, par l'intermédiaire d'un Juif, quelle joie peuvent bien attendre les Tayyés, puisque le sort des « Ismaélites » n'est pas réjouissant si l'on se fie à la prophétie. Théodoret semble aussi critiquer une pratique encore plus divergente et radicale du christianisme, ce peuple offrant des animaux en présents au Dieu de l'univers[470].

---

[464] Le fragment 69 du *Contre les Galiléens*, conservé par Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien*, Livre 9, chapitre 13), critique les chrétiens qui ne pourraient pas s'accorder avec Moïse parce que non circoncis : « Ainsi, chez les Juifs, la circoncision est une pratique hautement honorée. Les plus sacrés des prêtres égyptiens, et avec eux les Chaldéens et les Saracènes, dit-il, l'admettent eux aussi ». Nous sommes d'avis qu'Épiphane, dans son *Contre les Ébionites* (*Panarion*. Livre I, Section 2, Chapitre 30), pourrait avoir retourné l'argument de Julien en faveur des chrétiens, les deux extraits étant quasi identiques.
[465] Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 21, 13. SC 295, p. 158-159.
[466] *Ibid*. 42, 9-12. Il nie étrangement le territoire de Pétra aux Tayyés, reliant la ville aux Iduméens. Pour lui, Isaïe appelle Kédar les descendants d'Ismaël.
[467] Ici le Γεφα de Théodoret, עֵיפָה en hébreu, pourrait être à l'origine de Gophna ou Jafna. SC 315, p. 244.
[468] Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 60, 4-7. SC 315, p 244 à 247.
[469] *Ibid.* SC 295, p. 441.
[470] Nous devons spécifier qu'il est possible que le vocable « Ismaélite » puisse cacher plus d'un peuple sémite.

3.1 L'antiquité du christianisme Tayyé, un mystère difficile à résoudre.

Remettre en perspective cette polémique latente est essentielle pour comprendre le destin de Moundar bar Hareth puisqu'elle traverse les siècles et est présente chez la plupart des auteurs ecclésiastiques. Les Tayyés/Saracènes étant dépeints comme de vulgaires fils d'Ismaël, et par extension, des fils de la servitude[471], cela a un effet sur notre compréhension de leur christianisation. La confusion qui règne autour de l'adhésion des Tayyés au christianisme se perçoit aisément lorsqu'il est question de la conversion d'Aspébètos et sa famille au 5e siècle. Auteur chalcédonien et contemporain de Moundar, Cyrille de Scythopolis n'intègre cette conversion que pour évoquer les talents de thaumaturge de saint Euthyme. Or, plusieurs ont voulu y voir l'acte fondateur de la christianisation tardive des Tayyés-Saracènes, et ce, sans tenir compte des faits avancés par l'auteur. Cyrille est clair, ces Tayyés-Saracènes n'étaient pas alliés des Romains, mais alliés des Perses[472]. Son histoire n'est donc pas à relier à la conversion des Tayyés alliés des Romains, mais plutôt à une tribu des Tayyés alliés des Perses qui a rejoint l'Empire romain au 5e siècle. Et malgré la conversion, notre auteur ne peut s'empêcher d'ajouter à son récit : « Il les garda quarante jours auprès de lui, et, après les avoir illuminés de la parole divine et confirmés dans la foi, il les congédia non plus Agarènes et Ismaélites, mais devenus descendants de Sara et héritiers de la Promesse, transférés par le baptême de l'esclavage à la liberté [473]».

La polémique au sujet des Tayyés est donc omniprésente chez les auteurs ecclésiastiques du 6e siècle. La persistance de cette importante polémique nous oblige à nous interroger si elle ne cacherait pas un conflit plus profond entre les deux nouvelles factions de l'Église, les mouvements miaphysite et chalcédonien. Chez Cyrille du moins, il est évident que le baptême chalcédonien de cette faction des Tayyés venue de Perse est mis de l'avant puisque Maris, le cousin d'Aspébètos, donc un Tayyé, est réputé avoir pris l'habit de moine auprès d'Euthyme[474]. Cyrille semble d'ailleurs conscient que cette

[471] Galates 4, 24-25.
[472] *Ibid*. p. 71. (Grec 18. 20-21).
[473] Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine ;* Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 74. (Grec 21.6-11).
[474] *Ibid.* p. 74. (Grec 21.11-15).

« conversion » n'est pas une première chez les Tayyés-Saracènes puisqu'il parle de leur premier évêque comme du premier des Saracènes « pour le territoire de la Palestine[475] ». Autre point à souligner, contrairement à la pratique ancestrale des Tayyés romains dont l'évêque est un moine, le premier évêque des Tayyés perses de Palestine sera leur phylarque. Le chef de la tribu, Aspébètos, sera nommé évêque, changera de nom, et sera connu des listes conciliaires comme Pierre, ce qui permet à Cyrille d'affirmer : « Et ainsi, pour la première fois en Palestine, Pierre est ordonné évêque du Camp des Tentes »[476]. Le titre de Pierre se rapproche drôlement de la fameuse formule syriaque ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܪܬܐ ܕܛܝܝܐ, littéralement, évêque du camp des Tayyés[477]. Nous devons insister une fois de plus, Cyrille le souligne lui-même, il n'est en aucun cas question du premier évêque des Tayyés, mais bien d'une nouvelle branche du clergé pour cette ethnie. En revanche, il s'agit probablement d'un premier évêque connu pour le camp des Tayyés-Saracènes[478], anciens alliés des Perses et Chalcédoniens, établi en Palestine[479].

On doit mettre de l'avant ce détail puisque le moine Moïse est déjà évêque du camp des Tayyés-Saracènes près d'un siècle plus tôt. C'est la raison pour laquelle nous croyons devoir prendre très au sérieux les affirmations de Sozomène quant à la conversion des Tayyés. Après sa longue analyse sur leur mode de vie[480], Sozomène semble d'abord imputer leur christianisation au fait qu'ils étaient des prosélytes juifs : « certains d'entre eux, étant entrés en rapport avec les juifs, apprirent d'où ils étaient issus, ils revinrent à leur parenté et s'associèrent aux habitudes et aux lois des Hébreux [481]». Par la suite, l'auteur est le seul historien chrétien à rapporter qu'une tribu entière aurait été christianisée bien avant

---

[475] *Ibid*. p. 78. (Grec. 25. 9-10).
[476] *Ibid*. p. 79. La phrase en grec se lit : καὶ οὕτως ἐν πρώτοις χειροτονεῖται ἐν Παλαιστίνηι Πέτρος τῶν Παρεμβολῶν ἐπίσκοπος.
[477] Il s'agit de l'appellation réelle de Théodore l'évêque d'Arabie dans la Vie de Jacques. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Deuxième Partie, PO 18, Trad. Brooks, p. 692 (490) ; Troisième partie, PO 19, p. 154 (500).
[478] Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 78-79.
[479] Nous sommes d'avis qu'il pourrait s'agir de l'événement fondateur du christianisme palestinien orthodoxe. La nomination d'un phylarque à titre d'évêque n'est pas attestée chez les Tayyés romains.
[480] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 38, Section 10-14.
[481] *Ibid*. Section 13.

Mo'awia', celle du phylarque Zokomos[482]. Comme le faisait remarquer Guy Sabbah, ce phylarque est inconnu hors du texte de Sozomène[483], mais compte tenu du contexte, il se pourrait bien que le passage ne soit qu'un exemple invoqué par l'auteur pour expliquer la rapide christianisation des Tayyés qui va amener une tribu entière à se convertir sous l'influence de son chef.

Comme nous l'avions supposé, à la suite de François Nau, Sozomène précise d'ailleurs que la christianisation n'est pas nouvelle et qu'elle s'est faite principalement au contact des ascètes du désert : « Mais, peu avant le présent règne, ils commencèrent aussi à devenir chrétiens. Ils participèrent à la foi dans le Christ par le contact avec les prêtres et les moines habitant auprès d'eux[484]». Pour Sozomène, ce sont les ascètes du désert qui les ont amenés à la foi, l'auteur allant jusqu'à confirmer que la progression du christianisme en Perse, en Syrie et chez les Tayyés s'est effectuée en même temps, par les clercs et moines qui habitaient près d'eux. D'ailleurs, Athanase d'Alexandrie mentionne clairement que le père de tous les ascètes, Saint Antoine se fit montrer la route du désert par les Saracènes et qu'il vécut parmi eux[485]. Ce qui nous amène à conclure que, dans le cas précis des Tayyés, nous avons une christianisation monastique au 3e siècle qui aura des incidences pour la suite de l'histoire. Il faut rappeler que le développement du monachisme entraînera de profonds changements dans la structure ecclésiale. D'ailleurs, une règle s'établira au sein du christianisme oriental qui stipule que l'évêque doit être choisi uniquement parmi ces saints hommes, comme c'est toujours le cas chez les coptes et les jacobites[486].

3.2 Jérôme de Stridon, père de l'ismaélisme ?

Nous avons mis du temps à prendre conscience de l'ampleur de la polémique « ismaélite ». Une étude approfondie des passages concernant les Tayyés/Saracènes chez

[482] Nous ne pouvons, encore une fois, nous empêcher de faire le lien avec les histoires de Mas'udï et d'Ibn Khaldoun qui parlent précisément de l'adoption du christianisme par des tribus vers la fin du 3e siècle ou le début du 4e. Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, Chapitre 38, Section 14-16.
[483] Sources Chrétiennes 495, p. 464-465, Note 2.
[484] Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, Chapitre 38, Section 14.
[485] Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, 49,5 et 50, 3. SC 400, p. 245 ; 271.
[486] La question de l'évolution de la fonction épiscopale, particulièrement dans l'église d'Alexandrie, est névralgique pour la compréhension du christianisme chez les Tayyés. Les nominations du moine Moïse et du phylarque Aspébètos-Pierre montrent le fossé entre deux tendances de l'Église accentuant les divisions à l'intérieur même de cette nation.

les auteurs grecs et latins jusqu'au milieu du 5e siècle démontre que quatre données sont récurrentes quand il est question de ce peuple, 1) leur présence dans le *Liber generationis* et la géographie en tant que peuple ; 2) Scythien le précurseur de Mani était un Saracène ; 3) ce peuple est impliqué dans la mort de l'empereur Julien ; 4) leur rattachement à Ismaël, notamment parce qu'ils sont circoncis. Suivant Théodoret, Sozomène débute d'ailleurs son récit des origines de la reine Mo'awia' et de son peuple par ces mots : « Cette tribu tient son origine d'Ismaël, fils d'Abraham ; elle était aussi dénommée d'après lui, et les anciens, d'après l'ancêtre, les nommaient Ismaélites[487] ». Les anciens les nommaient ainsi, voilà l'explication de Sozomène qui reprend par la suite l'argumentaire trop connu à l'égard des Tayyés. De quels anciens parle l'auteur du 5e siècle ? Nous émettons l'hypothèse que cette affirmation, selon laquelle les Ismaélites se sont nommés Saracènes, sort tout droit des exégèses bibliques. Les Tayyés/Saracènes, victimes de leur migration vers le nord ? Rappelons que, suivant Pline l'Ancien, vers le 1er siècle de notre ère, un peuple émigre et est « maintenant » voisin des Nabatéens, les Tayyés.

Un peuple en remplaçant un autre, la tradition orale a conservé des traces de cette migration à partir du Sud de l'Arabie, plus précisément du pays de Saba (Yémen)[488]. Si nous suivions la trame biblique, sans la polémique ultérieure, il faudrait alors admettre que les Tayyés sont, comme les Sabéens, originaires de l'Arabie Heureuse. C'est oublier que la vision du monde change au 4e siècle, la géographie biblique devenant alors la géographie réelle. L'histoire étant réécrite, non en fonction des migrations et des faits historiques, mais uniquement via l'Ancien Testament, les Tayyés/Saracènes, par le territoire qu'ils occupent, deviennent alors des Ismaélites. Si cet amalgame est absurde au regard de l'histoire, ce révisionnisme biblique ne l'était pour les exégètes. Et si ce rappel est important pour toute étude sur la dynastie du 6e siècle, c'est que tous les chercheurs, nous y compris, ont sous-estimé l'origine de ce que nous appelons « l'Ismaélisme ». Malgré les mentions selon lesquelles Sozomène ne reprend pas la formule à son compte, mais « est corroboré par

[487] Sozomène, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, Chapitre 38, Section 10.
[488] La tradition orale conserve le souvenir d'un exode massif à la suite de l'effondrement du barrage de Ma'rib en terre de Saba. Hussein, *Al-Sira,* Tome 1, p. 109-113 ; Ibn 'Ishâq, *La Vie du Prophète Muhammad,* Tome premier, p. 9.

Jérôme[489]», cette polémique est omniprésente chez la plupart des auteurs grecs et latins du 4e au 6e siècle. D'ailleurs, l'analyse sommaire des textes de Jérôme démontre une polémique si importante qu'il pourrait bien être le père de la controverse « ismaélite ». Pourquoi cet acharnement ? Il semble bien que le soulèvement de Mo'awia' n'ait pas été perçu positivement chez certains Pères de l'Église dont Jérôme[490].

Ce ne sont pas quelques extraits que nous retrouvons chez l'auteur latin, ni même quelques textes épars, mais bien une polémique longue et récurrente. Jérôme est de loin l'auteur ayant utilisé le plus souvent le terme *Saraceni* en latin[491] et aucun auteur grec ne l'égalera avant le 6e siècle[492]. Visiblement affecté par la migration des Tayyés aux abords de la Palestine, qu'il décrit comme une invasion, Jérôme cherche dans les Écritures Saintes une raison à ces maux qui affectent la région où il s'est installé. Vraisemblablement influencé par les travaux d'Origène, qui faisait déjà des liens entre Kédar, Ismaël et Kétura[493], il reprend les prophéties de l'Ancien Testament et crée le mythe Saracéno-ismaélite. Cette enquête nous a fait découvrir des dizaines de passages qui servent à mettre en adéquation les termes Ismaélites et Saracènes. Nous le verrons, la rhétorique est insidieuse, parce que, pour Jérôme, tous les maux proviennent du peuple d'Arabie. Contrairement aux analyses récentes, l'apparition de cette controverse liée à son commentaire sur Jérémie, mais plutôt à celui sur Isaïe où l'auteur explique que : « Cédar est une région du pays des Saracènes[494] que l'Écriture appelle Ismaélites, et Nabajoth est un des fils d'Ismaël qui ont donné leurs noms à de grands déserts pauvres de moissons,

[489] SC 495, p. 462, note 1.
[490] Impossible de le certifier, mais il se peut que la mort de Sarmate, lors d'un assaut des Saracènes au monastère de Saint Antoine, entre 357 et 361, ait marqué certains auteurs (C*hronicon Hieronymi continuatio,* 284e Olympiade ; Jean Cassien, *Conférences*, Conférence 6, Chapitre 1). Jérôme parle aussi de l'occupation du même monastère par les Saracènes (*Vie de Paul de Thèbe,* 12, 4).
[491] Sans compter le terme Ismaélite, Jérôme utilise 24 fois le terme *Saraceni* sous toutes ses déclinaisons. Seuls Ammien Marcellin (14 occurrences) ; l'Histoire Auguste (10) et l'Anonymus perperam Antonius (10) s'en rapprochent.
[492] Si l'on exclut les 45 mentions chez Malalas au 6e siècle, Eusèbe (12) ; Socracte (13) ; Jean Chrysostome (8) et Sozomène (10) sont les auteurs ayant le plus utilisés le terme. Soulignons que Théodoret n'utilise Σαρακηνοὶ qu'à 6 reprises, mais qu'il utilise Ismaélites à 22 reprises.
[493] Il est probable que l'analyse de Jérôme provienne en fait des *Homélies sur la Genèse* d'Origène. On y parle notamment de l'opposition entre Hagar et Sara, des Ismaélites comme étant des enfants d'Abraham, mais surtout du mariage entre Kétura et Abraham. Contrairement à Origène, il ne semble pas que Jérôme fera de distinction entre les enfants d'Hagar et ceux de Kétura. Origène, *Homélies sur la Genèse*, Homélie 11, 2. SC 7 bis, p. 284-287.
[494] L'auteur affirme prendre son information de la Septante, 3 Rois 10.

mais peuplés de troupeaux. Sous ces noms de peuples barbares familiers aux Israélites à cause du voisinage, Isaïe prédit la conversion du monde entier[495] ». Cet extrait résume à lui seul toute la logique de Jérôme[496].

Nous croyons que Jérôme critique durement le peuple Tayyé parce qu'il est du nombre de ces peuples qui « pratiquent en quelque manière aujourd'hui encore la circoncision[497] ». Outre la circoncision, pourquoi s'en prend-il autant à ce peuple et non pas aux Égyptiens ou aux Syriens, qui foncièrement ont la même pratique ? Comment expliquer cet effort intellectuel à faire des Tayyés-Saracènes, des Ismaélites ? Il fait peu de doute à notre esprit que l'œuvre de Jérôme de Stridon porte les traces de ce qu'il considère être une invasion barbare[498]. Visiblement dérangé par ces nouveaux envahisseurs aux mœurs étrangères et rétrogrades, l'auteur latin a-t-il alors cherché dans les textes une explication, ressuscitant du même coup la controverse ismaélite, omniprésente chez les exégètes depuis Philon ? Si nous nous fions uniquement aux statistiques, il y a visiblement un avant et un après Jérôme, le terme Ismaélites, en grec, disparaît progressivement aux 5e et 6e siècles avant de revenir en force avec l'islam[499]. L'attitude de Jérôme face aux Tayyés pourrait donc être considérée comme une prise de position politique, ce dernier n'étant pas heureux de voir la Terre Sainte envahie par ce peuple barbare, ce qu'expliquerait en partie

[495] L'idée de conversion du monde entier par les tribus d'Arabie avait quelque chose de prophétique, avouons-le. Saint Jérôme, *Œuvres complètes*, Tome Sixième, p. 55. *Commentaires sur le Prophète Isaïe*, Livre XVII.

[496] La logique de Jérôme pourrait, nous le verrons, être une reprise de l'œuvre d'Eusèbe. Par ailleurs, l'auteur latin semble aussi s'être inspiré d'Hilaire de Poitiers qui dit dans son commentaire sur le Psaume CXIX : « Cedar gens est Ismahelitarum deserta incolens, cuius fines usque Medos et Persas proferuntur. Cedar enim Ismael filius fuit, Genesi testante : Primitiuus, inquit, Ismael Nabaioth et Cedar. Hi sunt nunc Saraceni nuncupati ». Hilaire de Poitiers, *Tractatus super psalmos – In Psalmos CXIX – CL*, trad. Doignon, p. 13-14.

[497] Saint Jérôme, *OEuvres complètes*, Tome Sixième, p. 238-239. *Commentaire sur le Prophète Jérémie*, Livre II.

[498] La migration des Tayyés pourrait avoir été mal perçue par les habitants de ces régions. Le mouvement migratoire correspond du reste aux mouvements de population en Europe alors que les Huns sont arrivés dans l'Est de l'Europe centrale aussi vers 375. Il faudrait peut-être considérer, dans l'avenir, de replacer la migration des Tayyés dans le contexte plus large des invasions barbares.

[499] Selon les données du *Thesaurus Linguae Graecae*, quasi absent au 3e siècle, le terme Ἰσμαηλίτης (Ismaélite) connaît son apogée au 4e siècle avec 64 occurrences. Utilisés seulement 15 fois au 5e et 6 fois 6e, il reprendra du service au 7e siècle avec 37 mentions. Il est à noter que le terme Ismaël connait le même sort, 166 occurrences au 4e, 38 au 5e, 6 au 6e et 66 au 7e. Le terme Saracène connaîtra une progression constante 35 mentions au 4e, 67 au 5e , 84 au 6e, mais seulement 23 fois au 7e.

son commentaire sur Ézéchiel 25, 1[500]. Après analyse, le jugement de Jérôme à propos du peuple des Tayyés/Saracènes est le même qui sera repris *ad nauseam* par plusieurs générations d'auteurs occidentaux, grecs ou latins. Ce peuple est non seulement guerrier, ou voleur suivant Ammien Marcellin, mais son mode de vie, conforme à celui des nomades et semi-nomades d'Arabie, dérange. D'autant plus dérangeant pour les auteurs ecclésiastiques que ce peuple semble vouloir conserver des usages coutumiers comme la circoncision ou les restrictions alimentaires, et peut-être certains sacrifices. Ces différences feront en sorte que les Tayyés passeront de champions de l'orthodoxie à l'exemple parfait de l'hétérodoxie chez les auteurs de langue grecque et latine, une controverse totalement absente des textes syriaques[501].

4. LES TAYYÉS ET LES CONTROVERSES TRINITAIRES

Cette association Tayyés-Saracènes-Ismaélites va perdurer en Occident tout au long du 5e siècle chez les auteurs grecs. La redécouverte de cette polémique permet tout de même de confirmer, grâce aux écrits du même auteur, que c'est au contact des moines et des ascètes que ce peuple a été christianisé. Si Athanase parle des contacts entre Antoine et les Saracènes[502], que nous avons les témoignages du moine Abba et de Zôkomos[503], Jérôme en rajoute avec leur conversion par saint Hilarion[504]. Il ne fait aucun doute, les Tayyés romains étaient christianisés, en partie ou en totalité, au début du 5e siècle[505], ce que démontrent les listes conciliaires tant grecques que syriaques. Ainsi avons-nous à

[500] Saint Jérôme, *Œuvres complètes*, Tome Septième, p. 83-84.
[501] Les références à la circoncision en Égypte notamment, nous donne à penser que l'Église orientale a longtemps conservé l'usage. Certains chercheurs rappellent d'ailleurs que la circoncision a été de mise jusqu'au 20e siècle chez les Coptes et les Éthiopiens. Join-Lambert, « Circoncision et baptême, un recto verso qui s'ignore », *La circoncision aujourd'hui*, p. 45-67.
[502] La doctrine d'Athanase semble importante lorsque nous parlons du christianisme des Tayyés, tel que le révèle en partie l'auteur. Saint Jérôme, *Oeuvres complètes,* Tome Deuxième, p. 414.
[503] À ces histoires, ajoutons celle d'un certain Obéïda, chef des Saracènes, baptisé à la suite d'un exorcisme, qui, à la tête des Pharanites, aurait enseveli les morts de Raïthou et combattu les Blemmyes. Ce récit démontre une autre conversion, cette fois, au Sinaï. Devreesse, « Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans », *Revue Biblique*, No 49, p. 217.
[504] Ce texte présente des parallèles avec celui de Cyrille au sujet d'Euthyme. Il est à se demander si ce dernier ne s'en est pas inspiré. Nous émettons cette hypothèse puisqu'Euthyme est aussi appelé à tracer la nouvelle église. *Vie de Saint Hilarion*. Saint Jérôme, *Oeuvres complètes,* Tome Deuxième, p 429-430.
[505] Les textes hagiographiques laissent d'ailleurs filtrer quelques informations, comme celui au sujet de saint Nil l'ascète et de saint Théodule. On y mentionne un roi des Saracènes du nom de Ammane. Marin, *Les vies des pères des déserts d'Orient*, Tome 4, p. 472.

Chalcédoine en 451, deux évêques, nommés singulièrement « évêque des Tayyés[506] », un pour la province d'Osrhoène, ܛܝܝܐ ܝܘܚܢܢ, Jean des Tayyés et un autre pour la province de Phénicie-Libanaise, ܛܝܝܐ ܐܘܣܛܬܝܘܣ, Eustathe des Tayyés[507].

4.1 La grande division d'Éphèse et Chalcédoine

Les controverses religieuses du 5e siècle, notamment celles entourant les Conciles de 431 et 451, sont importantes pour bien comprendre le rapport de Moundar au religieux. Les récits de Cyrille de Scythopolis permettent de mieux comprendre l'histoire religieuse des Tayyés au 5e siècle[508], la *Vie de saint Euthyme* permettant de constater que les Tayyés sont essentiels à la carrière du saint homme. Outre l'histoire de la conversion du Tayyé perse, Aspébètos[509], la laure d'Euthyme semble avoir accueilli plusieurs moines Tayyés[510], dont Maris qui deviendra plus tard higoumène du monastère[511]. De nombreux miracles d'Euthyme sont opérés spécifiquement à l'endroit des Tayyés, la guérison de la femme stérile de Térébon[512] ; la vision de Térébon[513]; le Saracène frappé par un démon[514] ; la guérison de la nièce de Thalabâs[515], puis celle du fils d'Argôb[516]. L'élection du phylarque Aspébètos-Pierre, à titre d'évêque, est probablement la révélation la plus surprenante de tout ce récit[517]. Il s'agit de la seule mention d'un phylarque Tayyé consacré évêque[518].

---

[506] Schulthess, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon,* p. 134.

[507] Si les listes syriaques ne conservent que ces deux évêques, les listes grecques en ajoute un, Auxilaos, l'évêque des Saracènes alliés. On retrouve en effet, sous diverses variantes Ἰωάννου ἔθνους Σαρακηνῶν (4 fois) ; Εὐσταθίου ἔθνους Σαρακηνῶν (7) et Αὐξιλάου Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων (3).

[508] L'omniprésence des Saracènes dans l'Église de Palestine ne fait aucun doute chez cet auteur qui permet aussi de mieux comprendre la division religieuse entre différentes factions. Cyrille utilise le terme Saracène à 22 reprise dans sa *Vie d'Euthyme*, 6 fois dans sa *Vie de Saba*, sans oublier les mentions dans la *Vie de Jean l'Hésychaste,* la *Vie de Cyriaque* et la *Vie d'Abraham*. Les 31 mentions de ce peuple chez Cyrille en font d'ailleurs un des auteurs les ayant le plus mentionné.

[509] Moines de Palestine, *Vie de Saint Euthyme*, p. 71-74.

[510] *Ibid*. p. 79. Le chapitre XVI présente « trois autres frères de Rhaïtou », le prêtre Jean, Thalassios et Anatolios, qui semblent tous trois des Tayyés.

[511] Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 109 (Grec 55. 12-17).

[512] Ils auront trois fils, tel que prédit par Euthyme. Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 90-91. (Grec 35. 26-30 ; 36, 1-13).

[513] *Ibid*. Chapitre XXVIII, p. 99. L'auteur décrit étrangement que Térébon a été puni par Dieu pour ne pas avoir respecté Lévitique 15, 31.

[514] *Ibid*. Chapitre LI, p. 130-131. Un certain Thalabâs, jadis baptisé par Euthyme, aurait intercédé pour un barbare, c'est-à-dire un Tayyé non-chalcédonien, possédé du démon, délivré près de la tombe d'Euthyme.

[515] *Ibid*. Chapitre LII, p. 131. La nièce de ce Thalabas aurait été importunée par un esprit impur et guérie.

[516] *Ibid*. Chapitre LIII, p. 132. Un autre possédé du démon.

[517] Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 5, p. 218-219.

[518] Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, p. 112.

Comme nous l'avons souligné précédemment, les Tayyés romains miaphysites ne semblent jamais avoir eu de phylarque-évêque. L'épisode de Mo'awia' semble démontrer que, fidèles à leur attachement aux Pères du désert, ces derniers ont toujours choisi leurs évêques parmi les moines[519].

Si elle n'est pas une pratique commune aux Tayyés romains, l'épisode révèle tout de même l'implication de la caste dirigeante dans les choix religieux. Mo'awia' et son entêtement à faire nommer Moïse n'est pas le seul exemple puisque longtemps les souverains Tayyés furent intéressés par le religieux. La consécration de Aspébètos-Pierre doit être vue comme une innovation de l'installation palestinienne, ce dernier étant probablement le seul chef Tayyé à avoir jamais participé à un Concile comme évêque, et ce, aux côtés de Juvénal[520]. Cette participation au Concile d'Éphèse est essentielle puisqu'elle permet de démontrer la division dans le camp Tayyé, ou du moins, l'existence de deux tendances religieuses chez eux, en territoire romain. D'ailleurs, dans sa *Vie d'Euthyme,* Cyrille de Scythopolis utilise régulièrement le mot *Barbare* pour décrire des Tayyés qui ne sont pas chalcédoniens. Ce détail est important puisque l'auteur rapporte qu'Euthyme a insisté pour que Pierre, l'évêque Tayyé de Palestine, suive Acace et Cyrille d'Alexandrie au Concile d'Éphèse. C'est donc dire qu'Euthyme est alors en phase avec l'Orient, par l'intermédiaire de la formule Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[521].

Autour de 431, tout le peuple Tayyé semble adhérer à la doctrine d'Alexandrie. Appuyant l'évêque Cyrille, les Tayyés sont alors membres du parti primitif des Miaphysites. Au chapitre 26 du même texte, Cyrille présente l'orthodoxie d'Euthyme via ce que lui en rapporte, l'évêque Jean, un Tayyé, et le prêtre Thallélaios, où il explique qu'Euthyme « rejetait pareillement la distinction des deux natures d'Arius et la confusion

[519] Cette influence des Pères du désert n'est pas unique aux Tayyés. La coopération entre Justinien et Sabas démontre la place grandissante des moines dans l'Empire chrétien. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine*, 314-631, p. 38

[520] Hardouin, *Conciliorum collectio regia maxima*, Tome II, p. 1341. L'auteur présente un évêque, avec le même titre que Pierre, du nom de Valens, qui se rencontre en 518. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, p. 112.

[521] Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la Conquête arabe*, p. 355.

des personnes de Sabellius[522] » ; et qu'il « rejetait également tant la distinction des personnes de Nestorius que la confusion des natures d'Eutychès [523]». Cette attaque en règle contre deux courants fortement implantés en Orient, le nestorianisme et le miaphysisme, fait définitivement partie d'une rhétorique pour l'acceptation du Concile de Chalcédoine.

4.2 Chalcédoine et la division des Tayyés

Aucun texte patristique ne semble aussi clair que la *Vie d'Euthyme* quant à la division religieuse qui s'imposera aux deux camps des Tayyés romains après Chalcédoine. Même s'il tente de camoufler cette réalité, Cyrille ne peut s'empêcher de noter ce détail intéressant : « Avaient assisté au concile les disciples du vénérable Euthyme : Étienne, évêque de Iamnia[524], et Jean, l'évêque des Saracènes, car Pierre déjà s'était éteint et son successeur Auxolaos était mort, objet de l'indignation d'Euthyme pour avoir fait cause commune avec Dioscore à Éphèse ». Ce passage prend toute son importance quand l'on s'attarde aux listes conciliaires. Hardouin présente Auxolaos, comme évêque des Saracènes alliés[525], parmi les participants au Concile de 449. Ce passage précise que les Tayyés de Palestine, les proches d'Euthyme, auraient d'abord fait cause commune avec Dioscore. Ce texte est le seul témoignage de l'étonnante division du camp des Tayyés du territoire romain. Et non seulement Cyrille semble y parler des Tayyés miaphysites en les appelant barbares, mais il tente également de nuancer la rupture avec l'Église d'Alexandrie en stipulant qu'Euthyme ne s'opposait pas réellement à Cyrille d'Alexandrie [526]. La personnalité et les actions de l'évêque de Jérusalem, Juvénal, pourraient avoir provoqué ce clivage, puisque si certains le montrent comme le gardien de la foi orthodoxe, d'autres le voient comme le démon incarné.

[522] Le passage sur l'arianisme et le sabellianisme est intéressant du point de vue historique. Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis p. 95 (Grec 40. 2-10).
[523] *Ibid*. p 94-95. (Ligne 40. 12-30).
[524] Le même évêque de Iamnia, nommé en grec Stephanos, que nous avons croisé précédemment.
[525] Hardouin, *Conciliorum collectio regia maxima*, Tome II, p. 85, 227, 264. On retrouve la formule grecque : Αὐξόλαος ἐπίσκοπος Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων.
[526] Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 97.

D'ailleurs, plusieurs chercheurs croient que c'est le titre de patriarche[527] qui aurait amené Juvénal à adhérer totalement à la formule de foi de Chalcédoine. S'ils en sont venus à ce constat, c'est que jusque-là, le patriarche de Jérusalem était allié à Dioscore d'Alexandrie, le successeur de Cyrille[528]. Cette volte-face de Juvénal est rappelée plusieurs fois dans le texte polémique de Jean, l'évêque de Maïouma : « Va-t'en Antéchrist : je ne veux pas que l'Antéchrist entre ici ni que le traitre Judas vienne dans ma cellule [529]» ; ou encore « Malheur à Juvénal qui a fait de ma maison une caverne de voleurs et l'a remplie de fornicateurs, d'adultères et de profanes[530] ». Ce critique de Juvénal, mais surtout de Chalcédoine, raconte aussi qu'un certain Romanus aurait reçu une vision et se serait alors joint à ce qu'il nomme « des moines saints et zélés qui étaient venus le trouver de l'Arabie et de Palestine [531]». Ce passage semble conforme à ce que nous savons historiquement, c'est-à-dire que la controverse à propos de Chalcédoine enflamma l'Église d'Orient, déclenchant un véritable soulèvement en Palestine, Égypte et Arabie au nom du miaphysisme[532].

Cette révolte culminera, selon les auteurs miaphysite, à la déposition de Juvénal[533], Euthyme appuyant, selon Cyrille, cette décision : « le vénérable Euthyme était correct et pieux, même s'il ne se sépara pas aussitôt de la communion de Théodose[534] ». Ce passage anodin décrit assez bien l'état des lieux à l'époque en Orient, ce qui est conforme à notre

[527] Le Pape Léon 1er et le patriarche d'Alexandrie Cyrille s'opposaient à cette idée et préféraient conserver le rattachement traditionnel à Césarée et Antioche. Sur la récompense de Juvénal, Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine* ; Vie de saint Euthyme de Cyrille de Scythopolis, p. 143.
[528] Il lui succéda en 444 et fut déposé au Concile de Chalcédoine, le 13 octobre 451. Grumel, *Traité d'études byzantines*, vol. I, La Chronologie, p. 443.
[529] *Les Pléphories de Jean, évêque de Maiouma*, trad. Nau, ROC, 3, Paris, p. 248-249. Chapitre XVII.
[530] *Ibid*. p. 249, chapitre XVIII.
[531] *Ibid*. p. 340.
[532] Outre le problème miaphysite, la division des juridictions a causé des problèmes sociopolitiques, Théodose II ayant octroyé à l'évêque de Jérusalem les trois Palestines et la Phénicie. Après qu'Antioche ait reçu un rescrit, c'est au Concile de Chalcédoine qu'on tranchera le différend en laissant la Phénicie et l'Arabie à Antioche, les trois Palestines à Juvénal. Souarn, *Le 28e Canon du Concile de Chalcédoine*, Échos d'Orient, No. 1, p. 21.
[533] Il existe une discordance entre les auteurs contemporain sur la question. Si la plupart des chercheurs s'entendent sur le fait que le métropolitain/patriarche fut évincé un temps, il ne fut jamais réellement privé de son poste, quoi qu'en disent les miaphysites. N'empêche, pendant vingt mois, du début de 452 jusqu'en 453, l'usurpateur Théodose a occupé le trône du patriarche de Jérusalem jusqu'à ce qu'il en soit évincé par les troupes impériales qui ont alors rétabli Juvénal. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, p. 185.
[534] Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine*, p. 97-98.

analyse selon laquelle la division des Tayyés romains s'est effectuée après coup. Il s'agit d'un moment névralgique pour comprendre tout ce qui suivra sur le plan religieux pour les Tayyés romains, d'abord et avant tout chrétiens d'Orient. Les plus anciens convertis, prônant la doctrine d'Athanase d'Alexandrie, fidèles à l'orthodoxie nicéenne, comme Moïse et la reine Mo'awia', ne céderont pas à la pression impériale. Ce ne sera pas le cas pour les Tayyés perses plus récemment établis, habitant majoritairement la Judée, qui se tourneront vers la doctrine de Chalcédoine comme le texte de Cyrille de Scythopolis le précise. Le peuple des Tayyés romains est donc profondément divisé, à partir de la fin du 5e siècle, au sujet de leur foi. Nous émettons ici l'hypothèse que les raids Tayyés de cette époque pourraient s'expliquer en partie par les troubles religieux[535].

4.3 Un conflit religieux, une guerre sainte

Comme l'expliquait bien Duchesne, ce ne sont pas trois évêques itinérants des Tayyés qui durent participer aux différents Conciles du 5e siècle, mais bien quatre[536], celui de l'évêché historique de Pharan[537], celui qui portait le nom de *Parembolae* en Palestine[538], celui de Phénicie[539] ainsi que celui d'Osrhoène. Quatre évêques dont les positions seront assez différentes, ce qui équivaut à une rupture d'unité au sein du camp des Tayyés romains. Selon notre analyse, le Concile de Chalcédoine aurait pu avoir des conséquences politiques pour les confédérations tribales du moment. Nous émettons ici l'hypothèse qu'il pourrait y avoir eu quatre évêques Tayyés pour quatre régions spécifiques, qui pourraient cacher quatre fédérations tribales distinctes. Les Tayyés n'ont donc pas échappé aux controverses religieuses et ne formèrent pas une Église aussi unitaire, autour du miaphysisme, que certains auteurs l'ont laissé croire. Cependant, la postérité de la famille

[535] Shahid y voyait l'acte fondateur de la dynastie *Ghassanide*, ce que Whitby (*The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, p. 181, note 138) tempère en suivant Blockley (*East Roman Foreign Policy*, p. 87) et Fowden (*The Barbarian Plain*, p. 61-64). Aucun auteur ne souhaite y voir un lien avec les troubles religieux. N'empêche, l'épisode de 497-498 (Théophane, *Chronographie*, AM 5990) semble être raconté, avec plus de détails par Cyrille, qui y décrit essentiellement une guerre intertribale. D'ailleurs la chronologie d'Évagre le Scholastique est frappante : 1) Chalcédoine et divisions des évêchés d'Arabie (Livre II, Chapitre 18. SC 542, p. 365) ; 2) Attaque des Tayyés sur l'Orient sous Zénon (Livre III, Chapitre 2. SC 542, p. 383) ; 3) Condamnation d'Anastase pour son rejet de Chalcédoine (Livre III, Chapitre 34. SC 542, p. 493) ; et 4) Paix avec les Tayyés vers 502 (Livre III, Chapitre 36. SC 542, p. 497).
[536] Duchesne, *Autonomies Écclésiastiques : Églises séparées*, p. 343-344.
[537] *Ibid.*
[538] Il s'agit du siège de Aspébètos-Pierre. L'auteur parle de Παρεμβολαί, le Castra ou le camp.
[539] Typiquement connu sous le nom d'évêché des Tayyés ou Saracènes.

de Gabala, notamment leur implication dans la renaissance de l'Église miaphysite, semble avoir marqué l'imaginaire collectif. En raison de cette scission des Tayyés, nous ne pouvions clore cette section sur le 5e siècle sans mentionner un dernier passage de Cyrille de Scythopolis qui semble démontrer la tension qui régnait au sein de leur camp. Suivant cette logique, si les Tayyés de Palestine se rallièrent rapidement à Chalcédoine[540], le conflit entre miaphysites et chalcédoniens a pu occasionner des escarmouches armées. C'est pourquoi il se peut que le récit de Théophane, qui marque l'entrée en scène de la famille de Gabala, puisse aussi s'inscrire dans cette confrontation religieuse[541].

Comme pour l'embuscade dressée contre Térébon[542], est-ce que les troubles Tayyés de la fin du 5e siècle, sous l'empereur Anastase, ne cachent pas un conflit interne à la gouvernance de ce peuple ? Si les Saracènes de Perse sont bien des Tayyés, nous aurions un conflit ouvert entre les Tayyés romains de longue date, mais miaphysites, et les Tayyés perses, devenus alliés des Romains et chalcédoniens. L'invasion de 497/98 pourrait non seulement cacher une lutte de pouvoir entre les différentes composantes tribales des Tayyés, mais être aussi une reprise de l'insurrection de Mo'awia'. A-t-on alors refusé un évêque miaphysite aux Tayyés de la famille de Gabala et à ceux de la famille d'Ogaros bar Arethas, pour le pays de Tha'alaba, ou est-ce que les deux chefs s'opposaient plus radicalement au clergé chalcédonien dont Antipatros de Bostra sous la direction de moines miaphysites ? Est-ce que le conflit fut d'abord et avant tout d'ordre religieux entre Tayyés chalcédoniens et Tayyés miaphysites ? Aucun auteur ne le dit, la présente analyse semble le suggérer.

5. LA FAMILLE DE GABALA, PROTECTRICE DES MIAPHYSITES

Cette relecture des soubresauts du christianisme oriental nous laisse entrevoir que dès la fin du 4e siècle, certains clercs étaient critiques à l'endroit des Tayyés et que le Concile de Chalcédoine eut des conséquences majeures pour le peuple d'Arabie. La mise

[540] *BAFOC*, p. 184. Shahid était lui aussi convaincu que la plupart des évêques Tayyés de Palestine, appelés Parembole, furent simplement « orthodoxe » selon Chalcédoine.
[541] Voir note 532. Théophane, *Chronographie*, AM 5990.
[542] Le phylarque palestinien aurait été emprisonné à Bostra après être tombé dans une embuscade d'un autre phylarque. Festugière, *Les moines d'Orient III/1 ; Les moines de Palestine*, p. 107.

en lumière de la filiation athanasienne et pro-nicéenne, permet d'un côté, de mieux comprendre un trait important de la vie religieuse de la famille de Gabala, l'attachement au miaphysisme de ses membres. De l'autre, l'acceptation de Chalcédoine par les Tayyés de Palestine nous permet d'expliquer certaines oppositions des écrits grecs et syriaques à leur endroit. Toujours appelés Saracènes par les Grecs, Tayyés par les Syriaques. Ceux que les sources syriaques appellent les ܛܝܝܐ ܕܪܘܡܝܐ feront une entrée marquée dans l'histoire du 6e siècle en raison de leur foi, les membres de la famille de Gabala seront dès lors considérés comme les protecteurs des Orthodoxes orientaux[543]. Les souverains Hareth bar Gabala et Moundar bar Hareth seront les figures de proue de cette dynastie vue comme un rempart contre la foi chalcédonienne qui gagne des adeptes partout au détriment du miaphysisme. Nous émettons l'hypothèse que la grande majorité des tribus Tayyés, proches des cercles monastiques orientaux n'accepteront pas Chalcédoine. Si nous parlons d'hypothèse, c'est que le grand-père de Moundar, Gabala, demeure un véritable mystère, rien n'ayant filtré quant aux origines de sa famille.

Parmi les rares faits historiques à nous être parvenus, la seule certitude est qu'il fut, comme tous les membres de sa famille après lui, un ardent défenseur de la foi miaphysite. Outre l'épisode de 497-498, le seul événement auquel est rattaché le nom de Gabala est l'épisode des Martyrs de Najran où il figure comme un des chefs du mouvement miaphysite. Nous pouvons affirmer que ce sont des jeux d'alliances qui ont pu permettre l'émergence du grand-père de Moundar puisque les règnes d'Anastase (491 - 518) et de Justin 1er (518 - 527) sont traversés par de nombreuses révoltes et guerres civiles qui se fondent sur des divisions religieuses de plus en plus prononcées[544]. C'est particulièrement vrai dans le cas d'Anastase qui débute son règne en soutenant l'Hénotikon[545], rédigé pour Zénon par le patriarche Acace. En tentant d'imposer ce texte, Anastase se mettra d'ailleurs à dos l'ancienne Rome, le pape Gélase rompant alors avec l'Empire romain. Si l'Occident

[543] En effet tous les textes syriaques ne parlent pas de miaphysisme ou de monophysisme comme nous le faisons. Les chroniqueurs syriaques, croyant que leur foi est la seule garante du christianisme original, se décrivent eux-mêmes comme Orthodoxes, taxant leurs opposants de Synodites ou de Chalcédoniens, voir même d'hérétiques.
[544] Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions: The Church 450-680 A.D*, The Church in history, Tome 2, p. 194-202.
[545] Le terme vient de Τὸ ἑνωτικὸν τοῦ Ζήνωνος, soit l'Édit d'Union de l'empereur Zénon. Évagre, *Histoire Ecclésiastique*, Livre III, Chapitre 14.

réfute l'initiative, l'Empereur semble avoir maintenu en Orient la neutralité religieuse prônée par cet écrit, et ce, pendant la grande majorité de son règne. Nous ne connaissons rien de la position des Tayyés à l'égard de cette réunification des chrétiens et de l'Hénotikon. Peut-on alors exclure que la décision d'Anastase de démettre une série d'évêques vers 511 pour les remplacer par des miaphysites[546] soit reliée aux ententes avec les Tayyés de 502-503 ? Théophane affirme d'ailleurs qu'après la signature du traité « toute la Palestine, l'Arabie et la Phénicie jouirent de beaucoup de paix et de calme[547] ».

Affirmant devoir rappeler certains événements[548], Évagre nous donne une autre version de ce que Théophane appelle la paix de la Palestine, l'Arabie et la Phénicie. Ce drôle d'accord coïncide avec l'avènement d'une armée d'Orient aux côtés d'Anastase. En tenant compte de la chronologie d'Évagre, si c'est en 502-503 que la trêve d'Orient fut scellée, il faut sérieusement considérer que les Tayyés romains, hormis ceux de Palestine, se sont levés en appui à Anastase et l'ont aidé à maintenir la paix en Orient notamment en échange d'un compromis religieux. D'ailleurs, Sévère d'Antioche avait obtenu de l'Empereur la tenue d'un Synode à Tyr avec Philoxène de Mabboug, l'autre grande figure du miaphysisme, regroupant non seulement les prêtres sous sa juridiction, mais également ceux de Phénicie-Libanaise, d'Euphratésie, de Mésopotamie, ainsi que ceux d'Arabie[549]. Ce Synode aurait condamné ouvertement le Tome de Léon et le Concile de Chalcédoine, tout en scellant une certaine paix avec Constantinople et Alexandrie. Parlant des lettres circulaires acceptées ou non par les partis, Évagre présente des divisions marquées.

Sur le camp qui les acceptèrent :

> Ces lettres-là de Sévère, ne furent reçues qu'à Alexandrie par Jean successeur d'un autre du même nom, par Dioscore, et par Timothée. Elles ont été conservées jusqu'à notre temps, et ont excité parmi le peuple une infinité de contestations et de troubles. Irénée Comte d'Orient, qui demeurait alors à Antioche, fut chargé de cette cruelle exécution[550].

---

[546] Parmi eux le patriarche de Constantinople, Macédonius de Constantinople, le patriarche d'Antioche, Flavien, et celui de Jérusalem, Élie. La politique pro-miaphysite d'Anastase ira jusqu'à l'envoi d'un évêque de cette tendance au roi d'Abyssinie. Haarer, *Anastasius I*, p. 41 ; 161.
[547] Théophane, *Chronographie*, AM 5995. AD 502/503.
[548] *Ibid.* Chapitre 35. Parmi ces événements, la guerre contre Longin le frère de l'empereur Zénon, la paix avec les Tayyés (Chapitre 36), la prise d'Amida et la construction de Dara (Chapitre 37), la longue muraille de Thrace (Chapitre 38), la remise de l'impôt (Chapitre 39), la réfutation de Zosime (Chapitre 40 et 41).
[549] *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Livre 7, Chapitre 10. Trad. Greatrex p 269.
[550] Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre IV, Chapitre 4.

Sur les opposants :

> Les lettres circulaires de Timothée, évêque de Constantinople, ne furent point reçues en Palestine, ni la déposition de Macédonius, et de Flavien. Les lettres circulaires de Sévère ne le furent pas non plus, et ceux qui les avaient apportées, furent traités comme ils méritaient, et chassés honteusement par le peuple, et par les moines. Voilà la disposition où étaient les habitants de Palestine[551].

Si les chroniques d'Évagre et du Pseudo-Zacharie sont exactes, le soulèvement des Tayyés miaphysites et la paix qui s'ensuivit doivent être placés en amont de cette nouvelle controverse. Ayant sans doute appuyé la nomination de Sévère à Antioche, lui qui était après tout un moine de Maïouma, le clergé des Tayyés, qui incluait plusieurs moines orientaux, a non seulement pris part au Synode, mais appuyé, comme Dioscore et Timothée, ses positions doctrinales. C'est du moins ce que nous pourrions croire si nous ne savions pas que certains évêques d'Arabie rejetèrent Sévère, et pas seulement en Judée-Palestine. Comme si la division religieuse des diverses factions des Tayyés n'était pas assez complexe, si nous nous fions à deux passages de la lettre à Alcison[552] que cite Évagre, certains évêques furent carrément chassés de leur siège[553].

5.1 Anastase : le miaphysisme et l'Empire

Comme l'Empereur n'avait pas que des motivations religieuses, souhaitant d'abord et avant tout sauver l'Empire, il aurait pu accepter, comme le feront ses successeurs, d'accéder aux demandes des phylarques d'Arabie concernant la consécration d'évêques miaphysites. Suivant la paix de 502-502, la nouvelle politique fut un succès, puisqu'Anastase réussira à se doter d'une impressionnante force militaire venue d'Orient. Comme Mavia qui avait aidé Valens à protéger Constantinople, il est improbable que cette armée n'ait pas misé sur les guerriers Tayyés romains. D'ailleurs, c'est un de leur coreligionnaire, le miaphysite Marinus, qui la dirigeait. Né à Apamée en Syrie, l'homme fut un soutien important de la nouvelle politique de l'Empereur[554]. Il dirigea l'armée de l'Empire contre le *magister militum* de la Thrace qui s'était rebellé contre la politique pro-

[551] *Ibid.* Livre III, Chapitre 33.
[552] L'auteur dit expressément : « selon témoignage que les moines de Palestine en rendent dans leur lettre à Alcison. Voici comme ils en parlent ».
[553] Évagre, *Histoire ecclésiastique,* Live III, Chapitre 33.
[554] Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* Vol. II: A.D. 395–527, p. 726-727.

miaphysite de l'empereur Anastase et menaçait Constantinople[555]. Cet épisode est quasi simultané de la déposition d'Élie de Jérusalem, si bien que nous pourrions voir dans la victoire du général miaphysite une des causes de la destitution du patriarche, d'autant que la nomination de Marinus a toujours été difficile à expliquer selon les experts[556]. Anastase était-il ouvertement miaphysite ? Évagre est particulièrement pertinent à ce sujet, lui qui avoue que : « Certains l'ayant jugé hostile au concile de Chalcédoine, supprimèrent son nom des diptyques sacrés. À Jérusalem, il fut anathématisé même de son vivant[557] », alors que d'autres, comme Malala, le disent clairement Chalcédonien.

6. HARETH BAR GABALA, SAUVEUR DU MIAPHYSISME

L'épisode des martyrs de Najran nous rappelle que le miaphysisme a été mis à mal par la politique de Justin 1er. Les évêques expulsés, les croyants persécutés, ils ne purent même pas trouver refuge en Perse puisque l'Église nestorienne était tout aussi hostile à leur endroit que celle de Chalcédoine[558]. C'est sûrement une des raisons pour lesquelles les auteurs miaphysites sont si prompts à associer Chalcédoine et Nestorius. La conquête de l'Arabie du Sud par les Éthiopiens avait donné un roi miaphysite au territoire d'Himyar, sorte d'asile et second refuge, avec Alexandrie[559], pour les tenants du mouvement de Sévère. Le massacre des chrétiens de Najran obligera les miaphysites à se replier en Égypte et au cœur de l'Arabie. Suivant la *Chronique de Séert*, la mort de Justin 1er et l'arrivée au pouvoir de Justinien changeront la donne puisque l'Église miaphysite sera protégée en

[555] Vitalien est mentionné pour la première fois en 503, lorsqu'il accompagne son père dans la guerre d'Anastase contre les Perses. En 513, il est élevé au rang de comte (*comes*) en Thrace, peut-être *comes foederatorum*, comte des fédérés, ces troupes d'origine barbare servant l'armée de l'Empire. Haarer, *Anastasius I*, p. 164-169.

[556] On explique que la nomination d'un civil à la tête de l'armée est inhabituelle, parce que les généraux Patricius et Jean auraient eu des réticences à affronter Vitalien.

[557] Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre III, Chapitre 34. L'édition critique des Sources Chrétiennes rappelle que la *Vie de Saint Sabas* de Cyrille de Scythopolis indique que Sévère et ceux qui communient avec lui furent anathématisés, ce qui ramène presque implicitement à le faire avec l'Empereur lui-même. SC 542, p. 492.

[558] Shahid, *Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, A.D. 524*, Journal of Near Eastern Studies, Vol. 23, p. 128.

[559] Alexandrie semble avoir été exempte de la persécution miaphysite. On explique d'ailleurs que c'est bien plus une controverse entre monophysites (les partisans de Sévère versus ceux de Julien) qui prit place. Évagre, *Histoire Ecclésiastique*, SC 566, p. 96 à 99.

Occident[560] par sa femme, l'impératrice Théodora[561]. Cela étant dit, c'est oublier le rôle névralgique de l'ethnie Tayyée dans le mouvement. D'ailleurs, si nous connaissons aujourd'hui encore l'existence de la famille de Gabala, des rois Tayyés chrétiens, c'est précisément en raison du rôle qu'ils ont joué dans l'histoire du mouvement de Sévère d'Antioche.

Il est possible que les chefs de la famille, Hareth en particulier, ont pu profiter de l'épisode dramatique des martyrs de Najran ainsi que de la reprise de la guerre avec les Perses pour accroître leur importance et sauver cette Église. Si nous soulevons l'hypothèse, c'est que sans l'apport de cette dynastie, en raison de la persécution et de l'exil du clergé miaphysite qui causèrent un tort irréparable, il faut se demander ce que serait devenue cette Église. La quasi disparition du corps religieux est corroborée par un ensemble de textes qui attestent la rapide diminution du nombre de prêtres et d'évêques de cette tendance[562]. Michel le Syrien rapporte une série d'évêques miaphysites morts en ce temps-là[563], mais seulement les principaux. Nous retrouvons une liste beaucoup plus exhaustive dans le *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum,* où l'auteur indique qu'après la fuite de Sévère vers Alexandrie, « tous les évêques orthodoxes (miaphysites) ont été persécutés ou ont quitté leurs sièges [564]». La liste des évêques exilés et persécutés comprend des évêques de Cilicie, de Cappadoce, d'Asie et de Carie, mais surtout une multitude de clercs de Syrie dont Antonin d'Alep, Pierre d'Apamée, Nonnus de Séleucie, Isidore de Qennesrin, Mara d'Amida, Alexandre d'Abila, Thomas de Damas, Thomas de Yabroud, Jean de Tadmor et Jean d'Hawarin.

En tout, ce sont cinquante-quatre évêques qui auraient été ainsi exilés. Et si nous avons cité ce texte, c'est qu'il est le seul à mentionner un évêque des Tayyés visé par cette

[560] Si nous parlons d'Occident, c'est qu'après l'épisode de Najran, les Éthiopiens reprendront le contrôle du royaume d'Himyar et un roi chrétien, Abraha, prendra le contrôle du sud de l'Arabie. Robin et Tayran, « Soixante-dix ans avant l'Islam : l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* Année 2012, p. 525-553

[561] *Ibid.* Livre IV, Chapitre 10. Évagre affirme que, si Justinien était attaché à Chalcédoine, tous savaient que l'impératrice Théodora « l'était à ceux qui disent une nature ».

[562] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 29. Chabot Vol 2. p. 245-246.

[563] *Ibid.* Chabot, p. 243-244. Il ne nomme que Xenaias de Mabbourg, Thomas de Germanicia, Thomas de Damas et Mara d'Amid.

[564] *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum,* trad. Hespel, CSCO 213, p. 12. (Texte syriaque, p. 17).

nouvelle persécution, Jean de Hawarin des Zizoyë' Tayoyë'. Alexandre de Abil pourrait en être un autre, étant donné la localisation de son évêché. C'est donc dire que le peuple fut aussi touché de plein fouet par la persécution des miaphysites sous Justin 1er, ce qui explique en partie la rupture des relations entre les Tayyés et les Romains à cette époque. Le légendaire épisode du baptême de Moundar bar Na'aman dans la foi chalcédonienne pourrait s'inscrire dans cette controverse religieuse[565]. La politique pro-chalcédonienne de l'Empereur l'a-t-elle amené à pactiser avec le Tayyé perse dans le but de remplacer ses alliés traditionnels, mais miaphysites ? Les descendants d'Aspébètos, un autre Tayyé perse, eux-mêmes d'obédience chalcédonienne, ont-ils contribué à cette tentative de renversement d'alliance[566] ? Il ne fait aucun doute que les Tayyés chalcédoniens de Judée-Palestine pourraient avoir reçu le support de Moundar bar Na'aman lors de l'invasion de leur camp des Tentes par ses ennemis jurés du territoire romain. Si nous ne pouvons répondre à ces questions, ces divisions religieuses marquées nous permettent de maintenir notre argumentaire initial. La famille de Gabala n'est jamais devenue miaphysite, elle l'a toujours été, suivant une école de pensée qui est la sienne depuis quelques siècles, c'est-à-dire, l'école d'Alexandrie. Leur foi chrétienne s'inscrit donc, comme chez plusieurs autres peuples d'Orient, dans la continuité historique.

Nous nous inscrivons donc en faux contre l'opinion de Wood qui suggère que les Tayyés (Ghassanides) furent aspirés par le miaphysisme au milieu du 6e siècle, c'est-à-dire au moment où le mouvement de Sévère n'est clairement pas favorisé par l'Empire[567]. En suggérant que les Tayyés romains de la famille de Gabala ont d'abord rejeté le mouvement et que ce sont les missionnaires envoyés en Arabie en 533 par Théodora qui ont rallié Hareth à la cause, l'auteur est non seulement hors sujet, mais il ne tient pas compte du fait que ces Tayyés-là n'ont jamais suivi une autre foi chrétienne que celle provenant du Patriarcat d'Alexandrie. En résumé, le clergé des Tayyés, en affichant son miaphysisme,

[565] La légende raconte qu'Alamoudaros le roi des Tayyés perses aurait reçu le baptême chalcédonien malgré les efforts de Sévère à le faire adhérer au miaphysisme. On cite souvent le récit de Théophane qui sera repris par Nicéphore Calliste, mais l'original semble être de Théodore le Lecteur. Fisher, *Arabs and Empires before Islam*, p. 362-363. L'histoire est reprise en latin dans le *Chronicon* de Victor de Tunnuna.
[566] Nous n'excluons pas que comme son père Pierre-Aspébètos avec Amorkesos, le phylarque Térébon a pu jouer un rôle d'intermédiaire auprès du roi de Hira.
[567] Wood, '*We have no king but Christ': Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585)*, p. 246.

ne croyait pas suivre le mouvement de Sévère d'Antioche, mais continuait à professer la foi de Nicée, celle de Cyrille et d'Athanase d'Alexandrie. D'ailleurs, si nous excluons les évêques Tayyés de Judée-Palestine pro-Chalcédoine, Jean de Hawarin est le seul évêque connu d'un des Camps Tayyés de l'Orient en cette première moitié du 6e siècle et son exil est lié à sa défense du miaphysisme.

6.1 La consécration d'évêques

Si notre hypothèse est exacte, suite au carnage de Najran et au décès de Justin 1er, le nouvel empereur Justinien adoptera une nouvelle stratégie politique. Marié à une femme proche du mouvement miaphysite, probablement pour se rallier l'Abyssinie et rétablir le commerce en mer Rouge, il reviendra à l'alliance traditionnelle avec les Tayyés romains de confession miaphysite. Voyant la menace perse s'accroître et le front d'Orient délaissé, il renforcera le prestige de ses alliés en octroyant au chef de la confédération le titre de roi. Dans une période troublée par les persécutions, où les Tayyés habitant l'Empire romain sont divisés entre chalcédoniens et miaphysites, ce changement de cap ne peut s'expliquer que par des motifs politiques et militaires. La nouvelle entente entre la confédération tribale du fils de Gabala et les Romains eut lieu vers 529, deux ans après l'avènement de Justinien, et avant une seconde persécution des prélats miaphysites. La politique militaire semble en adéquation avec la politique religieuse puisque Justinien ira jusqu'à autoriser le retour de Sévère d'Antioche à Constantinople en 535. Il s'agit d'une période trouble autant pour l'Empire romain que pour l'Église universelle. L'histoire devient si confuse qu'un pape de Rome, Agapet, aurait participé à la déposition du patriarche de Constantinople, Anthime, jugé trop proche des miaphysites[568], et à l'excommunia Sévère d'Antioche[569] ; qu'un patriarche d'Alexandrie, Théodose, d'abord envoyé en exil en Thrace, sera prisonnier à

[568] Selon l'auteur, Anthime aurait eu la même opinion que Sévère et la même conception de Dieu. Il dit avoir lu des lettres du patriarche d'Antioche où il se vante de l'avoir fait adhérer à la foi miaphysite. Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre IV, Chapitre 11.

[569] L'histoire est connue, le pape aurait été envoyé en ambassade auprès de Justinien par le roi des Goths. Il aurait poussé l'affront jusqu'à déposer et nommer le successeur d'Anthime, Mennas, contre l'avis de Justinien. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Tome Premier, p. 287-289. À noter que l'histoire dite nestorienne rapporte elle aussi la déposition de Sévère par 143 évêques. Histoire Nestorienne, *Chronique de Séert*, éd. Mgr Scher, p. 139-47.

Constantinople, où il sera logé par l'impératrice Théodora, dès 539[570]. Si la chronologie des événements est exacte, il ne se passera pas six ans entre le début de cette nouvelle persécution, la condamnation de Sévère et la visite du roi Hareth bar Gabala à Justinien. Plus encore, moins de trois ans après le retour de Théodose à Constantinople et moins d'un an après l'échec militaire de 541, un roi Tayyé exigera de l'Empereur la consécration de nouveaux évêques miaphysites.

Si nous concédons que la persécution du mouvement sous le patriarcat de Sévère a eu des impacts majeurs et put favoriser la montée en puissance de la famille de Gabala, l'inverse semble se produire par la suite. Cette série d'événements, survenus au cours de la première décennie du règne de Justinien, semble certifier que le camp des Tayyés ne fut jamais inquiété et persécuté entre 529 et 542. Connaissant l'importance de l'évêque chez ce peuple depuis Mo'awia', des parallèles sont à dresser entre les deux événements. Comme pour la reine du 4e siècle, l'évêque de son camp étant probablement mort, Hareth a-t-il de nouveau tenté l'impensable, faire nommer un évêque jugé hérétique par le clergé de Constantinople ? Il s'agit d'une simple hypothèse, mais puisque les listes des évêques exilés ne semblent pas rapporter l'exil de celui du camp de Hareth[571], ce serait plausible. Connaissant les relations houleuses entre Constantinople et ses alliés, il serait d'ailleurs improbable que les Tayyés aient participé aux guerres romaines pendant cette période si ces derniers avaient exilé leur évêque et leurs prêtres.

Ce qui nous oblige à nous interroger sur l'entente conclue entre Hareth bar Gabala et Justinien vers 529. La confédération des Tayyés romains a-t-elle bénéficié d'une détente religieuse en échange de son engagement militaire ? Contrairement à ce que Procope rapporte sur les Saracènes alliés, nous croyons que la montée de 542 s'inscrit en continuité avec l'invasion de l'Assyrie par Hareth en 541. Il y a tout lieu de croire que le roi des

[570] Il aurait même habité, un temps, le palais Hormisdas avec le patriarche déposé Anthime. Jean d'Amida parle d'ailleurs de 500 moines miaphysites qui y auraient habité en ce temps-là. Honigmann, *Évêques et évêchés miaphysites*, p. 158-159.
[571] Nous ne croyons pas que Jean de Hawarin puisse être celui du camp de Gabala, Émèse étant assez éloigné de Jabiya. D'ailleurs, il faut noter que le complot contre Moundar se déroulera dans cette ville qui ne semble pas sous sa juridiction.

Tayyés a profité de ses succès militaires[572] pour demander à l'Empereur des évêques de sa tendance, chose qui aurait été pressante si l'évêque de son camp était mort entre temps. La visite de 542 pourrait aussi être reliée aux démarches incessantes de Théodose, patriarche d'Alexandrie en exil, qui souhaite réorganiser le clergé de sa mouvance avec les autres prélats prisonniers à Constantinople[573]. Que s'est-il réellement passé en 541 et 542 dans chez les miaphysites, rien n'est clair. Or, si nous nous attardons aux textes ultérieurs, notamment au rôle de Moundar bar Hareth dans les affaires de cette Église, il n'est pas improbable que son père se soit vu attribuer un rôle semblable. Dernier rempart politique du miaphysisme, comme son père Gabala qui fut des premiers alertés lors du génocide de Najran, Hareth a-t-il alors mis son prestige au service de son Église ? C'est à tout le moins ce que les chroniqueurs contemporains ont retenu puisqu'une triade se met alors en place, sorte de Sainte Trinité miaphysite, pour sauver le mouvement, formée du patriarche Théodose, de l'impératrice Théodora[574] et du roi Hareth[575]. Les sources syriaques sont d'ailleurs unanimes à cet égard, les trois personnages sauveront pratiquement, à eux seuls, l'Église miaphysite[576]. Premier acte de ce revirement historique, une décision sans précédent dans les annales de l'Empire, que Michel le Syrien décrivait comme ayant été exécutée : « par les soins et les instances de Hareth[577] ».

[572] Dans la campagne de 541, Hareth et ses hommes, accompagnés par 1 200 Byzantins sous les ordres des généraux Jean le Glouton et Trajan, sont envoyés par Bélisaire mener un raid en Assyrie. Procope, *Histoire de la guerre contre les Perses*, Livre II, Chapitre 19 ; Maraval, *L'empereur Justinien*, p. 114-115.
[573] Le texte de Michel le Syrien semble rendre l'esprit de panique qui s'était emparé de ceux qui étaient prisonniers à Constantinople. Il insiste sur le fait que ceux-ci craignaient que sans évêque, les prêtres ordonnés en Perse ne soient calomniés par les nestoriens. « Ils méditèrent ce qui convenait et ils consacrèrent et établirent en Arabie, comme pontifes », Théodore et Jacques. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 29. Chabot, Tome 2, p. 245.
[574] L'impératrice Théodora a joué un rôle essentiel dans la résurgence du miaphysisme, nous ne le verrons pas en détail, mais elle a sûrement influencé Justinien afin de favoriser la consécration de Jacques et Théodore. Pazdernik rapporte d'ailleurs les propos d'Évagre (HE 4,10) à propos des divergences religieuses entre l'Empereur et son épouse. Pazdernik, « "Our Most Pious Consort Given Us by God": Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », Classical Antiquity, Vol. 13, p. 264-265.
[575] La *Chronique de Séert* rapporte elle aussi l'importance des personnages. Histoire Nestorienne, *Chronique de Séert*, éd. Mgr Scher, p. 45-137 à 53-145.
[576] D'ailleurs, en raison de l'influence de Théodora, les femmes employées au Grand Palais seraient demeurées résolument miaphysites d'après Jean d'Éphèse. Il faut aussi souligner que l'impératrice Sophia, qui se convertira à Chalcédoine, était elle-même miaphysite. Pazdernik, « "Our Most Pious Consort Given Us by God": Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », Classical Antiquity, Vol. 13, p. 267, note 51.
[577] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 29. Chabot, Tome 2, p. 245-246.

Hareth bar Gabala serait ainsi monté à Constantinople parce que « le parti des croyants avait diminué sous les persécutions et tortures [578]». Face à la disparition de leur clergé, le roi et quelques pères auraient supplié Théodora de leur donner la permission de faire consacrer deux ou trois évêques. Un des manuscrits conservés va même plus loin en ajoutant : « parce qu'il n'y avait pas un évêque qui puisse être trouvé dans toute la Syrie excepté trois, un dans les montagnes de Mardê (Mardin), et un dans le territoire Perse, et un qui était parti à Alexandrie[579] ». Bien que Théodora fût une aide contre le Concile de Chalcédoine, son appui au miaphysisme étant connu[580], suivant l'ambivalence de Théodose, c'est réellement l'intervention de Hareth auprès de l'Empereur qui semble avoir enclenché le processus. Les actions de ce monarque, décriées[581] et nuancées[582] par Procope, pourraient cacher cette nouvelle controverse religieuse dont les textes grecs ne font guère mention[583]. L'impératrice aurait donc pu jouer un rôle d'intermédiaire afin de faciliter la consécration, puisqu'elle semble avoir été proche du patriarche Théodose durant tout son séjour à Constantinople[584].

D'ailleurs, si nous penchons en faveur de l'influence du roi des Tayyés plutôt que de celle de Théodora, c'est parce que la politique impériale ne changera pas d'un iota une fois l'impératrice morte en 548[585]. On notera d'ailleurs un événement singulier alors que les deux patriarches déposés, Théodose d'Alexandrie et Anthime de Constantinople, se voient accorder le privilège de rencontrer l'Empereur[586]. Cela fait dire à certains

[578] John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Troisième partie, PO 19, p. 237-583, 238-584. Pazdernik, « "Our Most Pious Consort Given Us by God": Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », Classical Antiquity, Vol. 13, p. 256-281.
[579] *Ibid*.
[580] Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre IV, Chapitre 10.
[581] Procope, *Histoire de la guerre avec les Perses*, Livre I, Chapitre 17.
[582] Procope, *Histoire secrète*, Chapitre 2, Sections 6-8.
[583] Étrangement aucun chroniqueur grec ne mentionne que les Tayyés de Saracène appartiennent au parti de Sévère d'Antioche.
[584] Cette proximité s'explique sans doute par le fait que l'impératrice avait joué de son influence lors de l'installation de Théodose sur le trône. Pazdernik, « "Our Most Pious Consort Given Us by God": Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », Classical Antiquity, Vol. 13, p. 274.
[585] « En ces jours-là, la douleur de l'empereur fut encore augmentée par la mort de feu l'impératrice Théodora ; elle arriva en l'an 20 de Justinien, qui est l'an 859 (des Grecs). Il distribua beaucoup d'or pour (le repos) de son âme ». *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 29. Chabot, Tome 2, p. 243.
[586] *Ibid*. Le chroniqueur souligne la rencontre immédiatement après avoir rapporté la mort de l'impératrice. Duchesne explique bien les relations privilégiées des deux patriarches avec le pouvoir impérial. Il rappelle aussi l'alliance improbable entre les patriarches d'Antioche (Sévère), de Constantinople (Anthime) et

spécialistes que, du vivant de l'Impératrice, une division effective avait été décrétée afin que le couple se sépare les tâches, Justinien s'occupant des Chalcédoniens, Théodora des miaphysites, dans l'espoir de garder l'Empire romain d'Orient uni malgré les divisions profondes[587]. Les alliances politico-militaires romaines servent encore une fois à maintenir une certaine neutralité face aux différentes tendances religieuses dans l'Empire. Le règne de Justinien, malgré ce que peuvent en dire certains auteurs syriaques, ne semble pas avoir été si rude pour les miaphysites dont la foi était tolérée. D'ailleurs, le sacre de deux évêques du mouvement, autorisé par Justinien, changera à jamais le visage de l'Orient chrétien[588]. En ce sens, la deuxième partie du 6e siècle pourrait même être considérée comme une véritable entreprise de réévangélisation qui amènera aussi Ahudemmeh à implanter solidement le miaphysisme en Perse[589].

6.2 Jacques Baradée et Théodore : les lumières de l'Orient

Cette prédication d'Ahudemmeh, auprès de populations chrétiennes habitant de plus en plus à l'est, aura des conséquences visibles au 7e siècle, alors que la Perse penchera vers le miaphysisme sous l'influence de la reine Shirin[590]. Mais si nous revenons au choix de Jacques et Théodore, nous savons en rétrospective que ces deux hommes ont en quelque sorte refondé l'Église miaphysite et recomposé son corps religieux. Nous croyons que les chercheurs ne se sont pas suffisamment attardés sur le choix des mots des chroniqueurs syriaques en ce qui a trait à leurs titres réels et aux territoires qui leur furent dévolus. Nous expliquons ce désintérêt par l'absence quasi complète de connaissances par rapport à la prédication de Théodore. Et de fait, cet évêque a été pratiquement évacué des livres

d'Alexandrie (Théodose), qui aurait pu changer l'histoire de l'Église. Duchesne, *Les protégés de Théodora*, Mélanges de l'école française de Rome, No 35, p. 69.

[587] Girod, *Théodora, prostituée et impératrice de Byzance*, p. 181-186 ; Pazdernik, « "Our Most Pious Consort Given Us by God": Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », Classical Antiquity, Vol. 13, p. 280-281.

[588] De façon assez singulière, la *Chronique* du Pseudo-Zacharie Rhéteur les dit tous deux évêques d'Arabie. Greatrex croit que le chroniqueur était incorrect en faisant cette assertion, mais des nuances peuvent être apportées, le territoire de l'Arabie étant assez flou, même à l'époque. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Livre 10, Chapitre 12 (fragment). Trad. Greatrex p. 416.

[589] Le récit de la *Vita de Mar Ahoudemmeh* se déroule essentiellement en territoire perse. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient, VIe et VIIe siècles, suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, PO 3, p. 7 à 51.

[590] Shirin était l'une des femmes du roi de Perse, Khosro II. Ses origines sont nébuleuses, elle est présentée comme une princesse arménienne d'Azerbaïdjan ou une araméenne originaire de Susiane ou du Khouzistan et de confession monophysite. Grousset, *L'Empire du Levant : Histoire de la Question d'Orient*, p. 74.

d'histoire, les auteurs syriaques lui préférant Jacques Baradée. Ils feront de ce dernier un quasi prophète[591] pour son rôle majeur dans la prédication orientale, laissant ainsi son confrère dans l'ombre. Les tensions autour de Jacques, notamment la crise du trithéisme qui ne semble pas impliquer Théodore, pourraient aussi expliquer que son règne sans tâche fut en rétrospective peu intéressant[592]. N'empêche que l'évêque inconnu cache dans sa dénomination même une partie du mythe arabe, le fameux épiscope d'Arabie n'ayant en définitive jamais eu ce titre. Une étude attentive des sources permet rapidement de comprendre que les chercheurs ont longtemps utilisé un raccourci pour décrire le collègue de Jacques Baradée, et que l'appellation *Théodore d'Arabie*, utilisée notamment par Honigmann, n'a jamais existé[593].

Nous croyons que cette erreur pourrait découler de Michel le Syrien et d'une perte des connaissances géographiques anciennes, puisque dans tous les textes syriaques, Théodore est l'évêque de ܚܝܪܬܐ (Hirtha). Nous émettons l'hypothèse que l'auteur du 12e siècle ayant perdu de vue la dimension complexe du terme fit de Théodore l'évêque de ܚܝܪܬܐ ܕܢܥܡܢ (Hirtha de Na'aman)[594], c'est-à-dire de la ville de Hira, la capitale des Tayyés perses. Or, les *Vitae* attribuées à Jean d'Amida sont beaucoup plus précises et ne mentionnent jamais Hirtha de Na'aman. En nous basant sur ces mêmes textes, Théodore n'aurait pas pu être l'évêque de cette ville puisqu'elle se situait sous la juridiction dévolue à Jacques Baradée. Le passage de la longue *Vita de Jacques* spécifie d'ailleurs le territoire dévolu à chacun des deux évêques, Théodore devenant « évêque du sud pour la ville de Bostra, la Palestine et l'Arabie jusqu'à Jérusalem[595] ». La cinquantième *Vita* donne des

[591] Dans une relecture de la *Spurious life of* James, nous avons mis de l'avant l'utilisation de la vie d'Élisée (2 Rois), pour forger celle de Jacques Baradée. Nous en avons conclu que l'homme était vu, de son vivant, comme un Apôtre et un Prophète.
[592] Nous n'excluons pas que nos méconnaissances historiques par rapport à Théodore aient un rapport avec la relation ambiguë entre le mouvement miaphysite et l'islam primitif. Le caractère Tayyé de ce Théodore pourrait aussi expliquer en partie pourquoi les auteurs l'ont pratiquement évacué, les auteurs syriaques s'intéressant très peu à l'histoire des Tayyés en général. C'est d'ailleurs flagrant dans l'œuvre de Jean d'Amida qui s'intéresse beaucoup plus au territoire de Syrie qu'à celui de l'Arabie.
[593] Honigmann, *Évêques et Évêchés monophysites*, p. 158. L'auteur utilise toujours ce raccourci.
[594] *Chronique de Michel le Syrien*, Chabot, Tome 4, p 310. Le texte syriaque complet se trouve en troisième colonne, ligne 17-18.
[595] Littéralement : « D'autre part un autre du nom de Théodore, dans le sud pour la ville de Bostra, la Palestine et l'Arabie jusqu'à Jérusalem ». John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Troisième partie, PO 19, p. 238-584.

précisions sur le diocèse ou la juridiction pour lequel a été consacré le même homme, le passage se lisant ܚܕ ܠܡܫܪܝܬܐ ܕܛܝܝܐ, soit Un (évêque) pour le camp des Tayyés[596]. Nous croyons, comme Brooks le soulignait déjà [597], qu'il s'agit de la formulation la plus ancienne. Michel le Syrien pourrait l'avoir transformée parce qu'il ne connaissait à son époque que Hirtha de Na'aman. Qu'il soit le plus ancien ou non, ce texte atteste la formule déjà rencontrée dans les listes conciliaires, Théodore est bel et bien nommé évêque des Tayyés romains, donc du camp de Hareth, et non celui des Tayyés perses, réfutant l'argument que Théodore ait été évêque de Hira.

Revenant sur l'affirmation précédente, l'auteur de la 50e *Vita* est très précis quant à la distribution des responsabilités entre Jacques et à Théodore, spécifiant : « le bienheureux Théodore avait l'autorité sur les régions[598] du Sud et de l'Ouest[599], et tout le désert, l'Arabie et la Palestine, jusqu'à Jérusalem ; tandis que le bienheureux Jacques …[600] ». Ce passage montre que tout le nord, incluant l'Asie mineure jusqu'à Constantinople et l'est, c'est-à-dire l'Arménie et la Perse, tout comme la Syrie, sont dévolus à Jacques Baradée dont le titre officiel aurait pu être ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܘܣ ܕܐܘܪܗܝ, : ܘܕܐܬܪܘܬܐ ܕܣܘܪܝܐ [601]. Ainsi, Jacques ne serait pas un simple évêque, mais le Métropolite d'Édesse et des régions de Syrie, le titre incluant celui de superviseur des Églises de l'Est. Si nous reprenions les listes du Concile de Chalcédoine où apparaissent deux évêques des Tayyés, il est possible qu'au 6e siècle, lors de la consécration des deux évêques pour l'Orient, Jacques que Théodore aient eu des Tayyés sous leur juridiction. D'ailleurs, les évêchés de Tadmor et de Hawarin[602] étaient

---

596 *Ibid.* p. 154-500.
597 Brooks spécifie bien que ce Hirtha (camp) est le siège des Tayyés romains et qu'il est probablement différent de Hirtha de Na'aman, siège des Tayyés perses. Il avait entièrement raison de faire cette distinction.
598 ܐܬܪܘܬܐ pourrait aussi déterminer des pays.
599 Une traduction réelle, mais moins esthétique, serait normalement : « Des régions méridionales et occidentales », puisque les termes sont aux pluriels avec finale en oyë', soit Taymanoyë' (Sudistes) et Ma'arboyë' (Occidentaux).
600 *Ibid*. p. 154-500.
601 *Ibid*. p. 228-574.
602 Outre le fait que la ville d'Hawarin revienne dans l'histoire de l'arrestation de Moundar, si ce détail nous a intéressé c'est que Michel le Syrien, lorsqu'il mentionne les évêques persécutés et exilés sous le patriarcat de Paul II d'Antioche (nommé Paul le Juif chez les miaphysites), mentionne Jean, l'évêque des moines Tayyés de Hawarin. La traduction de Chabot dit « Arabes », mais c'est bien le terme Tayyés que nous retrouvons en syriaque. Nous croyons qu'il s'agit du même Jean définit comme « évêque des Tayyés Zizoyë » dans la Chronique anonyme de 846. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 13 et 14.

sous la juridiction de Jacques, ceux de Palestine et d'Arabie sous celle de Théodore. Du même coup, cela pourrait expliquer l'étrange mention de Théodore et de Jacques comme évêques d'Arabie, formule reprise par Michel le Syrien à partir de la Chronique du Pseudo-Zacharie[603].

Ce serait donc une erreur de croire, qu'en raison de l'attribution du camp des Tayyés à Théodore, on lui aurait donné l'exclusivité sur la conduite de l'Église de ce peuple. Cette relecture territoriale explique beaucoup mieux l'omniprésence de Jacques Baradée dans les affaires de l'Église miaphysite et sa présence auprès de Hareth, ensuite auprès de Moundar, comme nous le verrons sous peu. Les deux hommes seront en quelque sorte deux Métropolites pour l'ensemble des territoires orientaux, Jacques ayant finalement la lumière braquée sur lui en raison des subséquentes controverses religieuses l'impliquant. Demandant la nomination des deux, Hareth se pose donc comme le chef politique du mouvement. Avec le patriarche d'Alexandrie, Théodose, qui en était le chef spirituel depuis la mort de Sévère, et avec l'impératrice Théodora, Hareth deviendra le principal protecteur des miaphysites. De fil en aiguille, et plus encore après la mort de Théodose, c'est le Métropolite d'Édesse, Jacques Baradée, qui jouera le rôle de chef spirituel de la mouvance[604]. Confirmant cette primauté, la *Chronique* de Michel le Syrien rappelle que, « après la mort de Théodose, le soin des Orthodoxes de la ville impériale fut confié, par l'évêque Jacques, à saint Jean d'Amida, (évêque) d'Asie[605] ».

Chabot, Tome 2, p. 172 ; *Chronicon ad annum domini 846 pertinens*, Chronica Minora Pars Prior, CSCO 1, texte syriaque, p. 227.

[603] *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Livre 10, Chapitre 12 (fragment). Trad. Greatrex p.416 ; *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 29. Chabot, Tome 2, p. 245.

[604] Le rôle de Jacques Baradée est si central dans la renaissance du mouvement que même l'histoire dite nestorienne le mentionne à gros traits. La phrase : « Il fut reçu par les habitants de Tagrit, de Karmé et de Hassâsa. Quelques-uns de ceux qui, du temps de Justin, s'étaient enfuis (en Perse), se joignirent à lui et, se répandant partout, engagèrent les hommes dans cette secte », nous permet de constater son action missionnaire en territoire perse. D'ailleurs, le même ouvrage raconte que c'est après avoir consacré deux évêques arméniens, Djiyordji et Djiwordjis, qu'il aurait été consacré Catholicos par eux, histoire qui ne se retrouve que dans cette chronique. Histoire Nestorienne, *Chronique de Séert*, éd. Mgr Scher, p. 141-49 ; 142-50.

[605] Ce passage est d'ailleurs assez révélateur puisque selon le chroniqueur, c'est cette nomination de Jacques qui causa le désaveu primaire de Conon et Eugène. Avons-nous dans la nomination de Jean d'Amida, à Constantinople, une controverse similaire à celle de Paul le Noir à Alexandrie ? *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 30. Chabot, Tome 2, p. 257.

La figure de Théodore est donc plus ou moins évacuée des récits. Même si son rôle est plus obscur, alors que 137 monastères sont répertoriés en Arabie et en Palestine vers la fin du 6e siècle[606], sa juridiction n'était pas moins importante que celle de Jacques. Considérant l'importance numérique des miaphysites sous sa houlette, il est malheureux de ne pas connaître les relations que Théodore eut avec l'Église de Palestine pro-chalcédonienne. Avec un nombre aussi considérable de moines et de prêtres sous son autorité, ayant pour charge le territoire de la Terre Sainte[607], il nous semble presque impossible que le chef spirituel du sud et de l'ouest n'ait pas au moins participé à certains événements religieux à Jérusalem. Les textes syriaques ne présentant pas davantage les rois des Tayyés en Terre Sainte, encore moins à Jérusalem, cela pose problème pour la recherche, puisque qu'ils habitent tout de même en périphérie, voir même sur ce territoire[608].

6.3 Hareth, roi des Tayyés et défenseur du miaphysisme

Le corpus syriaque est clair, c'est d'abord et avant tout l'insistance de Hareth bar Gabala qui fait flancher l'Empereur chalcédonien, un peu comme Mo'awia' avait fait chanceler l'arien Valens. Une fois de plus, l'histoire des Tayyés romains est marquée par l'importance que leurs dirigeants accordent à l'orthodoxie chrétienne et montre leur attachement à l'Église. Cela dit, nous pouvons tout de même soupçonner que la famille de Gabala maintenait des pratiques jugées hétérodoxes par les Chalcédoniens comme la circoncision et les interdits alimentaires. Il n'est pas clair si l'abstention de vin ait été conservée longtemps[609], mais nous savons que le côté hétérodoxe des pratiques rituelles

[606] La version longue de ce mémoire contenait une discussion autour de cette lettre désavouant le trithéisme. Ces 137 monastères, que Nöldeke disait correspondre à une définition plus large de la province romaine d'Arabie plus en phase avec le territoire sous l'influence de la famille de Gabala, semblent coller au territoire dévolu à Théodore. Chabot, *Documenta ad origins Monophysitarum illustrandas*, CSCO, Tome XXXVII, 1907, p. 213-224.

[607] Sous le terme générique de Terre Sainte, nous regroupons les trois provinces romaines de Palestine.

[608] Si certains textes arabes, notamment quelques poèmes préislamiques, semblent placer les rois Tayyés au cœur de cérémonies dans la ville sainte, les textes syriaques et grecs sont totalement muets sur la question. Ce mutisme est-il le reflet d'une réalité sur le plan territorial ou une simple omission ?

[609] Si Sozomène ne parle pas de l'abstention de vin, l'*Histoire auguste* l'affirme. Il s'agit de la célèbre apostrophe, « Ce sont des buveurs d'eau qui vous ont vaincus », qu'aurait lancée Percinnus Niger à ses soldats qui avaient été vaincus par les Tayyés de Saracène au 2e siècle. Fontane, *Histoire Universelle, les Barbares (de 117 à 395 ap. J.-C.)*, p. 362 et 407 ; Nisard, *Suétone, Les écrivains de l'histoire Auguste, Eutrope, Sextus Rufus*, p. 403.

des Tayyés semble avoir survécu grâce à un passage de la *Chronique* de Michel le Syrien où il indique que les Tayyés mangent du chameau[610], ce qui scandalise le patriarche d'Antioche, Éphrem d'Amida. Un siècle plus tôt, Théodoret de Cyr méprisait déjà cette coutume, qu'il disait ancestrale et païenne, qui aurait été éradiquée par Siméon le Stylite l'Ancien[611], ce qui semble faux au regard du passage du chroniqueur syriaque. Si ce détail a survécu, c'est que Michel le présente en lien avec une controverse religieuse opposant le patriarche chalcédonien au roi miaphysite, l'auteur y rappelant que « Hareth bar Gabala, roi des Tayyés chrétiens[612], et ses familiers étaient fort scandalisés du Synode, et ne mangeaient pas même le pain avec les Chalcédoniens [613]». Nul doute que l'eucharistie chalcédonienne y est dépeinte comme pire que les viandes impures, mais nous fait tout de même comprendre certaines coutumes des Tayyés. Ce texte se place immédiatement après la nomination des deux évêques, la reconstruction de la grande église d'Édesse par l'évêque Amazôn et le début de la prédication de Jacques Baradée, dans une ultime tentative de ramener Hareth à la foi de Chalcédoine.

6.3.1 Un homme impliqué dans son Église : les crise trithéite et paulite

Si les rois Tayyés ne fléchirent pas, il semble que ce ne fut pas le cas de tous, Michel le Syrien indiquant qu'à la suite d'un Traité sur la Trinité de Théodose, « des milliers parmi les nôtres retournèrent en arrière et acceptèrent le synode de Chalcédoine[614] ». L'auteur va

[610] Sans l'affirmer l'auteur latin indique lui aussi que les Tayyés de Saracène se nourrissaient de venaisons : « Ils se nourrissent universellement de venaison, de lait que leurs bestiaux fournissent en abondance, de plusieurs sortes d'herbes, dont leur sol offre une grande variété, et, quand ils peuvent, d'oiseaux pris au piège. Presque tous ceux que nous avons vus ignoraient l'usage du pain et du vin ». Ammien Marcellin, *Res gestae,* Livre XIV, Chapitre 4, Section 6.

[611] « Ils (les Ismaélites) participent aux mystères divins, acceptent des lois de cette bouche sacrée, disent adieu aux coutumes de leurs pères et s'abstiennent de manger de l'onagre et du chameau ». Théodoret de Cyr, *Moines de Syrie*, SC 234, p. 191. *Histoire Philothée*, Livre XXVI, 13. Ne faisant pas le lien entre les deux récits qu'il mentionne pourtant, Fisher croit que l'épisode est simplement raconté pour accentuer la distance entre miaphysites et chalcédoniens. Il note cependant que la rhétorique pourrait avoir un lien avec certaines viandes jugées impures comme l'atteste la *Vie de Siméon le Stylite le Jeune*, ce qui nous ramène à cette idée de traditions hétérodoxes. Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, p. 297-298 ; 300-301 et 317-318.

[612] Le texte syriaque est clair, ܚܪܬ ܕܝܢ ܒܪ ܓܒܠܐ ܡܠܟܐ ܕܛܝܝܐ ܟܪܣܛܝܢܐ. À noter que le texte de Michel ne parle plus des Tayyés romains, mais des Tayyés chrétiens. Cette lecture doit avoir été influencée par l'islam et la problématique reliée à l'Empire des Tayyés qui ne sont plus chrétiens à son époque.

[613] *Chronique de Michel le Syrien,* Livre IX, Chapitre 29. Chabot, Tome 2, p. 246.

[614] *Chronique de Michel le Syrien,* Livre IX, Chapitre 30. Chabot, Tome 2, p. 256. Le texte est intéressant et se continue par : « Il vaut mieux suivre ceux qui admettent deux natures dans l'incarnation que ceux qui en admettent quatre (dans la Trinité) ». Ce qui démontre bien la nature de ce conflit qui faisait rage.

même jusqu'à avouer qu'à l'époque, le christianisme était formé de quatre tendances, deux miaphysites et deux chalcédoniennes. Selon le même chroniqueur, c'est ce Traité, stipulant que chacune des personnes de la Trinité est une certaine nature de l'essence, qui aurait engendré le schisme trithéiste[615]. Le passage complet renforce l'hypothèse d'une implication du politique dans le religieux, puisque cette crise ne sera pas réglée par des ecclésiastiques, mais par Hareth lui-même. C'est bel et bien le roi Tayyé qui monta à Constantinople pour s'entretenir avec Justinien, mais surtout lui présenter des lettres de Jacques Baradée et des Orientaux rétablissant la formule de foi miaphysite. Le motif de la visite à Constantinople n'est pas politique, mais religieux, ce qui nous oblige à pencher vers un rassemblement des évêques miaphysites de la capitale autour de la crise trithéiste. Ce Synode spécial a les allures de celui que tiendra Moundar en 580, puisque Michel le Syrien précise que Hareth bar Gabala y aurait exigé la soumission des évêques à une formule de foi commune :

> Hareth, le roi des Tayyés, monta vers l'empereur avec des lettres de Jacques et des Orientaux [616] (disant) : « La Trinité est une divinité, une nature, une essence ; celui qui ne signera pas cette lettre doit être anathématisé ». Sept évêques et le patriarche signèrent. Conon et Eugène dirent : « Nous ne signerons pas, nous combattrons ces (lettres) ». Alors Hareth dit : « Je sais maintenant que vous êtes hérétiques. Nous et nos armées, nous acceptons ces choses, ainsi que Jacques et les Orientaux[617].

Cet extrait dépeint Hareth comme le « leader » du mouvement de Sévère, lui qui est prêt à en découdre avec les tenants de l'hérésie trithéiste[618]. Nous croyons, suivant l'hypothèse de Nau[619], que le patriarche mentionné, celui qui signa la lettre, est Théodose d'Alexandrie, ce qui montre que, dès cette époque, les partisans de la doctrine de Jacques

---

[615] *Ibid*. 255-256. L'auteur ajoute que plusieurs personnes blâmèrent Théodose pour son ouvrage. Avouant que « Les uns disaient : il confesse des natures et des essences. D'autres réprouvaient le Traité, mais acceptaient le patriarche ».

[616] ܡܕܢܟ se lit aussi Medanachoyë. La version arménienne précise que le roi était venu au nom des évêques de la Grande-Arménie, de Jacques Baradée et du patriarche d'Alexandrie. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, p. 197.

[617] *Ibid.* p. 256.

[618] Hoyland, reprenant Millar, rappelle que les liens entre l'Église miaphysite et la famille de Gabala sont sans cesse réaffirmés, notamment lors de la crise du trithéisme. Hoyland, « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes », *Semitica et Classica 2*, p. 129.

[619] Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 56. Il est clair que la venue de Hareth fait suite à cet ouvrage de Théodose, ce qui ne laisse pas place à interprétation d'après nous.

et de Théodore avaient pris les rênes de l'Église miaphysite avec le support de Hareth. En imposant leurs vues au patriarche d'Alexandrie et au clergé en exil, ils montrent que les rapports de forces sont en mouvance, l'éclosion de l'hérésie du trithéisme étant l'occasion de braquer les projecteurs sur les nouveaux dirigeants du courant. Sous l'impulsion du nouveau clergé de Jacques et Théodore, le roi des Tayyés prend de plus en plus de place. Cette nouvelle dynamique est attestée par le même récit qui met en scène Jacques rencontrant l'évêque Eugène et le retranchant de l'Église[620], ainsi que Théodore qui anathématise l'évêque Conon[621]. Quelques décennies après la grande persécution des miaphysites, une nouvelle hiérarchie religieuse était née autour de Hareth bar Gabala et des évêques Jacques et Théodore. C'est ce contre-pouvoir qui sera dans la mire de Justin II dès son accession au trône, comme si une Église clairement orientale et sémite était sur le point de naître face à l'Église des Grecs. À moins que ce ne soit l'aboutissement du conflit né, il y a déjà bien longtemps, entre le clergé d'Alexandrie et celui d'Antioche. À partir du règne de Justinien, le portrait est bien défini, nous avons une Église de langue grecque qui s'étend de Constantinople à Jérusalem (incluant Antioche), et une Église de plus en plus orientale, valorisant les langues sémitiques, s'étendant d'Édesse à Aksoum, incluant l'Arabie, la Palestine, Alexandrie, toute l'Égypte et probablement l'Arménie.

Contrairement au groupe de Julien d'Halicarnasse qui était plus extrême, si le conflit du trithéisme présente une nouvelle ligne de fracture, la doctrine n'en est pas moins une sorte de voie médiane, un compromis entre les partis de Chalcédoine et de Sévère. Sans doute née de la prédication d'un Syrien d'Antioche, Jean Asqunagès[622], la nouvelle

[620] *Ibid*, p. 256. « Ensuite, Jacques rencontra Eugène, à 'Arbadis, village du district de Mar'as. Il l'avertit bien des fois de se détourner, lui et ses partisans, de cette hérésie pernicieuse ; comme il n'y consentit point, Jacques le retrancha de l'Église ainsi que ses partisans ».

[621] *Ibid*. p. 256-257. Il s'agit d'un rare passage qui montre l'implication de Théodore dans les affaires de l'Église. « Le bienheureux Théodore, compagnon de Jacques, étant monté à la ville impériale, Conon se rendit près de lui avec ses partisans. Théodore l'interrogea sur cette opinion. Comme Conon ne répondit pas, Théodore lui dit : "Si vous n'anathématisez pas quiconque parle d'un nombre de natures et d'essences dans la Trinité, qui n'admet de nombre que dans les personnes, dans les noms, et dans les propriétés, l'essence et la nature restant en dehors de tout nombre : vous êtes étrangers à l'Église". Et ainsi, celui-ci les anathématisa également ».

[622] Reilly a bien compris qu'unitaire au début, le mouvement miaphysite s'est vite fragmenté et que ses sous-unités se confrontaient solidement. C'est vers 557 que le trithéisme serait né sous l'impulsion de Jean Asqunagès, l'inventeur de la doctrine. Reilly, *Justinien, un empereur de gauche?*, p. 240-241. Il n'est pas impossile que ce Jean ait été lui-même un Tayyé puisque la chronique de Michel le Syrien en arménien

doctrine sera loin de rallier les frères ennemis. Devant un christianisme chalcédonien assez uni, les factions miaphysites ne cesseront de se fracturer menaçant la cohésion et l'existence du mouvement. Il y aurait bien des choses à dire sur ce schisme qui survient pendant le règne de Hareth, mais comme ce n'est pas le but de notre recherche, il suffit de rappeler que Hareth sera le premier à contrer cette nouvelle doctrine, appuyé par Jacques et Théodore, les deux évêques qu'il avait lui-même fait consacrer. Ce ne sera pas la dernière crise que vivra le mouvement sous le règne de Hareth puisqu'un second schisme pointe à l'horizon. À la suite de la mort de Théodose, le patriarche miaphysite d'Antioche, Paul de Beit Oukhomé, souhaite être le successeur de celui dont il fut le syncelle[623] et devenir patriarche d'Alexandrie.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Paul, alexandrin d'origine, voulut ce poste, puisque le siège d'Antioche n'avait alors de prestigieux que le nom. C'est qu'à l'époque, le patriarche miaphysite de l'endroit vivait pratiquement en exil loin de son siège[624], puisqu'il ne pouvait pas s'imposer face au patriarche chalcédonien qui était vu comme le véritable chef de l'Église locale. Au contraire, le patriarche d'Alexandrie était le successeur officiel de la lignée orthodoxe. C'est ainsi que réapparaît Hareth bar Gabala dans un rôle de chef religieux, Paul allant à sa rencontre afin qu'il l'aide dans sa quête. Le roi des Tayyés défendant le choix de Paul, on explique que « celui-ci ordonna que son nom fût proclamé dans les églises des Διακρινόμενοι, c'est-à-dire des Orthodoxes. Or, les Alexandrins étaient scandalisés non seulement à cause de Paul, mais aussi à cause du vénérable Mar Jacques qui l'avait ordonné sans le consentement de toutes les provinces[625] ». Agissant en maître de l'Orient, Hareth bar Gabala allait s'attirer les foudres de l'Église d'Alexandrie, un scénario qui se répétera sous son fils Moundar. Sans le savoir, il venait de semer la graine d'un autre schisme, celui de l'Église copte, qui est visiblement en gestation. Cette nouvelle querelle montre que, si les rois Tayyés tentent de s'imposer

l'appelle littéralement Jean de Hirta, ou de Hira, il était l'élève de Samuel de Res'ayna. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, p. 197.

[623] La Chronique de 724 conserve la date exacte de la mort de Théodose, le 22e jour du mois de Tammuz de l'année 876. Certains auteurs parlent du 22 juin, mais suivant la tradition toujours en vigueur, Tammuz est le mois de juillet. *Chronicon ad annum domini 724 pertinens*, éd. Chabot. Guidi, *Chronica Minora Pars Prior*, CSCO 1, p. 111.

[624] Les patriarches de l'Église miaphysite semblent tous se réfugier dans des monastères de leur obédience.

[625] Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, éd. Abbeloos et Lamy, Vol. I, p. 235-236.

comme figures centrales de l'Église miaphysite, leurs succès seront toujours mitigés. Alors que la controverse du trithéisme ne s'estompera pas, celle entourant le Patriarcat d'Alexandrie ne cessera de s'amplifier.

6.3.2 Chef de l'Église miaphysite - Le Synode en Arabie

L'héritier de Hareth aura beaucoup de pain sur la planche puisque le bilan de la politique religieuse de son père n'est pas digne de ses succès face aux Tayyés perses. Il faut se d'ailleurs se demander si le roi des Tayyés n'était pas en train d'échouer lamentablement vers la fin de son règne. Malgré sa détermination, il ne réussira pas à résoudre le conflit autour de Paul et ne sera jamais en mesure d'appliquer à la lettre ses menaces contre les tenants de l'hérésie trithéiste qui semble lui avoir survécu. Malgré tout Hareth, digne successeur de Gabala, par son miaphysisme de cœur et son ardente défense de sa croyance, demeure le premier roi des Tayyés romains à se mêler directement des affaires religieuses. Avec lui, le rôle du chef se modifie. Son autorité s'accentuant, il n'exige plus simplement la nomination d'évêques, comme dans le cas de Mo'awia', il agit carrément en maître de l'Église miaphysite. Les premiers résultats de cette mainmise du pouvoir Tayyé sur l'Église miaphysite ne sont pas à la hauteur des attentes compte tenu des deux schismes précédemment notés. Il n'en demeure pas moins que le seul écrit de Hareth, en syriaque, montre toute sa ferveur religieuse et son désir de préserver sa foi.

Cette différence de point de vue ressort lorsque nous prenons le temps de lire certains échanges entre les principaux dirigeants du mouvement miaphysite, plus particulièrement dans deux lettres, une de Théodore et l'autre de Jacques Baradée qui semblent en lien avec cette affaire. Dans cet échange, il semble être question d'un Synode qu'aurait convoqué nul autre que Hareth en Arabie, « de nouveau lorsque le glorieux patrice Hareth nous a appelé ainsi que notre saint et bienheureux patriarche Paul en Arabie [626]». Jacques semble alors faire acte de contrition en avouant avoir écrit une lettre injurieuse à Théodore. Selon toute vraisemblance, les évêques et prélats miaphysites de toutes les tendances auraient alors été conviés afin de régler la crise une fois pour toute. L'échange laisse à penser que métropolite d'Édesse avait cédé devant Hareth, lui qui

[626] Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Scriptores Syri, II, Tome 37, p. 199-200.

explique que : « En raison de son erreur (celle de Paul), de cette hérésie honteuse, par l'intermédiaire de l'ami du Messie et glorieux patrice Hareth[627], et de ceux qui sont présents avec lui, amis de Dieu et beaux grands hommes, nous avons exigés d'eux qu'ils se soumettent à lui[628] ». Ce faisant, Jacques explique que les schismatiques devront signer de gré ou de force. Les différentes missives sont fort éclairantes pour notre étude puisqu'elles démontrent que le roi Hareth est intervenu à de nombreuses reprises auprès des prélats afin qu'ils signent une lettre, mais qu'il n'y arriva jamais. Lors de cette crise, le nom de Hareth est nommé huit fois, sans compter les références au patrice, ce qui démontre son implication grandissante.

Le conflit est si important que Jacques se sent obligé d'écrire une autre lettre, adressée cette fois, aux clercs, aux prêtres, aux diacres, aux archimandrites et à tout le peuple croyant d'Arabie[629]. Probablement en lien avec les précédentes, le métropolite y demande au roi des Tayyés, Hareth, de terminer l'affaire en question. Il faut d'ailleurs se demander si cette lettre n'a pas été écrite à la suite du supposé Synode en Arabie : « Voilà pourquoi nous avons aussi fait parvenir chez eux une lettre de la part des Évêques de l'Orient qui fut ouvertement montrée. Celle-là fut aussi envoyée au glorieux et croyant patrice Hareth[630] ». La cause semble bel et bien entendue, si bien que nous croyons que c'est pour terminer l'affaire que le roi Hareth est monté à Constantinople auprès du roi Justinien en 563. C'est du moins ce qu'affirme la chronique de Michel le Syrien, sans pour autant certifier le moment exact de la rencontre. D'une manière ou d'une autre, c'est au roi des Tayyés que fut confiée la tâche d'imposer à l'ensemble des miaphysites les conclusions du Synode d'Arabie. Est-il allé jusqu'à faire démettre des évêques et des prêtres n'ayant

[627] Il est à noter que dans toutes les communications le titre de Hareth est le même : « ܫܒܝܚܐ ܦܛܪܝܩܘܣ ܚܪܬ ». Nous croyons qu'il pourrait s'agir de son titre officiel dans l'Empire romain d'Orient, sorte de « super patrice », titre dévolu aux rois vassaux. C'est le même titre qu'aura Moundhar par ailleurs. Fait à noter, il se pourrait que le surnom, « le magnifique », donné par les sources musulmanes tardives soit un relicat de cette appellation, le terme ܫܒܝܚܐ ayant le sens de loué, digne de louange, glorieux ou magnifique. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français,* p. 356.

[628] Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Scriptores Syri, II, Tome 37, p. 197-198.

[629] *Ibid.* p. 204. Nous croyons qu'il s'agit probablement de la meilleure preuve que l'Arabie était non seulement chrétienne à cette époque, mais une partie importante du mouvement miaphysite. Le peuple des Tayyés, nous l'avons vu, formait sans doute une grande partie des hommes d'Église et des moines à cette époque.

[630] *Ibid.* p. 205.

pas voulu signer la lettre d'Union, c'est ce que semble indiquer Michel le Syrien, dans le cas d'Eugène et de Conon.

Cette intervention de Hareth est d'autant plus singulière que les deux lettres nous font comprendre qu'il est intervenu lui-même auprès de Conon et d'Eugène qu'il avait fait venir auprès de lui en leur donnant trois jours pour signer les conclusions du Synode d'Arabie. L'histoire dit que ceux-ci, quand ils eurent lu la lettre de Jacques et virent les signatures n'eurent rien à redire quant à son contenu : « Le patrice Hareth qui aime le Messie leur dit : "Dites-moi si ce qui est dans cette déclaration est juste". Quand ils eurent dit que c'était bien, on échangea beaucoup de paroles d'admonition et de persuasion, selon la parole de l'Apôtre[631]». Ce passage explique assez bien la réaction orageuse de Hareth bar Gabala lorsqu'il apprendra le refus de Conon et Eugène de revenir à l'unité. Dans un court passage conservé dans la chronique du 12e siècle, on apprend comment se termina l'affaire : « Sept évêques et le patriarche signèrent. Conon et Eugène dirent : "Nous ne signerons pas, nous combattrons ces (lettres)". Alors Hareth dit : "Je sais maintenant que vous êtes hérétiques. Nous et nos armées, nous acceptons ces choses, ainsi que Jacques et les Orientaux[632]" ». L'affaire étant entendu, c'est immédiatement après que Jacques et Théodore anathématisèrent Eugène et Conon.

6.4 La mort de Hareth bar Gabala

La fin du règne de Hareth, si elle est marquée par une paix assez durable avec les Tayyés perses, eux qui semblent encore sous le choc de leurs dernières défaites, est surtout caractérisée par une politique religieuse qui n'a fait que diviser le mouvement miaphysite. La crise trithéiste et le schisme entourant la nomination de Paul au Patriarcat d'Alexandrie, sur lequel nous reviendrons, semblent avoir déstabilisé toute son Église. Son fils Moundar devra donc composer avec un Orient morcelé sur le plan religieux[633], faille politique importante dont Justin II tentera peut-être, dans un premier temps, de prendre avantage. Avant d'aborder ce récit, notons une fois de plus que le christianisme de la famille de

[631] *Ibid*. p. 206. C'est du moins l'explication donnée par Jacques aux clercs et au peuple de l'Arabie.
[632] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre 30. Chabot, Tome 2, p. 256.
[633] Hoyland, « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes », *Semitica et Classica 2*, p. 129.

Gabala fut si intense que les poètes arabes ont longtemps vanté leurs mérites à ce chapitre. La religion fut si centrale à la vie de Hareth que plusieurs auteurs croient que ces paroles du poète Hassan ont été écrites lors de son décès : « Honneur à cette famille, dont j'ai été le convive à Djllik, dans les temps passés ! À ces descendants de Djafna que j'ai vus là réunis auprès du tombeau de leur père, du noble et généreux fils de Mâria[634] ».

Ce passage permet de comprendre la solidité du clan et l'aspect familial du pouvoir chez les Tayyés, mais surtout leur rapport au religieux. Tellement qu'il faut se demander si, sous l'impulsion de Hareth, le mouvement miaphysite ne s'est pas métamorphosé en un genre de nationalisme sémitique[635]. Cela expliquerait les tentatives infructueuses de Justin II, après la mort du patriarche Théodose, de fédérer l'Église universelle[636]. Les dernières années du règne de Hareth ont-elles pu changer le cours de l'histoire ? Impossible de le certifier, mais l'attachement profond au mouvement de Sévère d'Antioche, orthodoxe à leurs yeux, en droite ligne avec la doctrine d'Athanase, est indiscutable. L'erreur de Jean le Scholastique et de l'Empereur a-t-elle été d'inclure les trithéistes dans les discussions d'union ? Difficile de l'affirmer, mais si les conférences tripartites, qui se sont déroulées autour de 566-567, semblent avoir résulté en une réconciliation partielle, la paix ne dura pas[637]. D'ailleurs, ce sont sans doute les moines, proches des Tayyés, qui étaient les plus réfractaires à une entente, et non Jacques et Théodore. Une lettre de l'Empereur au commandant de Dara, demandant la présence de Jacques et Théodore à Constantinople, démontre que les liens ne furent pas coupés après cet énième échec. Or, décriant le patriarche Paul comme l'antéchrist, Justin II avait choisi son camp[638]. La mort de Hareth, mais surtout les choix politiques des dernières années de son règne, auront donc des conséquences majeures sur le règne de Moundar.

---

[634] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme,* Tome 2, p. 241. Il n'est pas impossible que ce Djafnah soit en fait Na'aman le fils de Moundar, nous aborderons cette question en conclusion.
[635] Woodward, *Christianity and Nationalism in Later Roman Empire*, p. 64-65.
[636] Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, p. 317-318.
[637] Il semble en effet que les trithéistes et les miaphysites se soient, pour un temps, réconciliés, sous l'impulsion du patrice Jean, Eugène étant même envoyé par l'Empereur à Callinice pour le synode de réconciliation. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 2. Chabot, Tome 2, p. 286-287.
[638] Ibid. p. 288-289.

7. MOUNDAR, LE SOLDAT DE DIEU : LA GUERRE SAINTE

Lorsque les orientalistes du 19e siècle entreprirent de traduire les grands ouvrages arabes, ils ont rapidement saisi les liens qui existaient entre ces rois et la religion chrétienne. Moundar fut donc l'héritier d'une longue tradition de défense du christianisme orthodoxe, attestée chez les Tayyés depuis au moins le 4e siècle. Si son grand-père Gabala semble être un des principaux interlocuteurs lors de l'épisode des Martyrs de Najran, son père Hareth renforcera non seulement son emprise sur le pouvoir tribal, mais également sur l'Église miaphysite. Il ne faudrait pas sous-estimer cette adéquation du politique et du religieux qui a peut-être même renforcé le pouvoir de la dynastie du 6e siècle et son ascendance sur l'ensemble des tribus. L'omniprésence du pouvoir Tayyé dans les affaires de cette Église doit être comprise avant d'aborder les liens intimes qui lièrent la destinée de Moundar à cette doctrine qui fut la sienne.

Arrivés à une certaine élévation politique en raison de leurs succès militaires, les Tayyés romains formaient une ethnie chrétienne dont la droiture était reconnue par tous. Cette ferveur chrétienne a bien été saisie par Shahid[639] qui avait compris que toutes les sphères de la vie des Tayyés étaient en quelque sorte réglées par la vie chrétienne. Cette ferveur religieuse semble encore plus importante lorsque l'on s'attarde à la carrière de Moundar. Si nous admettons d'emblée qu'il faille prendre avec précaution les paroles rapportées par un auteur miaphysite du 6e siècle[640], ces récits nous décrivent tout de même un roi qui eut à cœur de gérer son Église et qui prit part aux décisions la concernant, tant du point de vue religieux que politique. La *Chronique* de Jean d'Amida présente d'ailleurs un roi brisé par la perfidie de Justin II, mais souhaitant reprendre du service auprès des Romains parce qu'il est peiné de la tournure des événements, c'est-à-dire, par l'invasion des Tayyés perses jusqu'à la cité chrétienne d'Antioche.

> Mais quand Moundar eut donné cours à son indignation et que lui et son armée eurent cessé tout contact avec les Romains pendant à peu près trois ans, il souffrit comme chrétien de voir le pays romain dévasté et était en colère contre les Tayyés perses, qui avaient osé venir jusqu'à Antioche

[639] Parlant de la guerre contre les Tayyés perses, Shahid allait même jusqu'à parler d'une guerre contre les infidèles. *BASIC*, 1-1, p. 381-382.
[640] On ne rappellera jamais assez que toutes les histoires qui nous sont parvenues le sont par l'intermédiaire d'auteurs de différentes tendances religieuses. Nous sommes loin d'historiens neutres, Jean d'Amida n'y échappe malheureusement pas.

> pour piller, brûler et emporter beaucoup de butin et de captifs. Il se laissa donc toucher et accepta de faire la paix et de combattre pour l'Empire romain[641].

Le texte est clair, Moundar souffrit comme chrétien et se laissa toucher, parce que le Saint Empire du Messie était attaqué par les païens. Il y a un non-dit dans cet extrait puisque « mettre à feu et à sang toute la Mésopotamie jusqu'à Antioche », pour le christianisme oriental, cela équivaut à saccager la Terre Sainte, puisque cette région était essentielle à la vie chrétienne, comptant des dizaines de lieux saints comme le sanctuaire de saint Thomas à Édesse[642] ou Qalat Siman à Telanissos[643]. Les villes d'Apamée et d'Antioche comptaient d'ailleurs un nombre impressionnant d'églises vénérées[644]. La terre des Prophètes et des martyrs de l'Église étant razziée, les villes d'Édesse et d'Antioche assiégées, comment ne pas croire que les monastères, martyriums et églises ne furent pas aussi saccagées ? Comment un soldat de la foi pouvait-il alors résister à la tentation de revenir au combat ? Il y a comme un réflexe de guerre sainte chez les souverains Tayyés du 6e siècle, Moundar n'y échappera pas. En nous basant sur le récit de Jean d'Amida, il n'est d'ailleurs pas impossible que ce soit le clergé miaphysite qui, après avoir alerté le souverain, réussit à le faire plier en bout de ligne. Les églises et les sites de pèlerinages étant la proie des pilleurs, ils durent être nombreux à chercher à se concilier les services de celui qui avait vaincu l'armée des Tayyés perses. Son retour sera d'ailleurs aussi profitable aux Églises qu'à l'Empire, puisqu'il « fit librement des cadeaux aux églises et monastères des orthodoxes (miaphysites) et surtout aux pauvres[645] ».

7.1 De saint Georges à saint Serge

Des parallèles intéressants peuvent être établis entre l'action de Moundar et celle de Georges de Lydda, via la figure syncrétique de Al-Khidr[646]. Dans la tradition

[641] *Jean d'Amida,* III, Livre VI, Histoire 4.
[642] La ville d'Édesse comptait de nombreux monuments chrétiens célèbres, le sanctuaire de l'apôtre Thomas abritant les reliques du saint. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient,* p. 351.
[643] *Ibid.* p. 342-343. Probablement un des plus importants lieux de pèlerinage à l'époque, et ce, du vivant de Siméon le Stylite l'Ancien. Par ailleurs, il était très fréquenté par les Tayyés. Ce fut le cas aussi du Mont Admirable, du vivant de Siméon le Stylite le Jeune (p. 344-345).
[644] *Ibid.* p. 339-342. Uniquement pour Antioche, Maraval fait un bilan exhaustif avec les sanctuaires de sainte Euphémie, saint Eustathe, saint Ignace, saint Jean Baptiste, saint Job et saint Julien.
[645] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Histoire 4.
[646] L'influence de saint Georges sur l'islam primitif est souvent minimisée, mais tous les auteurs musulmans racontent l'histoire de Jirjis, Tabari reprenant lui-même les récits de Ibn Humayd, Salamah, Ibn

musulmane tardive, ce saint est aussi associé à saint Serge[647] et c'est d'ailleurs au culte de cet autre saint militaire que renvoie l'histoire de Jean d'Amida. Alors qu'il est attristé par la dévastation de la terre chrétienne, Moundar se tourne vers un lieu propre aux chrétiens d'Orient, le Martyrium de saint Serge à Resafa[648]. Selon la légende, c'est à cet endroit précis que saint Serge, commandant de la Schola gentilium, et saint Bacchus auraient été martyrisés vers 303[649]. Nous savons que l'endroit était un lieu de pèlerinage annuel très prisé par les habitants de l'Arabie, de Syrie et de Mésopotamie, autour de la fête du saint célébrée le 15 novembre en Orient[650]. Théodoret de Cyr, au sujet du culte des martyrs, mentionne d'ailleurs saint Serge, immédiatement après Pierre, Paul et Thomas, en prenant soin de préciser que leurs cultes ont remplacé les cultes païens[651]. Ajoutons que cette dévotion envers saint Serge est si importante que l'évêque Mor Ahudemmeh est réputé avoir créé un lieu de pèlerinage rival dans le Beit 'Arboyë', à 'Aïn Qénoyë'[652]. Que le vainqueur de Qabus, au jour de l'Ascension, décide de sceller une nouvelle entente avec ses anciens alliés dans un lieu de pèlerinage n'est pas un hasard. Moundar, le roi-guerrier, s'est tourné tout bonnement vers le site du saint soldat de Sergiopolis/Resafa parce qu'il remettait son sort entre les mains de Dieu. À cet égard, le récit qu'en fait Jean d'Amida est fascinant et empreint de religiosité.

Ishaq et Wahb ben Munabbih. *The History of al-Tabari : Ta'rikh al-russul wa'l-muluk*, Tome IV : The Ancient Kingdoms,Trad. Moshe Perlmann, p. 173-176. Le personnage a plusieurs noms, et serait appelé plus exactement al-Khadir. Il ferait notamment l'objet de vénération dans les versets 61-83 de la sourate XVIII. Certains experts en parlent comme du prophète Élie, d'autres un syncrétisme rappelant les figures légendaires d'Alexandre et de Gilgamesh. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 473-474. Il s'agit cependant d'un personnage complexe puisqu'on l'identifie aussi comme un compagnon de Dhu'l-Qarnayn, c'est-à-dire Alexandre le Grand. Doufikar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus*, p. 43-44.

[647] Certains chercheurs rappellent que Jirjis et Sarjis sont célébrés souvent sous une seule personne, al-Khadir. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Tome II, p. 570-571. Une mosquée d'Arabie du Sud, à Tarim, présente d'ailleurs les deux noms, même si elle est associée à Serge. Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, p. 179.

[648] Les Tayyés étaient très liés au culte de saint Serge. L'auteur de l'*Anonymus perperam Antonius* (Section 47) précise d'ailleurs que « parmi les Saracènes, repose le corps de saint Serge ».

[649] Nau précise que l'homme aurait été chef de la cohorte des Barbares, préfigurant les rois Tayyés. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 69-70.

[650] Dussaud, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, Syria, T. 21, p. 360. Sur la famille de Gabala (*Ghassanides*) et le culte de saint Serge : Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, p. 141-144.

[651] « Et voici qu'au lieu des Pandies, des Diasies, des Dionysies et de vos autres fêtes, c'est en l'honneur de Pierre, de Paul, de Thomas, de Serge, de Marcel, de Léonce, d'Antonin, de Maurice et d'autres martyrs qu'on célèbre des festins publics ». Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Livre VIII, 68-70. SC 572. p. 335.

[652] Le texte spécifie d'ailleurs qu'Ahudemmeh le fit pour « les détacher du temple de Mor Sergius de Beit Resafa de l'autre côté de l'Euphrate. *Histoire de Mar Ahoudemmeh,* PO 3, p. 19 à 32.

> Enfin, il envoya à Justinien, fils de Germanus, le commandant en chef des troupes des Romains en Orient, le message suivant : « Depuis que j'ai appris et éprouvé les complots des Romains et surtout le dernier qui devait me coûter la vie, il m'est apparu impossible de me confier un jour à quelconque prince des Romains. Mais toi, je te connais comme un homme chrétien et un homme noble qui craint Dieu ; et si donc tu veux venir à Resafa au sanctuaire du bienheureux Mar Serge et que tu me le fasses dire, je me rendrai là avec mes troupes armées. Si on vient pacifiquement à ma rencontre et si toi et moi conversons à cœur ouvert, nous nous en retournerons en paix ; mais, si je découvre quelque tromperie, j'espère que Dieu, en qui je crois, ne m'abandonnera pas[653].

Cette mise en scène est probablement orchestrée pour rappeler l'intention religieuse derrière la missive de Moundar, mais le choix de l'émissaire, Justinien, le fils de Germanus, n'était pas non plus anodin. Derrière cette volonté de Moundar de confier sa destinée à Dieu, comme le soldat saint Serge, il devait savoir que le lieu de pèlerinage lui servirait d'excellente base arrière en cas d'une nouvelle trahison romaine d'autant plus que les entourages pourraient avoir été habités par les Tayyés[654]. L'insistance mise sur le Martyrium du Saint masque le côté stratégique de l'opération. Or, Moundar le précise lui-même, si les Romains viennent pacifiquement il y aura la paix, mais si jamais ils essayaient encore d'attenter à sa vie, par la grâce de Dieu, lui et son armée étaient prêts à livrer bataille. La relecture de ce passage sous cet angle démontre le côté dramatique de la situation, le suspense est à son comble. Heureusement, la bataille de Resafa n'aura pas lieu, aucun Tayyé ne périra en guerrier-martyr, et la paix sera scellée entre les deux hommes. Il est probable que, vue de Constantinople, racontée par le clergé miaphysite en exil, cette histoire démontrait comment, grâce à Dieu, les deux camps s'étaient réconciliés par l'intermédiaire de saint Serge. C'est en tout cas ce que nous démontre la suite du récit :

> Quand le patrice Justinien l'apprit, il se réjouit énormément et il lui fit dire : « Ne doute pas de moi, puisque le Dieu des chrétiens est entre nous. Viens tel jour au sanctuaire de saint Serge et tu m'y rencontreras. Ne dérange pas ton armée, car j'espère que par la grâce de Dieu nous nous séparerons en tranquillité, paix et amitié ». Lorsque Moundar reçut cette réponse, il commença à changer de sentiment ; il se mit en route avec peu des siens et ils se rencontrèrent tous les deux près des reliques de saint Serge. Ils échangèrent beaucoup de paroles, trop nombreuses pour que nous puissions les écrire, et ils se quittèrent, remplis de confiance, en paix et avec grande joie [655].

[653] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Chapitre 4.
[654] C'est du moins ce que la notice de l'*Anonymus perperam Antonius* (Section 47) semble démontrer.
[655] *Jean d'Amida*, III, Livre VI, Chapitre 4.

La paix est donc scellée par le neveu de Justinien et le fils de Hareth, près des restes du saint de Resafa, comme si la providence l'avait emporté. Du même coup, la guerre sainte contre les Perses pouvait reprendre. Les multiples références à Dieu peuvent mettre en doute la valeur du récit, mais il nous semble de plus en plus probable que Jean d'Amida n'a pas trop amplifié les faits. Le leader des Tayyés romains étant profondément pieux, il voyait sans doute la guerre contre les Perses comme une bataille du bien contre le mal, à l'exemple de saint Georges. Comme un préambule aux grandes batailles du 7e siècle, à la persécution et la destruction des lieux saints, il répondait par la Guerre Sainte. Ce Jihad obligé, il l'accomplira assez rapidement puisque, peu de temps après l'ambassade de Resafa, il mettra la capitale des Tayyés perses, Hirta de Na'aman (Hira), à feu et à sang. Les liens privilégiés de la famille de Gabala avec Resafa et l'importance du pèlerinage à saint Serge semblent avoir été immortalisés par une inscription grecque en l'honneur de Moundar qui se lit comme suit : « ΝΙΚΑ Η ΤΥΧΗ ΑΛΑΜΟΥΝΔΑΡΟΥ ». Gatier soutient la thèse élaborée par Sauvaget, « La fortune d'Alamoundaros est victorieuse![656] », doit être reliée à une acclamation en lien avec le cérémonial du pouvoir. Sauvaget suggérait d'ailleurs que, comme une telle inscription aurait été étonnante dans l'abside d'une église, il fallait plutôt voir l'édifice où elle fut retrouvée comme un prétoire de la famille de Gabala[657]. Nous ajouterons à ce constat que l'acclamation pourrait être reliée à l'ambassade de Resafa et aux succès militaires subséquents.

L'auteur écrivant à une époque où l'on connaissait mal l'importance réelle des rois Tayyés pour l'histoire politique, militaire et religieuse du 6e siècle, il nuançait tout de même spécifiant : « car on n'est guère disposé à admettre qu'un chef nomade ait pu se faire élever une salle d'audience ». Ouvrant le chemin aux recherches actuelles, il était conscient que « pour résoudre cette apparente contradiction il suffit d'observer que les princes ghassanides ne sont pas des chefs de tribus quelconques[658] ». Il avait, sans mettre cette inscription en lien avec l'histoire, compris que les rois Tayyés étaient assez importants pour qu'un tel édifice soit élevé par ou pour eux, le choix de Resafa n'étant pas surprenant.

[656] Gatier, *Les Jafnides dans l'épigraphie grecque au VIe siècle*, Les Jafnides, Des rois arabes au service de Byzance, p. 207.
[657] Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, Byzantion, Vol. 14, p. 120.
[658] *Ibid*. p. 121.

D'ailleurs, Procope nous racontait déjà que la muraille de cette ville avait été construite, dans un premier temps, pour soutenir l'attaque des Tayyés de Saracène[659]. Aucune étude sérieuse sur les souverains Tayyés du 6e siècle ne peut faire abstraction de la vénération de ce saint en particulier, la famille semblant avoir un attachement pour Resafa-Sergiopolis[660]. Cette dévotion pour saint Serge est si importante que les experts ont tôt fait de rattacher l'église de Tell al-Umayri à la famille de Gabala. Le complexe démontre l'attachement des Tayyés pour le soldat-martyr puisqu'on y a trouvé quatre invocations « au Dieu de saint Serge »[661], la première étant reliée directement à Moundar.

La découverte de l'église de Nitl ainsi que celle de Jabiya, aussi dédiée à saint Serge[662], ont exposé les rapports étroits entre la famille de Gabala et leur probable saint patron[663]. D'ailleurs, grâce aux historiens musulmans, nous savons que le culte du martyr guerrier et son invocation lors de combats a perduré assez longtemps[664]. Le poète Akhtal rapporte qu'envoyé par Mo'awia pour réprimer une insurrection, Moslim ibn 'Oqba avait sous ses ordres un contingent de *Taghlibites*, eux qui apparaîtront menaçants à leurs adversaires, « comme un poison mortel, la croix en tête sous la bannière de saint Serge », qui était le patron de leur tribu[665]. Cet attachement profond « au Dieu de saint Serge » vient accréditer notre hypothèse selon laquelle la ratification de la paix entre les Tayyés et les Romains, ainsi que la victoire expéditive de Moundar sur ses ennemis Tayyés perses, pourraient avoir justifié l'érection du bâtiment de Resafa et l'inscription, en mémoire des événements de 575. Rappelant que la ville était aussi connue sous le nom d'al-Zawra[666],

[659] Procope, *Les Édifices*, Livre I, Chapitre 9, Section 2.
[660] Maraval précise d'ailleurs le texte de Procope, en expliquant que Resafa s'appela aussi Sergiopolis à partir du 6e siècle et devint un haut lieu de pèlerinage dans l'Antiquité tardive. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, p. 349-350.
[661] Feissel et Gatier, *488. Philadelphie (territoire de)*, Bulletin Épigraphique, Revue des Études Grecques, Vol. 125, p. 681-682.
[662] BASIC, 1-1, p. 554.
[663] Sur la dévotion sur saint Serge et les lieux de cultes reliés à la famille de Gabala, voir l'excellent ouvrage de Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, p. 146 et suiv.
[664] Évagre raconte lui-même ce qui semble être une affection du roi Khosro II pour le saint, lui qui aurait renvoyé une croix de grande valeur à Resafa sous Maurice. Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, Chapitre 21, Section 17-33.
[665] Lammens, *La Syrie : Précis historique*, Tome I, p. 73.
[666] Shahid, *BASIC*, 2-2, p. 220-221.

Shahid nous permet de constater que la poésie arabe d'avant l'islam a aussi conservé un éloge grandiose à Resafa et à la ferveur religieuse de ce peuple fou d'Allah (Dieu)[667].

8. MOUNDAR, CHEF D'UNE ÉGLISE DIVISÉE

Comme nous venons de le voir, il semble y avoir des liens mésestimés entre la confédération des Tayyés romains et le christianisme de tendance miaphysite. Ces chrétiens sémites pratiquent sans doute encore des rites et coutumes propres à l'Orient, ils font des pèlerinages annuels, notamment dans certains lieux saints chrétiens, et vouent un culte aux saints vivants, particulièrement aux moines, ascètes et stylites. Concernant la vie du roi Moundar, l'histoire de Jean d'Amida présentant des lacunes importantes, notamment la perte des cinq premières histoires du quatrième livre concernant le conflit interne qui fit rage dans l'Église miaphysite, plusieurs zones d'ombre demeurent. La perte de l'introduction du quatrième livre est d'autant plus déplorable que l'auteur devait y expliquer le rôle des chefs Tayyés au sein du mouvement, sorte de prolongement de leur implication religieuse. Nous croyons que Michel le Syrien résume en partie les événements et place le roi Tayyé, Moundar bar Hareth, au cœur de ce qui surviendra par la suite :

> À cette époque où les guerres se multiplièrent entre les empires, la guerre de l'Église se calma un peu. Jacques était en Syrie. Paul, qui était appelé patriarche d'Antioche, communiqua avec les chalcédoniens, dans l'espoir de l'union, il fut méprisé. S'étant enfui en Syrie, il présenta un libelle de rétractation et, au bout de trois ans, il fut accepté par le vénérable Jacques, à la demande de Moundar bar Hareth. Paul lui-même anathématisa le synode de Chalcédoine et quiconque dit que le Christ est en deux natures après l'union. Les Égyptiens, ayant appris que Paul avait été accepté par le synode des Orientaux, voulurent faire un schisme. À cause de cela, les Syriens furent contraints à déposer Paul [668].

Comme son père avant lui, c'est Moundar qui est au centre de l'intrigue, puisque c'est lui qui demande à Jacques Baradée de réintégrer Paul dans les rangs[669]. Un peu comme Hareth s'aliéna une partie des miaphysites en fin de règne, l'initiative du roi des Tayyés ne plaît pas aux Alexandrins qui menacent une fois de plus de faire défection si Paul n'est pas déposé. Ces événements, selon notre compréhension, sont à mettre en lien

[667] *Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî*, Trad. Derenbourg, p. 116.
[668] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 13. Chabot, Tome 2, p. 318-319.
[669] Hoyland soulève lui aussi cette similarité entre les deux règnes. Hoyland, « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes », *Semitica et Classica 2*, p. 129.

avec les histoires 6 à 8 du quatrième livre de Jean d'Amida qui racontent la christianisation de la Nubie[670] ainsi que la demande de Théodose, à sa mort, de nommer Longin comme évêque de ce peuple[671]. Ce préambule est important dans l'histoire de Jean d'Amida puisque c'est cet évêque, Longin, qui sèmera la graine de la discorde[672]. L'évêque honorifique d'Éphèse le place d'ailleurs au cœur d'une série d'intrigues dont la chronologie se résume ainsi : 1) Longin reçoit une lettre du clergé d'Alexandrie[673] ; 2) deux évêques sont envoyés vers Longin et Théodore de Philae afin de savoir s'ils souhaitent recevoir Paul comme patriarche[674] ; 3) Longin était sur le point d'ordonner le patriarche d'Alexandrie ; 4) deux patriarches sont nommés à Alexandrie, Théodore par Longin, Pierre par les Alexandrins[675]. Nous le verrons, ce quatrième livre pourrait s'intituler « comment l'Église miaphysite a implosé », puisque les prémices de cette nouvelle crise sont racontées en détail aux histoires 11 à 15. Suivant un passage relatant une nouvelle victoire de Moundar et Maurice, ainsi que leur invasion du pays des Perses, Michel le Syrien ajoute : « À la vérité, la persécution des fidèles par les chalcédoniens se calma à cause des guerres entre les empires ; mais Satan excita un autre scandale par la division entre les partisans de Jacques et ceux de Paul de Beit Oukamin[676] ». Cette chronologie suit de près les histoires 15 à 20 de Jean d'Amida qui racontent la déposition de Paul par Pierre ainsi que la visite de Jacques Baradée à Alexandrie dans le but de régler le conflit.

La crise ayant pris de l'ampleur, Jacques Baradée semblant incapable de la juguler, c'est alors que réapparaît le chef politique de l'Église miaphysite, Moundar bar Hareth. Son retour dans les affaires religieuses doit être mis en lien avec ce que Jean d'Amida explique être ce fameux schisme entre Jacques et Paul qu'il précise être bien plus qu'une rupture entre les deux hommes. Le texte est clair, toutes les régions de Syrie ainsi que les

[670] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoires 6 et 7.
[671] *Ibid*. Histoire 8.
[672] Nous nous basons sur la chronologie de Michel le Syrien qui semble concorder avec celle de Jean d'Amida.
[673] *Ibid*. Histoire 9 : Au sujet de ce qui fut écrit à Longin par Théodose le prêtre et Théodore le Diacre du clergé de l'église orthodoxe d'Alexandrie.
[674] *Ibid*. Histoire 10 : Au sujet des deux évêques, Jean de Mar Bassus et Georges l'Ourtéen, qui avaient été envoyés à cette époque de Syrie vers Longin, et au sujet de Théodore qui tomba dans la tentation.
[675] *Ibid*. Histoire 11 : Sur ceux qui malicieusement, sauvagement et salement, et en dehors de toute règle canonique, et aussi pour les Alexandrins, et ce qui a été fait, et sur Pierre qui fut ordonné.
[676] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 13. Chabot, Tome 2, p. 322-323.

autres contrées miaphysites du territoire se déchirent, certaines approuvant ce que Jacques avait fait à Alexandrie, d'autres rejetant ses actions[677]. Et il semble que les Tayyés n'échappèrent pas au drame, le chapitre suivant montrant l'impuissance du monarque devant la crise grandissante.

> Car aussi Moundar bar Hareth, le roi des Tayyés, homme croyant, zélé et appliqué, avait, pendant longtemps, désiré et tenté de persuader les deux partis de cesser le châtiment divin et le combat, et de se rapprocher les uns des autres, de se parler et se réconcilier. Mais ceux du parti de Jacques ne lui ont pas obéi, tandis que Paul avait, lui, persuadé Moundar et plusieurs autres d'exiger et d'examiner ce que Satan avait remué entre eux.
>
> Et parce que depuis longtemps, depuis les jours de son père Hareth, ils (les Tayyés) tenaient le vieux Jacques pour un grand homme, on avait aussi, dans leur camp, la même opinion envers Paul. Et lorsque dans tout son camp se fut répandu l'irritation, la turbulence et la division des uns envers les autres, et que ceux du parti de Jacques étaient soulagés de ne pas avoir obéi, désormais la division régnait. Et tous les puissants[678] des Tayyés, puisque plusieurs furent scandalisés, étaient soit derrière Paul, soit derrière Jacques [679].

Il y a quelque chose de franchement dramatique dans ce passage qui doit être considéré comme un point tournant de l'histoire préislamique. Du jamais vu dans l'histoire de Tayyés romains depuis Mo'awia', mais aussi pour la dynastie du 6e siècle, la Confédération tribale est divisée entre deux courants miaphysites. Malgré les succès étincelants de Moundar et de ses troupes sur les champs de bataille, les Tayyés sont divisés au sujet de la crise religieuse entre Paul et Jacques. Si le texte de Jean est juste, non seulement Moundar n'a pas réglé le conflit en exigeant la réintégration de Paul, mais il l'a amplifié et doit maintenant composer avec deux camps au sein même de ses troupes. La division était-elle profonde ou circonstancielle ? Impossible de le savoir précisément, mais connaissant l'organisation tribale, il semble que certaines tribus Tayyés appuyaient Paul, alors que d'autres étaient partisans de Jacques. Si nous parlons d'une première ligne de fracture au sein de la Confédération tribale proromaine, c'est que nous considérons que les Tayyés

[677] Il s'agit d'un résumé de l'Histoire 20 : Au sujet du message envoyé par le patriarche Paul à Jacques, pour respecter une demande et l'examen canonique des charges portées contre lui.
[678] Le terme est difficile à traduire, Nau croyait à troupes puisque le mot veut aussi dire armée, mais comme il est au pluriel, dans ce contexte, nous croyons à une allusion aux chefs tribaux, ou aux grands du royaume des Tayyés romains.
[679] *Jean d'Amida,* III, Livre IV, Histoire 21 : Au sujet du zèle et de l'application de Mondar bar Hareth, le roi des Tayyés.

chalcédoniens de Palestine ne firent jamais réellement partie de cette alliance, eux qui étaient originaires du territoire perse. Heureusement, même divisés sur leur foi, il ne semble pas que la controverse religieuse ait mis à mal la force militaire des Tayyés. Cette division nous fait cependant mieux comprendre pourquoi Moundar mettra tant d'efforts à tenter de trouver un compromis acceptable entre les partis, puisque son pouvoir en dépendait. La suite de l'histoire se situe donc en droite ligne avec cette division importante au sein du camp des Tayyés, mais aussi de celle de tout l'Orient :

> À cause du combat et de la perturbation qui avaient lieu partout, mais surtout dans toute la Syrie, Longin et les siens, et Théodore qu'ils avaient fait patriarche, après être allés au pays d'Égypte, et de là aux pays orientaux de Syrie, descendirent auprès de Paul, pour voir s'ils pourraient s'entendre avec ceux du parti de Jacques et mettre fin à la querelle que le Malin avait élevée entre eux.
>
> Tandis que Théodore restait tranquillement à Tyr, Longin descendit jusqu'à Hirta[680] de Hareth bar Gabala, près de Moundar bar Hareth. Lorsqu'il se fut entretenu avec Longin et eut appris toute la vérité avec exactitude, le roi Moundar s'occupa de les réunir et de les pacifier. Ceux du parti de Jacques ne le voulurent pas, mais ils firent enfin une réunion dans le monastère de Beit Mar Hanania qui est dans le désert, beaucoup de ceux du parti de Jacques et Jacques lui-même s'y trouvaient[681].

Au cœur de ce nouveau récit, Moundar est, une fois de plus, dépeint comme la figure centrale de la réconciliation entre les partis et le seul interlocuteur entre eux. Si un évêque de Nubie se rend auprès du roi des Tayyés pour lui expliquer la vérité, ne serait-ce pas parce que ce même Longin savait que le roi était fâché contre lui ou tout simplement parce qu'il avait été invité à venir donner sa version des faits dans les plus brefs délais ? Détail précieux : que le nouveau patriarche d'Alexandrie du parti de Paul, Théodore, soit demeuré à Tyr en dit long sur la situation. Les nominations des uns et des autres, créant des clergés rivaux, cela ne devait pas plaire à Moundar bar Hareth et Longin le savait, il devait donc s'expliquer et se rendre auprès du chef de tout l'Orient. D'autant plus que, récemment revenu dans les bonnes grâces de Tibère, ce dernier devait bien comprendre que l'existence de trois patriarches à Alexandrie était invraisemblable et contraire au droit canonique. Nous ne savons malheureusement pas quelle fut la réaction de l'empereur

[680] Nous avons fait le choix de rendre ici Hirta, plutôt que camp ou campement. Il s'agit probablement de Jabiya. Ce choix singulier sert mieux le texte, et fait opposition à Hira, qui est appelée Hirta de Na'aman, dans les sources syriaques.
[681] *Jean d'Amida*, III, Livre 4, Histoire 22. Sur la descente de Longin et de Théodore que l'on avait fait pape d'Alexandrie, vers les pays d'Orient et vers le parti de Paul.

Tibère face à cette crise sans précédent. Le retour en grâce de Moundar et la première montée à Constantinople de 575-576 ont dû donner le temps nécessaire au roi pour remettre les choses en place, mais nous voyons bien par ce texte que ce fut une tâche quasi insurmontable tellement le fossé s'était creusé entre les différents camps.

Malgré la bonne foi et le prestige du roi des Tayyés, l'auteur indique que jamais celui-ci ne fut capable de faire ce qu'il souhaitait, c'est-à-dire pacifier les deux partis et les réunir. D'ailleurs, le pseudo-synode de Beit Mar Hanania tourna en foire d'empoigne, Longin s'étant aperçu que tous les participants étaient des partisans du patriarche Pierre d'Alexandrie. Plus encore, Jacques Baradée ne s'y est jamais présenté. Ayant compris qu'il était dans un piège, Longin aurait alors refusé de lire une déclaration et de répondre à ses interlocuteurs qui le bousculèrent au point où il craignit pour sa vie. Selon Jean d'Amida, il aurait réussi à s'échapper en criant : « J'en appelle au roi (Moundar), on me fait violence! Serai-je tué frauduleusement ? [682]». Encore une fois, la crainte du grand roi des Tayyés est ici confirmée.

8.1 Un schisme inévitable : un peuple divisé, un roi modérateur

Il ne fait aucun doute, selon notre analyse, que ce conflit marquera à jamais le règne du roi Moundar. Ce dernier ne réussira pas à faire entendre raison à ces prélats qui croyaient tous détenir la vérité de Dieu, même si, comme l'avoue Jean d'Amida, rien ne les séparait au niveau de la doctrine. Que se passa-t-il entre 577 et 579 en Arabie, en Syrie, en Palestine et en Égypte ? Le seul manuscrit qui nous soit parvenu de l'histoire du chroniqueur syriaque du 6e siècle présente ici une lacune de sept histoires (chapitres). Cette perte est inestimable pour la compréhension des événements et du rôle joué par Moundar pendant toute cette période. Comme les histoires 21 et 22 mettaient en scène le roi des Tayyés, il est plus que probable que ce dernier fut un acteur de premier plan dans ce conflit majeur, décrit dans ces sept chapitres, mais nous n'en savons rien puisque même les titres des histoires 23 à 29 sont manquants[683]. En fonction des extraits conservés, nous savons que le conflit a affecté, dans une certaine mesure, le pouvoir politique de Moundar. L'esprit de corps et la force

[682] *Ibid*. Histoire 22.
[683] Le début de l'histoire 30 est aussi perdu.

des alliances tribales étant les principes de base du maintien d'une famille à la tête de la Confédération, il devait savoir que si la sédition atteignait son camp, ses jours seraient comptés, et ce, malgré ses nombreuses victoires. Reprenant Jean d'Amida, Michel le Syrien résume bien le conflit et le casse-tête que cette situation dut poser à Moundar, d'autant plus que sa réconciliation avec les Romains était encore assez récente.

> Chacun avait ses adhérents parmi les couvents, les monastères et les évêques. Ils se couvraient mutuellement d'injures et divisaient le peuple. Ainsi, les deux partis exaspérés par l'esprit d'opposition, se séparaient et se déchiraient mutuellement dans le désordre, sans souci de la religion. Celui qui désirait « les vanner comme le froment[684] », les amena à une confusion et une haine telles que même celui qui est féroce ou sauvage n'oserait pas injurier de la sorte les païens, les juifs ou les hérétiques ; bien que cependant il n'y eût aucune divergence entre eux sur la foi[685].

Il ne semble pas que Moundar ait pu empêcher les tensions de s'accroître entre les deux camps. S'il faut en croire le texte de Michel le Syrien, il aurait assisté impuissant à la consécration de Damien, Syrien d'origine, comme nouveau patriarche d'Alexandrie, Pierre étant mort entre temps. Comme Longin passa plus d'une année en Syrie sans avoir pu voir Jacques ou faire accepter Théodore comme patriarche, nous n'excluons pas que ce dernier ait eu des contacts réguliers avec le roi des Tayyés. Mais nous ne savons malheureusement pas quelle attitude adopta Moundar face à tous ces partis, ni quelles actions il mit de l'avant pour resolidariser son camp. Nous ne savons pas plus si Théodore, l'alter ego de Jacques, joua un rôle quelconque ou s'il était tout simplement mort à cette période[686]. Autre problème historique, Longin n'apparaît plus dans les parties conservées de l'histoire de Jean d'Amida. Ces histoires montrent que le conflit est loin de s'être estompé, le chroniqueur décrivant plusieurs arrestations de moines par les autorités, probablement sous l'impulsion de Moundar, et emprisonnés à Antioche. La description de Jean est d'ailleurs assez impressionnante :

---

[684] L'auteur fait ici référence à Luc 22, 31. Nous croyons qu'il s'agit d'une reprise littérale du texte de Jean d'Amida.
[685] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 13. Chabot, Tome 2, p. 323.
[686] Selon toute vraisemblance, l'évêque serait mort vers 571-572. Étrangement, nous ne connaissons pas son successeur. Maraval, « L'échec en Orient : le développement des Églises dissidentes dans l'Empire », J.-M. Mayeur (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome III : Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610), p. 459.

> Ils (les moines) devinrent un objet de mépris et de ridicule pour les païens, les juifs et les hérétiques, quand ils les virent emmener devant les cours de justice enchaînés et mis aux fers, accusés de meurtres ; étant des hommes d'aspect vénérable, des moines âgés, avec des barbes si longues qu'elles atteignaient le bord de leurs vêtements, mais qui maintenant avaient des colliers autour de leur cou, et se tenant devant les juges pour répondre aux accusations de massacre[687].

La crise est si importante selon l'auteur que des monastères sont littéralement coupés en deux, une moitié des moines demeurant dans l'établissement antique, les autres devant fuir et fonder de nouveaux établissements monastiques. La tension est à son comble et il est impossible que les deux souverains, Moundar et Tibère, n'aient pas réagi d'une quelconque manière, ce que semble attester les arrestations et les accusations devant les cours de justice romaine. À noter que Jean d'Amida, lui-même évêque miaphysite, ne décharge pas les moines de ces crimes. Au contraire, il se demande comment des hommes de Dieu ont pu commettre de telles exactions. Ce passage sert de transition à l'auteur afin de dépeindre le nouveau schisme qui survint dans son Église entre les partisans de Paul et ceux de Jacques, rupture qui nous a donné les termes modernes de Paulites[688] et Jacobites[689]. L'histoire 32 précise que devant ces divisions, Jacques Baradée a tenu une autre rencontre au monastère de Mar Hanania où plusieurs évêques auraient refusé de consacrer un autre patriarche d'Antioche tant que Paul était en vie. Cette nouvelle réunion sert de prélude à une dernière tentative de réconciliation, une dernière montée de Jacques à Alexandrie au cours de laquelle il trouvera la mort[690]. Ce voyage et sa fin, moment marquant du mouvement miaphysite, ont prêté à bien des conjonctures, Jean d'Amida étant le premier à indiquer que les opinions variaient sur les motifs réels de ce voyage[691], « mais comme il (Jacques) garda ses intentions secrètes de tout le monde, il ne sera jamais su réellement quelles étaient ses réelles intentions[692] ». La suite est étonnante, un évêque,

---

[687] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 31.
[688] Nous ne l'avions pas encore mentionné, mais la formule utilisée par Jean d'Amida pour décrire le parti de Paul est ܕܒܝܬ ܦܠܐ , littéralement « de la maison de Paul ». Il s'agit de la même forme utilisée pour celui de Jacques. Pour un exemple, *Chronique de Michel le Syrien,* Chabot, Tome 4, p. 211 lignes 21-22.
[689] Dans la longue *Vita* de Jacques, nous en retrouvons l'explication, mais deux termes seulement sont exposés : Théodosiens et Jacobites, soit, pour les chrétiens d'Égypte (Mitsraim), ܝܥܩܘܒܝܐ et plus clairement pour ceux de Syrie, ܝܥܩܘܒܝܐ, littéralement Yaqouboyë'. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Trad. Brooks, PO 19, p. 256 (602).
[690] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 33.
[691] La première étant une discussion avec Damien d'Alexandrie afin de créer un nouveau patriarche de Syrie à la place de Paul, l'autre de rencontrer des partisans de Paul à Alexandrie.
[692] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 33.

l'abbé du monastère de Qartamin meurt, puis l'évêque et syncelle de Jacques, Serge, puis Jacques lui-même.

Ces morts en série sont étonnantes, elles qui sont survenues en moins de douze jours, si suspectes et inusitées qu'elles ont suscité toutes sortes de rumeurs. Parmi les informations non fondées qui se répandaient, certains disaient que des gens du parti de Paul, sur son ordre, auraient lapidé Jacques et ses compagnons qui seraient morts là, avant d'avoir pu gagner l'Égypte. La mort de Jacques Baradée, au lieu de rassembler les partis pour célébrer sa vie et sa prédication, semble avoir, si nous nous fions à la chronique de Jean, divisé encore davantage les deux camps[693]. Suivant la même chronologie, l'histoire qui précède le retour de Moundar présente plusieurs tentatives de règlement entre les partis, dont une en 888 (577). Alors que Jacques Baradée n'est pas encore mort, trois ambassadeurs du parti de Paul auraient été envoyés aux Perses en vue de faire la paix sur les frontières. Or, il semble que Théodore le Patricien ainsi que les consuls Pierre et Jean n'accomplirent pas leur tâche politique, plus intéressés à tenir des assemblées pour défendre le patriarche d'Antioche. Cette histoire, qui peut paraître anodine, montre cependant une Église de plus en plus divisée, certaines régions appuyant Paul, d'autres Jacques. À ce sujet, Jean d'Amida nous offre des détails territoriaux précis, puisqu'il insiste sur le fait que les gens de l'est, soit des berges de l'Euphrate, aussi loin qu'aux territoires perses, étaient majoritairement du parti de Jacques. Pour cette raison, il ajoute que les ambassadeurs de Paul injurièrent les Orientaux à leur retour dans la Capitale[694]. Mais ce n'est pas tout puisqu'il précise que le conflit frappa bientôt de plein fouet le camp de Moundar à la même période.

> Donc puisque toutes les tribus des Tayyés[695], dès le commencement, soutenaient le bienheureux Jacques, de même aussi, que du vivant du vieux Hareth, Paul était allé là se cacher auprès d'eux, ils avaient été édifiés et le soutenaient aussi en raison de son rang[696], sa dignité et son enseignement. Et

[693] D'ailleurs, les reliques du saint homme firent l'objet d'une polémique et même d'un vol. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Trad. Brooks, PO 19, p. 268-273.
[694] Il s'agit d'un résumé de l'histoire 35.
[695] Ce texte est intéressant puisqu'il nous donne le terme ܝܗܠܐ ܕܛܝܝܐ, littéralement les tribus des Tayyés. Il faut se demander quand et pourquoi ce terme disparaîtra au profit de ܥܡܡܐ, peuples, dans les récits du 7e siècle. Il faut se demander si la division du royaume de Moundar en quinze principautés n'en est pas la cause. Le changement lexical doit être étudié davantage.
[696] Le terme semble pointer vers son rang hiérarchique, puisqu'il était patriarche.

spécialement après la mort de Hareth, lorsque les deux partis en étaient arrivés à un accord chez eux et étaient repartis en amitié les uns avec les autres. Et là, dans le camp des Tayyés, tous tenaient pour eux deux, pour Paul et pour Jacques.

Mais à la fin, lorsque Satan a jeté entre eux le tumulte, tous les Tayyés souffraient. Et surtout lui, leur roi, Moundar, qui avec ses frères, ses fils et le reste des siens, suppliaient le vieillard Jacques de pouvoir recevoir la Sainte eucharistie auprès des uns et des autres, et de s'unir. Et il ne leur obéit pas, il ne le recevra pas (Paul) et ne s'unira pas à lui, parce qu'il soutenait les griefs des Alexandrins. « Certes si ceux-ci ne le reçoivent pas, de même moi, je ne le recevrai pas ». Ainsi, tous les Tayyés étaient fâchés et souffraient[697].

Quand Paul allait près d'eux, ils le recevaient et communiaient avec lui et ils en faisaient autant pour Jacques, jusqu'à ce que Jacques leur eût défendu de communier avec Paul, et ainsi tous restèrent scandalisés et troublés jusqu'à la mort du vieux Jacques[698]. Après sa mort, beaucoup lui furent fidèles et d'autres s'attachèrent à Paul. Il y en avait encore qui recevaient les deux; mais tous regrettaient le schisme et cette querelle qu'ils avaient entre eux, et surtout Moundar, leur roi, qui suppliait toujours les deux partis de faire la paix, mais l'envie et l'inimitié de Satan ne le permirent pas[699].

Ainsi, celui qui est reconnu comme le refondateur du mouvement miaphysite, Jacques Baradée, aurait donc été un de ses fossoyeurs. Mais ce passage est surtout éloquent parce que par deux fois, dans cette histoire 36 comme c'était le cas dans l'histoire 21, Jean d'Amida nous avoue une scission au sein même du camp des Tayyés romains. Fait rarement exploité par la recherche, ce schisme entre les partisans de Paul et de Jacques a eu des répercussions importantes sur la Confédération tribale de Moundar. La mention des frères et des fils de ce dernier laisse croire que même la famille de Gabala était divisée sur le sujet. Cette rupture de l'esprit de corps de la famille est d'autant plus intéressante que le différend entre Paul et Jacques semble directement lié à la politique religieuse de Hareth. Par deux fois dans ces mêmes chapitres, Jean d'Amida souligne l'appui à Paul depuis le règne de Hareth. Employant des détours, l'auteur du 6e siècle nous raconte une histoire connue à son époque, selon laquelle le roi des Tayyés, Hareth, avait longtemps appuyé Paul, et ce, malgré les récriminations de Jacques. D'ailleurs, dans son histoire ecclésiastique, Bar Hebraeus conserve cette donnée historique en ajoutant que Paul était allé près de lui pour que soit proclamé son nom dans les Églises miaphysites[700]. Les

[697] Une autre traduction est possible : « Tous les Tayyés étaient offensés et chagrinés ».
[698] Sa mort est souvent datée du 30 juillet 578. Une chronique syriaque donne 888, le 31e jour du mois de Tammuz. Brooks, *Chronica Minora*, CSCO, No 3, p. 144.
[699] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 36.
[700] Le passage se lit : « Il est descendu chez Hareth bar Gabala le roi des Tayyés, est allé devant lui et a cherché à ce que soit célébré (littéralement labouré) son nom dans les Églises miaphysites

histoires dépeignent donc le père de Moundar comme le premier protecteur de Paul qu'il aurait même caché chez lui. Ce dernier en aurait profité pour se faire des alliés parmi les Tayyés et il aurait réussi à en impressionner quelques-uns : « par son rang, sa dignité et son enseignement ». Jean précise aussi que Moundar organisa une conférence de réconciliation chez lui, et que tout le camp des Tayyés appuyait les deux camps, celui de Jacques et celui de Paul.

C'est par la suite que les choses semblent s'être compliquées, l'auteur admettant que l'entêtement de Jacques à ne pas vouloir s'unir à Paul entraîna des frictions avec Moundar, ses frères et ses fils. Frictions d'autant plus importantes que les Tayyés, qui communiaient sous Paul et Jacques, se virent défendre la communion de Paul par Jacques, ce qui fait dire à Jean d'Amida que « tous restèrent scandalisés et troublés jusqu'à la mort du vieux Jacques ». C'est à la suite de la mort de celui qui fut consacré évêque par la médiation de Hareth que la division entre les Tayyés romains semble s'être accentuée. Et même si Jean raconte que « tous regrettaient le schisme et cette querelle qu'ils avaient entre eux », il nous semble évident que le conflit avait gagné toutes les tribus des Tayyés. Le solide front militaro-politique vacillait entre les tribus de Paul et les tribus de Jacques, ce qui nous fait croire que les chefs des tribus ne devaient pas s'accorder sur la suite des affaires en matière religieuse. Nous n'excluons pas que les divisions purent atteindre la propre famille de Moundar.

Pour nous, ce passage anodin doit être considéré comme central pour la carrière de Moundar, mais aussi pour l'histoire des Tayyés romains. Cette division dans son propre camp, qui ressurgit probablement de manière intense après la mort de Jacques et des rumeurs entourant celle-ci, montre bien que Moundar est en position de faiblesse. Contrairement à la légende posthume, il n'est pas le grand empereur des miaphysites que

(Διακρινόμενοι) ». Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum,* éd. Abbeloos et Lamy, Vol. I, p. 235-236.

Nau s'imaginait[701], et que Shahid décrivait[702]. Moundar bar Hareth semble plutôt un homme politique dépassé par les événements, un chef militaire qui est en train de perdre le contrôle sur sa propre nation en raison du différend religieux. Il faut même se demander si le monarque ne craignait pas qu'une guerre intestine n'éclate au sein de son propre camp, entre les tribus du parti de Paul et celles du parti de Jacques. Connaissant les jeux de pouvoir chez les Tayyés, il n'est d'ailleurs pas impossible que certaines familles, avides de pouvoir et visant la direction suprême, aient vu là une occasion en or de passer à l'action. La citation de Jean d'Amida voulant que « Moundar, leur roi, …suppliait toujours les deux partis de faire la paix », résume assez bien cette impression qu'il est un monarque dépassé par les querelles religieuses du moment, d'autant plus que le mouvement miaphysite n'est pas le courant dominant de l'Empire romain. La division affaiblit donc la Confédération des Tayyés romains, et nous croyons que Moundar en était conscient et comprenait que cela aurait des conséquences sur l'esprit de corps de ses troupes et son avenir politique.

8.2 L'ultime tentative de sauver son pouvoir et d'unir les partis

Selon notre analyse, c'est sous l'angle de cette division qui gagnait tout l'Orient qu'il faut comprendre la fin du règne de Moundar bar Hareth. Alors que l'histoire 36 raconte cette division importante de l'ethnie des Tayyés du territoire romain, le récit suivant montre que les chalcédoniens ont alors tenté de profiter des troubles pour affermir leur position. La trente-septième histoire rapporte en effet comment deux patriarches, Jean pour les chalcédoniens et Damien pour les miaphysites, siégeaient simultanément à Alexandrie. À la suite de plaintes répétées du patriarche chalcédonien, les autorités romaines semblent plier et envoient l'ordre d'arrêter plusieurs membres du clergé miaphysite, dont le patriarche. Ces derniers sont envoyés à Constantinople, Jean d'Amida ayant consigné le moment précis de leur arrivée, au mois de mai de l'an 890 (579). Le même auteur rapporte que le patriarche Eutychius refusa de les voir s'ils ne recevaient pas la communion de Chalcédoine. Ceux-ci ayant rejeté la demande, ils furent emprisonnés

[701] L'idée d'une grande religion des Orientaux nous semble désormais idyllique, parce que toute la carrière de Moundar et la fin du règne de Hareth sont marquées par une rupture bien plus importante que nous le croyions. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie,* p. 56-57.
[702] L'idée de croisade chrétienne est bel et bien présente, mais les rois des Tayyés romains ont eu bien du mal avec leur mouvement religieux. *BASIC,* 1-1, p. 381-382.

séparément dans divers monastères. C'est dans ce contexte dramatique que Moundar monte pour la dernière fois à Constantinople de son plein gré. Il ne s'agit pas pour lui d'aller célébrer une énième victoire du camp des Romains, mais bel et bien de tenter de convaincre l'Empereur de le laisser gérer la crise religieuse et refédérer le mouvement miaphysite.

> À la longue cependant, il apparut quelques occasions de réconciliation entre les partis de Paul et de Jacques par l'intermédiaire de Moundar bar Hareth, le roi des Tayyés alors que la fournaise de Babylone[703] semblait plus ardente et brûlante que jamais entre les deux partis qui continuaient à s'injurier mutuellement et que des hommes, aveuglés par leur envie et leur mauvaise volonté, continuaient à exciter le parti de Jacques contre celui de Paul. Dans toutes les provinces, à l'est comme à l'ouest, ce n'étaient que des reproches et des anathèmes. Comme le dit l'Écriture : « Nous étions devenus un objet d'opprobre pour nos voisins, un objet de moquerie et de risée pour ceux qui nous entourent[704] ». Mais l'illustre Moundar, animé par la crainte de Dieu, monta d'Arabie à la capitale pour travailler à la paix. Il avait été honoré du titre de patrice ; appelé à la capitale, il y avait été magnifiquement reçu par l'Empereur. Son zèle le porta à vouloir tenter de mettre fin aux divisions et aux guerres qui existaient entre les hommes de même foi et de même communion. Il réunit donc les deux partis et commença par les blâmer pour tous les maux, les schismes et les querelles qu'ils avaient introduits entre eux. Il leur demanda de mettre fin aux disputes et de vivre en paix, comme il convient aux hommes d'une même foi. Dès le début, il avait donné le même conseil à Paul et à Jacques en personne, et il les avait priés de vivre en paix et en charité l'un avec l'autre. La visite de l'illustre Moundar à la capitale se place en 891 (580), le huitième jour de février [705].

Rappel étonnant de l'histoire du 6e siècle, selon Jean d'Amida, le seul modéré au sein du camp miaphysite pendant toute cette période fut le roi des Tayyés. Nous avons intentionnellement extrait de ce passage la portion du texte, déjà analysée, où Tibère aurait alors accordé à Moundar le droit de porter une couronne. Si nous l'avons fait, c'est que nous croyons que ce récit a longtemps masqué le but réel de la visite. Le modéré Moundar semble être venu de son propre chef à Constantinople, expressément pour régler le conflit qui s'envenimait. On peut même soupçonner qu'il avait préalablement cautionné les actions de l'Empereur, notamment les procès contre des moines et cet exil forcé du clergé alexandrin. D'autant plus que l'Église d'Égypte devenait pour lui une épine de plus au pied. En excluant le côté féérique de l'autorisation de porter une couronne, le texte est clair, Moundar monte à Constantinople dans le but de régler, une fois pour toute, le conflit en

[703] Nous croyons qu'il s'agit d'une référence claire à Daniel 3, 11.
[704] Jean d'Amida utilise une autre allégorie biblique avec cette citation du Psaume 79, 4.
[705] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 39.

réunissant de force les protagonistes. Jean d'Amida ayant pris part à la rencontre, comme représentant des miaphysites de la ville impériale, nous ne pouvons douter de cette portion de son récit. Autant par la précision des dates avancées que par la description du débat, il s'agit d'un apport majeur pour la recherche. L'auteur y place d'ailleurs Moundar comme le chef politique et spirituel de son Église, véritable médiateur entre tous les partis. S'il suivait ainsi les traces de son père, seules sa stature et son envergure purent lui permettre d'agir ainsi, de blâmer les évêques de tous les camps, et d'imposer son dictat.

Cette mention particulière, « Il réunit donc les deux partis et commença par les blâmer pour tous les maux, les schismes et les querelles qu'ils avaient introduits entre eux », montre également la tension qui régnait à ce moment-là. Portrait assez unique d'un laïc sermonnant des hommes de Dieu, espèce d'émule de Constantin à Nicée, il est à se demander si Moundar n'est pas en train de jouer son va-tout, lui qui met tout son poids politique et son prestige pour régler la situation une fois pour toute. Cet événement unique est d'autant plus singulier qu'il nous montre un roi des Tayyés agissant à sa guise lors d'un Synode miaphysite tenu à Constantinople. Tibère semble d'ailleurs avoir tenu à distance le patriarche de Constantinople et laissé à Moundar toute la latitude nécessaire pour en arriver à un compromis acceptable afin de resolidifier son parti. Et si nous parlons de va-tout politique, c'est justement en raison de cette phrase de Jean d'Amida en fin de récit : « Dès le début, il avait donné le même conseil à Paul et à Jacques en personne, et il les avait priés de vivre en paix et en charité l'un avec l'autre », qui démontre que cette tentative n'était aucunement la première, mais simplement le énième épisode d'une longue saga qui ne se terminera pas bien.

8.3 Le synode miaphysite de Constantinople

Dans le livre de Mounayer, *Les Synodes syriens jacobites*[706], nous ne retrouvons aucune mention d'un synode miaphysite qui se serait tenu à Constantinople sous la présidence de Moundar bar Hareth. Pourtant, à notre avis, il y a bel et bien eu un synode général du mouvement miaphysite dans la ville impériale au début de l'année 580, et ce,

[706] Le livre porte exclusivement sur le mouvement dit jacobite et parle à peine du mouvement miaphysite et de sa rupture. Mounayer, *Les Synodes Syriens Jacobites*, p. 5-10.

même si aucun texte ne le mentionne comme tel. Comme l'ouvrage précédemment cité, la majorité des recherches font l'impasse sur la période allant de la mort de Jacques Baradée à l'exil de Moundar. Plutôt que de rappeler les hauts et les bas du mouvement, l'auteur qui décrit les péripéties de l'Église jacobite préfère passer immédiatement à la période musulmane en disant : « Exaspérés par la domination byzantine qui n'a cessé de les opprimer, les Syriens reçurent à bras ouverts les conquérants arabes et les appuyèrent dans leur campagne de Syrie [707]». Cela démontre assez bien l'attitude qu'adopteront les différentes Églises miaphysites d'Égypte, de Syrie et d'Arabie au début du 7e siècle, d'autant plus que les Tayyés étaient de leur obédience religieuse jusqu'alors.

Or, si l'on y mentionne les persécutions des chalcédoniens romains, on oublie toujours de mentionner que le gros des troubles a été interne au mouvement miaphysite, des moines étant allés jusqu'à en massacrer d'autres. Contrairement à la croyance populaire, qui veut que les miaphysites aient subi une persécution systématique de la part de l'Église chalcédonienne, ce que les histoires de Jean d'Amida décrivent adéquatement, c'est une période de calme relatif qui régna entre la prise du pouvoir par Tibère et l'avènement de Maurice. Or, le même auteur décrit bien une persécution, celle-là interne au mouvement miaphysite, opposant les partisans de l'un contre ceux de l'autre, épisode que nous avons tendance à oublier. Pour la même raison, certains auteurs ont eu tendance à faire l'impasse sur ce dernier synode, l'union forcée de Constantinople, exigée et présidée par Moundar bar Hareth, un roi Tayyé. Les passages de Jean d'Amida concernant ce conflit sanglant sont donc un legs historique majeur qui nous permet de nuancer les événements. Ils nous font comprendre qu'outre les deux trahisons des Romains, un des plus importants problèmes que Moundar eut sur les épaules fut la division de sa propre Église. Crise d'autant plus singulière que son père Hareth avait contribué à remettre ce mouvement sur pied avec l'accord de l'empereur Justinien et le support de l'impératrice Théodora, près de quarante ans plus tôt.

Comme lui, Moundar ne pourra accomplir seul la besogne qui lui incombe, il devra être soutenu par l'empereur Tibère. Rien dans les histoires ne nous est parvenu quant aux

[707] *Ibid*. p. 8-9.

audiences ou ambassades qui durent se tenir entre les deux hommes, ni ce qu'ils ont décidé de faire ensemble. Tibère a-t-il mis Moundar en demeure de régler le conflit à tout prix ? Comment les interactions entre les deux hommes ont-elles influencé le cours des choses ? Est-ce que la tenue d'un synode général a été proposé par Moundar ? Aucune certitude dans les textes, d'autant plus que les historiens grecs sont muets sur les événements. Cependant, nous avons noté que le texte de Jean d'Amida semble marteler un message, lui qui reprend une partie du texte précédent, insistant une fois de plus sur la relation privilégiée que Moundar entretenait avec Tibère. L'auteur passe-t-il un message en mentionnant que l'empereur romain « fit tout ce qu'il (Moundar) voulut et lui donna tout ce qu'il pouvait désirer[708] », c'est ce que nous croyons. À ce propos, il semble bien que l'alliance entre les deux hommes soit une reprise de celle qui fut scellée entre Justinien et Hareth. Nous émettons ici l'hypothèse que Tibère, devenu empereur, aurait rejeté la politique mise de l'avant par son prédécesseur pour regagner l'adhésion de Moundar à la cause romaine, et par le fait même, entraîner son retour sur le champ de bataille. Lui laissant par le fait même la liberté de culte, ce dernier se serait ainsi érigé en chef politique des miaphysites allant jusqu'à exiger de l'Empereur la tenue d'un synode à Constantinople.

> Comme le victorieux Moundar obtenait du roi tout ce qu'il voulait, avec l'accord de Tibère, il convoqua un Synode qui fut tenu le second jour de mars de la même année, et auxquels les hommes les plus célèbres des deux partis participèrent, ainsi que le clergé alexandrin, et il leur conseilla de se réconcilier et d'éteindre tous les feux des divisions que Satan avait allumés entre eux. Et à ce sujet, un débat prit place, trop long pour le rapporter ici, et beaucoup fut dit, pas seulement par ceux qui suivaient Jacques et Paul, mais aussi par les Alexandrins qui apparurent comme un troisième parti, et finalement par notre propre présence indigne. Il y avait là plusieurs hommes sages et prudents, qui regrettaient les violences des exaltés de tous les partis, voulaient arriver à la paix et cherchaient un terrain d'entente pour faire cesser les inimitiés que Satan avait semées entre eux. Et tous consentirent, et promirent unanimement, qu'ils s'uniraient de nouveau, et ils en vinrent à un compromis, et tous les points d'achoppement que Satan avait excités entre eux devraient être examinés, et faits disparaître. Et quand tout le monde eut agréé à cela, un acte d'union formel fut rédigé, par lequel tous les schismes et querelles devaient cesser, et que les évêques, les clercs, les moines de tous les monastères et les laïques des différentes tendances, devaient se recevoir les uns les autres et tous consentirent à cet accord de paix. Et là-dessus, des prières pour l'union furent offertes par les prêtres des deux partis et aussi par les Alexandrins, et la réconciliation fut complète. Et tous ils louèrent Dieu qui avait enlevé le mal du milieu d'eux[709].

[708] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 39.
[709] *Ibid*. Histoire 40.

Il ne fait aucun doute dans notre esprit que la rencontre qui débuta le 2 mars 580 fut un synode obligatoire de toute l'Église miaphysite tenu sous le patronage de Moundar. Cet événement ressemble au règne de Hareth, à propos duquel Nau disait que : « Cette réponse de Hareth est vraiment de grand style et montre bien qu'il y avait l'idée d'une religion des Orientaux, dont il serait le chef et le régulateur, comme Justinien l'était pour les Grecs chalcédoniens[710] ». Si cette perception est réelle, en partie, nous devons toutefois la nuancer puisque si le récit présente Moundar comme chef et régulateur des miaphysites, il le décrit aussi comme agissant avec l'accord de l'Empereur, donc sous sa coupe. Encore une fois, si certains ont avancé que le roi des Tayyés s'arrogeait, pour les miaphysites de Mésopotamie, de Syrie et d'Égypte le même rôle qu'avait voulu jouer l'Empereur romain depuis Constantin[711], il nous faut relativiser cette affirmation. D'autant plus que si Moundar bar Hareth est certes vu comme la plus haute autorité politique de l'Église miaphysite, il est ici en mode survie. Il sait bien que tôt ou tard les divisions entraîneront sa chute, non seulement à titre d'allié de Rome, mais également comme chef de sa Confédération tribale.

Sans compter que le mouvement trithéiste et les partisans de Julien d'Halicarnasse forment toujours une dissidence au sein du mouvement de Sévère. D'ailleurs, outre ces deux hérésies, Jean d'Amida, lors de l'épisode du synode, présente quatre nouvelles lignes de faille. Nous avons d'un côté le schisme primaire et ses deux partis, c'est-à-dire, les partisans de Jacques et ceux de Paul ; un troisième courant qui est celui des Alexandrins ; ainsi qu'un quatrième, peu évoqué, celui des non-alignés, dont Moundar et Jean d'Amida, l'évêque honorifique d'Éphèse et chef du parti miaphysite de la capitale, font partie. Plus le temps passe, plus le mouvement de Sévère d'Antioche s'effrite au point où il faut parler de quasi implosion. Le synode miaphysite de Constantinople doit donc être analysé comme celui de la dernière chance pour la mouvance orientale, l'ultime possibilité de ramener tout le monde sous une même hiérarchie religieuse et de mettre fin aux violences entre les partis. Ce n'est malheureusement pas ce qui surviendra, si bien que nous croyons qu'il s'agit aussi

[710] Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie,* p. 56.
[711] Les rapprochements avec Constantin sont nombreux, Shahid allait jusqu'à comparer le second couronnement de Moundar par Tibère, à celui du roi Hannibalianus par Constantin lors des hostilités perso-romaines de 335. *BASIC*, 1-1, p. 405.

du chant du cygne pour le roi des Tayyés romains, incapable de venir à bout de ces clercs qui préfèrent la querelle et la division à la paix de leur Église. Il n'empêche que l'opération aurait pu s'avérer un succès, comme le laisse entendre le texte, puisque contraints par Moundar, les participants semblent enclins, pour la première fois depuis des années, à laisser leurs rancunes de côté. D'ailleurs, Jean d'Amida laisse bien entrevoir que ce sont des événements postérieurs à la rencontre qui feront déraper l'entente, au grand dam de Moundar qui ne s'attendait sûrement pas à voir une fois de plus ses efforts mis à mal. La conclusion de cette histoire laisse une drôle d'impression, comme si le chroniqueur syriaque, rédigeant son ouvrage quelques années seulement après les faits, en 585, avait encore frais en mémoire ce qui allait survenir.

> Toutefois, il fut trouvé certains hommes séditieux et turbulents au sein du corps, plein de la plaie de l'iniquité, qui se plaignaient et étaient mécontents de la paix qui avait été scellée. Et parce que les chefs et les notables seuls avaient pris part à la conférence avec le roi Moundar, et les simples citoyens n'avaient pas été convoqués à la rencontre, principalement sur ce principe ils se sont opposés à la paix, et espéraient que toute chose qui avait été faite soit annulée. Ils tinrent des rencontres pour cette raison et créèrent des perturbations et écrivirent et agitèrent la Syrie et Alexandrie, et de l'emporter sur plusieurs à joindre leur parti, et ne pas se soumettre ou accepter toute chose qui avait été faite au grand bonheur de Satan, et tous ses hôtes des démons. Cependant, la rencontre dans la capitale se termina calmement et avec joie, et tous heureusement acceptaient la grâce de Dieu, et les services de l'illustre Moundar[712].

Deux choses sont à noter sur ce passage. Premièrement, même si la paix est scellée, elle ne semble pas acceptée par une partie de la population laïque, probablement agitée par des clercs locaux ou des moines, ardents défenseurs des uns et des autres. La mention selon laquelle seuls les chefs et les notables étaient présents avec le roi Moundar nous laisse croire que certains se sont alors sentis laisser pour compte. Nous devons envisager que cette dissension se fit jour à l'intérieur même de la Confédération des Tayyés romains. Deuxièmement, le texte semble démontrer qu'après la mort de Jacques Baradée, la seule figure de marque que semble avoir eue le mouvement miaphysite est le roi Moundar. Comme ce fut le cas pour le métropolite honorifique d'Édesse, le roi des Tayyés sera incapable de composer avec les désirs des uns et des autres. Les divisions étant devenues viscérales, contrairement au souhait du chef d'État, il ne pourra rien faire au bout du

[712] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 40.

compte, les différences factions agissant alors à leur guise. Nous voyons bien qu'aucune couronne royale ne pouvait les empêcher de s'entretuer, c'est dire combien cette mention, qui a alimenté tant de discussions, est finalement peu importante.

Loin de célébrer la carrière d'un roi qui se fait couronner par Tibère, le passage est en fait un moment critique de cette Église orientale sur le point d'imploser et de créer de multiples mouvances, dont les noms sont parvenus jusqu'à nous : Jacobites, Paulites, Alexandrins (Coptes), Trithéistes et Julianistes/Gaianistes[713]. Déjà attaquée par une Église chalcédonienne dont la cohésion demeure intacte, au lieu de se regrouper et de former une unité de corps, l'Église miaphysite sera rongée par les querelles ecclésiastiques. Refusant le compromis et la réconciliation, elle causera la perte de son principal support politique, Moundar bar Hareth, dont la crédibilité avait déjà été mise à mal par les commentaires dégradant de Maurice à son endroit. Puisqu'il faut en être conscient, en cette fin de 6e siècle, une Église miaphysite forte et unie était le dernier rempart du roi des Tayyés. Sans son aide, il ne pourra vraisemblablement pas sauver son alliance avec Tibère, ni éviter l'exil.

Le texte de Jean d'Amida est assez nébuleux sur la suite des événements, laissant même entrevoir une certaine naïveté chez l'homme politique qui s'était forgé une réputation enviable en Orient. Alors que la paix semble scellée, une rencontre secrète avec Damien, le patriarche d'Alexandrie, prête à plusieurs conjonctures. C'est que le chroniqueur syriaque utilise l'événement pour insérer l'histoire de ce Damien, successeur de Pierre, un des deux patriarches orthodoxes (miaphysites) d'Alexandrie consacrés après la mort de Théodose[714]. Dans un passage qui est aussi repris par Bar Hebraeus[715], non content de la division au sein de son propre patriarcat, l'homme aurait tenté, peu de temps avant le synode, de consacrer un second patriarche miaphysite à Antioche, afin de remplacer Paul. Si on en croit Jean d'Amida, qui n'est guère élogieux à son endroit, il aurait

[713] En poussant un peu la réflexion, nous pourrions également ajouter les Maronites.
[714] Les monophysites réfèrent toujours à leur Église comme à celle qui est véritablement orthodoxe, contrairement à celle de Chalcédoine. L'autre patriarche dont il est ici question est ce moine Théodore nommé patriarche d'Alexandrie par Longin et Paul d'Antioche.
[715] Il s'agit en fait d'un résumé des événements. Grégoire Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum,* éd. Abbeloos et Lamy, Vol. I, p. 247-250.

tenté de corrompre le sacristain de l'église de Cassien pour consacrer de nuit un certain Sévère[716]. Dans un revirement de situation, la machination aurait été découverte par le patriarche Grégoire et les gens réunis dans l'église auraient été pris à parti par les autorités. Comme si le récit n'était pas assez rocambolesque, Damien aurait sauté par la fenêtre et réussi à s'échapper[717] .

La boucle semblait bouclée pour Moundar, non seulement avait-il scellé la paix de l'Église miaphysite, mais il avait aussi rencontré et rallié le patriarche dissident, Damien d'Alexandrie. Signe que le compromis trouvé lors du synode de 580 fut, dans un premier temps, un succès sur toute la ligne. D'ailleurs, malgré la mise en scène, cette rencontre entre Moundar et Damien démontre que le roi des Tayyés avait un plan clair, celui de fédérer toutes les tendances miaphysites, et pas seulement quelques-unes d'entre elles. Outre cette idée de fuite et d'intermédiaires, il était nécessaire pour le souverain de rencontrer également Damien puisqu'il était un des deux patriarches officiels des miaphysites d'Alexandrie. Moundar avait-il convenu avec lui qu'il l'accepterait comme patriarche officiel en lieu et place de Théodore ? C'est l'hypothèse qui semble la plus probable au regard du texte, même si Jean d'Amida se garde bien de nous le dire. En fait, en insérant ici les actions nébuleuses de Damien le Syrien, Jean souhaitait d'abord et avant tout nous démontrer combien ses actions étaient opportunistes. « L'illustre Moundar » étant, pour l'évêque honorifique d'Éphèse, le seul à avoir tenté de régler le conflit, il n'était pas à son avantage de parler ici des détails de la rencontre. Il n'empêche que le texte rapporte que Damien, lors de cette rencontre nocturne, avait accepté les principes de l'accord arraché par Moundar, ce qui laisse croire qu'il avait, à tout le moins en partie, réussi l'opération de sauvetage de l'Église miaphysite.

Reçut-il le droit de porter la couronne puisqu'il venait de sauver l'Empire du péril de l'anarchie miaphysite ? Il nous semble à tout le moins que Moundar fut récompensé pour avoir réalisé la paix du mouvement de Sévère. Si cette réconciliation était aussi

[716] Jean indique qu'au fil du temps, les opposants de Paul trouvèrent un homme aussi stupide qu'eux du nom de Sévère. Damien en compagnie de deux autres évêques non nommés, l'aurait alors emmené à Antioche pour le consacrer. *Jean d'Amida,* Livre IV, Histoire 41.
[717] *Jean d'Amida*, Livre IV, Histoire 41.

souhaitée par l'empereur Tibère, nous croyons que c'est parce que, comme le peuple des Tayyés, l'armée romaine orientale devait être affectée par les mêmes maux, soit la confrontation des partis. Ce passage nous fait bien comprendre que, vers avril 580, la victoire de Moundar est totale, puisque le roi des Tayyés romains et l'Empereur sont certains que le conflit interreligieux est chose du passé. Contrairement à ce que nous dit Jean d'Amida, c'est ce règlement global qui dut motiver la célébration et le renvoi des prêtres alexandrins. Cette analyse prouve que la paix n'est pas le seul succès de Moundar, et renforce notre idée selon laquelle Tibère et lui s'étaient préalablement entendus sur une façon de faire, de manière à en arriver à une pacification de la faction miaphysite.

Comment expliquer autrement que le parti chalcédonien et le clergé de Constantinople aient été mis à l'écart, eux qui mettaient de la pression depuis des années sur l'appareil étatique romain pour mettre fin aux privilèges accordés aux prélats miaphysites et renforcer la politique de répression de ses fidèles. Nous pourrions voir l'arrestation du clergé d'Alexandrie comme un succès de leur part dans un premier temps, mais l'intervention rapide de Moundar, nous démontre plutôt une occasion réelle de pacifier cette Église et de renforcer sa main mise sur tout l'Orient. Mettant de côté les prélats de son Église à lui, Tibère laissait le champ libre à Moundar. Quelles furent les réelles intentions des deux hommes ? La triste fin du roi des Tayyés romains ne nous a malheureusement rien conservé de cette alliance stratégique. Il ne serait pas incongru de penser que cette concorde religieuse rimait alors avec une plus grande autonomie politique et militaire de Moundar sur l'Orient, ce que pourrait illustrer l'octroi du droit de porter le « tajd ». Ce geste de Tibère marquait-il un nouveau chapitre dans les relations entre Constantinople et les Tayyés ? Le fils de Hareth devenait-il pour Tibère, l'équivalent de Théodora pour Justinien ? Impossible de l'affirmer, mais ce moment significatif, qui semble avoir excité l'ensemble de l'Église chalcédonienne, a des accents religieux.

Cette histoire ayant été consignée dans un ouvrage concernant l'éclatement de l'Église miaphysite, Jean d'Amida ne s'est malheureusement pas attardé aux stratégies militaires et politiques de l'Empire. Malgré tout, il nous donne à penser qu'un nouveau chapitre se tourne pour les relations entre l'Empire romain d'Orient et ses alliés Tayyés.

L'événement étant mentionné deux fois, c'est comme si pour Jean, l'octroi du port de la couronne royale par Tibère marquait une nouvelle ère de concorde sur le plan politique, militaire et religieux. Et s'il s'agissait en quelque sorte d'un sacre ? Porté par ses nombreux succès militaires et sa pacification de la frontière, Moundar bar Hareth, le roi des Tayyés, venait de réussir l'impensable, réconcilier des factions qui s'entretuaient dans les monastères. La mise en scène orchestrée par Jean est trop importante pour être banalisée, mais elle laisse place à bien des conjonctures. N'était-ce qu'un effet de toge de l'auteur ou si réellement, Tibère venait de sceller un nouvel accord avec son allié traditionnel ? Moundar n'était-il pas celui pour qui Tibère « fit tout ce qu'il voulut et lui donna tout ce qu'il pouvait désirer » ? Si Tibère a réellement émis un nouvel Édit de tolérance religieuse au même moment, c'est-à-dire suite au succès du synode de Constantinople, il y a tout lieu de le penser. D'ailleurs, la suite de l'histoire semble aller en ce sens alors que Moundar est dépeint comme propageant la nouvelle partout sur son passage[718].

Si ce texte ne mentionnait qu'un accueil populaire, étant donné que de nombreux miaphysites habitaient la région, cela ne surprendrait pas. Or, il est bien dit qu'il rencontra le patriarche et les officiers de la ville. Selon notre analyse de ces passages de Jean d'Amida, il ne serait pas surprenant que Tibère ait appris des leçons du passé. Voyant l'Orient à feu et à sang, du fait de cette division religieuse, il aurait compris que la stabilité du front de l'est passait par l'unité religieuse des miaphysites. Il est clair que les déchirements de cette Église déstabilisaient tout le secteur qui n'était pas à l'abri d'une nouvelle guerre contre les Perses et leurs alliés. À posteriori, l'histoire donnera raison à Tibère avec l'invasion de tout l'Orient par les Perses jusqu'à la prise de Jérusalem en 614. Nous considérons que le raisonnement du successeur de Justin II fut assez simple : il y avait un général presque invincible en Orient, qui chaque fois qu'il prenait part à une bataille la remportait, il valait mieux se le concilier et ne pas se le mettre à dos. Dans cette logique, nous n'excluons pas que la décision de mettre l'Église miaphysite sous l'autorité du roi des Tayyés ait été prise à Constantinople. Mesurant mal le rôle bigarré de Hareth dans les affaires de cette Église, l'Empereur a peut-être cru que le seul qui avait le pouvoir et le prestige pour les réconcilier serait Moundar.

[718] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 42.

Cet empressement de Moundar d'aller à Constantinople lors de l'emprisonnement des membres du clergé alexandrin montre bien qu'il assumait pleinement ce rôle dès 580. De deux choses l'une, ou bien Tibère a fait monter Moundar pour régler la situation, ou bien le roi des Tayyés y a trouvé le prétexte idéal pour intervenir. Cette dernière hypothèse est assez plausible parce que Jean souligne à plusieurs reprises que le roi des Tayyés a tenté, à de nombreuses occasions, de réconcilier les partis sans y parvenir. Le Synode de Constantinople, dans la capitale des chalcédoniens, avec la convocation de tous les évêques des différentes factions, semble un acte politique beaucoup trop important pour ne pas être considéré comme tel. Longtemps avant nous, Shahid mentionnait que cette situation, aussi exceptionnelle qu'improbable, ne pouvait être due au hasard[719]. Comme nous, l'auteur s'expliquait mal l'absence du patriarche de Constantinople ou la non-intervention du clergé chalcédonien dans toute cette affaire alors que tout le monde devait savoir que la hiérarchie miaphysite était en ville. Comment expliquer que le clergé chalcédonien n'ait pas été invité et n'a pas pu intervenir si ce n'est qu'il ne fut pas pris en compte ?

Nous avons toutes les raisons de croire que les chalcédoniens sont intervenus, mais que l'Empereur a délibérément soustrait le clergé officiel de l'Empire de toute cette affaire. Nous en voulons pour preuve le passage suivant : « Mais quand les nouvelles de cela atteignirent les dyophysites de la capitale, ils furent très fâchés contre Moundar, et allèrent devant le roi et l'accusèrent durement, mais il ne les écouta pas[720] ». Encore plus nébuleux, nous ne retrouvons pas, chez Jean d'Amida, d'autres détails concernant la visite triomphale à Antioche, ni au sujet de ce qui survint dans la ville par la suite. Par contre, la *Chronique* de Michel le Syrien nous a conservé un détail important, mais contradictoire, dans son résumé des passages précédents.

> Sur la demande de Moundar, l'Empereur écrivit des lettres en tous lieux et spécialement à Grégoire, patriarche chalcédonien d'Antioche, en vue de la paix des Églises. Il permit à chacun de louer (Dieu) comme il l'entendait et de se réunir où il voulait. Moundar aidait beaucoup les Διακρινόμενοι, c'est-à-dire les Orthodoxes ; car il était de leur opinion. Mais Grégoire d'Antioche ne voulut pas de la paix et ne permit pas de lire la lettre de l'Empereur. Tandis que Moundar était

[719] *BASIC*, 1-2, p. 902-907.
[720] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 42.

> occupé à faire proclamer l'Édit en tous lieux, des envoyés vinrent lui annoncer de la part de ses enfants que les Perses se préparaient à envahir son pays. Aussi partit-il rapidement, et l'affaire des Églises resta en suspens. Alors les hérétiques firent annuler l'Édit de l'Empereur et continuèrent à maltraiter les fidèles[721].

L'auteur du 12e siècle mentionne bel et bien que Tibère fit paraître un Édit de tolérance, mais que les chalcédoniens refusèrent de l'appliquer et le firent annuler. Il y a ici une divergence importante entre les textes de l'auteur du 6e siècle et celui du chroniqueur du 12e. Alors que Jean d'Amida rapporte que les protestations des chalcédoniens de Constantinople ne portèrent pas, Michel le Syrien nous rappelle que c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. Est-ce une interprétation tardive de l'histoire ou se base-t-il sur des faits connus ? L'écart entre les deux récits fait jour une fois de plus lorsque Jean d'Amida raconte comment le patriarche chalcédonien d'Antioche, Grégoire, ordonna l'application immédiate de l'Édit de Tibère, alors que Michel nous dit plutôt qu'il refusa de le faire. Et le passage du 12e siècle est très clair, le patriarche refusa de faire lire la lettre de l'Empereur alors que Moundar tentait, quant à lui, de la diffuser partout jusqu'à ce qu'il soit obligé de retourner sur les champs de bataille. À la lumière de ces textes, non seulement Moundar n'aurait pas été en mesure de conserver l'adhésion entière des différentes factions du camp miaphysite à la suite du synode de Constantinople ; mais empêché par les Perses de propager l'Édit de Tibère concernant l'arrêt de la persécution, il aurait aussi échoué à le faire proclamer. Le roi Tayyé est visiblement dans une position de faiblesse extrême, pris entre deux feux, sa difficulté de faire adopter l'Édit de Tibère, même auprès de ses partisans divisés entre diverses factions, et la campagne de salissage menée par le clergé chalcédonien qui ne cherchait qu'à empêcher cette paix.

Comme nous l'avons déjà évoqué, il semble que les personnages mis en scène ne soient pas toujours neutres face aux décisions de l'Empereur, leurs intérêts personnels se mêlant souvent à leurs décisions. Un peu comme avec Magnus qui avait des récriminations envers les Tayyés, le patriarche d'Antioche, comme l'avait bien vu Shahid[722], avait lui aussi des reproches à adresser à ce peuple barbare. L'*Histoire* d'Évagre contient à notre avis le motif de cette mésentente. Alors qu'il raconte la carrière du patriarche Grégoire,

[721] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 17. Chabot, Tome 2, p. 344.
[722] *BASIC*, 1-1, p. 350-354.

l'écrivain ecclésiastique rapporte cet épisode étonnant au sujet de ses années à titre d'higoumène du monastère du mont Sinaï : « Il y avait couru les plus graves dangers, en ayant subi un siège des barbares scénites[723] ». Après une étude approfondie des termes Saracènes, Scénites et Ismaélites, aucun doute, Évagre écrit un nouveau chapitre dans l'histoire contrariée des relations entre les Romains et les Tayyés. Pourquoi ? Tout simplement parce que la formule *Σκηνητῶν βαρβάρων* est une innovation propre à cet auteur[724]. Dans toute la littérature grecque, il est le seul à avoir utiliser cette formule en lien avec le peuple d'Arabie[725]. Cette présence des Tayyés au Sinaï n'est pas nouvelle, elle est attestée déjà par le récit de la pélerine Égérie. Autre détail intéressant, la *Vita* longue de Jacques Baradée nous a préservé le souvenir des relations tumultueuses entre les Tayyés et les moines du Sinaï, un de ceux-ci ayant été pris en otage par les troupes de Hareth[726]. Se pourrait-il, à la lumière des textes de Jérôme, de Théodoret de Cyr et de nombreux autres auteurs chalcédoniens, que les Tayyés aient été très tôt hostiles à tout clerc qui n'était pas de leur tendance religieuse ? Si c'était le cas, cela expliquerait l'épisode du moine captif et le siège du monastère du Sinaï. Ce faisant, l'expérience de Grégoire au Sinaï lui aurait enseigné que ce peuple, hostile à Chalcédoine et visiblement hétérodoxe sur le plan des pratiques religieuses, était barbare et hérétique. Sans oublier que le patriarche d'Antioche

[723] Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Livre V, Chapitre 6.

[724] Au chercheur qui croit qu'il ne peut y avoir d'innovation insultante chez Évagre, nous répliquerons que cette affirmation ne résiste pas à une étude de la question. Si nous ne contestons pas l'existence du terme σκηνιτῶν chez Strabon (21 mentions) en lien avec l'œuvre de Diodore de Sicile, il s'agit là d'un terme générique mit en lien avec les Nomades qui n'est pas exclusif aux Arabes. Ce mot sera rarement utilisé jusqu'au 5e siècle alors que la formule Σκηνιτῶν Ἀράβων réapparaît chez Jean le Lydien (1), Malchus (1), Zosime (1) et Étienne de Byzance (4). Or, chez Évagre, si nous retrouvons étrangement deux formules Σκηνιτῶν βαρβάρων (2 fois) et Σκηνητῶν βαρβάρων (6 fois). En ajoutant les formules Σκηνῆται βάρβαροι et simplement Σκηνητῶν, c'est dire que 9 des 10 occurrences du terme chez cet auteur donne Scénites barbares. À titre de comparaison, le *Thesaurus Linguae Graecae* ne compte que deux occurrences du terme Saracène chez cet auteur, Σαρακηνοῦ (2), seulement à titre de résumé des chapitres. C'est dire qu'avant et après Évagre, personne n'a repris cette formulation péjorative. Les motivations de l'auteur sont inconnues, mais il se peut qu'il ait joué avec la formule βαρβάρων Σαρακηνῶν (4 fois chez Malalas et 2 fois chez Eusèbe) pour critiquer le peuple Tayyé.

[725] Il existe d'ailleurs deux exceptions chez Évagre: Ἀλαμούνδαρον τῶν Σκηνητῶν Ἀράβων ἡγούμενον τό τε πολίτευμα (Livre VI, Chapitre 2), et Τότε καὶ Νααμάνης τῶν ἐχθρῶν Σκηνητῶν φύλαρχος (Livre VI, Chapitre 22).

[726] C'est grâce à l'intervention de Jacques que le moine aurait été libéré, l'histoire étant racontée sous la forme d'un miracle. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, Trad. Brooks, PO 19, p. 233-234.

est assez énigmatique, Tibère le suspectant d'hérésie dans l'affaire des sacrifices d'Anatole[727].

Comme s'il n'en n'avait pas plein les bras avec son propre clergé récalcitrant, Moundar bar Hareth a eu à composer avec ce Grégoire qui n'était pas seulement opposé à tout rapprochement avec les miaphysites, mais aussi réfractaire à traiter d'égal à égal avec le roi de ce peuple de nomades barbares[728]. D'ailleurs, si nous additionnons les chroniques de Jean et de Michel, le portrait s'éclaircit, les chalcédoniens de la capitale et ceux d'Antioche sont opposés à la paix de l'Église. À partir du synode de Constantinople et de la proclamation de l'Édit de Tibère, ils deviendront les farouches opposants du roi des Tayyés. Les accusations de Maurice à l'endroit de Moundar arriveront donc à point nommé, ils auront une excuse parfaite pour le faire arrêter et ainsi mettre un terme à la nouvelle politique impériale. La mention de Jean d'Amida selon laquelle « ils furent très fâchés contre Moundar, et allèrent devant le roi et l'accusèrent durement, mais il ne les écouta pas[729] », reprend donc tout son sens historique. Dans un premier temps, Tibère n'aurait pas plié face aux multiples accusations, il n'en avait rien à faire des querelles religieuses et ne souhaitait que ramener l'unité au sein de ses troupes. Sauf que l'opposition au roi des Tayyés s'organisait, très tôt il devra faire face à la sédition du clergé d'Alexandrie ; le clergé chalcédonien, avec le patriarche d'Antioche et Maurice comme chefs de file, accentuera la pression. Cette opposition à Moundar gagnant en force, la pression était grandissante sur un Empereur qui semblait de plus en plus isolé. Le parti chalcédonien semble si bien organisé que dans le chapitre de l'*Histoire* d'Évagre intitulé « Sur les signes qui annoncèrent le règne de Maurice[730] », nous retrouvons le futur empereur avec le patriarche Grégoire à ses côtés.

[727] L'histoire est aussi racontée par Jean d'Amida au Livre III. Évagre l'explique en long et en large au Livre V, Chapitre 18.
[728] Il fut appelé au patriarcat alors qu'il était toujours higoumène au Sinaï. Selon Jean Moschos (*Pré spirituel,* 139), il aurait été higoumène du monastère de Pharran, encore une fois en territoire Tayyé.
[729] *Jean d'Amida,* III, Livre IV, Histoire 42.
[730] Évagre, *Histoire ecclésiastique,* Livre V, Chapitre 21.

8.4 Un roi trahi par son Église ?

Si l'imposition d'une couronne réelle sur la tête de Moundar exprime le lien filial qui l'unissait à Tibère, nous en sommes venus au constat que l'Empereur mettait aussi en jeu une bonne partie de sa crédibilité. La décision de mettre à l'écart le clergé chalcédonien, de sceller un Édit de tolérance avec les miaphysites et de couronner le roi des Tayyés, nous laisse croire qu'il mettait tous ses œufs dans un même panier. En posant Moundar en quasi égal pour l'Orient, Tibère a tenté de créer un solide front politico-militaire, croyant sans doute que les qualités de chef de Moundar lui assureraient une stabilité religieuse en échange de la fin de la persécution. Il gagnait ainsi non seulement un allié, mais une stabilité dans toute la région. Or, comme tous les empereurs romains qui tentèrent d'imposer une paix globale, Moundar échoua lamentablement dans sa tentative d'union, et comme beaucoup d'autres chefs politiques, il ne réussira jamais à rallier les hommes de Dieu autour d'une thèse simplifiée. De l'autre côté, les chalcédoniens ne voulaient pas fléchir. Contrairement à d'autres avant lui, rien ne nous laisse croire que le pieux Moundar ait envisagé d'imposer l'union par la force militaire. Comme aux jours de la paix de Resafa, a-t-il alors laissé son sort entre les mains d'Allah ? Notre analyse du texte de Jean d'Amida montre un homme résigné et dépassé par les événements, triste de ne pas avoir été capable de solidifier son camp, de voir des hommes d'Église saper sa foi en un et un seul Dieu indivisible, et son Messie. Un passage démontre à lui seul l'ampleur de l'échec et l'attitude qu'adopta alors le roi, il débute par le rejet du synode par Damien d'Alexandrie[731] :

Suivant notre auteur ecclésiastique, les troubles reprennent donc en raison du troisième parti, celui des Alexandrins et de leur patriarche Damien, lui qui n'aurait pas respecté sa parole, en raison de la vindicte populaire et de son clergé si opposé à Paul, celui qui avait voulu s'imposer au même siège. L'auteur continue en expliquant que les turbulences reprirent partout en Orient, tous les partis imitant l'exemple de Damien[732]. Mais cette fois, il va plus loin, Jean se dit personnellement troublé du fait que tous les pères présents au synode de Constantinople avaient renié leur parole. Il ne comprenait pas davantage comment des hommes d'Église pouvaient désavouer leur signature, ce qui leur

[731] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 43.
[732] *Ibid*.

avait tout de même permis de recouvrer la liberté après leur arrestation et leur confinement à Constantinople.

> Cependant quand le roi Moundar revint de la bataille contre ses ennemis, et qu'il apprit leur perfidie, et comment ils étaient passés de la vérité à la fausseté continuelle, il fut terriblement triste. Il fut très surpris et étonné, particulièrement au sujet de la lettre circulaire de Damien, laquelle étant si proche de proférer la haine. Il ne s'est même pas donné la peine d'écrire à chacun d'eux personnellement (par leur nom) pour les réprimander et réprouver leur erreur contre Dieu, lui-même et toute l'Église. Et eux, en raison de la honte et de l'humiliation, ne recevraient pas ses lettres, ni ne lui écrivirent pas en retour. Et ainsi il était grandement offensé puisque ces lettres allumaient une ardente fournaise de colère au sein de l'Église des croyants, et multipliaient le conflit qui existait déjà. Cela fit que leurs querelles s'enflammèrent, davantage qu'auparavant, sans contrainte ou crainte du juste jugement de Dieu[733].

Ce court texte montre toute la détresse d'un roi des Tayyés qui sait que la situation est critique, mais qui ne comprend pas comment le clergé des différents partis a pu en arriver à se quereller de nouveau après avoir scellé une entente. Plus qu'une simple signature, il faut rappeler que la parole donnée est sacrée pour les peuples d'Arabie. Ceux qui ne respectent pas une entente verbale sont aussi coupables, pour eux, que ceux qui ont ratifié un quelconque document. Moundar ne devait pas comprendre comment ceux qui enseignaient la voie du Messie pouvaient ainsi trahir sa confiance. Encore une fois des fausses promesses, et ce n'était pas la première fois que les clercs le trompaient ainsi. Ne comprenant visiblement pas ce regain de haine et cette trahison, Moundar n'a qu'un seul réflexe, écrire non pas à chacun personnellement, mais à l'ensemble des partis pour leur rappeler qu'ils étaient des hommes dans l'erreur, et les réprimander. Il est dommage que cette lettre circulaire ne soit pas parvenue jusqu'à nous, puisqu'elle devait contenir la position religieuse exacte du roi des Tayyés, Jean expliquant que dans cet écrit, Moundar avait aussi voulu « réprouver leur erreur contre Dieu, lui-même et toute l'église ». C'est donc dire qu'en fin de compte, il en fait une affaire personnelle. Les évêques n'avaient pas uniquement agi contre Dieu et leur Église, mais aussi contre lui. À notre avis, l'absence de réponse des différents partis face à cette missive en dit long sur le respect qu'ils vouaient au roi des Tayyés. Ayant joué ses dernières cartes, Moundar avait perdu la partie, aucune des factions ne semblent l'avoir jugé digne de représenter leur mouvement. Si bien que le

[733] *Ibid*.

fils de Hareth s'était peut-être arrogé le rôle d'empereur des miaphysites de Mésopotamie, de Syrie, d'Égypte et d'Arabie, mais ceux-ci lui avaient refusé ce droit, tellement le mouvement était morcelé.

Cette hypothèse d'une perte d'autorité morale et politique de Moundar, après la conclusion du synode de Constantinople, nous est venue à la lecture des 44e et 45e histoires du quatrième livre où Moundar n'apparaît plus. Jean d'Amida y raconte comment ces nouvelles divisions ont fait en sorte que les Alexandrins ordonnèrent un second patriarche miaphysite d'Antioche. Cet épisode est décrit comme objet de moquerie de la part des chalcédoniens qui disaient alors : « Nous supposons qu'un second patriarche devait être nommé à Antioche, puisqu'il y en avait trois à Alexandrie[734] ». Plus personne ne respecte donc les directives données par Moundar, la tentative de Tibère d'en faire l'interlocuteur principal des miaphysites a échoué. Échec si lamentable, que l'auteur du récit avoue avoir été pris lui-même, en 581, dans cette spirale de tension qu'entraîna la nomination d'un laïc, Pierre, fils de Paul de Callinique, comme patriarche d'Antioche[735]. Nous n'épiloguerons pas davantage sur les multiples événements qui suivront[736], dont l'excommunication du patriarche Paul le Noir[737], mais cette remarque : « Et Jean à ce moment, parce qu'il demeurait neutre entre les deux partis, était également objet de blâme des deux côtés, alors que tout ce qu'il pouvait faire était de pleurer et se lamenter au sujet de la perturbation occasionnée par l'envie et la rancœur des Alexandrins, et les schismes partout dans l'Église des croyants », résume à elle seule l'état lamentable de l'Église miaphysite en cette fin de 6e siècle[738].

Si la position de neutralité affichée par Jean d'Amida, l'évêque honorifique d'Éphèse, le mit dans une situation où tous les partis s'affrontaient à lui, il est fort probable

[734] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 44.
[735] Michel le Syrien stipule que par deux fois, de son vivant, Jacques Baradée aurait voulu faire ordonner le même homme. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 18. Chabot, Tome 2, p. 345-346.
[736] *Ibid*. La mention, « et (ils) écrivirent les lettres signées de leurs propres mains à Jean évêque d'Éphèse, qui demeurait dans la Capitale, afin de l'inviter à l'union et la communion avec eux et leur patriarche, sans toutefois, lui dire ouvertement le nom de celui qu'ils avaient élu », est pour le moins étonnante.
[737] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 45.
[738] Il faut ajouter que ces passages sont d'autant plus précieux que Jean est réputé avoir écrit ces textes en 585, soit à peine quatre ans plus tard.

que ce fut également le cas pour Moundar, le roi des Tayyés romains, qui avait adopté la même attitude. Ces aveux d'impuissance, tant du côté de Moundar, parce que les évêques ne lui répondirent pas, que de celui de Jean d'Amida, qui était objet de blâme, montrent que le fossé était alors devenu infranchissable. Dans les paragraphes qui suivent l'échec du Synode de Constantinople, l'auteur de la chronique insiste d'ailleurs par deux fois : « et ils multipliaient le conflit qui existait déjà, et firent que leurs querelles s'enflammèrent davantage qu'auparavant sans contrainte ou crainte du juste jugement de Dieu[739] » ; « Ainsi le désordre et la confusion fut tout ce qui fut fait parmi les croyants, parce que leurs incessantes querelles tournaient tout à l'envers[740] ». En termes modernes, nous pourrions dire que l'anarchie s'est emparée de tout le mouvement et que plus personne, ni le roi des Tayyés, ni l'Empereur lui-même ne semblent en mesure de juguler les différends entre les membres de cette Église. Portant une attention particulière au texte, nous devons concéder que cette pagaille a certainement eu des répercussions majeures sur la Confédération tribale de la famille de Gabala, puisque, comme Jean l'avait déjà souligné, depuis le début de la crise, il y avait eu d'importantes divisions dans le camp des Tayyés romains[741].

8.5 La trahison romaine sous des prétextes religieux

Cette situation dramatique pour le roi des Tayyés n'est pas explicitée dans le texte de Jean d'Amida, même si elle est sous-jacente au récit qu'il nous rapporte. D'ailleurs, l'auteur ne mentionnera plus jamais le nom du roi des Tayyés après l'histoire 44 de ce livre, or il en compte encore dix-sept au sujet de cette division des trois partis miaphysites. Seront traités différents faits impliquant le parti de Jacques Baradée, dont les partisans seront connus comme jacobites ; celui de Paul, les paulites ; mais surtout celui des Alexandrins, mieux connus aujourd'hui sous le nom d'Église copte[742]. Aucune des histoires, concluant ce quatrième livre, ne raconte ce que devint Moundar bar Hareth, ni son implication auprès du mouvement miaphysite.

---

[739] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Histoire 43.
[740] *Ibid*. Histoire 44.
[741] *Ibid.* Histoire 21.
[742] Dans ces histoires de Jean, il est beaucoup question du patriarche Théodore d'Alexandrie, institué par Longin (Histoires 48, 55, 56) ; de Paul d'Antioche (Histoires 47, 54, 57, 58) ; de Jean d'Amida lui-même (Histoires 45-46), de l'Église de Nubie (49, 50, 51, 52, 53) ; et des conflits entre Jacobites et Paulites (Histoires 59, 60, 61).

Cependant, lorsqu'il raconte ces faits en l'année 896 (585), Jean d'Amida est d'une lucidité exceptionnelle et avoue que, « ces calomnies mutuelles, ils me les ont souvent envoyées et aux autres dans la Capitale sous forme de documents officiels, et ils n'ont pas refusés seulement des ambassadeurs de paix les uns les autres, mais ont persisté dans la division, le schisme, la querelle et l'opposition les uns aux autres, et même jusqu'à aujourd'hui, vivant dans une tempête de passion, comme celle qui donne plaisir à Satan [743]». Alors que Tibère n'attendait plus rien de cette Église de la division, qu'était devenu le courant miaphysite, que pouvait-il attendre de plus de son allié Moundar, le roi des Tayyés ? D'autant plus que le prestige du général et ses nombreuses victoires, célébrées partout en Orient, n'avaient eu aucun impact lorsqu'était venu le temps de rassembler ses ouailles. Les hommes de Dieu préféraient les massacres à une direction religieuse unifiée sous la houlette du roi des Tayyés. Le conflit latent avec Maurice, qui ne décolérait pas et accusait Moundar de traîtrise lors de l'attaque sur Ctésiphon, prendra alors le pas sur les bons sentiments de Tibère.

Devant les accusations de *prodosia* du futur empereur, relayées par toute l'Église chalcédonienne ainsi que les deux patriarches, Grégoire d'Antioche et Eutychius de Constantinople, comment croire que la fronde envers Moundar ne fut pas de plus en plus intense jusqu'à atteindre son paroxysme en 582 ? Est-ce un hasard si, à ce moment précis, c'est à un disciple de Grégoire d'Antioche, Euloge, que sera confiée la charge de patriarche chalcédonien d'Alexandrie[744]? Les jeux sont faits, le mouvement chalcédonien semble avoir profité de la division de ses opposants pour imposer ses vues à l'empereur Tibère. Comme nous l'avons déjà expliqué au chapitre précédent, le patriarche Grégoire, figure de proue du mouvement de rébellion contre le roi des Tayyés, poussera la fronde jusqu'à participer à l'opération secrète visant son arrestation lors de la soi-disant consécration de l'église de Huwwarin, construite par Magnus, le présumé ami du roi. Comme quoi, la fin de la vie publique de Moundar bar Hareth rime énormément avec religion. Celui qui est

[743] *Jean d'Amida*, III, Livre IV, Chapitre 61. Le passage se termine avec une reprise de Luc 22, 31 : « Le Seigneur dit: Simon, Simon, Satan vous a réclamés, pour vous cribler comme le froment ».
[744]. Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand (Notes de prosopographie byzantine)*, Revue des études byzantines, tome 25, p. 65-76.

décrit comme un pieux combattant du Messie, préfiguration antique du chevalier croisé[745], ne put refuser d'assister à la consécration d'un nouveau lieu de culte, d'autant plus qu'il se trouvait à proximité de ses terres. Trahi par un stratagème politico-religieux, il fut donc conduit à Constantinople grâce au piège tendu par les partisans de Chalcédoine et les amis de Maurice : « À son arrivée, l'Empereur ordonna de lui donner la même résidence qu'à ses précédents voyages à Constantinople, et de lui donner une pension et il demeura ainsi sans obtenir d'audience ; alors qu'étaient avec lui une femme, deux fils et une fille [746]».

Voici les seules phrases qui nous soient parvenues au sujet du dernier séjour et de la détention de Moundar bar Hareth dans la capitale. Nous ne savons pas précisément de quoi il fut accusé, s'il put se défendre ou même s'il eut droit à un procès. De ce précieux troisième livre de la chronique de Jean d'Amida, treize chapitres sont manquants, trois de ceux-ci traitaient directement de Moundar, de son emprisonnement et de sa condamnation à l'exil. Les sous-titres des différentes histoires nous permettent tout de même quelques hypothèses. Chronologiquement, la deuxième trahison dont fut victime Moundar survient après deux histoires au sujet du patriarche Eutychius et de sa mort, le 5 avril 582[747]. Plus étonnant encore, les récits impliquant Moundar[748] sont relatés entre la nomination de Jean VI[749], le 12 avril 582, et la mort de Tibère en août 582[750]. De ce fait, nous considérons que l'histoire 44, « Au sujet de la paix et du calme qui fut, un moment, pour les Orthodoxes dans la Ville Royale », devait reprendre la période de calme relative qui suivit le synode de Constantinople en 580 ; les histoires 45 et 46 semblent être reliées à des malheurs qui survirent alors à Constantinople[751].

---

[745] Les textes au sujet des combattants Tayyés surprennent au premier regard par leurs références à l'ordre équestre. Ainsi, dans les histoires de Jean d'Amida, l'image des combattants du Messie, pour la cause de Dieu, est omniprésente. Des parallèles évidents entre ces soldats et les futurs croisés peuvent être faits.
[746] *Jean d'Amida,* III, Livre III, Histoire 41. Le passage est ambigu et ne permet pas de savoir s'il s'agissait de sa seule femme. Le syriaque ajoutant souvent le possessif en finale, le passage se lit : « Alors que, une, sa femme, et deux, ses fils, et une, sa fille, avec lui ».
[747] Au début de l'histoire 39, Jean spécifie bien le 5e jour de Nisan. *Jean d'Amida,* III, Livre III, Histoires 38 et 39.
[748] *Ibid*. Histoires 40 à 43.
[749] *Ibid*. Histoire 39.
[750] *Ibid*. Histoire 47.
[751] Il semble que les deux aient été reliés à la reprise des persécutions et une certaine calamité qui s'est alors abattue sur la ville. Les histoires ont pour titres : « Quarante-cinquième : Au sujet de la malédiction qui fut après s'être reposée dans la Ville Royale » ; « Quarante-sixième : Au sujet de la grande mortalité des enfants ».

D'ailleurs, l'histoire 48 doit être considérée comme un retour sur la carrière de Tibère puisqu'elle porte le titre : « Quarante-huitième : Sur l'unité de l'Église que Tibère considérait faire ». Cela pourrait valider l'idée selon laquelle Tibère avait aussi des visées religieuses majeures ce qui confirmerait son désir de voir les miaphysites s'entendre en 580. Nous croyons que, comme plusieurs chroniqueurs, Jean d'Amida nous présente ici une chronologie rétrospective, c'est-à-dire une suite logique d'événements suivie d'un retour dans le temps pour expliquer les événements qui suivirent. Ainsi, après avoir abordé le désir de l'empereur Tibère de faire l'unité, il enchaîne avec des histoires qui rappellent les problèmes liés à cette politique (49-50[752]). L'auteur revient ensuite au patriarche Jean IV (51 à 53[753]), hautement considéré par les miaphysites par ailleurs, pour conclure avec trois récits concernant Moundar et sa famille, probablement autour de 583.

Contrairement à ce que les chercheurs ont longtemps pensé, nous croyons que la séquence des événements, concernant cette affaire, a été assez rapide[754]. Si nous suivons la chronologie sinueuse de Jean d'Amida, ce ne serait même pas Tibère qui aurait jugé Moundar pour son soi-disant crime de *prodosia*, puisque l'Empereur serait mort trop rapidement après l'arrestation du roi des Tayyés. Ainsi, il est possible que les deux hommes ne se soient jamais rencontrés, ni même adressé la parole, pour une raison de temps, puisque suivant cette chronologie, Moundar ne peut guère avoir été amené à Constantinople avant la fin du mois d'avril 582. Si cette date s'avérait juste, c'est dire que Moundar n'aurait été détenu dans la capitale que trois ou quatre mois avant la mort de l'empereur Tibère. Ainsi, malgré qu'il ait appuyé son arrestation, il est bien difficile de savoir si, oui ou non, l'Empereur avait réellement changé d'opinion face à son allié Moundar. Malgré ce manque d'explication face au changement d'attitude de Tibère à son endroit, la division religieuse avait entamé le poids politique de son ami.

[752] Les titres sont, « Quarante-neuvième : Sur elle, la femme de Tibère, qui avait une ignorance odieuse envers les Orthodoxes », et « Cinquantième : Au sujet des trois reines qui une fois se retrouvèrent au Palatin après la mort de Tibère ».
[753] La figure du patriarche Jean est assez énigmatique dans l'œuvre de Jean d'Amida, lui qui loue notamment sa grande piété. Les chapitres ont pour titre : « Cinquante et unième : Au sujet de Jean qui fût patriarche après Eutychès », « Cinquante-deuxième : Au sujet de la miséricorde et l'abondance des grâces du patriarche Jean » et « Cinquante-troisième : Au sujet des luttes du patriarche contre les Païens ».
[754] Pour nous, il ne s'agit plus d'une séquence allant de 580 à 583, mais se déroulant entre 582 et 583.

L'implosion du miaphysisme, ajoutée à la résistance des chalcédoniens face à la nouvelle politique impériale, portait un dur coup. La haine et l'acharnement de Maurice paieront, Moundar, le plus grand chevalier de la guerre sainte des Tayyés, n'ayant plus aucun appui tangible. Il n'est même pas certain que sa propre nation se soit rangée derrière lui aux derniers instants de son règne, certains, dont ses frères, flairant l'odeur du pouvoir[755]. Si bien que le seul allié sur qui Moundar pouvait encore compter semble avoir été Tibère. Outre l'usage romain habituel, nous croyons que l'octroi d'une résidence officielle de prestige et d'une pension par l'Empereur au roi des Tayyés pourraient en attester. Michel le Syrien nous a d'ailleurs conservé un extrait qui devait figurer dans les histoires perdues de Jean d'Amida. Rapportant un échange entre Tibère et Eutychius, le patriarche de Constantinople, il rappelle que les chalcédoniens souhaitaient une persécution, mais que l'Empereur tardait à la lancer parce que : « Nous avons assez à faire avec les guerres extérieures[756] ». Suivant cet extrait, en allié indéfectible de Moundar, Tibère n'excita jamais de nouvelle persécution, au contraire, il blâma Eutychius de l'avoir fait[757]. Suivant le même auteur, son successeur, Jean IV de Constantinople, ainsi que Sévère, évêque d'Édesse, auraient été imposés par Tibère pour leur pragmatisme religieux au grand dam de Grégoire d'Antioche[758]. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce récit, c'est que Michel présente une chronologie parallèle à celle que nous venons d'évoquer, 1) le soutien de Tibère ; 2) l'enlèvement de Moundar ; 3) la mort de Tibère. Le dernier rempart étant tombé, Moundar n'avait plus aucun allié pour lui venir en aide, sa fin sera tragique.

9. L'HOMME À LA FOI INÉBRANLABLE

C'est un homme à la foi inébranlable, un chrétien miaphysite de cœur, que nous avons découvert tout au long de cette recherche sur Moundar bar Hareth. Cette foi est si palpable que nous devons redessiner le personnage, qui ne serait pas un aussi grand

[755] Nous le verrons en conclusion, il est assez clair que certains chefs des Tayyés, penchant vers Chalcédoine, tenteront d'usurper le pouvoir.
[756] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 18. Chabot, Tome 2, p. 349.
[757] On raconte d'ailleurs que Jean d'Amida aurait été emprisonné par Eutychius et libéré par Tibère.
[758] L'auteur précise que Jean le Jeûneur subissait des pressions du clergé chalcédonien puisqu'il ne voulait pas d'une nouvelle persécution. Quant à Sévère, originaire d'Éleuthéropolis, il aurait été imposé par Tibère à la suite d'une demande des habitants d'Édesse. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 19 et 20. Chabot, Tome 2, p. 351 et 355.

bâtisseur que sa légende posthume l'indique, mais probablement un chef religieux plus important qu'on ne l'a cru jusqu'à présent. Même s'il faut nuancer certaines affirmations quant à la religiosité légendaire de Moundar et de son peuple, il est impossible de rejeter cet attachement réel pour la foi chrétienne dans tout ce qu'elle est. Le rapport aux moines, aux saints et aux martyrs nous présente d'ailleurs les Tayyés sous leur vrai jour, c'est-à-dire, des sémites impressionnés par le pouvoir incompréhensible, voire magique, des saints orientaux. Avec ses stylites, ses ascètes et ses thaumaturges, le christianisme oriental laisse encore ébahi le lecteur des hagiographies antiques qui rapportent une multitude de prodiges et de miracles, réalisés souvent par et pour les Tayyés. Ce qui est le rappel constant d'un fait que nous ne répéterons jamais assez, ce christianisme Tayyé était fort ancien et très bien implanté. Et même si le portrait est encore flou, si ce n'est pas tous les Tayyés qui sont chrétiens au 6e siècle, une majorité d'entre eux le sont.

Cela conforte encore davantage notre position en ce qui a trait à une très ancienne christianisation de tous les Tayyés, tant ceux du territoire romain que ceux du territoire perse, complète ou partielle. Nous l'avons vu notamment avec le manichéisme, contrairement à l'impression laissée par les idolâtres d'Arabie du Coran, les Tayyés ont toujours adhéré aux théologies nouvelles et bien peu d'entre eux semblent avoir conservé la religion polythéiste ancestrale. Cette christianisation ancienne, s'il est impossible d'en préciser les dates exactes, nous en avons les traces par la présence de divers évêques de ce peuple aux premiers Conciles œcuméniques. Et si l'histoire de Mo'awia' nous montre un peuple se levant pour la nomination d'un évêque orthodoxe de sa race, c'est que certaines tribus étaient déjà chrétiennes avant le Concile de Nicée en 325. Cette réalité semble confirmée par différentes légendes relatives à la conversion de chefs de tribus, l'histoire la plus célèbre étant celle de Sozomène qui raconte comment le phylarque Zokomos se serait converti bien avant la reine rebelle. Outre ces légendes, l'hagiographie nous a aussi conservé les traces de moines d'origine Tayyée, le plus célèbre étant sans doute Abba, qui fut vraisemblablement moine en Syrie, bien avant l'avènement de Moïse, l'évêque des Tayyés, en 375. L'histoire de ce moine, qui aurait été un grand ascète, est loin d'être imaginaire, puisque Théodoret de Cyr profite du récit de sa vie pour réitérer son attaque contre les Tayyés, répétant que le saint homme était de ces Ismaélites revenus sous Jacob,

c'est-à-dire parmi les fils libres. Nous émettons ici l'hypothèse que ce Mar Abba pourrait même avoir été disciple d'Éphrem[759].

Un fils d'Hagar, disciple d'Éphrem[760], serait donc devenu fils de Sara dans la première moitié du 4e siècle, ce qui confirme non seulement l'hypothèse d'une christianisation ancienne, mais surtout que la polémique créée par les auteurs occidentaux, à partir de Jérôme, a aussi atteint les religieux de cette nation. Malgré la présence de nombreux ascètes et évêques, probablement de prêtres et de diacres, les Tayyés sont stigmatisés parce que, comme les Égyptiens, ils faisaient toujours circoncire leurs enfants et parce qu'ils n'avaient pas délaissé certaines pratiques propres à la vie nomade, dont les interdits alimentaires. Afin d'avoir une idée plus générale de la conversion de ce peuple marginal et barbare, il faudra sans doute se pencher sur l'importance et le rôle des clercs dans cette Arabie préislamique, notamment sur le fonctionnement de la hiérarchie ecclésiastique hors des centres urbains. Ce travail de recomposition de l'histoire réelle a été entamé, il y a bien longtemps, par les orientalistes des 19e et 20e siècles. Conscients des tensions qui existaient alors entre les communautés, plusieurs ont marché sur un fil afin de ne pas attiser les passions. Mais ils avaient tout de même une certitude qui les obligeait à croire, comme Nau, que « avant Mahomet, des millions d'Arabes avaient été catéchisés au nom d'Allah, un seul Dieu[761] ». Si certains chercheurs étaient plus polémistes, comme Lammens, plusieurs étaient conscients qu'il y avait là une certitude historique que même la nouvelle religion n'avait pu gommer. Ainsi, comme les chrétiens n'ont jamais pu faire oublier que Jésus était d'abord et avant tout un juif de son temps, l'islam n'a pas pu effacer le passé chrétien des Tayyés.

[759] Si nous en sommes venus à cette hypothèse, c'est à la lecture des fragments de l'œuvre du moine mort en 373. Les dates semblent coïncider avec le récit de Théodoret, et Telada était sous influence de l'école d'Édesse à l'époque. Les passages syriaques l'appellent tous Mar Aba, disciple de Mar Ephrem. Nau, *Fragments de Mar Aba, disciple de Saint Éphrem*, ROC 17, p. 69-73.

[760] Comme si l'histoire des uns était indisociable de celle des autres, mentionnons qu'Éphrem, selon l'*Histoire Nestorienne*, aurait passé huit ans en Égypte pour combattre l'hérésie arienne. Figure au nombre de ses élèves, le fameux Aba. *Histoire Nestorienne*, *Chronique de Séert*, éd. A. Scher, Première Partie, PO 4, p. 294-295.

[761] Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 5.

9.1 Le souverain trahi par son Église

Tout en questionnant l'histoire, en faisant remonter à la surface tous ces Tayyés qui participèrent activement à la vie de l'Église, il nous faut nuancer certains faits et rejeter certaines idées anciennes, comme celle faisant de Moundar l'empereur des miaphysites. Même si certains auteurs ont voulu lui faire jouer ce rôle à la suite de son père, le chef guerrier n'a jamais réussi à s'imposer dans son Église. À cet égard, s'il fut sans doute le plus illustre souverain d'Orient depuis Mo'awia', Moundar bar Hareth ne fut jamais l'homme d'une seule Église, puisque son règne a été marqué par la plus importante crise religieuse que n'a jamais vécue l'Orient chrétien. En appuyant fermement Paul le Noir, le patriarche miaphysite d'Antioche, son père lui avait laissé un legs empoisonné qui allait faire son malheur. Jamais battu sur les champs de bataille, Moundar bar Hareth devra toujours s'avouer vaincu lorsqu'il tentera de juguler les maux de son Église. Et contrairement à cette image de chevalier servant du Messie, ce croisé du 6e siècle, qui corrigea les Tayyés perses en toute occasion, ne réussira jamais à assujettir les partis de sa propre Église. L'implosion de l'Église miaphysite est trop importante pour être évacuée du règne de Moundar bar Hareth. Tout essai sur les rois Tayyés romains se doit de l'aborder puisque la fin de cette Église est parallèle à la fin inévitable de la dynastie du 6e siècle. Après le synode de 580, plus jamais l'Église miaphysite n'existera comme telle ; après 582, plus jamais la Confédération des Tayyés romains ne subsistera sous sa forme ancienne.

La lecture de l'œuvre de Jean d'Amida nous permet de constater que ces troubles furent non seulement majeurs, mais vécus comme un véritable cataclysme. C'est du moins ce que nous retenons de ses discours, lui qui assiste impuissant à la partition de son Église, et qui sous-entend qu'il s'agit de la fin probable de celle-ci. Une implosion si spectaculaire que des clercs et moines seront arrêtés et jugés pour le meurtre de leurs confrères. Cette agitation, proche d'une guerre civile ou d'une insurrection, a certainement eu des effets irréversibles pour Moundar, tant sur le plan de la politique intérieure, qu'extérieure. Les terres sous sa juridiction étant à feu et à sang, les tensions ont été perceptibles jusqu'à Constantinople par l'intermédiaire du clergé miaphysite en exil. Même si aucun texte ne le laisse entendre, l'empereur Tibère n'a pu être insensible et ne pas s'apercevoir que les troubles risquaient d'embrasser tout l'Orient. Voyant le drame qui se jouait loin de la

capitale, il est probable que, dans un premier temps, Moundar fut son seul espoir de les voir se résorber. Mais devant l'impossibilité de résoudre la crise, face à l'échec de Moundar et de l'acte d'union de 580, il faut croire qu'en raison des fortes pressions exercées par le clergé chalcédonien, Tibère a été obligé de larguer Moundar à son corps défendant.

C'est ainsi que le militaire, le politique et le religieux se mélangent une fois pour toutes dans la vie de Moundar bar Hareth, comme trois membres indissociables d'un même corps. Pendant près de trois siècles, le peuple des Tayyés s'est vu comme garant de l'orthodoxie, combattant pour et au nom de Dieu, à l'image des martyrs guerriers du 3e siècle. L'exemple le plus éclatant étant la mort du frère de Moundar, Gabala, et l'érection d'un martyrium en son honneur. Cet événement démontre particulièrement bien cette conception ancienne de la guerre sainte (djihad), au sein de l'ethnie Tayyée, où celui qui combat le mal devient automatiquement un *Shahid* (martyr) pour la cause de Dieu. C'est d'ailleurs sous cet angle que Jean d'Amida dépeint le retour de Moundar au service de Rome, pour venger l'affront des Tayyés perses d'avoir attaqué et razzié la Terre Sainte des chrétiens orthodoxes. Il ne fait plus aucun doute pour nous, les guerres intertribales des Tayyés doivent être comprises et analysées aussi sous cet angle. Jusqu'à un certain point, ce fort accent de religiosité des conflits armés n'est pas que le présage des guerres saintes futures, il en est la source. En d'autres mots, la Guerre Sainte n'est pas une invention de l'islam, elle s'y est perpétuée. Pour preuve, rappelons ces vers du poète Nābiġa qui explique que les Tayyés ne craignent rien si ce n'est Dieu :

> Ces mêmes héros ont une générosité naturelle, comme Dieu n'en a donné à personne autre, et leur bienveillance n'est jamais absente.
> Leur pays est tout plein de Dieu ; leur religion est solide, et ils ne craignent rien excepté, les châtiments de la vie future[762].

Shahid rappelait à cet effet qu'en Arabie du Sud, le Christ est appelé *Ghalib*, c'est-à-dire « le victorieux »[763]. La description des batailles faite par le poète Nābiġa renforce aussi cette opinion, lui qui rappelait la coutume selon laquelle étaient invoqués le patron

[762] *Le Diwân de Nâbiga Dhobyânî,* Trad. Derenbourg, p. 114.
[763] *BASIC,* 1-1, p. 246.

des Tayyés, Serge, et deux figures importantes de la Bible, Jésus et Job, sans oublier des saints vivants, comme Siméon le Stylite le Jeune[764], dans le rituel guerrier. Hareth bar Gabala perdit probablement deux fils dans la guerre, mais ce n'était pas un sujet de tristesse puisqu'ils étaient morts en martyrs. Ainsi peut-on penser que le grand drame de Moundar fut sans doute de se voir confiner à l'exil, et non, de mourir en martyr pour son Dieu. Jean d'Amida recherchait-il cet effet auprès de ses lecteurs ou n'a-t-il fait que transcrire l'état d'esprit d'une époque ? Est-ce que les Tayyés combattaient au nom d'Allah (Dieu) depuis des siècles avant l'islam ou est-ce de la pure fiction ? Si nous ne pouvons exclure les motifs religieux derrière le texte de Jean d'Amida, nous ne pouvons pas éluder, du même coup, le fait que le principe de la guerre sainte est déjà présent en filigrane de ses histoires. Nous pourrions même affirmer qu'elle ne fut pas pratiquée que par les Tayyés, mais par de nombreux peuples. Augustin ne cautionnait-il pas déjà les exactions qui étaient justes [765]? Bercé par les persécutions religieuses orchestrées par les chalcédoniens, Jean d'Amida a-t-il dressé le portrait d'une guerre juste, et ce faisant, d'une Église miaphysite martyre ? Rongé par l'idée de voir le miaphysisme disparaître et pressé de raconter les faits, nous croyons non seulement que les histoires du chroniqueur démontrent bien cette imbrication du factuel et du spirituel, mais sont le gage d'authenticité des informations rapportées.

Ainsi, au gré des controverses, par des synodes et des discussions, des guerres, des querelles et des schismes, notre auteur semble résigné, comme Moundar le roi des Tayyés, à l'idée que la fin arrivera bientôt. Il y a chez Jean une ambiance d'apocalypse[766], celle de l'Église miaphysite. D'ailleurs, nous avons noté que, s'il dresse le portrait de deux Églises rivales aux antipodes, une chalcédonienne et une miaphysite, ce n'est jamais pour s'en réjouir, bien au contraire. En cette fin de 6e siècle, après un siècle et demi de confrontations, qui ont à jamais séparé les partis pro-chalcédoniens et anti-chalcédoniens, ce n'est pas du tout ce qui intéresse l'auteur. Pour cette raison, nous croyons qu'il ne pouvait pas avoir en

[764] *BASIC*, 1-1, p. 244 ; 2-2, p. 215.
[765] Thomas d'Aquin, reprenant les propos de l'évêque d'Hippone explique que « Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons ». Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 3, p. 280.
[766] Nous n'aimons pas reprendre le concept d'apocalypse au sens de cataclysme, puisque ce n'est pas le sens premier du terme, mais nous l'utilisons ici à titre de figure de style.

tête l'amalgame, souvent avancé, de Moundar, empereur des miaphysites, et Tibère, empereur des chalcédoniens. Cette impression n'est que posthume et ne reflète en rien la vision de cet homme qui avait vécu les événements, mais surtout, qui connaissait la fin de l'histoire. S'il raconte de façon juste les rapports des souverains Tayyés avec leur religion, c'est qu'il ne le fait que pour rapporter les faits tels qu'il les a vécus, forme de témoignage posthume des événements. Et si nous pouvons avoir un doute sur quelques histoires au sujet des guerres de son sixième livre, cela ne semble pas devoir être le cas pour les récits que nous avons évoqués, car en définitive, Jean d'Amida n'a qu'une idée en tête, mettre par écrit une histoire dont on venait d'écrire le dernier chapitre, celle de l'Église miaphysite unifiée.

CONCLUSION : MOUNDAR PIVOT DE L'HISTOIRE ?

Même lorsqu'il arrive à une certaine organisation sociale
qui le rapproche des civilisations stables, il reste essentiellement,
comme le roi Agag, l'homme des troupeaux et du désert.
Pas plus qu'on ne peut préciser son domaine dans l'espace,
on ne parvient à déterminer son action dans le temps[767].

Nous cherchions le dernier roi des Arabes chrétiens, nous avons découvert le dernier roi des Tayyés romains. Parce qu'au terme de cette recherche, voici la seule véritable dénomination de Moundar bar Hareth, selon les chroniques syriaques. Nous avons retrouvé un peuple oublié dans les méandres de l'histoire, absorbé par l'arabisme dont ses membres furent les principaux promoteurs. Le règne de Moundar bar Hareth fut beaucoup plus bref que celui de son père, pourtant sa légende posthume démontre qu'il fut considéré comme le plus important chef politique du christianisme oriental. Des années intenses où s'accumuleront les victoires et les échecs, comme un rappel de toute l'histoire des relations entre les Tayyés de Saracène et les Romains d'Orient. S'il fut un grand chef militaire et politique, il ne réussira jamais à dompter son Église. Au sein de l'Empire romain d'Orient, il passera du glorieux roi et patrice des Tayyés, celui qui fut ceint du Tadj par Tibère, au plus grand traître de l'histoire, un vulgaire chef des barbares nomades. « Combien que Moundar, le chef des barbares scénites fut traître[768] », voilà les paroles qui résonneront jusqu'à Nicéphore Calliste, au 14e siècle, soit près de huit cents ans après les faits[769].

N'eut été de la mise par écrit des souvenirs de Jean d'Amida, nous ne saurions pratiquement rien de Moundar et des complots fomentés contre lui. Sans Jean d'Amida, l'évêque honorifique d'Éphèse, la recherche se limiterait aux histoires des chroniqueurs grecs, comme Théophylacte Simocatta qui brossait, lui aussi, le portrait d'un traître à la patrie [770]. Cette réécriture de l'histoire est d'autant plus étonnante que l'auteur justifie l'accusation de *prodosia* par le fait que le peuple des Tayyés de Saracène était reconnu comme étant le plus inconstant et infidèle de tous. L'auteur contemporain de Maurice et

[767] Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, Revue Biblique, vol. 40, p.514
[768] Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, Livre XVIII, Chapitre 5.
[769] Kislinger, *Xanthopulos*, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Vol. 14, p. 267–268.
[770] Théophylacte Simocatta, *Histoires*, Livre III, Chapitre 17, Sections 3 à 5.

d'Héraclius reprenait donc la vieille ritournelle des Romains à l'endroit du peuple d'Arabie. Trahi une deuxième fois par Tibère, sous l'impulsion de Maurice, Moundar deviendra le dernier grand roi des siens à avoir scellé une alliance avec Rome. Comme si le camouflet avait touché tout un peuple, plus jamais les Tayyés ne se rallieront à Constantinople. Il y aura bien quelques phylarques de moindre importance au service de Rome, mais jamais de chef comme Moundar bar Hareth. Comme quoi, les Tayyés, lorsqu'ils deviendront Arabes, n'oublieront jamais le sort qu'avait réservé l'empereur Maurice au plus vaillant de leurs rois. Et si du côté de Hira, Na'aman se convertira lui aussi au christianisme, les tribus d'Occident ne seront-elles pas tentées de sceller des alliances avec le nouveau roi de Médine[771]?

1. LE SOULÈVEMENT DES FILS DE MOUNDAR

Quant à Moundar, le sort en était jeté, l'accusation et la mort rapide de Tibère scelleront la fin de son règne. Sur cette dernière montée à Constantinople, nous devons admettre que les sources sont non seulement peu nombreuses, mais très fragmentaires. Dans son troisième livre, Jean d'Amida rapporte l'arrestation de Moundar bar Hareth en deux histoires[772], qui suivent celles concernant la mort d'Euthychès et la nomination du patriarche Jean[773]. L'histoire 41 nous démontre la charge émotive de l'événement, « Moundar fut affligé et frappé au cœur, comme un lion du désert enfermé dans une cage », mais nous rapporte aussi que Tibère le traita selon son rang, et « ordonna de lui donner la même résidence qu'à ses précédents voyages à Constantinople et de lui donner une pension[774] ». Le chroniqueur est clair, prisonnier avec une femme, une fille et deux fils, Moundar ne fut jamais reçu par l'Empereur. Or, la rumeur de cette nouvelle trahison

[771] Si nous utilisons le terme « roi », c'est que le terme calife n'apparaîtra que tardivement en syriaque. Pour ce qui est des conquêtes musulmanes, grâce aux chroniqueurs grecs, nous savons que des tribus tayyées/saracènes ont combattu du côté romain. Suivant le ralliement de certaines tribus aux Perses et à d'autres factions, nous ne pouvons que suspecté que les troupes médinoises purent compter sur un certain nombre d'entre elles. La reddition rapide de plusieurs villes de la région pourrait ainsi mieux s'expliquer. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 112-149.
[772] Il s'agit de l'Histoire 40, « Au sujet de Moundar bar Hareth et sur la calomnie qu'il a subie », qui raconte ses démêlés avec Maurice, ainsi que l'histoire 41, « Au sujet de la venue de Moundar auprès de Magnus ».
[773] Donc la trente-huitième, « Au sujet de la mort d'Eutychès qui l'a réduit au silence », et de la trente-neuvième, « Au sujet de Jean, celui qui fut après lui ».
[774] *Jean d'Amida*, III, Livre III, Histoire 41.

romaine se répandit rapidement partout en Orient, si bien que quatre de ses fils prirent les rênes de la Confédération des Tayyés romains. Nous interprétons ce récit comme une sorte de révolte des tribus Tayyées en représailles à l'arrestation de Moundar[775].

Sous l'impulsion de ses quatre fils, c'est toute sa Confédération tribale qui semble s'être levée contre Rome. Or, il est probable que la séquestration du roi des Tayyés ne soit pas l'unique motif de la rébellion, ses fils dénonçant aussi le fait que Rome leur a coupé les vivres. Ainsi, outre la magouille entourant la mise en accusation, pour une raison inconnue à ce jour, l'Empire romain d'Orient avait aussi mis un terme à l'entente pécuniaire qu'il avait avec les Tayyés. Sans parler d'un arrêt de paiement du tribut, cette insistance sur le fait que Rome a *supprimé les fournitures de blé*, faisant en sorte que *nous n'avons plus rien pour vivre,* montre une rupture bien plus importante qu'anticipée. D'ailleurs, il faut remarquer que les Tayyés reviennent dès lors à des habitudes du passé, c'est-à-dire razzier dans le but de se repayer, un peu comme l'avait fait Amr bar Moundar, le Tayyé perse, lorsque Justin II rompit son accord avec lui.

Beaucoup de zones d'ombre subsistent sur cet épisode méconnu, mais l'auteur livre assez d'informations pour donner à comprendre que la Syrie et l'Arabie furent pratiquement prises en otage par les armées Tayyées. Étant sans doute conscients que les forces romaines ne tarderaient pas à intervenir, elles avaient mis au point une stratégie astucieuse, celle du repli sur le désert intérieur, un endroit qui depuis Trajan, causait bien des maux de tête aux troupes régulières : « Son fils Na'aman, rassembla alors des troupes et se mit à razzier les terres des Romains, mais il ne commit ni meurtre, ni incendie, car son père était prisonnier[776] ». Aucun meurtre, aucun incendie ne surviendra lors de la révolte des Tayyés, il faut donc voir ces razzias comme des pressions politiques exercées depuis l'Orient sur le pouvoir impérial, afin de tenir une ambassade. Évagre mentionne lui-même l'événement : « Quant à son fils Naamanès, qui avait rempli l'État d'une infinité de dommages, dévasté et asservi la Phénicie et les deux Palestines grâce à ces troupes de

[775] *Ibid.* Histoire 42 : Au sujet des quatre fils de Moundar et ce qu'ils ont fait.
[776] Talon, *La Chronographie de Bar Hebraeus,* Vol. 1, p. 111.

barbares[777] ». Nous reviendrons sur le sort qui sera réservé au fils de Moundar, mais le chroniqueur grec ajoute un détail intéressant, en expliquant que le fils avait agi ainsi à la suite de l'arrestation de son père, mais surtout, alors que tous l'avaient condamné à mort. Est-ce uniquement une interpolation de l'auteur ou si réellement, Moundar fut condamné à mort ? Si ce fut le cas, nous comprendrions encore mieux la panique qui s'empara de tout son camp.

1.1 Les tribulations de Magna'

La trahison romaine aurait donc des conséquences insoupçonnées sur l'histoire du Moyen-Orient, les Tayyés se rebellant si férocement que l'Empereur en prit acte et élabora une nouvelle stratégie qui sera aussi peu adaptée à la situation que la précédente. N'ayant pas appris de ses erreurs, Tibère aurait de nouveau dépêché Magnus pour venir à bout de la crise, qui malgré tout, perdura[778]. Ce segment, presque intact, de l'histoire 43, nous permet de comprendre la suite :

> Et Magna' ayant été renvoyé pour séduire Na'aman lui a dit : « Si tu viens chez moi, je te ferai établir à la place de ton père ». Et Na'aman choisit un homme à partir des jeunes, l'habilla de son vêtement et l'envoya avec quelques hommes. Mais Magna' lorsqu'il le vit lui dit : « Es-tu Na'aman ? ». Et celui-là lui répondit : « Moi, je le suis. Voici que je suis venu selon ton ordre ». Alors Magna' a ordonné : « Voici le rebelle[779], mettez-lui les fers ». Voici que celui-là se mit à rire et répliqua : « Comme vous avez désiré tromper, le Messie ne s'est pas trompé à votre sujet. Moi, je ne suis pas Na'aman ». Et Magna' désira le tuer, mais il lui a dit : « Moi, je savais que notre roi me ferait tuer si je ne venais pas, ou par toi si je venais. Désormais, la mort est pour moi une louange ». Et à cause de cela, après des supplices, il l'a renvoyé. Et alors est mort Magna', homme meurtrier et très mauvais.

Sans avoir les détails entourant le très court règne du frère de Moundar sur les Tayyés, il est évidemment, par ce passage, que les fils du roi prisonnier avaient repris le contrôle sur la Confédération tribale de leur père. Même que, si nous lisons précisément le texte, lorsqu'il parle de sa mise à mort par les siens, le jeune Tayyé en rejette la faute sur son ܡܠܟܐ, c'est-à-dire, son roi. Comme Na'aman est au cœur de l'intrigue, il faut donc se demander si dans l'interlude, les Tayyés du camp du désert n'ont pas nommé à leur tête le

[777] Évagre, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, chapitre 2.
[778] *Jean d'Amida*, III, Livre III, Histoire 43.
[779] Le terme syriaque est tiré du grec ἀντάρτης.

plus vaillant des fils de Moundar, celui que Jean d'Amida considérait être le plus valeureux. Jamais l'auteur syriaque n'avoue que Na'aman porta le titre de roi, mais il met tout de même ces paroles dans la bouche d'un Tayyé. La révolte des fils de Moundar cache encore bien des secrets aux historiens puisque, malheureusement, la chronique de Jean d'Amida présente ici une lacune de treize chapitres, plusieurs d'entre eux concernant directement les Tayyés. Les histoires 44 à 46 rappelaient des événements qui sont survenus dans la capitale[780]; les 47 à 50[781] s'attardent aux événements ayant entouré la mort de Tibère, dont une tentative de sa part de faire la paix dans l'Église. Comme nous l'avions stipulé au chapitre précédent, nous sommes d'avis que le synode miaphysite de Constantinople, en 580, était un prélude à une opération d'envergure de la part de l'Empereur afin de fédérer l'ensemble de l'Église sous une seule hiérarchie religieuse. À ce propos, les histoires 51 à 53[782] expliquaient sans doute les actions d'ouverture démontrées par le patriarche Jean de Constantinople, institué involontairement sous la contrainte de l'empereur Tibère[783]. Signe que les tensions étaient moins importantes à ce moment, et ce, malgré l'arrestation de Moundar, Jean d'Amida a des mots très tendres à l'égard de cet homme[784].

Sans que nous puissions savoir si le nom du roi des Tayyés était évoqué dans un de ces dix chapitres, les trois derniers le concernent directement. Du premier, nous ne conservons que le fragment suivant, reproduit par Michel, « Histoire 54 : Au sujet de la prison et de la sortie de Moundar, à partir de la ville royale pour son exil éloigné (lointain). Lorsqu'alors l'Empereur Maurice a envoyé Moundar en l'exil… [785]». C'est dire que nous ne connaîtrons jamais les détails entourant les conditions de détention et la décision du

[780] La quarante-quatrième a pour titre : « Au sujet de la paix et le silence qui fut, un moment, pour les Orthodoxes dans la ville royale », la quarante-cinquième : « Au sujet de la malédiction qui fut après s'être reposée dans la ville royale », et la quarante-sixième : « Au sujet de la grande mortalité des enfants ».
[781] En voici les titres : Quarante-septième : « Au sujet du roi Tibère et sur l'époque de sa mort » ; Quarante-huitième : « Sur l'unité de l'Église que Tibère considérait faire » ; Quarante-neuvième : « Sur elle, la femme de Tibère, qui avait une ignorance odieuse envers les Orthodoxes » ; Cinquantième : « Au sujet des trois reines qui une fois se retrouvèrent au Palatin après la mort de Tibère ».
[782] Les titres conservés sont : Cinquante-et-unième : « Au sujet de Jean qui fut patriarche après Eutychès » ; Cinquante-deuxième : « Au sujet de la miséricorde et l'abondance des grâces du Patriarche Jean », et Cinquante-troisième : « Au sujet des luttes du patriarche contre les Païens ».
[783] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 19. Chabot, Tome 2, p. 351.
[784] *Jean d'Amida, III*, Livre III, Histoire 52.
[785] *Ibid.* Histoire 54 : Le titre du chapitre en ouverture du livre est : « Au sujet de la prison et de la sortie de Moundar à partir de la ville royale pour un exil lointain ».

nouvel empereur d'exiler le roi des Tayyés, pas plus que nous ne saurons l'endroit même où il habita pendant vingt ans. De façon assez étrange, aucun chroniqueur syriaque ne reprendra la trame de ce chapitre de Jean d'Amida, les auteurs ne le résumeront même pas, eux qui le font pourtant systématiquement pour tous les autres. Cette lacune est si flagrante qu'il faut se demander si l'auteur a eu réellement le temps de terminer son ouvrage. Comme nous avons un long fragment de l'histoire 56, nous émettrons une seconde hypothèse. Est-ce possible que très tôt, de par le caractère sensible du récit, le clergé ait expurgé du texte les détails de l'événement ? En tout cas, si cela s'était produit tôt après la rédaction de l'ouvrage, cela expliquerait pourquoi tous les chroniqueurs des 12 et 13e siècles omettent systématiquement d'en parler. Ce pourrait aussi être le cas pour les chapitres manquant du sixième livre sur les guerres. Pourquoi aurait-on voulu cacher les détails entourant les conditions de détention, l'éclatement de la Confédération Tayyée, et peut-être même les détails de son procès, cela demeure un mystère.

1.2 La montée de Na'aman à Constantinople

Cette perte est d'autant plus importante que l'histoire suivante nous en aurait peut-être appris davantage sur la Confédération tribale de Moundar. Le titre de ce chapitre 55, « Au sujet d'un des chefs de Moundar, du nom de Serge, homme croyant qui a élevé la voix et fut aussi exilé », est non seulement intrigant, mais il démontre qu'il y eut une véritable levée de boucliers chez les Tayyés. Nous pouvons considérer que ce Serge était un des chefs tribaux sur lequel s'appuyait le pouvoir de la famille de Gabala. La mention « homme croyant » chez Jean d'Amida n'est pas anodine, il s'agit d'une autre de ses ouailles miaphysites. Devant cette crise qui ne fit que s'accentuer, nous comprenons mieux aujourd'hui les mots de Michel le Syrien qui avouait que : « l'empire des Tayyés chrétiens prit fin et cessa à cause de la perfidie des Romains[786] ». Le pouvoir politique des Tayyés romains étant entamé, la révolte grondant toujours en Orient, devant les exils simultanés de Moundar et de Serge, un homme va se lever.

> Au péril de sa vie, Na'aman partit lui porter secours et est monté auprès de l'empereur Maurice. Celui-ci l'a accueilli et a juré que s'il combattait les Perses, son père serait déchargé de l'exil. Il fut aussi plaidé qu'il soit contraint à partager le repas des Synodiques. Il fut interrogé sur la

[786] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 19. Chabot, Tome 2, p. 351.

question et dit : « Toutes les tribus des Tayyés sont orthodoxes (miaphysites), et si moi j'approche les synodiques (chalcédoniens), ils me tueront sous le prétexte que j'ai allumé la haine ». Et lorsqu'il est sorti, Na'aman jura qu'il ne verrait plus, de nouveau, le visage des Romains, selon sa volonté.

Et pour cette raison, lorsqu'il voyageait sur la route, ils l'ont saisi et avec son père l'ont envoyé en exil. Et le royaume des Tayyés a été divisé en quinze parties, la majorité d'entre eux s'est joint aux Perses et le royaume des Tayyés chrétiens a cessé, dès lors, à cause de la tromperie des Romains. Et les hérésies sont entrés et leur source s'est répandu au sein des Tayyés[787].

Il est à noter que ce récit est parallèle à l'action de Moundar après son retrait de 572. Le roi des Tayyés avait attendu l'arrivée sur le trône de Tibère pour monter dans la capitale et y régler ses comptes, et ce, même s'il avait déjà traité avec Justinien, le fils de Germanus. Na'aman avait-il cela en tête lorsqu'il monta auprès de Maurice ? Il semble que le pouvoir Tayyé connaissait assez bien le fonctionnement étatique romain pour y songer. D'ailleurs, la version arménienne ajoute que Na'aman « s'arma de courage et alla, précédé de ses ambassadeurs », pour contracter « une alliance perpétuelle scellée par des serments et délivrer son père [788]». Malgré l'aversion de Maurice pour Moundar, il semble que Na'aman en vint presque à un accord avec l'empereur romain d'Orient, la version arménienne précisant que « ayant réussi sa négociation, on prit de part et d'autre des engagements jurés par des serments indissolubles [789]». L'acte d'alliance étant signé, le même texte ajoute que, suppliant l'Empereur de libérer son père, Na'aman ne pourra aller jusqu'au bout et recevoir la communion de Chalcédoine, et cela causera sa perte. Au sujet de son exil, nous avons noté qu'il n'est pas mentionné dans la tête des chapitres conservés de Jean d'Amida, et qu'il pourrait s'agir d'une interpolation chez Michel et Bar Hebraeus puisqu'Évagre explique autrement la fin des jours de Na'aman : « Quant à son fils Naamanès…il le retient en garde libre, sans aucun mauvais traitement en plus. Ce qu'il fit aussi en d'autres cas innombrables comme il sera dit chaque fois au moment opportun[790] ».

[787] Traduction faite à partir du fragment de l'Histoire 56 contenu chez Michel le Syrien, dans l'édition syriaque de Brooks. *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae, Pars Tertia,* éd. Brooks, CSCO 105, p. 181-182.
[788] Le texte arménien est cependant confus puisqu'il parle d'une montée vers Tibère alors qu'il est mort et que Maurice règne. Langlois, *Chronique de Michel le Grand,* p. 213.
[789] Le texte arménien de la *Chronique* de Michel contient plusieurs ajouts qui n'altèrent pas vraiment le récit, si bien qu'il faut se demander si le texte syriaque qui nous est parvenu est complet. Langlois, *Chronique de Michel le Grand,* p. 213.
[790] Nous émettons des réserves sur la traduction du passage : « καὶ πρὸς τὴν Σικέλων ἐξοικίσαι ». Nous le verrons, d'autres auteurs précisent dans une île près de la Sicile, et non en Sicile. Évagre, *Histoire ecclésiastique,* Livre VI, Chapitre 2.

Dans ce passage, qui visait sans doute à glorifier la clémence de l'Empereur, l'auteur confirme que le nouveau chef des Tayyés a purgé une peine en garde libre, possiblement à Constantinople. Reprenant sans doute les passages de cette chronique, Nicéphore Calliste va dans le même sens, expliquant que « chacun ayant donné sa voix pour condamner à une mort cruelle Naamane, Maurice le fit enfermer dans une prison libre[791] ». Et ce n'est pas le seul détail éclairant de l'auteur tardif, puisqu'il ajoute, à propos de Moundar, que Maurice « commanda de le confiner et mener avec sa femme et aucun de ses enfants, en une certaine île auprès de la Sicile[792] ». Les îles ne manquant pas dans cette région du monde, les pistes sont nombreuses, il est impossible de savoir de quelle île il pourrait s'agir, le récit de Calliste ne faisant qu'ajouter à l'énigme. Les poètes Tayyés semblent avoir conservé dans leurs vers ce nouvel affront comme un moment de désolation pour leur nation, personne ne sachant ce qu'il adviendrait du pouvoir des Tayyés romains.

> Lorsque Nomân reviendra, nous nous réjouirons et nous serons dans l'allégresse; car Ma'add retrouvera sa puissance et son printemps.
> La royauté et la puissance reviendront à Gassân : ce vœu, puissions-nous le réaliser!
> Mais si Nomân vient à mourir, on dessellera les montures et on jettera du côté de la cour leurs caparaçons[793].

Cette ode pourrait avoir été écrite pour rappeler l'ultime montée de Na'aman pour sauver son père. Le poète nous présente non seulement le fils comme le digne successeur de son père, mais comme le nouveau chef des tribus, celui qui sera pleuré s'il ne revient pas. Alors que certains croyaient que les vers rappelaient une simple promenade, Derenbourg avait très tôt noté le côté dramatique de l'odyssée[794]. Ultime éloge à un grand guerrier Tayyé, si ses sujets en venaient à apprendre sa mort, on enlèverait la selle et les housses des chevaux qui lui avaient appartenu[795]. Le nouveau chef de la Confédération des Tayyés romains ne reviendra pas chez lui, du moins pas dans l'immédiat, les craintes de sa

[791] Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, Livre XVIII, Chapitre 10.
[792] *Ibid*.
[793] *Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî*, Trad. Derenbourg, p. 138.
[794] *Ibid*. p. 220.
[795] Cette coutume d'ôter la selle et les housses de chevaux qui avaient appartenu à une personne morte était, semble-t-il, une coutume ancestrale chez les anciens arabes. Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache,* p. 219.

nation seront confirmées. Cette ultime tentative de réconciliation semble sceller à jamais le sort de la Confédération des Tayyés romains. D'ailleurs, après Na'aman, si les Tayyés demeurent des acteurs centraux des récits syriaques, plus grand-chose ne filtre au sujet de la famille de Gabala.

2. LA RECOMPOSITION ORGANISATIONNELLE ET STRUCTURELLE DES TAYYÉS.

Nous verrons que Na'aman n'est peut-être pas le dernier chef de sa famille, mais les Chroniques sont limpides quant au sort réservé, par le pouvoir impérial romain, à la Confédération de la famille de Gabala. L'événement fut assez important pour être préservé dans la mémoire de plusieurs peuples d'Orient, c'est notamment le cas du prêtre Ishok qui en conserve la trace dans sa chronique arménienne.

> Ces tristes nouvelles ayant été connues dans le pays des Arabes (Tayyés), ils en eurent le cœur tout troublé et navré. Ils se séparèrent les uns des autres, en se divisant en quinze troupes qui se donnèrent chacune un chef. Les uns se soumirent aux Perses, séduits par leurs présents, les autres allèrent au secours du pays de Kémir (chammar) et un petit nombre d'entre eux se donna aux Grecs (Romains). Ce fut ainsi que la perverse hérésie de Chalcédoine causa la ruine d'un beau royaume [796].

Outre l'aspect fondamentalement miaphysite de cette analyse, si nous avons tenu à reprendre ici cette traduction du texte arménien de 1248[797], et non de son parallèle syriaque, c'est en raison des détails entourant la fin du ܡܠܟܘܬܐ ܕܛܝܝܐ, littéralement, du royaume des Tayyés[798]. Contrairement à l'analyse ancienne du même passage chez Michel le Syrien, la traduction arménienne est claire, le royaume ne fut pas divisé par les Romains, mais bien par les Tayyés eux-mêmes. La lecture attentive du passage, autant chez Michel le Syrien que Bar Hebraeus, tend à accréditer la version arménienne, le récit de Michel devant sans doute se lire : « Le Royaume des Tayyés a été partagé en 15 divisions et le plus grand nombre d'entre elles se sont jointes aux Perses[799] ». Les traductions anciennes parlent

[796] Nous reprenons ici le passage donné par Shahid qui dit avoir repris le texte de Nöldeke (GF, 31), le texte original de Dulaurier (1848) étant introuvable. *BASIC*, 1-1, p. 543
[797] Il existe une autre traduction de ce texte. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, p. 213
[798] Ils utiliseront la même formule pour parler du royaume de Mohammad.
[799] Le verb ܦܠܓ est à l'etpe'al. Le passage arménien nous force à comprendre que c'est le royaume lui-même qui s'est séparé ou partagé. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. Chabot, Tome 4, p. 375.

souvent de quinze principautés ou princes, mais c'est véritablement aux termes *divisions, parties, corps*, que le texte original réfère, ce qui est corroboré par le texte arménien[800]. Ce passage est d'autant plus important qu'il nous oblige à comprendre que, de son vivant, Jean d'Amida a constaté l'éclatement de ce peuple.

2.1 La grande division des Tayyés romains

Désormais, même si certaines tribus semblent avoir conservé leur alliance avec Rome, la grande majorité des Tayyés seront ennemis des *Roumis*[801]. La *Chronique* arménienne est la seule source qui présente l'éclatement entre trois nouveaux groupes, 1) ceux qui partent vers Himyar[802], 2) ceux qui demeurent sujets des Romains, et 3) la majorité, ceux qui s'allient aux Perses. Cette recomposition politique et ces nouveaux jeux d'alliances sont attestés par l'*Histoire nestorienne*, dans un passage que nous avons longtemps trouvé énigmatique : « Il régnait sur tous les Arabes (Tayyés) qui se trouvaient dans les deux empires, perses et romains[803] ». L'homme, qui est décrit ici comme le roi de tous les Tayyés, est nul autre que Na'aman bar Moundar, le roi de Hira vers la fin du sixième siècle. Si bien que nous croyons que la *Chronique de Séert* conserve le souvenir de ce transfert de pouvoir et, par le fait même, la tutelle de l'ensemble des tribus Tayyées, maintenant alliées des Perses, par le souverain de Hira. Comme quoi les grands gagnants de l'implosion simultanée du mouvement miaphysite et de la Confédération des Tayyés romains furent les souverains de Hira. Pour cette raison, malgré quelques soubresauts des tribus demeurées alliées des Romains, notamment en 586 avec l'assaut de Hogr et Zogome[804], nous croyons que les Tayyés ne formèrent jamais plus une réelle force aux

[800] Le terme ܐܡܐ, au pluriel, utilisé ici laisse place à interprétation, mais ne désigne en aucun cas un prince ou une principauté. Au mieux, ce serait 15 chefs. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, p. 345.
[801] Nous faisons ici un clin d'œil à l'histoire, les citoyens de l'Empire romain d'Orient étant nommés ainsi dans les sources arabes.
[802] Ces Tayyés qui partirent au secours du Chammar sont peut-être une des pistes à suivre pour comprendre les débuts de l'islam. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, p. 182.
[803] Il s'agit de l'histoire LX au sujet de No'man fils de Moundar, le roi d'Hira. Histoire Nestorienne, *Chronique de Séert*, éd. Mgr Scher, Deuxième Partie, PO 13, p. 469 (149).
[804] Shahid rêvait d'une combinaison de Salih et de Ghassan à cette époque, nous croyons qu'il ne s'agissait en fait que de deux chefs de tribus demeurés alliés des Romains, tels que nous venons de le préciser. Théophylacte Simocatte, *Histoires*, Livre II, Chapitre 2.

yeux des Romains[805]. La plupart des chercheurs savent d'ailleurs que les miaphysites, jacobites en tête, furent de plus en plus présents à Hirta de Na'aman (Hira), à partir de la deuxième moitié du sixième siècle, ce qui devait sécuriser les tribus qui avaient décidé de changer d'allégeance, mais pas d'affiliation religieuse[806].

2.2 Quand Na'aman bar Moundar est devenu Abou Goufna

Malgré tout, pour des raisons qui nous échappent, Na'aman, le propre fils de Moundar, semble réapparaître peu après l'avènement de Khosrô II vers 590. Bien des analystes sont passés à côté de ce texte puisque le fils de Moundar y porte désormais un nom presque musulman, c'est-à-dire qui regroupe sa *kunya* (surnom), son *ism* (nom) et son *nasab* (filiation). En effet, la *Chronique anonyme de 1234* présente un personnage nommé, ܐܒܘ ܓ݂ܘܦ݂ܢܐ ܢܥܡܢ ܒܪ ܡܘܢܕܪ, Abou Goufna' Na'aman bar Moundar, au chapitre 80[807]. L'histoire est la suivante : en la 8e année du règne de Maurice, placé sur le trône à la suite d'Hormisdas[808], Khosrô Parwez doit survivre à une sédition, le peuple perse étant divisé en deux camps, et faire face au marzban Bahram. Pour venir à bout de son adversaire, il décide de faire appel à l'ennemi juré, l'Empire romain d'Orient.

> Il est apparu à Khosrô qu'il recevrait le refuge (l'asile) du roi des Romains. Il l'a envoyé dire au puissant chef des Tayyés, celui qui habitait à Rusafa, et qui avait été soumis aux Romains, homme chrétien zélé, du nom de Abou Goufna Na'aman bar Moundar. Lorsqu'il est venu chez lui, il lui a donné des lettres et l'a envoyé auprès de l'empereur Maurice. Et rapidement, lorsqu'il est arrivé auprès de Maurice et lui a remis les lettres de Khosrô, il lui a fait connaître avec soin toute la proposition, c'est-à-dire que Khosrô était prêt à se rendre auprès de lui l'empereur (Maurice) s'il le lui demandait. D'autre part, lui Maurice, lorsqu'il entendit ces écrits de Khosrô et que celui-ci (Na'aman) lui a fait comprendre ce qui était en eux, il s'est plié à sa demande et lui a fait répondre qu'il viendrait auprès de lui. Et il a fait la promesse de l'aider. Lorsqu'est retourné Abou Goufna auprès de Khosrô, il l'a informé des promesses de Maurice. Alors que personne ne s'en aperçut, il sortit du palais comme un vaillant cavalier et traversa le territoire des Perses. Il est parvenu au Beit Nahrayn (la Mésopotamie), à la ville d'Édesse, et il est resté dans la ville jusqu'à ce que l'ordre de Maurice lui parvienne. D'autre part, Iwannis de Rusafa, le chef d'Édesse, est allé le rencontrer,

[805] Whittow stipulait qu'il y avait eu une résurrection des Ghassanides à ce moment. Whittow, *Rome and the Jafnids : writing the history of a 6th-c. tribal dynasty,* The Roman and Byzantine Near East 2, Some Recent Archeological Research, p. 211.
[806] Pauthier et Brunet, *Les Livres sacrés de toutes les religions sauf la Bible*, p. 472.
[807] Chabot, *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, I. Præmissum est Chronicon anonynum ad A. D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum,* CSCO 81, p. 215-216. Par ailleurs, notons que ce surnom pourrait renvoyer aux oiseaux de proie ou à l'aigle, puisque ܢܫܪ , veut dire ailé. Costaz, p. 52-53.
[808] *Ibid.* Le chapitre débute comme suit : « En la 8e année de Maurice, le châtiment des Perses survint sur leur roi Hormisdas. Ils l'ont pris et ont aveuglé ses yeux. Et peu de temps après que leur roi Hormisdas fut devenu aveugle, les Perses ont contraint son fils Khosrô à régner sur eux à la place de son père et il a été nommé Khosrô Parwez ».

> l'a fait habiter dans sa maison et l'a couvert de grands honneurs. Il fut honoré de l'honneur royal qui dépasse la parole, mais que ces dettes-là il lui repaierait, lui Khosrô, à Iwannis. Ensuite, ils nous ont dit : « En le Seigneur Tout-puissant » [809].

Ainsi donc, Na'aman, le fils de Moundar, n'était plus en prison en la 8e année de Maurice, c'est-à-dire, vers 590, plus ou moins sept ans après avoir été condamné à mort par les magistrats romains. Que s'est-il passé entre sa montée à Constantinople pour en appeler de l'exil de son père et cette apparition providentielle de 590 ? Aucun texte, à ce jour, ne nous permet de le savoir. Il est fort probable, si nous nous basons sur le texte grec d'Évagre, que l'homme a bénéficié d'une sorte de commutation de son assignation à résidence. Le chef de la famille de Gabala aurait, par la suite, comme plusieurs autres tribus, décidé de prêter allégeance aux Perses. C'est à tout le moins ce que tend à nous rappeler ce texte. Na'aman est décrit comme un ancien allié des Romains, et pour mettre son plan d'évasion en œuvre, le roi de Perse lui demande son aide. Cette nouvelle appellation pour le successeur de Moundar est significative, puisqu'elle nous démontre le rabaissement de la famille à un statut inférieur à la royauté qui lui était jadis dévolue.

Ce récit s'insère donc à merveille dans l'épopée de la dynastie du 6e siècle avec ses hauts et ses bas. Il nous permet également de constater le dramatique éclatement politique de la Confédération des Tayyés romains. Après avoir été arrêté à son départ de Constantinople, Na'aman réapparaît comme un puissant chef des Tayyés, anciennement allié des Romains, mais désormais allié de Khosrô. Et qui d'autre que le réfugié de Rusafa pour porter la missive de l'empereur perse, lui qui connaissait personnellement Maurice ? Il semble bien que son ambassade à Constantinople ait porté fruit puisque le roi des Perses trouvera refuge à Édesse sous le patronage d'un autre citoyen de Rusafa, le chef Iwannis. Ce récit est-il légendaire ou Na'aman a-t-il réellement participé à l'opération visant l'exil de Khosrô en territoire romain ? Il semble bien que le récit dépasse la simple fiction puisqu'un texte composé près de trois siècles plus tôt, en langue arabe cette fois, contient la même trame, celui d'Agapius de Manbij.

[809] La finale du texte, à la première personne du pluriel semble indiquer que l'auteur de la Chronique reprend ici un texte écrit dans la ville d'Édesse, rapportant le séjour de ce personnage célèbre. *Anonymi auctoris Chronicon ad annum christi 1234 pertinens*, éd. Chabot, tome I, CSCO 109, p. 169-170.

> Khosrô, fils d'Hormisdas, était jeune ; il eut peur d'entrer en lutte avec Bahram et songea à demander du secours à l'empereur des Romains[810]. Il appela alors un de ses serviteurs de confiance et lui fit part de sa résolution. Quand celui-ci eut entendu les paroles du roi, il sortit en secret et se mit en route pour le camp des Romains; il y entra, rencontra un chef arabe nommé Jafnah[811], qui avait demandé la protection des Romains, et le mit au courant. Jafnah renseigné partit pour Constantinople et fit tant qu'il arriva jusqu'à l'empereur.
>
> L'empereur s'écria et lui dit : « Que veux-tu ? ». Jafnah répondit : « Je veux communiquer à l'empereur un secret que je possède, et je lui ferai part ensuite d'une chose extraordinaire ». L'empereur craignit que Jafnah ne voulut lui faire du mal, et ordonna de lui ôter ses vêtements. Jafnah se présenta donc devant l'empereur en pantalon seulement et dit : « Ô empereur ! Je veux être envoyé près du roi des Perses pour qu'il se soumette et t'obéisse ». L'empereur dit : « Je crois que tu es fou ». Alors Jafnah sortit la lettre que Khosrô avait écrite. L'empereur la lut, la comprit et s'en réjouit. Ensuite, l'empereur lui ordonna de faire venir Khosrô chez lui pour qu'il lui donnât tout ce dont il avait besoin, et qu'il l'aidât contre ses ennemis. (En même temps) Maurice écrivit la réponse à la lettre de Khosrô. Jafnah la prit et s'en retourna avec le serviteur auprès de Khosrô; il lui remit la lettre et lui fit part des bonnes dispositions de l'empereur à son égard. Lorsque Khosrô eut lu la lettre, il quitta son royaume, se déguisa en mendiant et traversa ainsi l'empire des Perses ; il passa par Nisibe et arriva à Édesse, où il entra. Il se présenta devant le gouverneur et lui apprit qui il était. Le gouverneur l'embrassa, le traita avec distinction, lui fournit tout le nécessaire et écrivit à l'empereur à son sujet[812].

Nous avons donc la version chalcédonienne du même récit, puisque la trame est en tout point identique[813]. Grâce à la *Chronique de 1234*, nous savons qu'il s'agit de Na'aman, nommé ici selon la *kunya* de Goufna, devenu en arabe Jafnah. Plusieurs divergences nous incitent à être prudent quant à l'analyse de ce texte, mais s'il s'agit bien du fameux révolté de 582-583, l'agissement de Maurice et ses réticences à traiter avec lui s'expliqueraient mieux. Mais si nous faisons fi des divergences entre les textes, l'ambassade de Khosrô auprès de Maurice, autour de 590, fut menée par nul autre que Na'aman bar Moundar. Il est assez étonnant que cette histoire ait échappé à Michel le Syrien et Bar Hebraeus, mais l'aide aux Perses et aux Romains, de la part du puissant chef des Tayyés n'a sûrement pas plu à tout le monde. L'absence de l'ambassade est d'autant plus surprenante que Michel le Syrien reprend la thèse voulant que l'empereur perse chercha secours auprès de Maurice

[810] La traduction originale donne Grecs partout, mais le texte arabe est limpide, il s'agit des الروم, les Roumis.
[811] Le traducteur a traduit le nom par Djafnah, mais le terme exact est جفنة, donc Jafnah.
[812] Vasiliev, *Kitab al-'Unvan (Histoire universelle, écrite par Agapius de Menbidj),* Seconde partie, PO 8, p. 441-443.
[813] *Ibid*. p. 441. D'ailleurs la comparaison de l'amorce des deux textes montre qu'il s'agit pratiquement d'un copier-coller : « En l'an 8 de Maurice, les Perses assaillirent Hormisdas, leur roi, lui crevèrent les yeux et ensuite le tuèrent ».

et lui envoya une lettre. Plus encore, il raconte, lui aussi, que Maurice s'en est réjoui, que Khosrô soit arrivé à Édesse, et que « Iwannis de Resafa l'accueillit dans sa maison et le traita très honorablement[814] ».

La trame est exactement la même, tous les protagonistes sont présents, sauf Abou Goufna Na'aman bar Moundar. C'est dire qu'après être disparue de l'histoire officielle de l'Empire romain d'Orient, la famille de Gabala disparaît aussi progressivement des chroniques de langue syriaque. Comme pour le chapitre 80, la *Chronique anonyme de 1234* nous a cependant conservé une autre information spectaculaire au sujet de la famille de Gabala, en finale du chapitre 83 : « Maurice a été terrifié et a fui vers la ville de Chalcédoine. Or, les forces romaines sont venues dans la capitale, et lorsqu'ils n'y trouvèrent pas Maurice, ils sont sortis (de la ville) à sa demande et l'ont retrouvé (à Chalcédoine). Avant de le faire périr, ils ont tué ses fils, et alors aussi, ils lui ont enlevé la vie. D'autre part, a aussi été relâché, depuis son exil, Moundar le roi des Tayyés et il s'en est allé dans son pays [815]».

2.3 L'exil de Moundar et son retour

Tel que l'avait déjà révélé Shahid, il semble bien qu'après la mort de Maurice, Moundar bar Hareth put revenir en Arabie. Pendant près de vingt ans, Moundar bar Hareth, le grand roi des Tayyés, dut se résoudre à sa prison dorée, loin des siens, un calvaire pour celui qui adorait en découdre avec l'ennemi. Sur cet exil, une des rares attestations nous provient de Rome. La mort de Grégoire d'Antioche, en 593, jetant du lest sur les miaphysites, voyant leurs efforts annihilés par Maurice, Na'aman et les siens ont-ils tenté le grand coup, avec l'évêque de l'ancienne Rome ? C'est à tout le moins ce que semble indiquer une missive de Grégoire le Grand qui concerne Moundar : « Et au sujet d'Anamundaro, nous avons fait ce que vous avez écrit, mais puisse l'effet suivre la volonté, parce qu'en ce qui nous concerne, nous ne refusons pas aux opprimés le secours de notre

[814] Ce même récit met l'accent sur le fait que Khosrô demanda à Maurice sa fille Maria en mariage. *Chronique de Michel le Syrien,* Livre X, Chapitre 23. Chabot, Tome 2, p. 371-372.
[815] Il s'agit en fait de la finale du chapitre sur la fin du règne de Maurice. Chabot, *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, I. Præmissum est Chronicon anonynum ad A. D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum,* CSCO 81, p. 219.

intercession[816] ». Ainsi, le pape de l'ancienne Rome aurait participé à une campagne internationale, avant l'heure, en faveur de la libération du prisonnier politique. C'est d'ailleurs à l'initiative du préfet d'Afrique, Innocent[817], que Grégoire le Grand agit. La missive du pape est limpide, il a agi en fonction de ce que le préfet lui a demandé, ce qui sous-entend que Moundar devait être sous la charge du préfet du prétoire de l'Afrique, à cette époque basée à Carthage.

Nous émettons l'hypothèse qu'un front contre l'empereur Maurice est déjà sur le point de se constituer dans l'Empire[818], la libération de Moundar étant exigée par certains des hauts dirigeants, dont le préfet du prétoire de l'Afrique. La demande d'Innocent au pape Grégoire le Grand, farouche opposant de Maurice, semble aller en ce sens, d'autant plus que l'évêque de Rome n'était pas un chaud partisan du miaphysisme professé par Moundar. Contrairement à Shahid, nous sommes d'avis que c'est bien davantage pour plaire au préfet que par amitié pour Moundar que le pape a agi, c'est d'ailleurs aussi le sens de sa réponse à Innocent. Si nous arrivons à cette conclusion, c'est que le pape, dans une lettre au patriarche Euloge d'Alexandrie, se dit ravi que « les porteurs de ces présents, venus de Sicile, aient été convertis de l'erreur des miaphysites et se soient unis d'eux-mêmes à la sainte Église universelle[819] ».

3. UNE FAMILLE ET SON ÉGLISE

La crise qui s'est développé chez les Tayyés romains tout au long du règne de Maurice, soit entre 582 et 602, autour de l'emprisonnement du roi Moundar, eut des conséquences dramatiques tant sur le plan religieux que politique[820]. Ayant fait remarquer

[816] Un grand merci au professeur Alban Baudou pour la traduction. Pour le texte latin, Piccirillo, *Gregorio e le Province orientali di Palestina e Arabia,* Liber Annus 2004, p. 334 ; *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum,* éd. Norberg, vol. II, p. 845.
[817] Nous connaissons peu de choses à propos de ce préfet du prétoire si ce n'est qu'il fut d'office en l'an 600 et qu'il avait d'excellentes relations avec le pape. Diehl, *L'Afrique byzantine – Histoire de la domination dyzantine en Afrique (533-709),* p. 490, 514 et 597.
[818] Un passage anodin de l'histoire de Théophylacte semble rappeler des troubles occasionnés, par des Tayyés de Saracène, pendant cette période. Était-ce pour déstabiliser l'empereur Maurice ? Théophylacte Simocatte, *Histoires,* Livre VIII, Chapitre 1.
[819] Il s'agit de l'épître L à Euloge. Barmby, *Selected epistles of Gregory the Great (Books IX – XIV),* The Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume XIII, p. 45 ; 91.
[820] Frend, *The rise of the Monophysite movement,* Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, p. 323.

l'éclatement des tribus, la plupart s'alliant aux Perses, ou plutôt aux rois de Hira, nous avions omis certains détails concernant la fin du pouvoir Tayyé romain.

> Le Royaume des Tayyés a été partagé en quinze divisions et le plus grand nombre d'entre eux se sont joints aux Perses, à partir d'eux aux Chalcédoniens. Et d'autres ont rejeté l'armure et se sont établis dans les villes et les villages, en la terre de Sin'ar[821], en Atur (Assyrie) ainsi qu'en Syrie. Et jusqu'à aujourd'hui ils ont préservé l'orthodoxie comme ceux de Hadeth[822] et de Heth. Et dans le Beit Araboyë' et à Qaryatayn[823] qui est dans la région de Homs, à Nabk et dans le reste des lieux[824].

Nous avons de bonnes raisons de croire que le morcellement religieux connut un tournant sans précédent après l'ambassade de Na'aman. À la lumière de l'ouvrage de Bar Hebraeus, la situation s'est dégradée au point où les Tayyés romains, nouvellement alliés des Perses, ont adhéré en partie à Chalcédoine, et peut-être à l'Église de l'Orient. Est-ce que ce fut le cas pour celle d'Abou Goufna Na'aman bar Moundar ? Nous croyons que, s'il y a un ascendant qu'a conservé la famille de Gabala au sein de sa nation, c'est bien sur l'Église miaphysite. Bien qu'elle évacue complètement les rois des Tayyés romains après Moundar, la *Chronique* de Michel le Syrien nous a laissé des indices en ce qui a trait au rôle de l'Arabie dans cette Église. Ainsi, en l'an 898, Pierre d'Antioche rédigea un ouvrage en trois traités au sujet de la doctrine de Damien d'Alexandrie[825]. Cet épisode banal nous permet de savoir que vers 587-588, un phylarque des Tayyés, un certains Goufna', préside toujours aux destinées de l'Église miaphysite[826]. De deux choses l'une, soit Goufna' cache Na'aman, ou le surnom Abou Goufna', littéralement le père de Goufna', désigne ici son fils[827]. Encore une fois mis en lien avec les démêlés de leur Église, c'est dire combien, ceux

---

[821] Le nom est en fait une reprise intégrale du passage, ܠܐܪܥܐ ܗܝ ܣܢܥܪ ܦܠܓܘܬܐ, qui se trouve en 1 Samuel 23, 28. En hébreu, l'endroit se nomme Sela Hammachleqoth.
[822] Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, p. 408, explique que Hadeth serait l'équivalent de Néapolis.
[823] Les deux villes est le nom d'un endroit que l'on retrouve 7 fois dans la Bible (Gen. 14,5 ; Nb 32, 37, Jos. 13,19 ; 1 Chr. 6, 76, Jr 48,1 ; 23 ; Ez. 25,9).
[824] *Bar Hebraei Chronicon Syriacum*, éd. Bruns et Kirsch, p. 93.
[825] Le titre du chapitre est : « De la querelle qui surgit à cette époque dans l'Église, par le fait de Damien, pape d'Alexandrie, et de Pierre, patriarche d'Antioche. *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 22. Chabot, Tome 2, p. 364.
[826] Le Abou n'est pas présent dans l'extrait, mais nous avons le même prénom, ܓܘܦܢܐ, à deux reprises dans le texte. Sans la *kunya*, nous croyons qu'il doit s'agir du fils de Na'aman, mais nous ne pouvons exclure qu'il puisse s'agir d'un surnom, connu de tous. Chabot, Tome 4, p. 383.
[827] Le personnage divise les chercheurs notamment parce qu'il renvoie inévitablement au patronyme *Jafnides*, mais il joua un rôle important dans les tractations entre Maurice et Khosro. Edwell et all., «Arabs

qui deviendront des Arabes avec l'islam, ont été vitaux pour le mouvement pendant tout le sixième siècle et bien avant.

Malgré les multiples échecs de Moundar, un nouveau phylarque tentera lui aussi l'impossible. Pierre de Callinique nous explique d'ailleurs pourquoi le différend entre le pape d'Alexandrie et lui devait se régler par les Tayyés: « Pour moi je pense que l'Arabie est un lieu convenable pour l'assemblée, à cause de la crainte de ceux qui gouvernent [828]». C'est dire qu'il y avait toujours une lueur d'espoir pour le pouvoir de la famille de Gabala à cette époque, puisque ses chefs inspiraient toujours la crainte des Orientaux. Damien et Pierre s'entendirent donc pour se rencontrer chez l'illustre Goufna' qui arriva le lundi de la Passion auprès d'eux. « Quand le phylarque apprit ces choses, il comprit leur mauvais vouloir. Il se reprochait même de s'être engagé dans leur affaire. Pressés par nous et par le glorieux phylarque, ils se réunirent avec nous pour la seconde fois dans le temple de Mar Serge à Gabîta[829] », voilà qui résume assez bien l'ambiance, Goufna connaissant sans doute le caractère réfractaire des partis en présence.

Évidemment, la rencontre se conclut par un échec, mais le récit est assez détaillé pour nous apprendre que, vexé par le pape alexandrin, Goufna' s'en alla, irrité, en disant, « Il ne convient pas que vous soyez corrigés par nous autres séculiers[830] ». Ainsi semble s'être terminée l'implication des chefs Tayyés dans les affaires de l'Église miaphysite, sur cet étonnant conflit entre deux patriarches aux antipodes l'un de l'autre. D'ailleurs, si Michel le Syrien raconte avec fracas comment la mort de Maurice fut profitable aux Syriens, alors que Khosrô leur redonna leurs églises, et chassa l'Église chalcédonienne de ses terres, pas un mot au sujet des Tayyés. C'est ainsi que se termine l'improbable odyssée de la famille de Gabala, l'incontournable dynastie du sixième siècle, qui ne survivra guère à celui-ci, leur règne ayant duré à peine plus de cent ans, de 496 à 602. Comme si l'histoire des Tayyées romains n'avait pas été assez complexe et imbriquée

in the Conflict between Rome and Persia, ad 491–630 », dans Fisher, *Arabs and Empires before Islam*, p. 269-270 ; aussi p. 328-329.

[828] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 22. Chabot, Tome 2, p. 370.

[829] *Ibid.* p. 367.

[830] *Ibid*. p. 368.

à l'histoire du christianisme de l'époque, l'apparition des deux Goufna', ainsi que les tractations pour la libération de Moundar, encouragées par le pape Grégoire le Grand[831], démontrent que, jusqu'au bout, la famille de Gabala a été non seulement chrétienne, mais a écrit à elle seule des pages de l'histoire de l'Église. La libération de Moundar, de son lointain exil, sera sans doute le dernier fait d'arme de la dynastie dans l'histoire des Tayyés. À moins que ce ne soit ce poème, que les historiens arabes postérieurs attribuent à l'éloge funèbre de Nomân ben Hârith ben Abî Chamir Gassânî :

> Si tu vis, jamais je ne prendrai la vie en dégoût; si tu es mort, à quoi bon prolonger plus longtemps ma vie?
> Mais de nouveaux arrivants, témoins du malheur, sont venus confirmer la nouvelle qu'à Djaulân ont été enterrées tant d'énergie et de générosité.
> Que la pluie arrose un tombeau, entre Bosrâ et Djâsim, d'une ondée, comme lorsqu'au printemps se succèdent les pluies fines et les averses ;
> Que les herbes odorantes et le musc et l'ambre ne cessent de croître sur sa dernière demeure, rafraîchie par l'eau du ciel qui tombe doucement pendant plusieurs jours de suite,
> Qu'elle fasse pousser nénuphars et plantes suaves aux fleurs éclatantes que je décrirai dans les plus beaux vers qui aient jamais été chantés.
> Hârith Eldjaulân pleure la perte de son maître; le Haurân est désolé et comme anéanti.
> Les hommes de Gassân sont assis, espérant encore son retour, et aussi les Turcs, les guerriers persans et Kâbil[832].

N'y a-t-il pas de plus bel hommage aux maîtres des Tayyés romains que ce poème célébrant la vie de celui qui fut sans doute le dernier grand chef de la famille de Gabala, Abou Goufna' Na'aman bar Moundar, une famille d'abord et avant tout chrétienne orthodoxe, c'est-à-dire, miaphysite ? Mais cette œuvre littéraire marque surtout la fin d'une époque, celle où les Arabes étaient Tayyés. Ainsi, lorsqu'il dit que le Hauran est désolé, comme anéanti, le poète avait des accents prophétiques, il ne savait sans doute pas qu'un sort semblable attendait, vers les mêmes années, le puissant royaume des Tayyés perses. Sans connaître le moment de la mort Na'aman, nous savons tout de même que son père n'est pas revenu en Arabie avant 603. C'est donc dire que, si les dates sont exactes, il posa les pieds dans son pays alors qu'un nouveau pouvoir était déjà en gestation à Médine et à

[831] L'homme a d'ailleurs des connexions méconnues avec l'Arabie, nous noterons au passage sa lettre à l'évêque de Gérasa. Il semble que le pape s'intéressait beaucoup à cette région du monde. Piccirillo, *Gregorio e le Province orientali di Palestina e Arabia,* Liber Annus 2004, p. 319 à 341.
[832] *Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî*, Trad. Derenbourg, p. 141-144.

la Mecque, puisque moins de vingt ans plus tard, ce sera l'Hégire[833]. Un royaume en remplaçant un autre, comme la famille qu'ils avaient naguère supplantée, le clan de Gabala disparaîtra dans les méandres de l'histoire arabe.

4. UN FOSSÉ HISTORIQUE

Nous nous sommes longtemps demandés si l'appellation syriaque *Tayoyë'* était une réalité, c'est-à-dire si le peuple d'Arabie se nommait lui-même ainsi. Faute d'écrits de première main, nous avons mis beaucoup de temps à comprendre que oui, les Arabes préislamiques, du moins ceux appartenant au peuple Tayyé, se nommaient de cette manière. C'est la légende arabe postérieure qui nous en donne la certitude, tellement la célèbre tribu des Tayyi[834] est centrale pour la formation du mythe arabique. Il faut d'ailleurs se demander si le récit postérieur n'est pas, en partie, fondé sur l'éclatement des Tayyés romains, vers la fin du 6e siècle[835]. Cette grande division du peuple des Tayyés est si remarquable et connue, que quelques siècles plus tard, Ibn Khaldoun nous rappellera leur gloire d'antan : « Les régions que la tribu des Taï (Tayyés) occupe dans le Nedj sont très étendues. Ce peuple, à sa sortie du Yémen, s'établit aux Deux-Montagnes, Adja et Selma, qu'il enleva à la tribu d'Aced dont il devint protecteur[836] ».

Aucun auteur ne semble avoir, à ce jour, osé avancer que la grande nation arabe soit une invention du 7e siècle, une appartenance purement territoriale et biblique. Si nous le croyons et l'affirmons, c'est en particulier pour distinguer l'histoire de Moundar bar Hareth de celle de la nouvelle religion d'Arabie. Non pas que l'homme ne doive pas être inclus dans le cheminement menant à l'avènement du Prophète de Médine, mais simplement parce qu'il n'était pas un Arabe[837]. Contrairement à nos prédécesseurs, dont Shahid[838], nous

---

[833] Les historiens de l'islam datent en effet la migration de la Mecque à Médine, appelée Hégire, de l'an 622, l'an 1 du calendrier musulman.
[834] Nous reprenons ici la variante arabe postérieure, puisque les noms d'appartenance sont passés d'une finale en oyo' ou aya', en syriaque occidental et oriental, à une finale beaucoup plus proche de l'hébreu, avec l'ajout d'un simple yudh. Tayoyë', ܛܝܝܥܝܐ, devenant ainsi ٱلطَّائِي, les At-Tayyi.
[835] La désintégration du pouvoir tayyé perse de Hira doit aussi être intégré à cette analyse.
[836] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Tome 1, Trad. Baron de Slane, p. 13-14.
[837] Les découvertes épigraphiques, concernant la famille de Gabala, ne nous permettent pas non plus d'affirmer que les Tayyés se considéraient comme Arabes avant Mohammad.
[838] *BAFOC,* p. 126-128.

ne pouvons plus appuyer la thèse de la simple tribu d'Arabie, et nous croyons devoir en finir avec cette théorie. Nous sommes d'ailleurs redevables à certains chercheurs, notamment Robin[839], pour avoir fait tomber le mythe de Ghassan, qui était le premier écran de fumée sur notre route. Cette étude n'avait pas pour but de déboulonner un mythe, mais simplement de redécouvrir une des figures, politique et religieuse, les plus importantes du 6e siècle, Moundar bar Hareth. En cours de route, nous avons dû reconsidérer bien des connaissances et théories passées, notamment le lien intime qui liait le peuple Tayyé à l'Église miaphysite. Ce faisant, une traduction plus littérale des écrits de Michel le Syrien nous a rappelé que jusqu'au 12e siècle, des auteurs sémites ont nommé l'Empire arabe, ܡܠܟܘܬ ܛܝܝܐ, littéralement l'Empire des Tayyés. Pour ces auteurs, malgré l'émergence d'une nouvelle religion et d'un nouveau pouvoir politique, il n'y a pas eu de rupture historique.

La persistance dans le temps et l'espace du terme Tayoyë' nous a aussi fait comprendre pourquoi les auteurs occidentaux ont continué longtemps d'utiliser le terme Saracènes pour définir les Arabes. L'utilisation du terme français de Sarrasins, en lien avec les musulmans, ne doit donc rien au hasard, et s'il cache une polémique religieuse, contrairement à ce que nous avons longtemps pensé, il s'agit d'une controverse interne au christianisme. Au regard de l'histoire, nous devons admettre que le terme Arabe n'est plus utilisé, en Arabie, entre les 2e et 7e siècle, pour la simple et unique raison que des peuples, venus du sud, dont les Tayyés du Yémen, ont modifié la démographie de la région. Ainsi, avant l'avènement de l'islam, les Arabes n'existent plus comme tels, si ce n'est pour nommer les habitants du Beit Araboyë'. Les historiens musulmans attestent pratiquement de cette réappropriation identitaire alors qu'ils ont développé, au fil du temps, les concepts de *Ariba, Moutéarriba* et *Moustariba*, trois catégories servant à ramener l'arabité sur le devant de la scène[840]. De cette façon, l'histoire de Moundar bar Hareth, même si elle peut

[839] En faisant passer les rois de la famille de Gabala, de Ghassanides à Jafnides, Christian Julien Robin a franchi la première étape menant à la réhabilitation du peuple Tayyé puisqu'il nuançait les textes légendaires et les appellations diverses des auteurs musulmans. Robin, *Les Arabes de Himyar, des « Romains » et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne),* Semitica et Classica, Vol. 1, p. 178-181.
[840] Les penseurs de l'arabisme ont sûrement compris très tôt les limites de la réappropriation identitaire. Ils ont donc développé ce concept de la division des races et des ethnies éteintes. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Tome Premier, Livre I, p. 6 à 9.

alors s'inscrire a posteriori dans la grande saga arabe, ne peut qu'être considérée comme un épisode, parmi les derniers, de l'histoire des Tayyés de Saracène. Ce peuple qui est apparu vers le 1er siècle, à titre de voisin des Nabatéens, occupera bientôt tout l'Orient.

Il n'empêche que les boutures ont pris, le nouvel empire semble être devenu, au fil des siècles, un ensemble plus ou moins homogène, le passé oublié. C'est du moins ce que nous laisse entrevoir la *Chronique* de Michel le Syrien qui doit s'y prendre par deux fois pour expliquer le passage d'un monde à un autre : « Les Tayyés persans, c'est-à-dire arabes, comprenaient alors deux factions : les uns étaient des Tayyés chrétiens et les autres des Tayyés perses[841]» ; « Cependant, quoiqu'ils diffèrent par ces appellations et ces tribus, le nom commun d'Arabes leur est donné à tous ; et ils s'appellent eux-mêmes de ce nom, tiré de celui de l'Arabie Heureuse[842] ». Et aussi étrange que cela puisse paraître, ce n'est pas le terme d'Arabe que le chroniqueur emploiera pour décrire les conquêtes des premiers siècles de l'islam, mais uniquement celui de Tayyés. Suivant probablement les récits de ses prédécesseurs, il réemploie leurs propres mots, pour parler des invasions des Tayyés sous Abou Bekr[843] ; d'un rapt de Tayyés au couvent de Mar Siméon le Stylite[844], d'une bataille entre Tayyés orientaux et occidentaux vers 1016[845]. L'auteur parlant d'événements se déroulant avant 1037 reprendra une nouvelle fois l'explication connue : « Beaucoup s'enfuyaient dans le pays des Arabes, qui sont les Tayyés[846] ». À travers l'œuvre de Michel le Syrien nous voyons donc le lent passage d'un monde à un autre, les Tayyés devenant progressivement les Arabes, l'auteur devant sans cesse rappeler qui est qui.

[841] *Chronique de Michel le Syrien*, Livre X, Chapitre 8. Chabot, Tome 2, p. 308.
[842] *Ibid.* p. 403.
[843] *Ibid*. p. 413. Le texte est intéressant parce qu'il parle de quatre généraux dont un attaqua les Tayyés chrétiens.
[844] *Ibid*. p. 422-423. Il s'agit d'une rare attestation des fils de Hagar chez Michel. Ce qui est à noter, dans ce passage, ce sont les liens entre les fils de Hagar et des miaphysites. Selon l'auteur, l'évêque Épiphanius était « enflé et enivré d'orgueil, ouvrait la bouche contre les fils de Hagar ; il menaçait les fils de Hagar et les partisans de la confession de Sévère ».
[845] *Ibid.* Chabot pensait à la guerre de Hadjdjadj contre 'Abd er-Raham. Le texte dit clairement que les orientaux furent vaincus.
[846] *Ibid*. p. 490.

5. MOUNDAR BAR HARETH: UN PASSEUR?

Nous cherchions le dernier grand roi des Arabes chrétiens préislamiques, nous avons découvert le dernier roi des Tayyés romains. Voilà la raison qui nous amène à conclure que de parler d'Arabes lorsqu'il s'agit des Tayyés du 6e siècle est un anachronisme. Une histoire contrastée et méconnue, celle d'un peuple que les auteurs grecs ont très tôt honni pour son caractère belliqueux et guerrier. De vulgaires nomades barbares, comme le dirait Jérôme, mais une ethnie dont on ne peut nier la fulgurante ascension sur le plan politique et religieux. Une odyssée qui atteindra son sommet lorsque Moundar bar Hareth, le roi des Tayyés confédérés, recevra de Tibère le droit de porter le Tadj. Mais la double trahison romaine à son endroit, son exil forcé et l'arrestation de son fils sonneront le glas de la Confédération tribale de la famille de Gabala, et jamais plus, sur le plan politique et militaire, les Tayyés romains ne seront une véritable force. En ce sens, le règne de Moundar est la fin de l'alliance traditionnelle entre Rome et les Tayyés habitant son territoire et ses limites.

Un peu comme Shahid, nous avons longtemps cru que Moundar bar Hareth était apparu au meilleur moment dans l'histoire Tayyée, qu'il était devenu roi au paroxysme des relations entre l'Empire romain d'Orient et le peuple d'Arabie. Nous devons aujourd'hui constater qu'il est probablement monté sur le trône au pire moment, et ce, en raison des conflits religieux. En ce sens, le règne de Moundar bar Hareth est peut-être celui qui résume le mieux le climat politique et religieux du 6e siècle en territoire romain. Ce constat permet d'avancer que Moundar bar Hareth n'est pas seulement la fin d'un temps, mais le vecteur d'une nouvelle réalité géopolitique. Après son exil, sa confédération éclatée en quinze regroupements, la plupart prêtant allégeance à la Perse par dédain des Romains, rien ne sera plus pareil en Syrie et en Arabie. Havenith avait raison de dire, au sujet de l'attitude des Romains, que « cette politique absurde faite de malentendus, de défiance, de haine et d'égoïsme que pratique l'empire byzantin vis-à-vis des chrétiens arabes sera une des principales causes de sa défaite devant l'islam[847] », il avait cependant oublié de mentionner que le clergé miaphysite de l'époque est aussi à blâmer.

[847] Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed,* p. 62.

5.1 L'échec religieux comme seul héritage ?

Les Tayyés, un peuple chrétien comme les autres ? C'est le constat qui se doit d'être tiré de l'étude historique de la dynastie du 6e siècle, levant ainsi une partie du voile au sujet de la christianisation des Arabes actuels. Non seulement cela nous permet de reprendre la formule du père Cheikho, qui croyait qu'au début de l'hégire, toute l'Arabie était ou christianisée ou en voie de christianisation[848], mais d'aller plus loin et d'affirmer que la christianisation des Tayyés est très ancienne. La redécouverte de la confrontation entre Tayyés perses et romains, fait non seulement revivre une rivalité politique, mais également une rivalité religieuse. Ce qui nous amène à comprendre que la christianisation de ce peuple fut assez unique en son genre. Ainsi, chez les Tayyés, l'adhésion au christianisme s'est effectuée différemment pour ceux de l'ouest et ceux de l'est, les premiers étant convertis par l'Église d'Alexandrie, alors que les seconds le furent par celle d'Antioche. Les textes des Églises miaphysites et nestoriennes attestent tous de ce clivage antique qui explique en partie la haine entre les deux franges de l'ethnie Tayyée.

5.2 D'une dynastie à une autre ?

Que s'est-il passé en Arabie entre la chute du pouvoir des Tayyés romains et l'avènement du Prophète de Médine ? Alors que les rois Tayyés romains furent trahis par les Romains, les rois de Hira, connurent un bien triste sort, leur allié, le roi des Perses, les éliminant. Ce qui amena l'auteur de la *Chronique de Séert* à rappeler que « les Arabes devinrent même puissants et ne cessèrent de troubler les pays jusqu'à l'apparition du Législateur de l'islam[849] ». C'est donc dire que si la triste fin du règne de Moundar bar Hareth mit un point final à la Confédération des Tayyés romains, le meurtre de Na'aman bar Moundar, de Hira, mit un terme à l'éternel royaume rival des Tayyés perses. Rien ne va plus en Arabie et les multiples tribus Tayyées, peut-être celles que Bar Hebraeus appelle ܥܡܡܐ ܕܛܝܝܐ, n'ont plus aucune direction commune. Tout se passe comme si, après plusieurs siècles à fonctionner harmonieusement, les Romains et les Perses avaient réussi à déstabiliser le pouvoir tribal traditionnel. Sans Moundar bar Hareth à Hirta de Gabala (Jabiya) et Na'aman bar Moundar à Hirta de Na'aman (Hira), l'anarchie régna en Arabie

[848] Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 42.
[849] *Ibid*.

jusqu'à l'apparition de Mohammad, comme pour confirmer la prophétie de Mar Yaunan qui disait, « Les Arabes, enfants d'Ismaël, leur dit-il, viendront du désert et régneront[850] ». La nature ayant horreur du vide, il y eut des changements d'alliances multiples et l'émergence d'un nouveau pouvoir en Arabie.

6. FAIRE REVIVRE LES TAYYÉS

Disparus, comme leur nation, dans les méandres du nouveau pouvoir médinois, les Tayyés romains deviendront arabes, tout comme Moundar. À ce jour, aucun archéologue ne peut se vanter d'avoir retrouvé les traces physiques de la dynastie du 6e siècle, c'est-à-dire, leurs sépultures. Si bien que, pour la postérité, tout ce qu'il nous reste de tangible sur la fin de cette nation chrétienne, orthodoxe et miaphysite, ce sont ces mots de Nābiġa : « il a deux tombeaux de famille, l'un à Djillik et l'autre à Seidâ, près de Hârib ». Qui sait, peut-être qu'un jour on les retrouvera. Comme Nöldeke tenta de le faire, en affirmant que Ghassan n'était qu'une tribu, et que la dynastie issue de cette tribu se nommait les Jafnides[851], nous sommes d'avis que nous devons une fois pour toute sortir de ce débat de sémantique. L'histoire de Moundar bar Hareth est claire, il est le dernier roi des Tayyés des Romains du 6e siècle. Sa famille a obtenu son pouvoir, non seulement d'un accord avec l'empereur de Constantinople, mais surtout de la soumission de l'ensemble des familles Tayyées de la confédération tribale à laquelle elle appartenait.

Reprenant presque mot à mot l'analyse de Lammens[852], nous devons concéder, qu'après des succès sans précédent dans l'histoire militaire des Tayyés, Moundar se vit traitreusement arrêté et déporté près de la Sicile. Pour le venger et pour nourrir leur nation, ses fils se soulevèrent au point de ravager l'Orient, provocation qui mena à la décadence du pouvoir des Tayyés romains. La disparition du roi Moundar bar Hareth ouvrira bientôt la porte à l'invasion des Perses, qui scellera non seulement le sort de sa famille, mais ouvrira un nouveau chapitre dans l'histoire des Tayyées, celle des Arabes. Nous croyons

[850] *Ibid.* p. 469-470 (149-150). Il s'agit de l'histoire concernant Yaunan, fondateur du couvent de Bar Toura.
[851] C'est en fait la traduction du titre de l'ouvrage de Nöldeke, « les souverains ghassanides de la maison de Gafna ». Nöldeke, *Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's,* 1887.
[852] Lammens, *La Syrie : Précis historique*, Tome I, p. 19.

que Moundar est non seulement un des personnages les plus importants de l'histoire du 6e siècle, mais que sans lui, l'avènement de l'islam est inexplicable. Le grand chef militaire, politique et religieux a tous les attributs du Prophète médinois, tout, sauf l'adhésion de ses coreligionnaires. En cela, il est surtout le personnage qui résume le mieux l'histoire des Tayyés chrétiens devenus Arabes, puisqu'à lui seul, il atteste, non seulement de la grande division religieuse de son peuple, mais aussi de l'éclatement de l'Église miaphysite. C'est cette affiliation religieuse qui causera sa perte, entraînera son arrestation et son exil. Cette haute trahison des Romains, personne ne l'oubliera en Arabie, et ce, jusque dans le Coran[853].

Assistant, impuissant, à l'éclatement de sa Confédération tribale et à l'implosion de son Église, l'homme ne peut être exclu d'aucune étude historique sur le 6e siècle. La fin du règne de Moundar, aussi rocambolesque soit-elle, annonce le 7e siècle. Ce faisant, ayant redécouvert les Tayyés, mais surtout l'omniprésence de leurs rois dans la direction de l'Église miaphysite, il faudra bien un jour se pencher sur le réel développement du christianisme en Arabie. Puisque nous considérons que les pièces du puzzle sont maintenant assez nombreuses pour que nous puissions reconstituer, du moins en partie, l'histoire chrétienne des Tayyés. La redécouverte du monastère de Ato[854], sur les pentes de ce que l'on surnomme le Tell Jefneh[855], ainsi que de multiples découvertes, du golfe persique au Nedj, ont de quoi relancer le débat : l'Arabie était-elle chrétienne vers la fin du 6e siècle? Avec la redécouverte des Tayyés, ce que Cheikho, Lammens, Nau et Abel avouaient du bout des lèvres, il y a près d'un siècle, c'est-à-dire que « au début de l'hégire toute l'Arabie était ou christianisée ou en voie de christianisation[856] », ne semble que se confirmer.

---

[853] La Sourate 30, Ar-Rums (les Romains), est une charge importante contre la perfidie de l'Empire romain d'Orient.

[854] Le prêtre Netiro faisait partie des signataires de la lettre des archimandrites d'Arabie, écrite au cours du règne de Moundar. Une inscription en grec a permis de localiser le monastère et de connaître son nom grec Ataô. Sartre, *Le monastère de 'Ato en Arabie,* Syria, No 91, p. 382.

[855] Il est remarquable que personne n'ait relié le Tell à la famille de Gabala. Pourtant Jefneh et Jafnah sont des équivalents. Plusieurs tombes y ayant été dénombrées, il faut se demander si ce n'est pas là un des endroits où reposent des membres de la dynastie du 6e siècle. Braemer, *Prospections archéologiques dans le Hawran (Syrie). III*, Syria, Tome 70, pp. 126.

[856] Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, p. 42.

Et il ne s'agit pas que d'un simple christianisme de façade, mais d'une foi bien implantée, et ce, longtemps avant l'islam. Tous les textes religieux, antérieurs au 6e siècle, mettent d'ailleurs les tribus des Tayyés de Saracène en relation avec les grandes figures du christianisme oriental, que ce soit Hilarion, Euthyme, ou les trois Siméon. En raison de notre analyse du règne de Moundar bar Hareth, nous devons aussi avouer que les Tayyés occidentaux étaient une composante essentielle, voire même névralgique, du mouvement miaphysite. Il ne fait plus aucun doute à notre esprit, les Tayyés romains célébraient depuis longtemps « Allah, qu'ils avaient toujours invoqué, le Seigneur (Rabb), le Compatissant et le Miséricordieux, comme ils l'avaient appris dans le psautier, avec les oraisons, les génuflexions et les prosternations qui étaient devenues pour eux, par accoutumance, comme une seconde nature [857]».

Ainsi, l'islam n'a pas trouvé que « des hommes rompus aux jeûnes, aux aumônes, aux inclinaisons, aux prosternations[858] », voire même des femmes auxquelles un homme avait ordonné de « se tresser les cheveux et les avaient revêtues d'un voile[859] », mais surtout un peuple chrétien. Avant l'islam, les habitants de l'Arabie professaient la foi en Allah et en son Messie, c'est-à-dire, le christianisme. Ce mémoire n'a pas la prétention de déboulonner le mythe des origines judéo-chrétiennes de l'islam[860], mais il semble assez évident, comme plusieurs chercheurs avant nous l'avaient déjà compris, que la religion du prophète de Médine découle directement du christianisme[861]. En ce sens, Moundar bar

[857] *Ibid*. p. 26-27.
[858] *Ibid*. p. 18.
[859] *Ibid.* Nau faisait référence à l'évêque Marouta (565-649) qui succéda à Ahudemmeh. Ce dernier semble avoir imposé une disciple chrétienne stricte à ses ouailles. L'auteur croit que l'évêque a ainsi généralisé une pratique, pour les moniales syriaques, qui consistait à se couvrir le visage d'un voile afin de le cacher des yeux des personnes du dehors.
[860] La thèse d'Édouard-Marie Gallez présente une analyse intéressante des origines de l'Islam. Or, le christianisme n'est-il pas lui-même, à l'origine, un mouvement messianique, devenu peu à peu judéo-chrétien, puis tout simplement chrétien ? Gallez, *Le messie et son prophète : Aux origines de l'Islam,* Tome I, De Qumrân à Muhammad, 2005 ; Tome 2 : Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, 2010.
[861] C'était, semble-t-il, déjà l'analyse de Jean Damascène, lui qui faisait de la religion des Ismaélites, une hérésie chrétienne. D'ailleurs quand nous relisons sa notice, en particulier, « Il dit qu'il y a un seul Dieu, créateur de toute chose, qu'il n'a pas été engendré et qu'il n'a pas engendré », il n'y a aucun doute que le nouveau mouvement cache des pans de la controverse trinitaire. Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, SC 383, p. 212-213.

Hareth, le dernier roi des Tayyés romains, est un personnage essentiel pour comprendre les débuts de la nouvelle religion d'Arabie.

BIBLIOGRAPHIE

Sources arabes

Le Coran, trad. M. Chebel, Paris, Fayard, 2009.

ABU NUWAS, *Diwan*, éd. A. Abd al Majid al Ghazali, Beyrouth, 1966.

ABUL'KÂSIM OBAIDALLAH IBN ABDALLAH, *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, éd. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leiden, E.J. Brill, 1967.

ADI IBN ZAYD, *Diwan*, éd. M. al-Mu'aybid, Bagdad, 1965.

AGAPIUS DE MANBIJ, *Kitâb al-'Unvan : Histoire universelle*, trad. A. Vassiliev, Patrologia Orientalis No 5, 7, 11, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1910-1915.

AL-HARITH IBN HILLIZA, *Diwan*, éd. U. al-Tabba, Beyrouth, 1994.

AL- NABIGA AL-DUBYANI, *Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî*, trad. H. Derenbourg, Paris, Imprimerie Impériale, 1869.

——— *Diwan*, éd. M. Ibrahim, Le Caire, 1977.

AL-YAQUBI, *The History (Ta'rikh) by Ibn Wadih al-Ya'qubi: Ibn Wadih Qui Dicitur al-Ya'qubi*, trad. M. Th. Houtsma, 3 volumes, Leiden, Brill, c2018.

AMRO'LKAÏS, *Le Diwan d'Amro'lkaïs*, trad. Baron de Slane, Paris, Imprimerie royale, 1837.

CHRONIQUE DE SÉERT, *ou Histoire nestorienne*, éd. Mgr Scher, 4 parties, Patrologia Orientalis, tome 4 (1908), 5 (1910), 7 (1911), 13 (1919), Turnhout, Brepols.

HAMZA AL-ISFAHANI, *Tarikh Mulük al-Ard wa-l-Anbiya'*, éd. I.M.E. Gottwaldt, Berlin, 1921.

HASSAN IBN THABIT, *Diwan*, éd. W. N. Arafat, Gibb Memorial Series 25.1, Londres, 1971.

IBN AL-KALBI, *Nasab Ma'add wa-l-Yaman al-kabir*, éd. N. Hasan, Beyrouth, 1988.

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, texte édité et traduit par le Baron de Slane, Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1856.

——— *Les Prolégomènes*, trad. Baron de Slane, 3 Parties, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, UQAC, 2006.

IBN ‘ISHÂQ, *La Vie du Prophète Muhammad*, trad. A. Badawi, 2 Tomes, Beyrouth, Éditions Albouraq, 2001.

IBN QUTAYBA, *al-Ma’arif*, éd. T. Ukasha, Le Caire, 1960.

ISMAËL IBN KATHIR, *Histoires des prophètes : Que la paix soit avec eux*, trad. M. L. Ben Brahim, Ryad, Daroussalam, 2003.

LABID, *Diwan*, éd. I. Abbas, Koweït, 1962.

MAS’UDÏ, *Les Prairies d’Or et Mines de pierres précieuses*, trad. C. Barbier de Meynard et P. de Courteille, 9 volumes, Paris, Imprimerie Nationale, 1861-1877.

——— *Le livre de l’avertissement et de la révision*, trad. B. Carra de Vaux, Paris, Imprimerie nationale, 1897.

NIKKI BEN MASSOUD, *Histoire des rois perses, des califes, de plusieurs dynasties, et de Genghizkhan*, trad. Sylvestre de Sacy, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothère du roi, Tome II, Paris, Imprimerie Royale, 1789.

PIERRE IBN RAHIB, *Petrus Ibn Rahib : Chronicon Orientale*, trad. L. Cheikho, CSCO 45-46, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960.

SÉVÈRE IBN AL-MOQAFFA’, *Réfutation de Sa’îd Ibn Batriq (Eutychius)*, éd. P. Chébli, PO 12, réédition, Brespols 1983.

TABARI, *Chronique de Tabari*, Texte édité et traduit par H. Zotenberg, 3 tomes, Paris, Imprimerie Impériale, 1867.

——— *Chronique de Tabari, Histoire des Prophètes et des Rois, De la création à la dernière Révélation*, Trad. H. Zotenberg, La Ruche, Paris, 2003.

——— *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, trad. Nöldeke, Leyden, Brill, 1879.

——— *The history of al-Ṭabarī (ra’rīkh al-rusul wa’l mulūk)*, 40 volumes, Albany, State University of New York, 1985-1999.

WAHB IBN MUNABBIH, *Kitab al-Tijan*, Sanaa, Center for Yemeni Studies, 1979.

Sources éthiopiennes

JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU, *Chronique*, trad. H. Zotenberg, Imprimerie nationale, Paris, 1883.

Sources grecques et latines

ACTA ARCHELAI, *The acts of Archelaus / Hegemonius*, trad. M. Vermes, Turnhout, Brepols, 2001.

AMMIEN MARCELLIN, *Histoire (Res Gestae)*, 6 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

APOCALYPSE DU PSEUDO-MÉTHODE, *Die Apocalypse des Pseudo-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, éd. W. J. Aerts et G. A. A. Kortekaas, CSCO 569-570, Leuven, Peeters, 1998.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies*, trad. J. Szymusiak, Sources Chrétiennes No 56 bis, Paris, Éditions du Cerf, 1958.

——— *Histoire « acéphale » et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, éd. A. Martin, Sources Chrétiennes No 317, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

——— *Vie d'Antoine*, trad. G.J.M. Bartelink, Sources Chrétiennes No 400, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *The De haeresibus of Saint Augustine*, trad. G. L. Müller, Washington, Catholic University of America Press, 1956.

——— « De Hæresibus ad Quodvuldeus/ Livre sur les hérésiesà Quodvultdeus », *Oeuvres Complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*, trad. Péronne, Vincent, Écalle et Charpentier, tome 25, Paris, Louis Vivès, 1870.

CHRONICON PASCHALE, *Volumen I.*, éd. L. Dindorf, Chronicon paschale, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn, Weber, 1832.

——— *Chronicon Paschale 284-628 AD*, trad. M. Whitby, Liverpool, Liverpool University Press, 2007.

CLAUDE PTOLÉMÉE, *Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie*, vols. 1-2, éd. G. Grasshoff and A. Stückelberger, Basel, Schwabe, 2006.

CLÉMENT DE ROME, *Les Reconnaissances du pseudo Clément : roman chrétien des premiers siècles*, trad. du texte de Rufin d'Aquilée par A. Schneider, Turnhout, Brepols, 1998.

——— *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen*, éd. B. Rehm et G. Stecker, Die griechischen christlichen Schriftsteller 51, Berlin, Akademie Verlag, 1965.

CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 4: Excerpta de sententiis*, éd. U.P. Boissevain, Berlin, Weidmann, 1906.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*, Sources Chrétiennes No 322 et 582, Paris, Éditions du Cerf, 1985, 2016.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, trad. J. Bouvet, Paris, Migne, c1993.

——— *Oeuvres complètes de Saint Cyrille patriarche de Jérusalem*, trad. A. Faivre, 2 Tomes, Lyon, Chez J. B. Pélagaud et cie, 1844.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, « Vie de saint Sabas », trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient ; Les moines de Palestine*, tome II, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

——— « Vie de saint Euthyme », trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient ; Les moines de Palestine*, Tome III/1, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

DION CASSIUS, *Histoire romaine de Dion Cassius*, trad. E. Gros, Tome Neuvième, Paris, Firmin Didot Frères, 1867.

——— *Roman History, Volume VIII: Books 61-70*, trad. E. Cary, Cambridge, Havard University Press, 1925.

ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus*, trad. K. Young Richard, Washington, Catholic University of America Press, 2014.

——— *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, éd. K. Holl, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Liepzig, Hinrichs, 1915, 1922, 1933.

——— *The Panarion of Epiphanus of Salamis: Book I (Sects 1-46)*, Trad. F. Williams, Second Edition, Boston, Brill, 2009.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Commentary on Isaiah*, trad. J. J. Armstrong, éd. J. C. Elowsky, Downers Grove, InterVasity Press, 2013.

——— *Eusebius: Church History; Life of Constantine the Great; Oration in Praise of Constantine*, trad. E. C. Richardson et A. C. McGiffert, Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church., Second series, vol. 1, New York, The Christian literature company, 1890.

——— *Eusebius Werke, Band 3.1: Das Onomastikon*, éd. E. Klostermann, Die griechischen christlichen Schriftsteller 11.1, Leipzig, Hinrichs, 1904.

——— *Histoire ecclésiastique*, trad. G. Brady, Sources Chrétiennes No 31, 41, 55, 73, Éditions du Cerf, 1952, 1955, 1958, 1960.

——— *Préparation évangélique*, traducteurs divers, Sources Chrétiennes No 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369, Éditions du Cerf, 1974-1987.

——— *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, trad. G.S.P. Freeman-Grenville, Jérusalem, Carta, 2003.

EUSTATHE D'ANTIOCHE, *Commentarius in hexaemeron*, éd. J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) 18, Paris, Migne, p. 708-793.

ÉTIENNE DE BYZANCE, *Stephani Byzantii Ethnica*, éd. M. Billerback, 5 volumes, Berlin, De Gruyter, 2006.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiatique*, trad. A.-J. Festugière, Sources Chrétiennes, No 542 et 566, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 2014.

——— *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, trad. M. Whitby, Liverpool University Press, 2000.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives*, trad. E. Nodet, 5 Volumes, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

GRÉGOIRE LE GRAND, *S. Gregorii Magni Registrvm epistolarvm*, éd. Dan Norberg, Volume II, Turnhout, Brepols, 1982.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5. Contre Julien*, trad. J. Bernardi, Sources chrétiennes, no 309, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983.

——— *Discours 24-26*, trad. J. Mossay, Sources Chrétiennes No 284, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

GRÉGOIRE DE TOURS, *L'histoire des rois francs*, trad. J. J. E. Roy, Paris, Gallimard, 1968.

HÉRODOTE, *Histoires*, trad. P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

HILAIRE DE POITIERS, *Tractatus super psalmos – In psalmos CXIX – CL*, trad. Doignon, Turnhout, Brepols, 2009.

HIPPIATRICA, « Hippiatrica Parisina », éd. K. Hoppe and E. Oder, *Corpus hippiatricorum Graecorum*, vol. 2, Leipzig, Teubner, 1927.

HIPPOLYTE DE ROME, *Commentary on Daniel and "Chronicon"*, trad. T.C. Smith et N. Nicholas, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2017.

——— « Hippolytus Werke IV. Chronicon », trad. R. Helm, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, No 46. Berlin, Akademie Verlag, 1955.

HISTOIRE AUGUSTE, *Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, trad. A. Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, trad. P.-T. Camelot, Sources Chrétiennes, No 10 bis, Paris, Éditions du Cerf, 1945.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies : Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. A. Rousseau, Sagesses chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, Livre IX, trad. M. Reydellet, Paris Les Belles Lettres, 1984.

JEAN CASSIEN, *Conférences, Tome 1*, trad. E. Pichery, Sources chrétiennes No 42 bis, Paris, Éditions du Cerf, 1955.

JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas*, trad. M.-A. Schatkin, Sources chrétiennes No 362, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

JEAN DE BICLAR, *Joannis, abbatis Biclarensis Chronicon, continuans ubi Victor desinit*, trad. J. Gerundensis, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1849.

JEAN MALALAS, *Ioannis Malalae Chronographia*, éd. I. Thurn, Berlin, De Gruyter, 2017.

——— *The Chronicle of John Malalas*, trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, Byzantina Australiensia 4, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies, 1986.

JEAN MOSCHUS, *Le Pré spirituel*, trad. M.-J. Roüet de Journel, Sources chrétiennes No 12, Paris, Éditions du Cerf, 1946 (2e éd. 2013).

JEAN ZONORAS, *Histoire des Romains*, FB Éditions, 2015.

JÉRÔME DE STRIDON, *Chronique : continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, trad. B. Jeanjean et B. Lançon, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

——— *Les hommes illustres : De uiris illustribus*., trad. D. Viellard, Paris, Éditions J.-P. Migne, 2010.

——— *Saint Jérôme : Oeuvres complètes*, trad. Abbé Bareille, 18 Tomes, Paris, Louis Vivès Librairie-éditeur, 1878-1885.

JORDANÈS, *Histoire des Goths*, trad. O. Devilliers, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

JULIEN, *Lettres*, trad. J. Didez, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

——— *Misopogon*, trad. A. de Saint-Loup, Paris, Les Belles-Lettres, 2003.

JUSTIN DE NAPLOUSE, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique. Volume 1 : Introduction, Texte grec, Traduction*, trad. P. Bobichon, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, trad. J. L. Creed, Oxford, Clarendon Press, 1984.

LIBANIOS, *Discours, Tome I. Autobiographie (Discours I)*, trad. J. Martin et P. Petit, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

——— *Selected Orations, Vol.I : Julianic Orations*, Éd. A. F. Norman, Loeb Classical Library, Cambridge, Havard University Press, 1969.

LIBÉRATUS DE CARTHAGE, *Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*, trad. et éd. P. Blaudeau et F. Cassingena-Trévedy, Sources chrétiennes No 607, Paris, Éditions du Cerf, 2019.

MALCHOS DE PHILADELPHIE, *Malco di Filadelfia. Frammenti*, trad. L.R. Cresci, Byzantina et neo-hellenica Neapolitana 9, Naples, Bibliopolis, 1982.

NICÉPHORE CALLISTE, *Histoire ecclésiastique*, traduit du latin en françois par deux docteurs en Théologie de Paris, Paris, Guillaume de la Noüe Libraire, 1578.

NOTITIA DIGNITATUM, *Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum*, éd. O. Seeck, Berlin, Weidmann, 1876.

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, trad. L. Brésard, Sources Chrétiennes, No 532 - 539 - 543 et 555, Paris, Éditions du Cerf, 2009-2102.

——— *Contre Celse*, trad. M. Borret, Sources Chrétiennes, No. 132, 136, 147, 150 et 227, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967-1976.

——— *Homélies sur la Genèse*, trad. L. Doutreleau, Sources Chrétiennes, No 7 bis, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

——— *Homélies sur saint Luc*, trad. H. Crouzel, Sources Chrétiennes, No 87, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

PAUL OROSE, *Histoires (Contre les païens)*, trad. M.-P. Arnaud-Lindet, 3 Tomes, Paris, Belles Lettres, 1990.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De ebrietate, De sobrietate*, trad. J. Gorez, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, No 11 et 12, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962.

——— *De fuga et inventione*, trad. E. Starobinski-Safran, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, No 17, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.

PHILOSTORGE, *Histoire Ecclésiastique*, trad. J. Bidez, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.

PHOTIUS, *Bibliothèque*, trad. R. Henry, 9 Tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, trad. S. Schmitt, Paris, Gallimard, 2013.

PLUTARQUE, *Les vies des hommes illustres*, trad. J. Amyot, 2 Volumes, Paris, Gallimard, 1951.

PROCOPE, *Anecdota ou Histoire secrète de Justinien : Traduite de Procope,* trad. F.-A. Isambert, Paris, Firmin Didot Frères, 1856.

——— *Histoire de la Guerre contre les Perses*, Trad. Cousin, Histoire de Constantinople, depuis le règne de l'ancien Justin jusqu'à la fin de l'Empire, Tome 1, Paris, Chez Damien Foucault, 1685.

——— *Histoire secrète*, trad. P. Maraval, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

——— *Sur les édifices*, Constructions de Justinien 1er : Peri ktismaton - De aedificiis, trad. D. Roque, Alexadria, Edizioni dell'Orso, 2011.

RUFIN D'AQUILÉE, *The Church History of Rufinus of Aquileia : Book 10 and 11*, trad. P. R. Amidon, Oxford, Oxford University Press, 1997.

RUFIUS FESTUS, *Abrégé des hauts faits du peuple Romain (Breviarium rerum gestarum populi romani)*, trad. M.-P. Arnaud-Lindet, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique,* trad. P. Maraval et P. Périchon, Sources Chrétiennes, No 477, 493, 505, 506, Paris, Éditions du Cerf, 2004, 2005, 2006, 2007.

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, trad. A.-J. Festugière, Sources Chrétiennes, No 306, 418, 495, 516, Paris, Éditions du Cerf, 1983, 1996, 2005, 2008.

STRABON, *The geography of Strabo*, trad. H. L. Jones, 8 Volumes, Cambridge, Harvard University Press, 1954-1959.

SUÉTONE, *Les écrivains de l'histoire Auguste, Eutrope, Sextus Rufus*, dir. M. Nisard, Paris, J.J. Dubochet et Compagnie, 1845.

TACITE, *Annales*, trad. P. Grimal, Paris, Gallimard, 1993.

THÉODORE LE LECTEUR, *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte 2nd edn*, éd. G.C. Hansen, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 3, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

——— *The History of al-Ṭabarī,* éd. E. Yarshater, 40 volumes, SUNY series in Near Eastern studies, Albany, New York, SUNY Press, 1985-2007.

THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, trad. J.-N. Guinot, Sources Chrétiennes, No 276, 295 et 315, Paris, Éditions du Cerf, 1980, 1982 et 1984.

——— *Histoire ecclésiastique*, trad. P. Canivet, Sources Chrétiennes, No 501 et 530, Paris, Éditions du Cerf, 2006, 2009.

——— *Thérapeutique des maladies helléniques*, trad. P. Canivet, Sources Chrétiennes No 57.1 et 57.2, Paris, Éditions du Cerf, 1958.

THÉOPHANE, *The chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, AD 284 – 813*, éd. C. Mango et R. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1997.

THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *The History of Theophylact Simocatta*, trad. M. et M. Whitby, Oxford, Clarendon Press, 1986.

TITUS DE BOSRA, *Contre les manichéens*, trad. P.-H. Poirier, A. Roman, T. Schmidt, Turnhout, Brepols, 2015.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Tome 3, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

URANIUS, « Uranii Fragmenta », *Fragmenta historicorum Graecorum, Volume 4*, éd. K. Müller, Paris, Firmin Didot Éditeur, 1851, p. 523-525.

Sources syriaques

APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Exposés, tome II*, trad. M.-J. Pierre, Sources Chrétiennes No 359, Éditions du Cerf, 1989.

BARDESANE, *Bardesanes. Liber legum regionum*, texte établi et traduit par F. Nau, Patrologia Syriaca, I, 2, Paris, Firmin-Didot, 1907, p. 490 – 658.

——— *Livre des Lois des Pays*, Trad. F. Nau, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1899.

——— *The book of the laws of countries; dialogue on fate of Bardaiṣan of Edessa*, trad. H. J. W. Drijvers, Assen, Van Gorcum, 1965.

BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum,* éd. J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, 3 vol., Louvain, Éditions Peeters, 1872-77.

——— *La chronographie : L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan,* Texte édité et traduit par M. Philippe Talon, Bruxelles, E.M.E., 2013.

——— *Gregorii Abulpharagii sive Bar Hebraei Chronicon Syriacum,* éd. P.J. Bruns et G.G. Kirsch, 2 Volumes, Leipzig, Apud Adamum Fridericum Boehmium, 1789.

——— *Tarikh Mukhtasar al-Duwal* (Histoire des Dynasties), éd. A. Salhani, Beyrouth, 1890.

——— *Tarikh Mukhtasar al-Duwal - Historia compendiosa dynastiarum*, trad. E. Procockio, Academiae Typographus, 1663.

——— *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, éd. E. A. Wallis Budge, London, Oxford University Press, 1932.

CHRONIQUE ANONYME DE 724, *Chronicon miscellaneum ad annum domini 724 pertinens*, trad. J.-B. Chabot, Chronica Minora Pars Prior, CSCO 1-2, Paris, 1904.

CHRONIQUE ANONYME DE 846, *Chronicon ad annum domini 846 pertinens*, trad. J.-B. Chabot, Chronica Minora Pars Prior, CSCO 1-2, Paris, 1904.

CHRONIQUE ANONYME DE 1234, *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, I. Præmissum est Chronicon anonynum ad A. D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum,* éd. Brooks, CSCO 81 et 109, Paris, E typographeao reipublicae, 1920,1937.

CHRONIQUE DE ZUQNÎN, *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum*, trad. R. Hespel, CSCO 507, Louvain, Peeters, 1989.

DESCRIPTIO POPULPORUM ET PLAGARUM, *Chronica Minora, Pars 3*, éd. I. Guidi et E.W. Brooks, CSCO Paris, E Typographeo Reipublicae, 1905.

ÉLIE DE NISIBE, *La Chronographie d'Élie bar Sinaya. Métropolitain de Nisibe*, trad. L.-J. Delaporte, Paris, Librairie Honoré Champion, 1910.

GEORGES ÉVÊQUES DES TAYYÉS, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe: Aus dem Syrichen,* trad. V. Ryssel, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1891.

ISHO'YAHB III D'ADIABÈNE, *Isho'yahb III Patriarcha : Liber epistularum,* éd. R. Duval, CSCO 11-12, Paris, E Typographeo Reipublicae, 1904-1905.

JEAN BAR PENKAYÉ, *Kthava d-resh mellé,* Texte traduit et édité par Alphonse Mingana, Leipzig, Sources Syriaques, 1907.

JEAN D'ÉPHÈSE, *Iohannis Ephesini. Historiae ecclesiasticae pars tertia*, éd. et trad. E. W. Brooks, CSCO 105-106, Louvain, Peeters, 1935-1936.

——— *Lives of the Eastern Saints*, trad. Brooks, 3 parties, Patrologia Orientalis 17-18-19, Firmin-Didot Imprimeurs, Paris, 1924.

——— *The third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus,* trad. W. Cureton, Oxford, University Press, 1853.

——— *The Third Part of the Eccleciastical History of John Bishop of Ephesus*, trad. R. Payne Smith, Oxford, Oxford University Press, 1860.

LA CAVERNE DES TRÉSORS, *les deux recensions syriaques*, trad. A. S.-M., Ri, CSCO 486-487, Louvain, Peeters, 1987.

——— *The Book of the Cave of Treasures,* trad. E. A. Wallis Budge, London, The Religion Tract Society, 1927.

——— *Version géorgienne*, éd. C. Kourcikidzé, CSCO 526, trad. Jean-Pierre Mahé, CSCO 527, Louvain, Peeters, 1993.

MICHEL LE SYRIEN, *La Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche*, Texte édité et traduit par Jean-Baptiste Chabot, 4 tomes, Bruxelles, Culture et Civilisations, 1963.

——— *Chronique de Michel le Grand, patriarche des Jacobites*, Version arménienne du prêtre Ischôk, trad. V. Langlois, Venise, Typographe de l'Académie de Saint-Lazare, 1868.

PSEUDO-JOSUÉ LE STYLITE, *The Chronicle of Joshua the Stylite : composed in Syriac A.D. 507*, trad. W. Wright, facsimilé (éd. 1882), Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2003.

——— *Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, trad. F.R. Trombley et J.W. Watt, Liverpool University Press, 2001.

——— *Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515*, Trad. P. Martin, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1876.

PSEUDO-ZACHARIE LE RHÉTEUR, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, éd. G. Greatrex, Liverpool, Liverpool University Press, 2011.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *A collection of Letters of Severus of Antioch, from numerous syriac manuscripts, Letter I to LXI*, trad. E. W. Brooks Patrologia Orientalis 58, Paris, Firmin-Didot, 1919.

——— *Les Homiliae cathédrales de Sévère d'Antioche : Homélies LXX à LXXVI*, trad. M. Brière, Patrologia Orientalis 57, Paris, Firmin-Didot, 1919.

SYNODICON ORIENTALE, *ou recueil de synodes nestoriens*, Trad. J.-B. Chabot, Paris, Imprimerie Nationale, 1902.

ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, trad. M.-A. Kugener, Patrologia Orientalis 6, Paris, Firmin-Didot, 1904.

Ouvrages et articles

ABBOTT, N., « Pre-Islamic Arab Queens », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58, 1941, p. 1-22.

ABEL, F.-M., *Géographie de la Palestine*, tome II, Paris, Gabalda, 1939.

——— *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (*Tome II)*, Paris, Gabalda, 1952.

AL-BUSTANI, A., *Al-Bustan wah-wa mu'jam Lughawi*, 2 volumes, Beyrouth, American Press, 1927-1930.

ALAJMI, H., « 'Pre-Islamic Poetry and Speech Act Theory: Al-A'sha, Bishr ibn Abi Khazim, and al-Ḥujayjah' », Thèse de doctorat, Indiana University, 2012.

ALBOCICIADE, « La Basmala coranique comme formule chrétienne : un usage méconnu », *Petite note de synthèse et jalons pour une étude sur la réception de la basmala dans les milieux chrétiens*, 2015, p. 1-19.

ALEXANDER, P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1985.

AL-GHABBAN, A., « Le Darb al-Bakra. Découverte d'une nouvelle branche sur la route commerciale antique, entre al-Ḥigr (Arabie saoudite) et Pétra (Jordanie) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 151, 2007, p. 9-24.

ALLEN, P., « A new date for the last recorded events in John of Ephesus' Historia Ecclesiastica », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, No 10, 1979, p. 251-254.

ALPI, F., *La route royale – Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2009.

AMÉLINEAU, E., *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893.

ARAFAT, K. W., « The Historical Significance of Later Anṣārī Poetry-II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29, 1966, p. 221-232.

ARAZI, A., « Abū Nuwās fut-il šu'ūbite? », *Arabica*, 26, 1979, p. 1-61.

ASSAF, S. B., « Mission prophétique de l'Église maronite dans l'espace arabo-musulman à partir du Liban », Thèse de Doctorat, Québec, Univertsité Laval, 2006.

ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728.

AUGUSTA-BOULAROT, S. et J. Seigne, « À propos des légations d'Arabie de P. Aelius Severianus Maximus et de Q. Scribonius Tenax », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139, 2002, p. 279-282.

AUGUSTA-BOULAROT, S., J. Seigne et A. M. Mujjali, « Maximien à Gerasa (Jerash, Jordanie) et les gouverneurs de la province d'Arabie à l'époque de Dioclétien et de la Tétrarchie », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 164, 2008, p. 263-270.

AVNER, U., L. Nehme et J. C., Robin, « A rock inscription mentioning Thaʿlaba, an Arab king from Ghassān », *Arabian archeology and epigraphy*, John Wiley & Sons, 2013, 24, p. 237-256.

BABELON, J., *Les Impératrices Syriennes*, Paris, Éditions Albin Michel, 1957.

BAILLY, A., *Dictionnaire grec - français*, Paris, Hachette, 1935.

BAINVILLE, J., *Histoire de France*, Paris, A. Fayard, 1924.

BALL, W., *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Second edition, Abingdon, Oxon, Routledge, 2016.

——— *Out of Arabia: Phoenicians, Arabs and the Discovery of Europe*, Northampton, Mass., Olive Branch Press, 2010.

BARBERO, A., *Barbares : Immigrés, réfugiés et déportés dans l'Empire romain*, Paris, Tallandier, 2009.

BARDENHEWER, O., *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres*, t. II, Paris, Bloud et Barral Éditeurs, 1899.

BARDY, G., *Paul de Samosate : Étude historique*, Paris, Champion, 1923.

BARKER, J.W., *Justinian and the later Roman Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1966.

BARMBY, J., *Selected epistles of Gregory the Great (Books IX – XIV)*, The Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, vol. XIII, New York, The Christian literature company, 1898.

BASKIN, J. R., *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, New York, Cambridge University Press, 2011.

BASLEZ, M.-F., *Les Premiers temps de l'Église*, Paris, Éditions Gallimard, 2004.

BAUM, W., *Shirin. Christian - Queen - Myth of love. A Woman of Late Antiquity: Historical Reality and Literary Effect*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2004.

BEAUCAMP, J., F. Briquel-Chatonnet et C. J. Robin (éds.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles. Regards croisés sur les sources*, Monographies 32 - Le massacre de Najrân II, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010.

BEDUHN, M. et P. Mirecki (éd.), *Frontiers of Faith: The Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, Leiden, Brill, 2007.

BENNETT, J., *Trajan : Optimus Princeps*, London, Routledge, 1997.

BERQUE, J., *Les dix grandes odes arabes préislamiques*, Paris, Sindbad, 1979.

BEVAN, G., G. Fisher et D. Genequand, « The Late Antique Church at Tall al-ʿUmayrī East: New Evidence for the Jafnid Family and the Cult of St. Sergius in Northern Jordan », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373, 2015, p. 49-68.

BINNS, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, New York, Clarendon Press of Oxford University Press, 1994.

BIRLEY, A. R., *Septimius Severus. The African Emperor*, Londres, Routledge, 1999.

BLACHÈRE, R., « Remarques sur deux élégiaques arabes du VIe siècle J.-C. », *Arabica* 7, 1960, p. 30-40.

BLOCK, C. J., « Philioponian Monophysitism in South Arabia at the Advent of Islam with Implications for the English Translation of "Thalatha" in Qur'an 4.171 and 5.73 », *Journal of Islamic Studies* 23, 2012, p. 50-75.

BLOCKLEY, R. C., *East Roman Foreign Policy: Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds, Cairns, 1992.

——— *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire : Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, 2 vol., Francis Cairns, 1981.

——— *The history of Menander the Guardsman*, Liverpool, F. Cairns, 2006.

BOJOVIC, B., *Le millénaire byzantin. 324-1453*, Paris, Ellipses, 2008.

BOISLIVEAU, A.-S., *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, E. J. Brill, 2014.

BOUIRON, M., « L'Épitomé de Stéphane de Byzance comme source historique : l'exemple de l'Europe occidentale », Thèse de doctorat, Nice, Université de Nice Sophia Antipolis, 2014.

BRADENHEWER, O., *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres*, 3 vol., Paris, Bloud, 1905.

BRAEMER, F., « Prospections archéologiques dans le Hawran (Syrie). III », *Syria* 70, 1993, p. 117-170.

BRAUDILLART, A. (éd.), *Dictionnaire d'Histoire et de géographique ecclésiastiques, Fascicules XV – XVI, Antioche – Arabie*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922.

BRIQUEL-CHATONNET, F., « Les Arabes en Arabie du nord et au Proche-Orient avant l'Hégire », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61, 1991, p. 37-44.

——— *Les Araméens et les premiers arabes*, Aix-en-Provence, Edisud, 2004.

——— « L'expansion du christianisme en Arabie : l'apport des sources syriaques », *Semitica et Classica* 3, 2010, p. 177-187

BRIQUEL-CHATONNET, F., et M. Debié, *Le monde Syriaque : Sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

BROCK, S. P., « Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources », *Journal of the Iraq Academy*, Syriac Corporation 5, 1979-1980, p. 1-30.

BROOKS, E. W., *Joseph and Asenath: The Confession and Prayer of Asenath Daughter of Pentephres the Priest*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1918.

BRUGSCH, K. H., *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, 2 Bands, Leipzig, Verlag Der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1857-1858.

BRUNETIÈRE, F., *Saint Vincent de Lérins*, Paris, Bloud, 1906.

BRUZEN DE LA MARTINIÈRE, A.-A. (éd.), *Le grand dictionnaire géographique et critique*, t. VI et VII, La Haye, Chez Pierre Gosse et Pierre de Hondt, 1737.

BURY, J. B., *The Imperial Administrative System of the Ninth Century*, London, Oxford University Press, 1911.

BUTCHER, K., *Roman Syria and the Near East*, Los Angeles, Getty Publications, 2003.

CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977.

CANTU, C. (éd.), *Histoire universelle*, t. VIII, Paris, Chez Firmin Didot Frères, 1854.

CARRIÉ, J.-M., et A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

CATERINE, M. M., « Alexander-Imitators in the Age of Trajan: Plutarch's Demetrius and Pyrrhus », *The Classical Journal* 112.4, 2017, p. 406-430.

CAUSSIN DE PERCEVAL, A.-P., *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 3 t., Paris, Librairie de Firmin Didot, 1847.

CEILLIER, R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. VI, Paris, Chez la Veuve Le Mercier, 1737.

CÉLÉRIER, P., *L'ombre de l'empereur Julien : Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IVe au VIe siècle*, Nanterre, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2013.

CHABOT, J.-B., *Documenta ad origenes monophysitarum illustrandas*, CSCO 17, Paris, Typographeo Reipublicae, 1907.

——— « Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah », *Mélanges de l'école française de Rome*, Année 1896, vol. XVI, p. 225-292.

——— *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902.

CHAMPOLLION, le Jeune, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. 2, Paris, Chez de Bure frères, 1814.

CHASTELAIN, C., *Martyrologe universel : Contenant le texte du martyrologue romain traduit en françois*, Paris, Chez Frédéric Léonard Imprimeur, 1709.

CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1944.

CHRISTIDES, V., « Saracens « Prodosia » in the Byzantine sources », *Byzantion* 40, 1970, p. 5-13.

CHRYSOS, E. K., « The Title Βασιλεύς in Early Byzantine International Relations », *Dumbarton Oaks Papers* 32, 1978, p. 29-75.

CHRYSTAL, P., *Roman Military Disasters: Dark Days & Lost Legions*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2015.

CLERMONT-GANNEAU, C., « Le bas-relief de Soueida et Maximianoupolis d'Arabie », *Bibliothèque des Hautes Études, Études d'archéologie orientale*, 44e Fascicule, Paris, E. Vieweg Éditeur, 1880, p. 178-191.

——— *Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1901.

COHEN, A., *Ancient Jewish Proverbs*, Londres, John Murray, Albemarle Street, W., 1911.

COHEN, A., *Le Talmud : Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Paris, Payot, 1983.

COHEN, H., *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain*, t. VI, Paris, Rollin & Feuardent Éditeurs, 1886.

COLLINS, R., *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

CONTE, E., « Affinités électives et parenté arabe », *Études rurales* 157-158, 2001, p. 65-94.

COOK, D., *Studies in Muslim apocalyptic*, Princeton, The Darwin Press, 2002.

COOK, F. C., *The Holy Bible, according to the authorized version (A.D. 1611)*, Volume 1, Part. 1: Genesis and Exodus, New York, Scribner, Armstrong & Co., 1873.

COOK, S.A., F.E. Adcock, M.P. Charlesworth et N.H. Baynes (éds.), *The Cambridge Ancient History, Volume XII: The Imperial Crisis and Recovery (A.D. 193–324)*, Cambridge, University Press, 1939.

CORBIN, M., *Les catéchèses baptismales de Cyrille de Jérusalem*, Bruxelles, Lessius, 2011.

CORNUKE, R., et D. Halbrook, *In Search of the Mountain of God: The Discovery of the Real Mt. Sinai*, Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2000.

CORRIENTE, F., *HdO : A Dictionary of Andalusi Arabic*, Köln, Brill, 1997

COSTAZ, L., *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1963.

CRAWFORD, M. R., « Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star », *Vigiliae Christianae* 69, 2015, p. 70-95.

CRESWELL, K. A. C., « Problems in Islamic Architecture », *The Art Bulletin* 35, 1953, p. 1-7.

CUMONT, F., « La plus ancienne légende de saint Georges », *Revue de l'histoire des religions* 114, 1936, p. 6-51.

——— « Le sage Bothros ou le phylarque Arétas ? », *Revue de Philologie*, 1926, p. 13-18.

DAGUET-GACEY, A., « Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens? », *Revue des Études Augustiniennes* 47, 2001, p. 3-32.

DARYAEE, T. (éd.), *The Oxford Handbook of Iranian History*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

DAVIES, G.I., Davies, « Hagar, El-Hegra and the Location of Mount Sinai », *Vetus Testamentum* 22, 1972, p. 152-163.

DAUPHIN, C., « De l'Église de la circoncision à l'église de la gentilité. Sur une nouvelle voie hors de l'impasse », *Liber Annuus* 43, 1993, p. 39-49.

DE FELLER, F.-X., *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée*, Tome Premier, Paris, Méquignon-Havard Libraire-Éditeur, 1827.

DE GENOUDE, E., *Les Pères de l'Église*, t. 8, Paris, Librairie d'Adrien le Clère et Cie, 1843.

DELBRUECK, R., « Uranius of Emesa », *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royam Numismatic Society* 8, 1948, p. 11-29.

DENKHA, A., *Le prophète Djirdjis ou saint Georges, Présentation d'une version arabe de la vie du prophète Djirdjis*, Université de Strasbourg, p. 1-11.

——— « L'eschatologie musulmane », *Revue des sciences religieuses* 87/2, 2013, p. 201-217.

DE SACY, A., *Mémoire sur les antiquités de la Perse et sur l'histoire des Arabes avant Mahomet, Extrait des tomes XLVII et XLVIII*, Paris, Imprimerie E. Duverger, 1808.

DE SIKE, Y., « Saint Georges, un et multiple, une figure étonnante du christianisme », *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 95-96-97, Belgique, 2000, p. 255-300.

DES PLACES, E., *Eusèbe de Césarée commentateur : Platonisme et écriture sainte*, Paris, Éditions Beauchesne, 1982.

DEVREESE, R., « Arabes-Perses et Arabes-Romains Lakhmides et Ghassanides », *Vivre et Penser* 2/2. 1942, p. 263-307.

——— « Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans », *Revue Biblique*, No 49, 1940, p. 205-223.

DHORME, É., « Abraham dans le cadre de l'histoire », *Revue Biblique* 40, 1931, p. 364-374 et p. 503-518.

DIEHL, C., *L'Afrique byzantine – Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1896.

DODGEON, M. H., et S. Lieu (éds.), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363: A Documentary History*, Londres, Routledge, 1991.

DOUFIKAR-AERTS, F., *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries from Pseudo-Callisthenes to Suri*, Louvain, Peeters, 2010.

DUCHESNE, L., *Autonomies Ecclésiastiques : Églises séparées*, Paris, Librairie Thorn et fils, 1896.

——— *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, A. Fontemoing, 1906.

——— *Le Liber Pontificalis*, t. I, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1886.

——— « Les protégés de Théodora », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 35, 1915, p. 57-79.

DUPONT-SOMMER, A. et M. Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Collection La Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1987.

DUSSAUD, R., *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1907.

——— « Nouvelles archéologiques : Les Ghassanides et Sergiopolis », *Syria*, Tome 21 (1940), p. 360.

——— *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, Geuthner, 1927.

DUVAL, R., *Traité de grammaire syriaque*, Paris, F. Vieweg Librairie-Éditeur, 1881.

DYAKONOV, A, *Ioann Efesskiy*, Saint-Pétersbourg, 1908.

EBIED, R. Y., A. Van Roey et L. R. Wickham, *Peter of Callinicum - anti-Thritheist dossier*, Louvain, Orientalia Lovaniensia Analecta, 1981.

ELTON, H., *The Roman Empire in Late Antiquity: A Political and Military History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

EMMERICK, R. E., W. Sundermann et P. Zieme (éds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14–18 Juli 1997*, Berlin, Akademie Verlag, 2000.

EVANS, J. A. S., *The age of Justinian : the circumstances of imperial power*, Londres, Routledge, 1996.

FAHD, T., *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, Éditions P. Geuthner, 1968.

FALK, A., *A Psychoanalytic History of the Jews*, Vancouver, Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

FARES, S., « Kilwa, un monastère au nord de l'Arabie Saoudite », *Dossiers d'Archéologie*, Hors-Série 33, p. 70-71.

FEISSEL, D. et P.-L. Gatier, « 488. Philadelphie (territoire de) », *Bulletin épigraphique*, Revue des études grecques, 125, 2012, p. 681-682.

FERRARY, J.-L., « Les origines de la loi de majesté à Rome », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 127e année, 1983, p. 556-572.

FIEY, J-M, *Assyrie chrétienne, contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, t. II, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

FILIU, J.-P., *Histoire de Gaza*, Paris, Fayard, 2012.

FIRESTONE, R., *An Introduction to Islam for Jews*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 2008.

FISHER, G., *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

——— *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2011.

——— *Arabia and the Late Antique East : current research, new problems*, Carleton University, p. 1-20.

——— « The Political Development of the Ghassan between Rome and Iran », *Journal of Late Antiquity* 1.2, 2008, 311-334.

——— « A New Perspective on Rome's Desert Frontier », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 336, 2004, p. 49-60.

FISHER, G. et P. Wood, « Writing the History of the "Persian Arabs" : The Pre-Islamic Perspective of the "Nasrids" of al-Hirah », *Iran Studies*, vol. 49, No 2, p. 247-290.

FONTANE, M., *Histoire Universelle, les Barbares (de 117 à 395 ap. J.-C.)*, Paris, Alphonse Lemerre Éditeur, 1897.

FOSS, C., « Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach », *Dumbarton Oaks Papers* 51, 1997, p. 189-269.

FOWDEN, E., *The Barbarian Plain. Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley, University of California Press, 1999.

FREND, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*, London, Cambridge University Press, 1972.

FRESNEL, F., « L'Arabie », *Revue des Deux Mondes* 17, 1839, p. 241-257.

——— *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*, Paris, Imprimerie Jules Didote, 1836.

——— « Quatrième lettre sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, 1ère partie », *Journal Asiatique*, Juin 1838, p. 497-544.

——— « Quatrième lettre sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, 2e partie », *Journal Asiatique*, Août 1838, p. 196-221.

FREYTAG, G.W., *Arabum Proverbia*, t. 1 et 2, Bonnae ad Rhenum, A. Marcum, 1838-1839.

——— *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache (1861)*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2009.

FRY, C., *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, Paris, Belles Lettres, 2010.

GAFFIOT, F. (éd.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette-Livre, 2000.

GAGÉ, J., *La montée des Sassanides et l'heure de Palmyre*, Paris, Éditions Albin Michel, 1964.

GALLEZ, E.-M., *Le messie et son prophète : aux origines de l'islam*, Tome 1 : De Qumrân à Muhammed, Tome 2 : Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, Versailles, Éditions de Paris, 2005, 2010.

GAMS, P. B., *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Leipzig, K.W. Hiersemann, 1931.

GARSOÏAN, N. G, « The Foundation of Theodosiopolis-Karin », R. G. Hovannisian (dir.), *Armenian Karin/Erzerum*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003.

GAUBE, H., « Arabs in Sixth-Century Syria: Some Archaeological Observations », *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 8, 1981, p. 93-98.

GATIER, P.-L. et J.-F. Salles, « Aux frontières méridionales du domaine nabatéen », J.-F. Salles (dir.), *L'Arabie et ses mers bordières*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1988, p. 173-190.

GENEQUAND, D. et C. J. ROBIN (dir.), *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, Paris, Éditions de Boccard, 2015.

GEOFFROY, É. et Néfissa, *Le grand livre des prénoms arabes*, Paris, Éditions Albouraq - Albin Michel, 2009.

GEOLTRAIN, P., et J.-D. Kaestli (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2005.

GERLAND, E., et V. Laurent, *Corpus Notitiarum Episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae. Les Listes Conciliaires*, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936.

GIL, M., *A History of Palestine, 634–1099*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

GIBBONS, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 2, London, W. Strahan; and T. Cadell, in the Strand, 1781.

GILLOT, C., « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive où Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, 2011, p. 31-56.

GIROD, V., *Théodora, prostituée et impératrice de Byzance*, Paris, Tallandier, 2018.

GOUBERT, P., « Les rapports de Khosrau II : roi des rois sassanides : avec l'empereur Maurice », *Byzantion* 19 : Actes du VIIe Congrès des études byzantines, Bruxelles 1948, 1949, p. 79-98.

——— « Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand (Notes de prosopographie byzantine) », *Revue des études byzantines* 25, 1967, p. 65-76.

GRAETZ, H., *Histoire des Juifs*, trad. M. Bloch, t. 3, Paris, Librairie A. Durlacher, 1888.

GRANT, M., *The History of Rome*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1978.

——— *The Severans. The Changed Roman Empire*, Londres, Routledge, 1996.

GREATREX, G., « Isaac of Antioch and the sack of Beth Hur », *Muséon*, Tome 111, 1998, p.287-292.

GREATREX, G., et S. Lieu (éds.), *The Roman eastern frontier and the Persian Wars. Part II, AD 363-630 : a narrative sourcebook*, London, Routledge, 2002.

GREGG, R. C., « Marking Religious and Ethnic Boundaries: Cases from the Ancient Golan Heights », *Church History* 69, 2000, p. 519-557.

GREPPO, J.-G.-H., *Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires, concernant les premiers siècles chrétiens*, Lyon, Imprimerie d'Antoine Perisse, 1841.

GROUCHEVOY, A. G., « Trois "niveaux" de phylarques. Étude terminologique sur les relations de Rome et de Byzance avec les Arabes avant l'Islam », *Syria* 72, 1995, p. 105-131.

GROUSSET, R., *L'Empire du Levant : Histoire de la Question d'Orient*, coll. « Bibliothèque historique », Paris, Payot, 1949.

GRUMEL, V., *Traité d'études byzantines, vol. I, La Chronologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

GUIDI, I. (éd.), *Chronica Minora*, CSCO 1 à 6, Paris, E Typographeo Reipublicae, 1903-1905.

GYSELEN, R., *La géographie administrative de l'Empire sassanide : les témoignages sigillographiques*, Paris, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1989.

HAARER, F.K., *Anastasius I*, Cambridge, Francis Carins, 2006.

HANNE, E. J., *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Madison NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

HANSON, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*, New York, T&T Clark, 1988.

HARDOUIN, J., *Caii Plinii Secundi Historiae naturalis libri XXXVII - Quos interpretatione et notis illustrativit*, Tomus Primus, Paris, Impensis Societatis, 1723.

——— *Conciliorum collectio regia maxima*, 12 Volumes, Paris, Typographia Regia, 1715.

HARRIES, J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

HARVEY, S. A., *Ascetism and Society in Crisis : John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, University of California Press, 1990.

HARTMANN, U., *Das palmyrenische Teilreich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001.

Harvard University Department of Classics, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 78, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

HASLUCK, F.W., « Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda », *The Annual of the British School at Athens* 20, 1914, p. 94-119.

——— *Christianity and Islam under the Sultans*, t. II, Oxford, The Clarendon Press, 1929.

HASSON, I., « Le chef judhāmite Rawḥ ibn Zinbā », *Studia Islamica* 77, 1993, p. 95-122.

HAWTING, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, 2nd Edition, London, Routledge, 2000.

HENNE, P., *Servir Dieu dans l'armée*, Paris, Éditions du Cerf, 2017.

HEPPER, F. N. et J. Taylor, « Date Palms and Opobalsam in the Madaba Mosaic Map », *Revue Palestine Exploration Quaterly* 136, 2004, p. 35-44.

HENRION, M.-R.-A., *Histoire ecclésiastique depuis la création jusqu'au pontificat de Pie IX*, Tome 11 : Depuis la ruine complète de la nationalité politique des Juifs jusqu'à la mort de l'hérésiarque Montan, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1856.

HITTI, P. K., *The Origins of the Islamic State, being a translation from the Arabic of the Kitab Futuh al-Buldhân of al-Imâm abu-l 'Abbâs Ahmad ibn-Jabir al-Baladhuri*, New York, Colombia University, 1916.

HOLLARD, D., « Le monnayage de la Legio III Cyrenaica frappé à Bostra sous Antonin le Pieux », *Revue Numismatique* 160, 2004, p. 155-173.

HOLLERICH, M. J., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

HONIGMANN, E., *Évêques et évêchés monophysites*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1951.

——— « Géographica : L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse », *Byzantion*, vol. 14, 1939, p. 615-625.

——— « Juvenal of Jerusalem », *Dumbarton Oaks Papers* 5, 1950, p. 209-279.

——— « La Liste originale des pères de Nicée : À propos de l'évêché de « Sodoma en Arabie », *Byzantion* 14, 1939, p. 17-76.

HOROVITZ, J., « Judeo-Arabic Relations in Pre-Islamic Times », *Islamic Studies* 52, 2013, p. 357-391.

HOYLAND, R., « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes », *Semitica et Classica 2*, 2009, p. 117-139.

HUSSEIN, M., *Al-Sîra : Le prophète de l'Islam raconté par ses compagnons*, 2 Tomes, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.

HUXLEY, G. L., « On the Greek "Martyrium" of the Negranites », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80C, 1980, p. 41-55.

IBN WARRAQ, *What the Koran really says: Language, text & commentary*, Amherst NY, Prometheus Books, 2002.

ISAAC, B., *The Limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

JALABERT, L., et R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. V, Paris, P. Geuthner, 1959.

JAUSSEN, A., « Le puits d'Agar », *Revue Biblique* 3, 1906, p. 595 à 600.

JOHNSON, D. A., *40 Days on the Holy Mountain*, New Sinai Press, 2016.

JOIN-LAMBERT, A., « Circoncision et baptême, un recto verso qui s'ignore », R. Burnet et D. Luciani (dir.), *La circoncision aujourd'hui*, Paris, Éditions Feuilles, 2014, p. 45-67.

JOSEPH L'HÉSYCHASTE, *Lettres spirituelles*, Laussane, Éditions l'Âge d'Homme, 2005.

KAEGI, W. E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, 1992.

——— « Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest », *Church History* 38, 1969, p. 139-149.

KALMIN, R., *Sage Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994.

KAMEL, L., « Artificial nations? The Sykes-Picot and the Islamic State's narratives in a historical perspective », *Diacronie : Studia di Storia Contemporanea* 25, p. 1-20.

KAWAR, I, « Aretas, Son of Jabalah », *Journal of the American Oriental Society* 75, 1955, p. 205-216.

——— « Ghassan and Byzantium : A New *terminus a quo* », *Der Islam, Zeitschrift Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 33, 1958, p. 232-255.

——— « On the Patriciate of Imruʾ al-Qays », J. Kritzeck et R.B. Winder (éds.), *The World of Islam: Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London, Macmillan, 1960, p. 74–82.

——— « Procopius and Arethas », *Byzantinische Zeitschrift* 50, p. 39-67 et 362-382.

——— « Procopius on the Ghassanids », *Journal of the American Oriental Society* 77, 1957, p. 79-87.

——— « The Last Days of Salīḥ », *Arabica* 5, 1958, p. 145-158.

KAZHDAN, A. (dir.), Oxford Dictionary of Byzantium, New York, Oxford University Press, 1991.

KHALIDI, I. R., « The Arab Kingdom of Ghassan: Its Origins, Rise and Fall », *Muslim World* 46, 1956, p. 193-206.

KHALIDI, T., *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi*, Albany, State University of New York Press, 1975.

KIM, Y. R., *Epiphanius of Cyprus: Imagining an Orthodox World,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2015.

KING, A., « The Importance of Imported Aromatics in Arabic Culture: Illustrations from Pre-Islamic and Early Islamic Poetry », *Journal of Near Eastern Studies* 67, 2008, p. 175-189.

KING, G., « The Distribution of Sites and Routes in the Jordanian and Syrian Deserts in the Early Islamic Period », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 17, 1987, p. 91-105.

KISLINGER, E., « Xanthopulos », *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 14, Bautz, Herzberg, 1998, p. 267–268.

KNAUF, E. A. et C. J. Lenzen, « Beit Ras/Capitolias. A Preliminary Evaluation of the Archaeological and Textual Evidence », *Syria* 64, 1987, p. 21-46.

KNAUF, E. A. et V. U. Worschech, « Alte Straben in der nordwestlichen Ard el-Kerak Ein Vorbericht », *Zeitschrift des Deutschen Palastina - Vereins* 101, 1985, p. 128-133.

KOCH, P., *Die Byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Jena, Universitäts-Buchdruckerei G. Neuenhahn, 1903.

KRÜGER, P. (éd.), *Petit dictionnaire de l'orient chrétien*, Turnhout, Brepols, 1991.

LABOURT, J., *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 2e édition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1904.

LAGRANGE, M.-J., *Études sur les religions sémitiques*, Deuxième Édition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905.

——— « L'ancienne version syriaque des Évangiles », *Revue Biblique* 29, 1920, p. 321-352.

LAMMENS, H., *Fatima et les Filles de Mahomet : notes critiques pour l'étude de la Sira*, Rome, Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1912.

——— « L'ancienne frontière entre la Syrie et le Hidjâz (notes de géographie historique) », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 14, 1918, p. 69-96.

——— *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Mélanges de l'Université de Saint-Joseph, t. IX, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1924.

——— *La Syrie : Précis historique*, t. I, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1921.

——— *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire – Volume 1*, Rome, Scripta Pontifici Instituti Biblici, 1914.

——— « Le caractère religieux du tar ou vendetta chez les Arabes préislamites », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 26, 1926, p. 83-127.

——— « Les Chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 14, 1918, p. 191-230.

LAND, J. P. N. (éd.), *Anecdota Syriaca*, t. I, II et III, Lugduni Batavorum : Brill, 1862.

LANDAU-TASSERON, E., « Alliances among the Arabs », *Al-Qantara XXVI*, 1, 2005, p. 141-173.

——— « The Participation of Tayyi in the Ridda », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984, p. 53 à 71.

LANGLOIS, V., *Numismatique des Arabes avant l'islamisme*, Paris, C. Rollin Libraire-Éditeur, 1859.

LARCHER, P., « Les Mu'Allaqat : le nombre et le nom, une fois encore », *Quaderni di Studi Arabi, Nuova Serie* 2, 2007, p. 135-156.

LAROUSSI, F., et I. Albalawi. « La traduction de l'arabe et vers l'arabe, à l'heure de la mondialisation », *Hermès, La Revue* 56, 2010/2011, p. 137-144.

LEBON, J., *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, J. Van Linthout, 1909.

LELONG, C., *Grégoire de Tours : sa vie et son Oeuvre*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1995.

LEMAIRE, N.-E., *Caii Plinii Secundi Historiae naturalis, libri XXXVII*, Paris, Colligebat, 1827.

LEMERLE, P., « Aux origines de l'architecture chrétienne. Découvertes et Théories nouvelles », *Revue Archéologique* 33, 1949, p. 167-194.

LENOIR, M., « Ḍumayr : Faux camp romain, vraie résidence palatiale », *Syria* 76, 1999, p. 227-236.

LEONHARD, C., « Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures », P. M. M. Daviau, J. W. Wevers et M. Weigl (éd.) *The World of the Arameans: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, vol. 3, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 326, Sheffield, Sheffield Academic, 2001, p. 255-293.

LEROUX, J.-M., *Athanase d'Alexandrie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2e édition, 1994.

LEVIN, A.S. et P. Pellegrini (dir.), *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest, proceedings of a colloquium held at Potenza, Acerenza and Matera, Italy (May 2005)*, Oxford, Archaeopress, 2007.

LITTEMANN, E., « Osservazioni sulle iscrizioni di Harran et di Zebed », *Rivista degli studi orientali* 4, 1911, p. 193 à 198.

LUMPER, G., *Historia theologico-critica de vita, scriptis, atque doctrina sanctorum Patrum: aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum saeculorum, ex virorum doctissimorum literariis monumentis collecta*, Pars VIII, Augsbourg, Matthæi Rieger p. m. filiorum, 1791.

MAKAREM, M., « Une forêt de croix gravées dans le désert d'Arabie saoudite », *L'Orient le Jour*, Édition du 28 janvier 2015.

MALKI, D., *Le Talmud et ses maîtres*, trad. E. Gourevitch, Paris, Éditions Albin Michel, 1993.

MALOSSE, P.-L., « Proposition mystique pour arrêter les invasions barbares ou plaidoyer pour que les païens aient leur place dans l'Empire chrétien ? Le Discours XXIV de Libanios », *Revue des Études Grecques* 123, 2010, p. 113-135.

MARAVAL, P., *Justinien, Le rêve d'un empire chrétien universel*, Paris, Tallandier, 2016.

——— *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

——— *L'empereur Justinien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

——— *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

MARIN, M.-A., *Les vies des pères des déserts d'Orient*, Tome Quatrième, Paris, Chez J. J. Niel Imprimeur-Libraire, 1771.

MARINCOLA, J. (éd.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

MARTIN, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Rome, École Française de Rome, 1996.

MARTIN, J. P., A. Chauvot, M. Cébeillac-Gervasoni (dir.), *Histoire romaine*, Paris, Armand Colin, 2014.

MARTINDALE, J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Volume II: A.D. 395–527, Cambridge, University Press, 1980.

——— *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Volume III: A.D. 527-641, 2 Volumes, Cambridge, University Press, 1992.

MASPERO, J., « Théodore de Philae », *Revue de l'histoire des religions* 59, 1909, p. 299-317.

MATTHEWS, E. G., *The Armenian commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian*, CSCO 573, Louvain, Peeters, 1998.

MATYSZAK, P., *The Enemies of Rome: From Hannibal to Attila the Hun*, Londres, Thames & Hudson, 2009.

MAYEUR, J.-M., L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome III : Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610), Paris, Desclée, 1998.

MAYERSON, P., « Mauia, Queen of the Saracens - A Cautionary Note », *Israel Exploration Journal* 30, 1980, p. 123-131.

——— « The Use of the Term "Phylarchos" in the Roman-Byzantine East », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 1991, p. 291-295.

MEISTERMANN, B., *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra*, Paris, Alphonse Picard et Fils Éditeurs, 1909.

MELAMED, E. Z., *Dictionnaire araméen-hébreu-français du Talmud de Babylone*, Paris, Fondation Samuel et Odette Levy, 1996.

MEYENDORFF, J., *Imperial unity and Christian divisions: The Church 450-680 A.D. The Church in history*, 2, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1989.

MICHAELIS, I. D., *Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum*, Pars Secunda, Göttingen, Sumtibus viduae Vandenhoeck, 1780.

MICHEL, A., « Les Églises Doubles de Jordanie », *Antiquité Tardive* 4, 1996, p. 164-171.

MILLAR, F., *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens*, Leuven-Bristol, Peeters, 2015.

——— « Rome's 'Arab' Allies in Late Antiquity. Conceptions and Representations from within the Frontiers of the Empire », H. Börm et J. Wiesehöfer (éds.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, Reihe Geschichte, 2010, p. 199-226.

——— *The Roman Near East. 31 BC - AD 337*, Cambridge, Harvard University Press, 1993

MIMOUNI, S. C., *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIe siècle de notre ère*, Nouvelle Clio, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

MIMOUNI, S. C. et P. Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

MIMOUNI, S. C., et L. Painchaud (éds.), *La question de la « sacerdotalisation » dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme*, Judaïsme antique et origines du christianisme 9, Turnhout, Brepols, 2018.

MOMMSEN, T. (éd.), *Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII*, 3 volumes, MGH Scriptores, Auctores antiquissimi 9, 11, 13, Berlin, Weidmann, 1892-1898.

MONDÉSERT, C., « Inscriptions et objets chrétiens de Syrie et de Palestine », *Syria* 37, 1960, p. 116-130.

MONTGOMERY, J. E., « Alqama al-Faḥl's Contest with Imru'al-Qays: What happens when a Poet is umpired by his Wife? », *Arabica* 44, 1997, p. 144-149. À

MORONY, M. G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2005.

MORRISSON, C. (dir.), *Le Monde byzantin*, Tome 1. L'Empire romain d'Orient (330-641), Paris, Presses universitaires de France, 2012.

MOSS, Y., « Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions, Les controverses religieuses en syriaque », *Études syriaques* 13, 2016, p. 119-136.

MOUTERDE, R., « Inscriptions grecques conservées à l'Institut français de Damas », *Syria* 6, 1925, p. 215-252.

MOUNAYER, J., *Les Synodes Syriens Jacobites*, Beyrouth, 1964.

MUMAYIZ, I., « Imruʾ al-Qays and Byzantium », *Journal of Arabic Literature* 36, 2005, p. 135-151.

MURCIA, T., *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014.

——— *Marie appelée la Magdaléenne*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017.

NAU, F., « Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie », *Revue de l'Orient Chrétien*, Deuxième année, 1897, p. 455-493.

——— « Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites? », *Revue de l'Orient chrétien*, 10, (1905), p. 113-134.

——— « Étude sur les parties inédites de la Chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmahré », *Revue de l'Orient Chrétien*, Deuxième année, 1897, p. 41-68.

——— « Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient ; Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme », *Patrologia Orientalis*, t. 3, Paris, Librairie de Paris, 1909, p. 3-120.

——— « La seconde partie de l'histoire de Barhadbesabba 'Arbaïa et Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens », *Patrologia Orientalis*, t. 9, Paris, Firmin-Didot, 1913, p. 489-677.

——— *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, du VIIe au VIIIe siècle, Paris, Imprimerie Nationale, 1933.

——— « Les Pléphories de Jean, évêque de Maiouma », *Revue de l'Orient Chrétien* 3, Paris, Librairie E. Leroux, 1898, p. 232-259.

NAUTIN, P., *Hippolyte, Contre les hérésies (fragment). Étude et édition critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1949.

——— *Origène: sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977.

NEALE, J. M., *A History of the Holy Eastern Church*, London, Joseph Masters, Aldersgate Street, 1847.

NICHOLSON, O. (éd.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

NICHOLSON, R., *A Literary History of the Arabs*, New York, Charles Scribner's Sons, 1907.

NÖLDEKE, T., *Die Ghassânichen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1887.

——— *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyde, E.J. Brill, 1879.

NORWICH, J. J., *Byzantium : The Early Centuries*, Londres, Viking, 1988.

OLMSTEAD, A. T., « Climatic Changes in the Nearer East », *Bulletin of the American Geographical Society* 44, 1912, p. 432-440.

ORTIZ DE URBINA, I., *Les conciles de Nicée et de Constantinople : 324 et 381*, Histoire des Conciles œcuméniques, Tome I, Paris, Fayard, 2006.

PACK, R. A., « Artemidoriana Graeco-Arabica », *Transactions of the American Philological Association* 106, 1976, p. 307-312.

PAINCHAUD, L., « Identité chrétienne et pureté rituelle dans l'Apocalypse de Jean de Patmos : l'emploi du terme koinon en Ap 21,27 », *Laval théologique et philosophique* 62, 2006, p. 345–357.

PAPPUS, J., *Libellus synodicus: omnes synodos, tam orthodoxas, quam Haereticas, breui compendio continens : quae ab Apostolorum inde tempore, usque ad octavam super unione Photii et Johannis Papae institutam, sunt celebratae*, Argentorati (Strasbourg), Typis Iosiae Rihely, 1601.

PARET, R., « Note sur un passage de Malalas concernant les phylarques arabes », *Arabica* 5, 1958, p. 251-262.

PARKER, S. T., « Peasants, Pastoralists, and "Pax Romana" : A Different View », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 265, 1987, p. 35-51.

——— « Preliminary Report on the 1980 Season of the Central "Limes Arabicus" Project », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 247, 1982, p.1-26.

——— *The Roman Frontier in Central Jordan Interim Report on the Limes Arabicus Project, 1980-1985*, BAR International Series, vol. 340, Oxford, British Archaeological Reports, 1987.

PAULY, A., G. Wissowa et W. Kroll (éds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE),* Stuttgart, J. B. Metzler, 1894–1980.

PAUTHIER, G. et G. Brunet, *Les Livres sacrés de toutes les religions, sauf la Bible*, 2 Volumes, Paris, J.-P. Migne Éditeur, 1865.

PAYNE SMITH, J., *Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1903.

PAZDERNIK, C., « Our most pious consort given us by God: Dissident Reactions to the Partnership of Justinian and Theodora, A.D. 525-548 », *Classical Antiquity* 13, 1994, p. 256-281.

PETERS, J. P., « The Home of the Semites », *Journal of the American Oriental Society* 39, 1919, p. 243-260.

PETIT, P., *Histoire générale de l'Empire romain*, Vol. 3, Le Bas-Empire : 284-395, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

PHILONENKO, M., *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân*, Paris, Presse universitaire de France, 1960.

——— « Testaments des douze Patriarches », *La Bible : Écrits intertestamentaires*, A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éd.), Paris, Gallimard, 1987.

PIACENTINI, V. F. « Roman Fortifications in Southern Hawean : Notes from a Journey and Historical Working Hypotheses », *Oriente Moderno, Nuova serie* 64, 1984, p. 121-140.

PICCIRILLO, M., « Gregorio e le Province orientali di Palestina e Arabia », *Liber Annus* 54, 2004, p. 319 à 341.

——— « The Church of Saint Sergius at Nitl. A Centre of the Christian Arabs in the Steppe at the Gates of Madaba », *Liber Annuus* 51, 2001, p. 267-284.

PIHAN, A. P., *Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe, du persan ou du turc, avec leurs analogues grecs, latins, espagnols, portugais et italiens*, Paris, Imprimerie Impériale, 1866.

PLATTS, J. T. (éd.), *A dictionary of Urdu, Classical Hindi and English*, Oxford, Oxford University Press, 1930.

PLOTON-NICOLLET, F., « Septime Sévère et le christianisme : Essai d'étude critique des sources », *Litterae Caelestes* 1, 2005, p. 179-188.

POUDERON, B. (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. III. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

POWER, E., « The Prehistory of Islam », *An Irish Quarterly Review* 2/7, 1913, p. 204-221.

POTTER, D. S., *The Roman Empire at Bay, AD 180–395*, New York, Routeledge, 2004.

REINAUD, J., *Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène et de la Kharacène et sur l'époque de la rédaction du périple de la mer Érythrée*, Paris, Imprimerie impériale, 1861.

REILLY, G., *Justinien, un empereur de gauche?*, Saint-Denis, Mon Petit Éditeur, 2015.

RENAN, E., *L'avenir de la science*, Paris, GF-Flammarion, c1995.

RETSÖ, J., *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyad*, London, Routledge, 2003.

RÉVILLE, A., « Christianisme unitaire au troisième siècle, Paul de Samosate et Zénobie », *Revue des Deux Mondes*, vol. 75, 1868, p.73-106.

REVILLOUT, E., *Second mémoire sur les Blemmyes d'après les inscriptions démotiques des Nubiens*, Paris, Revue égyptologique, 1887.

RI, A. S.-M., *Commentaire de la Caverne des trésors. Étude sur l'histoire du texte et des sources*, CSCO 581, Louvain, Peeters, 2000.

ROBERT, M., « Tyran et magicien ? Représentation de la figure de l'empereur Julien dans les sources littéraires grecques, latines et syriaques de l'Antiquité tardive », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2016.

ROBIN, C. J., « Le royaume hujiride, dit “royaume de Kinda”, entre Himyar et Byzance », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140/2, 1996, p. 665-714.

——— « Les Arabes de Himyar, des « Romains » et des Perses (IIIe-VIe s. è. chr.) », *Semitica et Classica* 1, 2008, p. 167-202.

——— « Les religions pratiquées par les membres de la tribu de Kinda (Arabie) à la veille de l’Islam », *Judaïsme Ancien - Ancient Judaism* 1, 2013, p. 203-261.

ROBIN, J. C., et M. Gorea, « Un réexamen de l’inscription arabe préislamique de Gabal Usays », *Arabica* 49, 2002, p. 503-510.

ROBIN, J. C., et S. Tayran, « Soixante-dix ans avant l’Islam : l’Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 2012, No 156-1, p. 525-553.

RODET, L., *Le Touran et les Touraniens suivant la tradition persane*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1877.

ROHRBACHER, R. F., *Histoire universelle de l’Église catholique*, vol. 8, Paris, Gaumes Frères Libraires-Éditeurs, 1850.

RÖMER, T., *L’invention de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

ROTHSTIEN, G., *Die Dynastie Der Lahmiden in Al-Hira, Ein Versuch Zur Arabisch-Persichen Geschichte Zur Zeit Der Sasaniden*, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1899.

ROUX, G., *La Mésopotamie*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

ROWTON, M. B., « Urban Autonomy in a Nomadic Environment », *Journal of Near Eastern Studies* 32, 1973, p. 201-215.

RUANI, F. (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Études syriaques 13, Paris, Geuthner, 2016.

RUSSELL, J. C., « That Earlier Plague », *Demography* 5, 1968, p. 174-184.

RYCKMANS, J., *La persécution des Chrétiens Himyarites au sixième siècle,* Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1956.

SABBATHIER, F., *Dictionnaire pour l’intelligence des auteurs classiques, grecs et latins, tant sacrés que profanes*, t. 37, Paris, Imprimerie de J. Gratiot, 1815.

SAINT-MARTIN, J., *Recherches sur l'histoire et la géographie de la Mésène et de la Characène*, Paris, Imprimerie Royale, 1838.

SALIOU, C., « Inscriptions de la région de Gaza », *Revue biblique* 115, 2008, p. 275-286.

SAMIR, S. K., « The theological Christian influence on the Qu'ran : a reflection », G. Said Reynolds (éd.), *The Qu'ran in its historical context*, Routeledge, New York, 2008.

SARTRE, M., *Bostra : des origines à l'Islam*, Paris, P. Geuthner, 1985.

——— *L'Orient romain : provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C-235 après J.-C.)*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

——— « Le cadre historique et les inscriptions », J. Dentzer-Feydy (éd.), *Bosra. Aux portes de l'Arabie*, Beyrouth, Institut Francais du Proche-Orient, 2007, p. 57-59.

——— *Le Haut-Empire romain : les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, 31 av. J.-C.-235 apr. J.-C., Paris, Éditions du Seuil, 1997.

——— « Le monastère de 'Ato en Arabie », *Syria* 91, 2014, p. 377-389.

——— *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles, Latomus, 1982.

SARTRE-FAURIAT, A. et M. Sartre, *Zénobie de Palmyre à Rome*, Paris, Perrin, 2014.

SAUVAGET, J., « Les Ghassanides et Sergiopolis », *Byzantion* 14, 1939, p. 115-130.

SCHIETTECATTE, J., « L'antique Najrân : confrontation des données archéologiques et des sources écrites », J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et C. Robin (éds.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les sources (actes du colloque de novembre 2008)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010, p. 11-37.

SCHLUMBERGER, D., « Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gharbi (1936-1938). Rapport préliminaire », *Syria* 20, 1939, p. 195-238 et 324-373.

SCHMID, S. G., « The Nabataeans: Travellers between Lifestyles », B. MacDonald, R. Adams (éd.), *The Archaeology of Jordan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 367-426.

SCHMITT, A. M., *Martyloge romain : publié par l'ordre de Grégoire XIII, revu par l'autorité d'Urbain VIII et de Clément X augmenté et corrigé en 1749 par le pape Benoit XIV*, Tournai, Éditions Casterman, 1959.

SCHULTHESS, F., « Die Syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten », *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen : Philologisch-historische Klasse* 10.2, Berlin, Weidmannsche, 1908.

SCHWARTZ, E., *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag, 1959.

SCHWENTZEL, C.-G., *Juifs et Nabatéens, les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

SEGAL, J. B., « Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 4, 1984, p. 89-124.

——— *Edessa : « The Blessed City »*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

SESTON, W., « Achilleus et la révolte de l'Égypte sous Dioclétien, d'après les papyrus et l'Histoire Auguste », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 55, 1938, p. 184-200.

——— « L'Égypte manichéenne », *Chronique d'Égypte* 14, 1939, p. 362-372.

——— « Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme », *Mélanges syriens offerts à monsieur René Dussaud, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. I, Paris, P. Geuthner, 1939, p. 227-234.

SEZGIN, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1 et 2, Leiden, Brill, 1967-1975.

SHAHID, I., *Arabs in Late Antiquity*, Occasionnal Papers, Beyrouth, American University of Beirut, 2008.

——— *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*, Washington, Dumbarton Oak, 1984.

——— *Byzantium and the Arabs in the fifth Century*, Washington, Dumbarton Oak, 1989.

——— *Byzantium and the Arabs in the sixth Century*, t. 1-1, 1-2, 2-1, 22, Washington Dumbarton Oak, 1995-2002-2009.

——— « Byzantium in South Arabia », *Dumbarton Oaks Papers* 33, 1979, p. 23-94.

——— « Byzantino - Arabica: The Conference of Ramla, A.D. 524 », *Journal of Near Eastern Studies* 23/2, 1964, p. 115-131.

——— *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, Dumbarton Oak, 1984.

——— *The Martyrs of Najran : New Documents*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971.

——— « The Sixth-Century Church Complex at Nitl, Jordan. The Ghassanid Dimension », *Liber Annuus* 51, 2001, p. 285-292.

SHLOSSER, F. E., *The Reign of the Emperor Maurikios (582-602): A Reassessment*, Athènes, S. D. Basilopoulos Historical Publications, 1994.

SILVESTRE DE SACY, S., *Chrestomathie Arabe*, t. 2, Paris, Imprimerie royale, 1826.

——— *Mémoire sur les antiquités de la Perse et sur l'histoire des Arabes avant Mahomet*, t. XLVII et XLVIII., Paris, Imprimerie E. Duverger, 1808.

——— *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides*, Paris, Imprimerie Nationale, 1793.

SMITH, S., « Events in Arabia in the 6th Century A. D. », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 1954, p. 425-468.

SMITH, W., *A Dictionary of Christian Biography*, Boston, Little Brown, 1877.

——— *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, vol. 2, Boston, Little Brown, 1870.

SOUARN, R., « Le 28e Canon du Concile de Chalcédoine », *Échos d'Orient* 1, 1897, p. 19-22.

SOURDEL, J. et D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

SOUTHERN, P., *Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen*, London, Continuum, 2008.

SPRENGER, A., « On the Ghassanite Kings », *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 29, 1850, p. 469-474.

STEIN, E., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1919.

STOKVIS, A. M. H. J., *Manuel d'histoire, de généalogie et de chronologie de tous les états du globe, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 3 volumes, Leyde, E. J. Brill, 1890-1893.

STONEMAN, R., *Palmyra and its Empire: Zenobia's Revolt Against Rome*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.

STORM, I. P., « Early Christianity in Arabia », *The Muslim World* 30, 1940, p. 7-13.

STROUMSA, G., « Judéo-christianisme et Islam des origines », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 157/1, 2013, p. 489-512.

——— *Religions d'Abraham: Histoires croisées*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2017.

TARDIEU, M., « L'arrivée des manichéens à Al-Hira », P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais (éds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam: VIIe-VIIIe siècles : actes du colloque international Lyon - Maison de l'Orient méditerranéen, Paris - Institut du monde arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 1992, p. 15-24.

TATE, G., *Justinien : l'épopée de l'Empire d'Orient*, 527-565, Paris, Fayard, 2004.

TESSONE, J. E., *Dans les traces du prénom : ce que les autres inscrivent en nous*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

TEIXIDOR, J., *Bardesane d'Édesse la première philosophie syriaque*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

THELAMON, F., *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

THOMAS PARKER, S., « Preliminary Report on the 1980 Season of the Central "Limes Arabicus" Project », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 247, 1982, p. 1-26.

THOUVENIN, G., « La légende arabe d'Hatim Ta'ï dans le Décaméron », *Romania* 59, 1933, p. 247-269.

TILLEMONT, L.-S. L., *Mémoire pour servir l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XVI, Venise, Chez François Pitteri, 1732.

TREADGOLD, W., *A Concise History of Byzantium*, Houndmills (Hampshire), Palgrave, 2001.

——— *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

TROUPEAU, G., « La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* 53, 1971, p. 1-20.

URVOY, M.-T. et Gobillot (dir.), *L'Orient chrétien dans l'Empire musulman : Hommage à Gérard Troupeau*, Collection Studia Arabica, Versailles, Éditions de Paris, 2005.

VAILHÉ, S., « Le Monastère de Saint-Théoctiste et l'évêché de Paremboles », *Revue de l'Orient Chrétien* 3, 1898, p. 58-76.

VAN GINKEL, J. J., *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-century Byzantium*, Thèse doctorale, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen, 1996.

VAN DE VEN, P., *La vie ancienne de S. Siméon Stylite le jeune*, 2 volumes, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1962.

VAN NUFFELEN, P., *Un héritage de paix et de piété : étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain, Peeters, 2004.

VASILIEV, A. A., *Justin (I) the First: an introduction to the epoch of Justinian the Great*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

——— « Notes on Some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Forth to the Sixth Century », *Dumbarton Oaks Papers* 9/10, 1956, p. 306-316.

VIGOUROUX, F. (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, Tome Troisième, Première partie G - I, Paris, Letouzey et Ané Éditeurs, 1912.

VILLENEUVE, F., « Umm el-Jimal, bourgade de frontière. À propos de Bert De Vries (ed.), Umm el-Jimal », *Syria* 78, 2001, p. 209-217.

VOLTAIRE, *Oeuvres complètes, Tome 17 : Dictionnaire philosophique*, Paris, Édition Garnier, 1878.

VON GRUNEBAUM, G. E., « The Nature of Arab Unity before Islam », *Arabica* 10, 1963, p. 5-23.

VON HEFELE, K. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, Paris, Letouzey et Ané Éditeurs, 1907.

VORAGINE, Jacques de, *La Légende dorée*, trad. P.-G. Brunet, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.

WADDINGTON, W. H., *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie: recueillies et expliquées*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1870.

WAKELEY, J. M., *The Two Falls of Rome in Late Antiquity: The Arabian Conquests in Comparative perspective*, London, Palgrave-Pivot, 2017.

WARD, W. D., « From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine », Thèse de Doctorat, Los Angeles, University of California (UCLA), 2008.

WARD-PERKINS, B., « Specialiazed Production and Exchange », *Cambridge Ancient History, Volume 14 : Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, Cambridge University Press, 2008, p. 346-391.

WATSON, A., *Aurelian and the Third Century*, New York, Routledge, 1999.

WETZER, H. J. et B. Welte (éds.), *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie Catholique*, trad. I. Goschler, t. 1, Paris, Gaume Frères et J. Duprey Éditeurs, 1864.

WHEELER, B., *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam, Chicago*, The University of Chicago Press, 2006.

WHITTOW, M., « Rome and the Jafnids: writing the history of a 6th-c. tribal dynasty », J. H. Humphrey (éd.), *The Roman and Byzantine Near East, Some Recent Archeological Research*, vol. 2, Journal of Roman Archeology, Supplementary Series 31, p. 207-224.

WIGRAM, W. A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church (100 – 640 A.D.)*, Londres, Society for promoting Christian knowledge, 1910.

WITAKOWSKI, W., « The Ecclesiastical Chronicle of Gregory Bar'Ebroyo », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6, 2006, p. 61-81.

WOLFF, C., « La legio III Cyrenaica au Ier siècle », Y. Le Bohec et C. Wolff (éd.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire : actes du Congrès de Lyon (17-19 septembre 1998)*, Paris, Diffusion De Boccard, 2000, p. 339-340.

WOLF, E. R., « The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam », *Southwestern Journal of Anthropology* 7, 1951, p. 329-356.

WOOD, P., *'We have no king but Christ': Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585)*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

WOODHOUSE, S. C. (éd.), *English–Greek Dictionary: A Vocabulary of the Attic Language*, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1910.

WOODWARD, E. L., *Christianity and Nationalism in Later Roman Empire*, London, Longmans, Green and Co., 1916.

WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, 3 Volumes, London, Gilbert and Rivington, 1870-1872.

YAMAUCHI, E. M., « Aramaic Magic Bowls », *Journal of the American Oriental Society* 85/4, 1965, p. 511-523.

YARSHATER, E. (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1985.

YOUSIF, É.-I., *Deux chroniques syriaques : Chroniques d'Édesse et d'Arbèles* (Erbil), Paris, L'Harmattan, 2015.

ZAHRAN, Y., *Ghassan Resurrected*, Londres, Stacey International, 2006.

ZOSSO, F., et C. Zingg, *Les empereurs romains*, Paris, Éditions Errance, 2009.

ANNEXE A : RÉFÉRENCES GRECQUES DES TAYYÉS[862]

1 - Ταηνοί :

a) STEPHANUS Byzantius, Gramm. Ethnica (epitome), {4028.001}, page 598 ligne 3.

Ταηνοί, ἔθνος ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν πρὸς μεσημβρίαν, ὡς Ὀλυμπιανὸς ἐν Ἀραβικοῖς καὶ Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν Ἀραβικῶν δευτερω.

b) URANIUS, Hist. Fragmenta, {2461.003}, Fragment 11, ligne 1.

Ταηνοί, ἔθνος ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν πρὸς μεσημβρίαν, ὡς Οὐλπιανὸς ἐν Ἀραβικοῖς καὶ Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν δευτέρῳ.

2 - Ταϊηνοί :

a) STEPHANUS Byzantius, Gramm. Ethnica (Libri Π-Y), {4028.006}, Livre 19, lemma 6, ligne 1.

Ταϊηνοί· ἔθνος ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν πρὸς μεσημβρίαν, ὡς Οὐλπιανὸς ἐν Ἀραβικοῖς καὶ Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν δευτερω.

3 - Ταιηνοὶ :

a) EPIPHANIUS, Scr. Eccl. Ancoratus, {2021.001}, Chapitre 113, section 3, ligne 3.

ἕως τοῦ αὐτοῦ διαμερισμοῦ τῶν γλωσσῶν· Αἰθίοπες Τρωγλοδύται Ἀγγαῖοι Ταιηνοὶ Σαβῖνοι Ἰχθυοφάγοι Ἑλλανικοὶ Αἰγύπτιοι Φοίνικες Μαρμαρίδαι Κᾶρες Ψυλλῖται Μοσσύνοικοι Φρύγες Μάκωνες Μάκρωνες.

b) HIPPOLYTUS, Scr. Eccl. Chronicon, {2115.036}, Section 200, ligne 4.

πρῶτοι καὶ δεύτεροι> (7) Μαδιηναῖοι πρῶτοι καὶ δεύτεροι (8) Ἀδιαβηνοί (9) Ταιηνοί (10) Σαλαμοσηνοί (11) Σαρακηνοί (12) Μάγοι (13) Κάσπιοι

4 - Ταιηνοῖς :

a) CLEMENS ROMANUS et CLEMENTINA, Theol. Recognitiones (ex Eusebio) [Sp.], {1271.008}, Livre 9 chapitre 24, ligne 13.

καὶ παρὰ Ταιηνοῖς καὶ Σαρακηνοῖς καὶ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ παρὰ Μαύροις καὶ παρὰ τοῖς περὶ τὸ στόμα τοῦ Ὠκεανοῦ Νομάσι καὶ ἐν τῇ ἐξω-

b) EUSEBIUS Scr. Eccl. et Theol. Praeparatio evangelica, {2018.001}, Livre 6, chapitre 10, section 31, ligne 1.

οἴκοις Ἑρμοῦ ποιεῖ πλάστας καὶ ζωγράφους καὶ τραπεζίτας, ἐν οἴκοις δὲ Ἀφροδίτης μυρεψοὺς ἢ φωνάσκους καὶ ὑποκριτὰς ποιημάτων. καὶ παρὰ Ταιηνοῖς καὶ Σαρακηνοῖς καὶ ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Λιβύῃ καὶ παρὰ Μαύροις καὶ παρὰ τοῖς

[862] L'ensemble de ces informations sont tirées du THESAURUS LINGUAE GRAECAE - A Digital Library of Greek Literature.

5 - Ταϊηνός :

a) **LIBANIUS Rhet. et Soph., Orationes 1-64, {2200.004}, Oraison 24, section 6, ligne 5.**

ἐπὶ τοῦτο ἐλαύνων, ὁ δὲ προσπεσὼν ἦν καὶ τρώσας Ταϊηνός τις ἐντολὴν πληρῶν τῷ σφῶν αὐτῶν ἄρχοντι. τῷ δὲ ἄρα τοῦτο μισθὸν οἴσειν ἔμελλε παρ’

6 - Ταϊνοί :

a) **HIPPOLYTUS, Scr. Eccl. Chronicon, {2115.036}, Section 226, ligne 2**

(226) Ἀδιαβηνοὶ πέραν τῶν Ἀράβων, Ταϊνοὶ καταντικρὺς αὐτῶν, (227) Ἀλαμοσινοὶ <δὲ πέραν τῶν Ἀράβων,

7 - Ταϊνῶν:

a) **HIPPOLYTUS HIPPOLYTUS, Scr. Eccl. Chronicon, {2115.036}, Section 228, ligne 1.**

(227) Ἀλαμοσινοὶ <δὲ πέραν τῶν Ἀράβων, (228) Σακκηνοὶ> δὲ πέραν τῶν Ταϊνῶν, (229) Ἀλβανοὶ δὲ πέραν τῶν Κασπίων πυλῶν

8- Ταϊανοί :

a) **EPIPHANIUS, Scr. Eccl. Ancoratus, {2021.001}, Chapitre 113, section 2, ligne 3.**

Παίονες Λαζόνες Κοσσαῖοι Γασφηνοὶ [Παλαιστινοὶ] Ἰνδοὶ Σύροι Ἄραβες οἱ καὶ <Ταϊ>ανοὶ Ἀριανοὶ Μάρδοι Ὑρκανοὶ Μαγουσαῖοι Τρωγλοδύται Ἀσσύριοι Γερμανοὶ Λυδοὶ Μεσοποταμῖται Ἑβραῖοι Κοιληνοὶ

b) **CHRONICON PASCHALE, Chronogr. et Hist. Chroni. Paschale, {2371.001}, page 56, ligne 17.**

δαῖοι, δ΄ Μῆδοι, ε΄ Πέρσαι, ς΄ Ἄραβες πρῶτοι καὶ Ἄραβες δεύτεροι, ζ΄ Μαδιναῖοι, η΄ Μαδιναῖοι δεύτεροι, θ΄ Ταϊανοί, ι΄Ἀλαμοσυνοί, ια΄ Σαρακηνοί, ιβ΄ Μάγοι, ιγ΄ Κάσπιοι,

c) **CHRONICON PASCHALE, Chronogr. et Hist. Chroni. Paschale, {2371.001}, page 60, ligne 13.**

Ἀδιαβηνοὶ καὶ Ταϊανοὶ πέραν οἰκοῦσι τῶν Ἀράβων. Ἀλαμοσσυνοὶ ἐσώτεροί εἰσιν τῶν Ἀράβων.

9 - Ταϊανῶν :

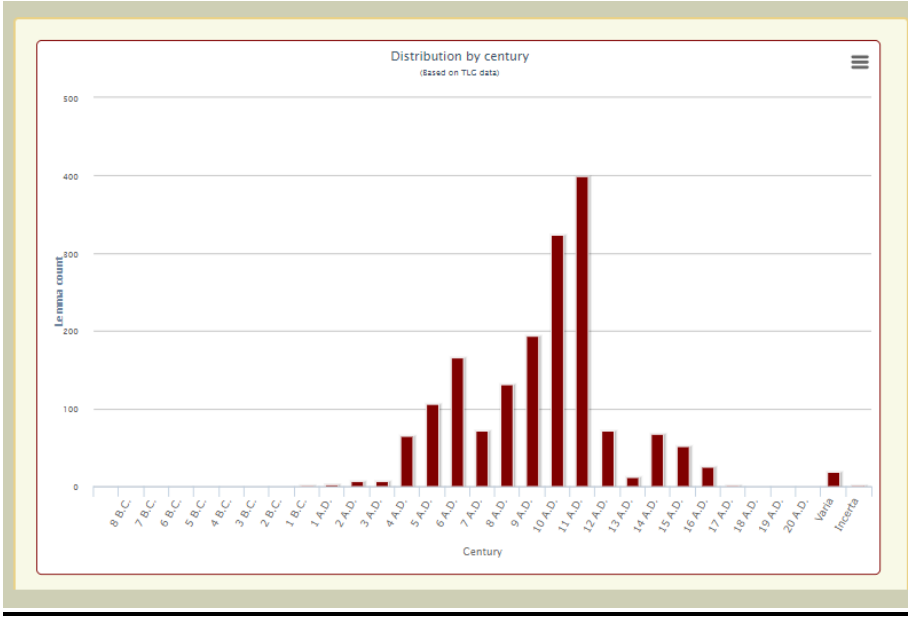
a) **CHRONICON PASCHALE, Chronogr. et Hist. Chroni. Paschale, {2371.001}, page 60, ligne 15.**

Ἀλαμοσσυνοὶ ἐσώτεροί εἰσιν τῶν Ἀράβων. Σακκηνοὶ πέραν τῶν Ταϊανῶν. Ἀλβανοὶ πέραν τῶν Κασπιανῶν πυλῶν οἰκοῦσιν.

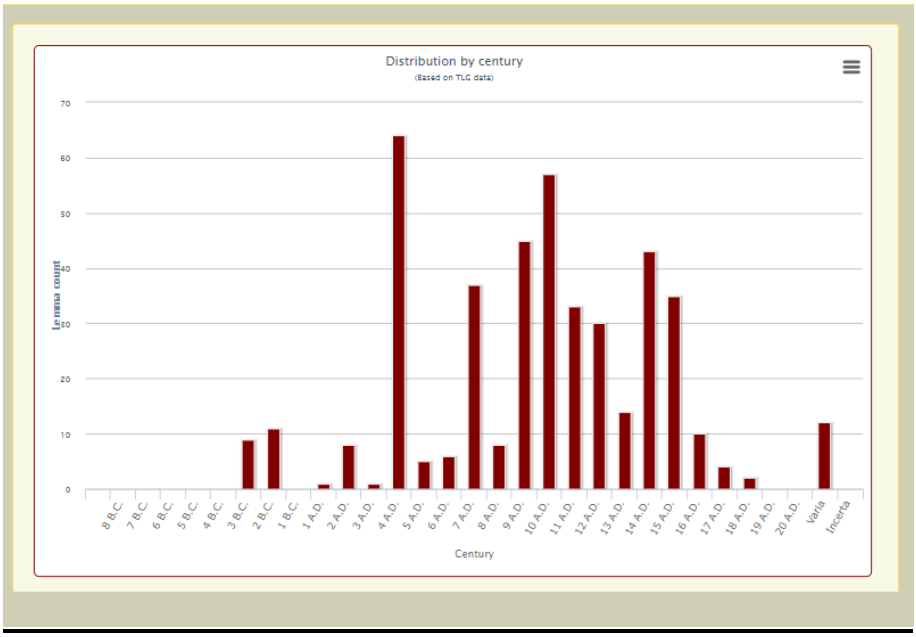
ANNEXE B : TABLEAUX STATISTIQUES TLG

Les données suivantes proviennent de recherches effectuées sur la base de recherche du THESAURUS LINGUAE GRAECAE - A Digital Library of Greek Literature.

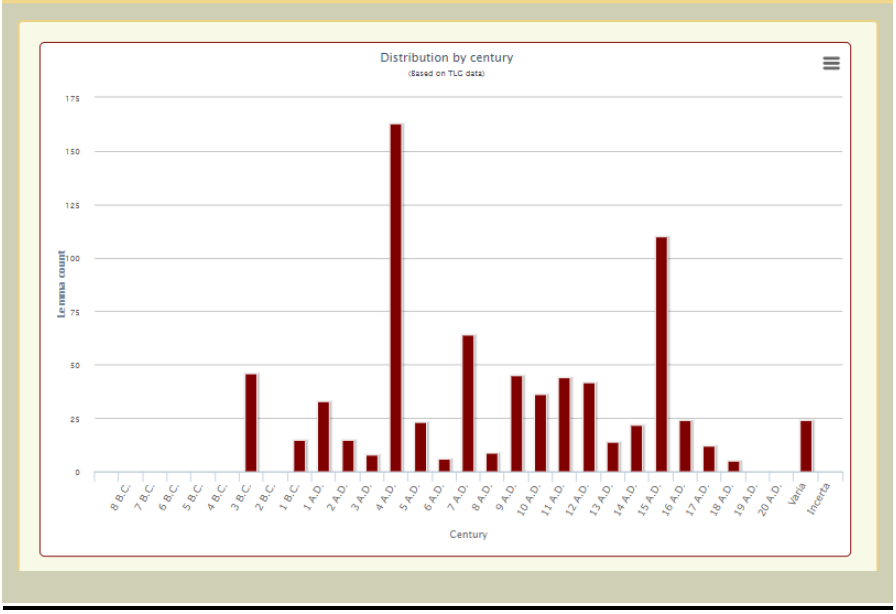
1. Terme Saracène :



2. Terme Ismaélite :

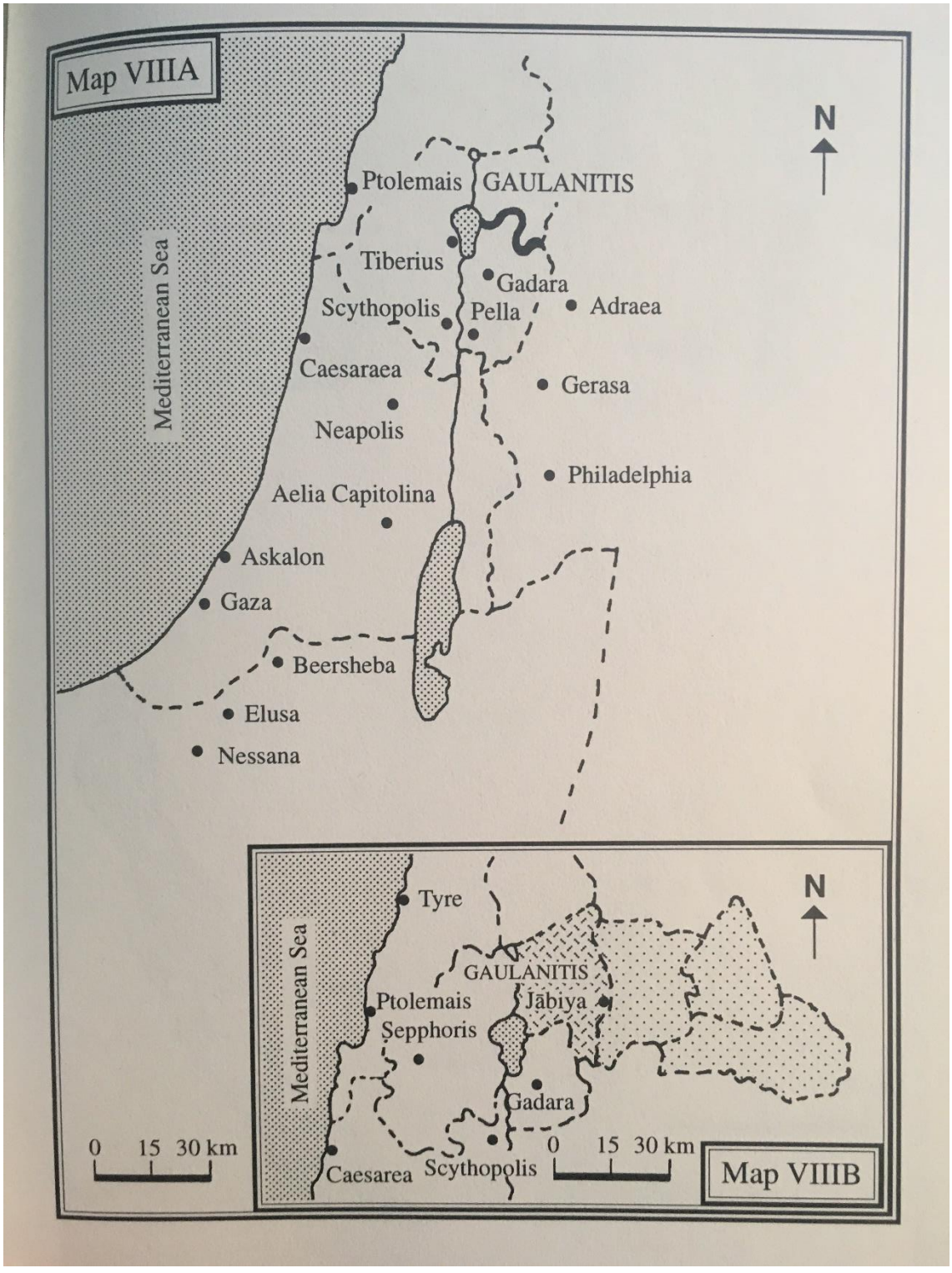


3. Terme Ismaël :



L'utilisation du terme Ismaël semble correspondre en tout point avec celui d'Ismaélite. On notera les pointes aux 4e et 7e siècles.

CARTE I : TERRITOIRE DE GHASSAN[863]

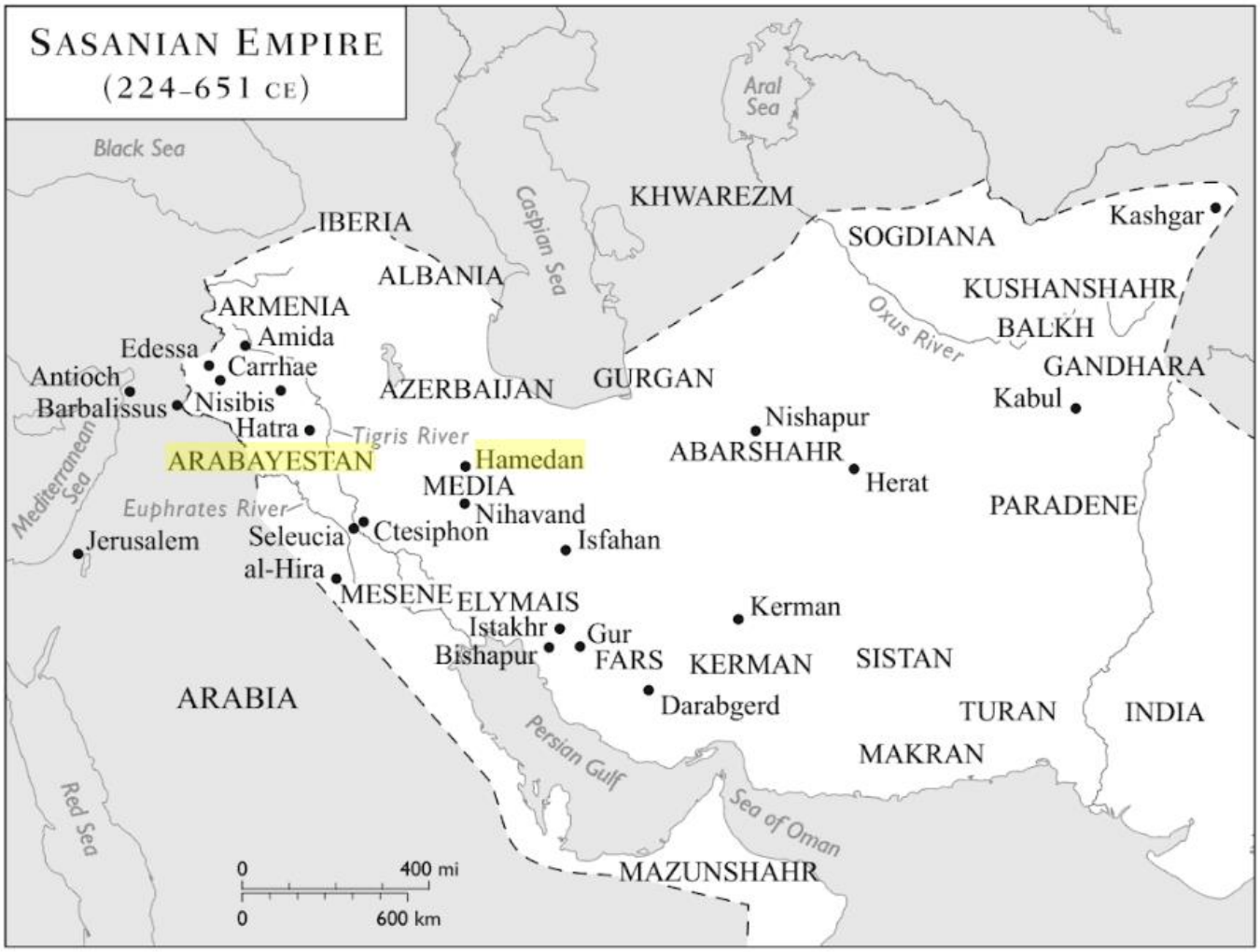


[863] Carte des trois Palestines, où Shahid avait précisé la forte concentration de Ghassan, en Palestine II et III. On y voit notamment la forte présence autour du Golan, lieu de la capitale Jabiya. Il y a de forts liens avec le Bashan biblique. *BASIC*, 1-1, p. 682-683.

CARTE II : EMPIRE ROMAIN VERS 117[864]

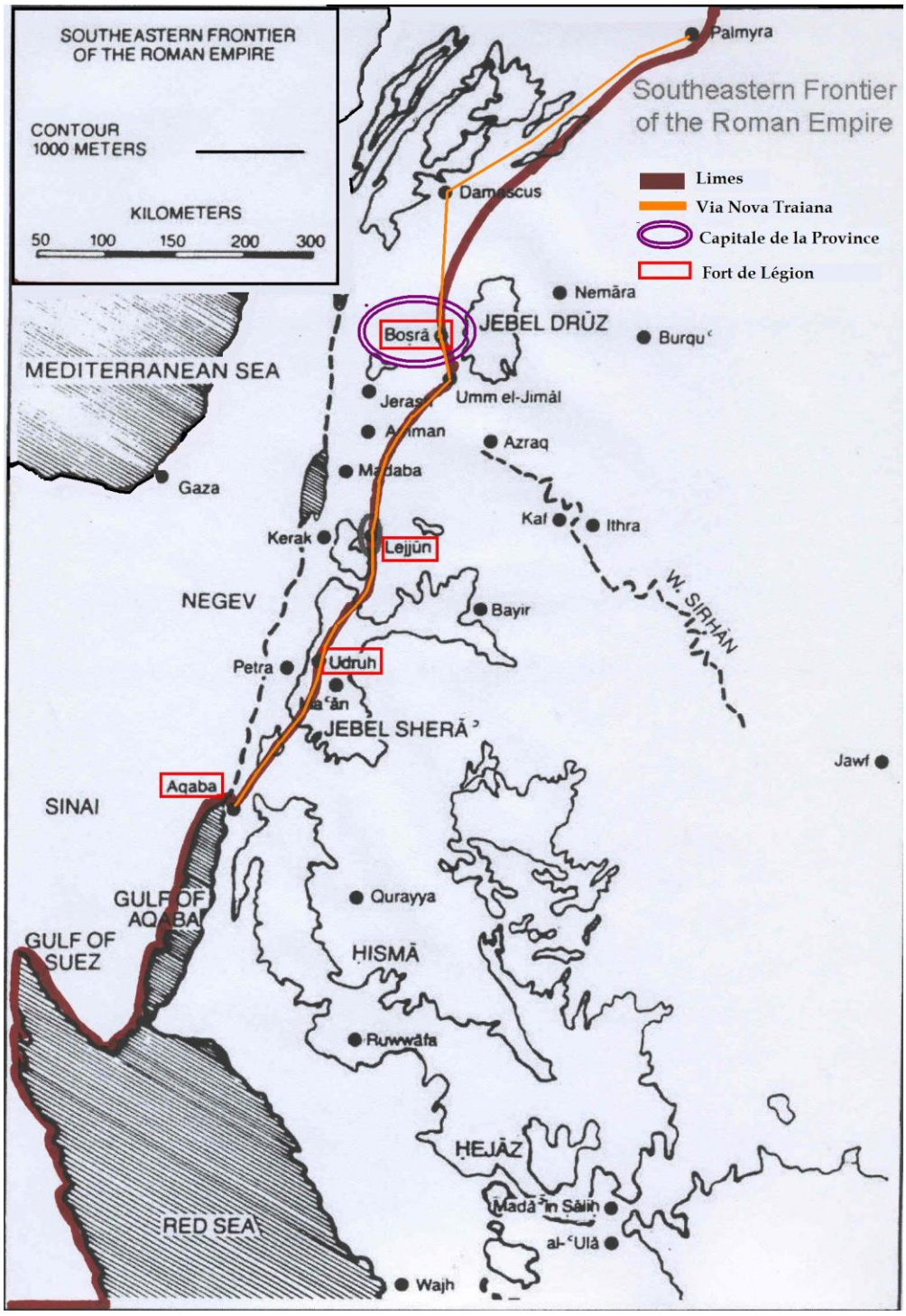
[864] Ressource gratuite : http://data.abuledu.org/wp/?terms=Empire%20romain.

CARTE III: BEIT ARABAYË' - ARABAYESTAN[865]



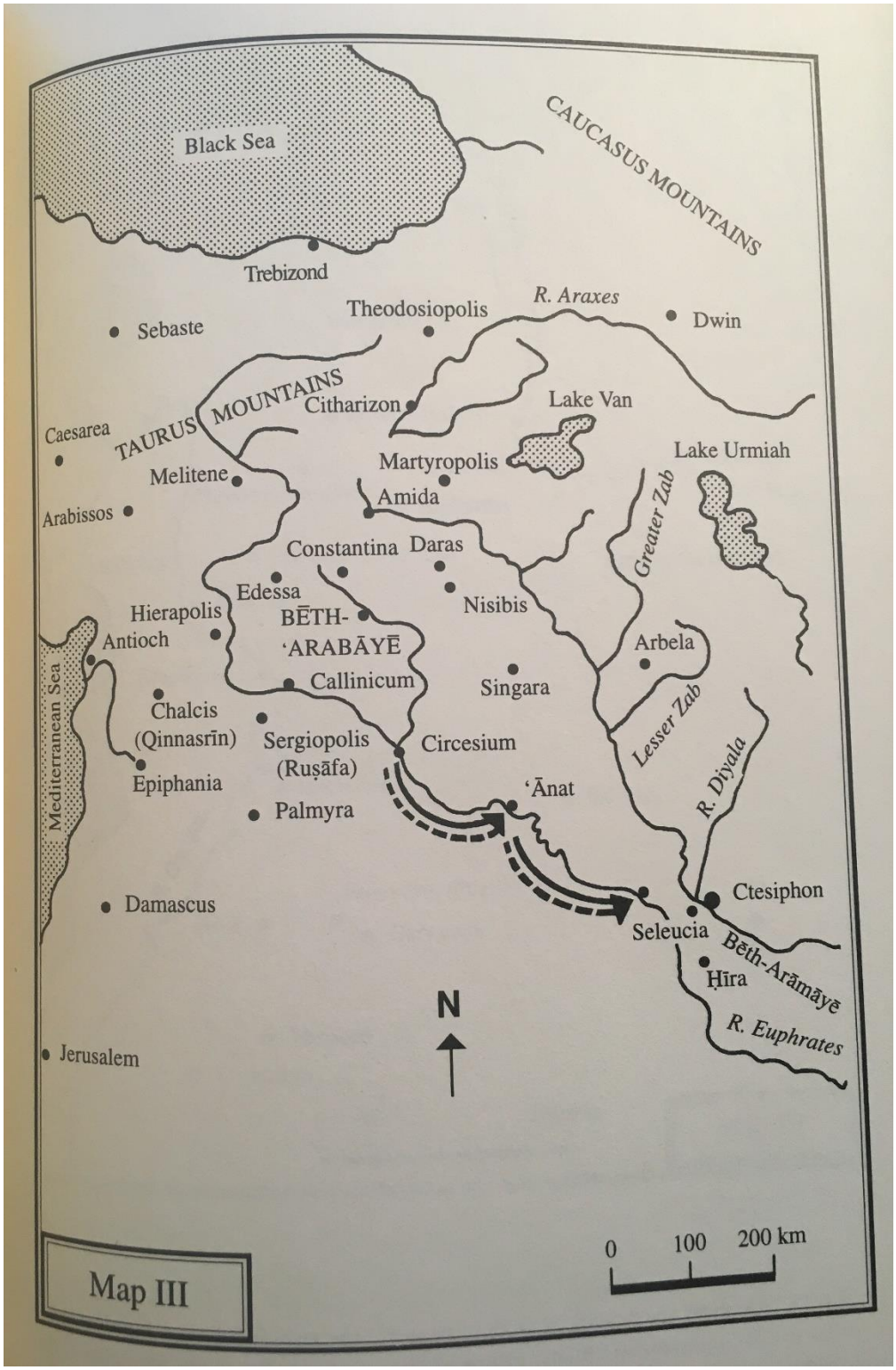
[865] Daryaee, *The Oxford Handbook of Iranian History*, p. XV.

CARTE IV: LIMES ARABICUS[866]



[866] BALLANDALUS COR PRUDENS POSSIDEBIT SCIENTIAM. https://ballandalus.wordpress.com/2015/04/19/limes-arabicus-and-saracen-foederati-the-roman-byzantine-desert-frontier-in-late-antiquity/

CARTE V : ASSAUT DE MAURICE ET MOUNDAR[867]



[867] Voici le mouvement de troupe probable des troupes de Maurice et Moundar bar Hareth dans leur tentative d'assaut de Ctésiphon. *BASIC*, 1-1, p. 672-673.