

# Le judaïsme de Ḥimyar<sup>1</sup>

CHRISTIAN JULIEN ROBIN  
(LESA, CNRS-Collège de France)

## A. Les sources internes

1. Du polythéisme aux monothéismes
  - a. Le polythéisme avant les années 350 è. chr.
  - b. Une phase de transition vers 360-380
  - c. Le monothéisme "sans parti pris explicite", des années 380 à 522
  - d. Le judaïsme du roi Joseph (522-525/530)
  - e. Le Yémen chrétien (525/530-début des années 570)
2. La terminologie des inscriptions monothéistes
  - a. Les noms de Dieu
    1. *Rahmānān* (Le "Clément") et *Ilāhān* ("Dieu")
    2. *Rabb-yahūd*, "Seigneur des juifs"
    3. *Muḥammad*, "Louangé"
    4. Les périphrases désignant Dieu
  - b. Les noms du sanctuaire
    1. *ms'gd*
    2. *mkrb*
    3. *kns't*
    4. *qls'*
    5. *b't*
  - c. Le lexique religieux
  - d. La désignation des juifs et des non juifs
  - e. La "retenue" des auteurs d'inscriptions
  - f. La périodisation suggérée par l'évolution de la terminologie
3. La pénétration du judaïsme en Arabie méridionale, d'après les inscriptions
  - a. Les lieux
  - b. Les personnes
  - c. Les tribus

## B. Les sources externes

1. Les traditions arabes islamiques
2. Les sources chrétiennes (byzantines, syriaques et éthiopiennes)
3. Deux figures marquantes

1. Cette contribution a été relue par plusieurs collègues, que je remercie vivement pour leurs critiques, leurs remarques et leurs suggestions : ce sont Michael Lecker, André Caquot, Joëlle Beaucamp, Gilles Dorival et Françoise Briquel-Chatonnet. Pour la localisation des ethnonymes et toponymes du Yémen, se reporter à Robin-Brunner 1997.

- a. Abīkarib le précurseur
- b. La personnalité de Joseph
- c. Deux degrés dans l'adhésion au judaïsme ?

### C. La conversion et ses modalités

1. Conversion plutôt qu'évolution
2. La date de la conversion
3. La dimension politique de la conversion
4. Un judaïsme plus ḥimyarite que juif
5. Un judaïsme hétérodoxe ?
6. La nouvelle religion, le "raḥmānisme judaïsant"
7. Raḥmānisme et "ḥanīf"

Une vingtaine d'années avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, un changement radical intervient dans les inscriptions lapidaires du royaume de Ḥimyar : alors que précédemment elles invoquaient les anciennes divinités païennes, elles ne mentionnent plus, désormais, que le "Seigneur du Ciel (et de la Terre)", avec diverses évolutions dont nous verrons le détail. Dans un premier temps, jusqu'à la fin du règne du roi Joseph, qui est vaincu et tué par un souverain d'Aksum entre 525 et 530, tous les textes rédigés par les souverains et une grande majorité de ceux que composent les particuliers utilisent une terminologie neutre et anodine, dans laquelle tous les courants du monothéisme pourraient se reconnaître. Par la suite, un second changement intervient : pendant les quelques décennies que dure l'occupation aksumite (de 525-530 à 570-575), les inscriptions sont chrétiennes.

La religion que les Ḥimyarites pratiquaient après leur rejet du polythéisme, et dont la première attestation est datée de janvier 384 (*d-d'w*<sup>n</sup> 493 ḥim.), ne laisse pas d'intriguer. La question a été soulevée par Eduard Glaser en 1889. L'explorateur autrichien, qui venait de faire trois longs séjours au Yémen, fit alors paraître un petit volume retentissant intitulé *Skizze der Geschichte Arabiens*, dans lequel il rapportait quelques nouveautés remarquables, tirées des nombreuses inscriptions qu'il avait découvertes. Le chapitre II révélait ainsi l'existence d'inscriptions préislamiques juives et chrétiennes.<sup>2</sup> Eduard Glaser ne publiait pas ces inscriptions, mais tentait, à partir des informations qu'il en tirait, une première périodisation des siècles qui précèdent l'islam. Il supposait que le royaume ḥimyarite, encore polythéiste à la fin du III<sup>e</sup> siècle, était rapidement gagné par le judaïsme ; vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, une brève occupation aksumite ne remettait pas en cause cette orientation religieuse ; Ḥimyar retrouvait son indépendance de 378 à 525 ; enfin, il était conquis et occupé à nouveau par les Aksumites de 525 à la fin du siècle. Cette reconstruction n'a été contredite, par la suite, que sur un point : l'occupation aksumite du IV<sup>e</sup> siècle est un fantôme.

La même année, sans connaître l'ouvrage de Glaser, Joseph Halévy qui, grâce à son expédition épigraphique de 1870 au Yémen, avait acquis une grande autorité scientifique,<sup>3</sup> publiait dans la *Revue des Études juives* un mémoire sur la persécution des chrétiens ḥimyarites de Najrān par le roi juif Joseph. Un examen méthodique de

2. Glaser 1889, "Jüdische und christliche Inschriften", pp. 12-45.

3. Juif originaire d'Andrinople, il était de nationalité hongroise au moment de son expédition. Sur la rivalité Halévy-Glaser, voir Robin 1996 b, col. 1221-1223, à compléter par Müller 2002 a (biographie de Glaser).

la première *Lettre* attribuée à Siméon de Beth Arsham<sup>4</sup> (pour Halévy le "Pseudo-Siméon") l'amenait à la conclusion que l'auteur avait

"inventé le roi juif d'Ĥimyar. Aucun prince de cette nation n'a professé le judaïsme".

Il évoquait même l'hypothèse que

"les persécuteurs étaient, en réalité, des ariens judaïsants et non de vrais juifs".<sup>5</sup>

Les découvertes de Glaser ne pouvaient que surprendre Halévy qui, d'emblée, se déclare sceptique.<sup>6</sup>

Dans les livraisons suivantes de la *Revue des Études juives*, mais aussi dans une revue autrichienne, les deux savants cherchent à se convaincre mutuellement, en multipliant arguments et réponses, sur un ton ferme, mais courtois.<sup>7</sup> Glaser publie l'inscription qui lui paraît décisive. Mais Halévy campe fermement sur ses positions : il lui semble impossible que le Yémen ait été juif, et plus encore qu'un roi juif ait persécuté des chrétiens. Il n'est pas possible d'examiner ici les arguments respectifs, qui ne présentent plus guère qu'un intérêt historique. Si Halévy relève quelques difficultés réelles, comme le sens de *Rb-yhd*, ses convictions se fondent davantage sur une vision idéalisée de l'histoire juive que sur une analyse objective des textes ; quant à Glaser, si les inscriptions inédites dont il dispose lui donnent un avantage certain, on regrettera qu'il ait consacré toute son énergie à les interpréter plutôt qu'à les éditer, d'autant plus que son jugement manque parfois de sûreté.

Depuis le débat Glaser-Halévy, le nombre des documents utilisables a considérablement augmenté. Mais les positions n'ont guère évolué. L'approche ultra-critique d'Halévy a été illustrée récemment par A.F.L. Beeston et la tendance de Glaser à schématiser se retrouve souvent chez ceux qui tentent d'esquisser une périodisation intelligible de l'histoire ĥimyarite. Il n'est pas inutile de rappeler, cependant, les opinions énoncées depuis une quarantaine d'années, plus précisément depuis 1962, date de la publication des inscriptions du Temple de Ma'rib, qui a entraîné une révision radicale de l'histoire de l'Arabie méridionale aux quatre premiers siècles de l'ère chrétienne.<sup>8</sup>

En 1964, à un moment où la documentation épigraphique était beaucoup moins abondante qu'aujourd'hui, Jacques Ryckmans<sup>9</sup> avait estimé que les auteurs des inscriptions les plus anciennes (de 356 à 440 environ) étaient chrétiens, alors que leurs successeurs (de 440 environ à 525) inclinaient vers le judaïsme. Son hypothèse d'une victoire sans lendemain du christianisme se fondait sur le rapport de l'ambassade byzantine dirigée par Théophile l'Indien (vers 356 à son avis), lequel aurait converti le roi de Ĥimyar,<sup>10</sup> et sur l'évolution de la terminologie des inscriptions. Il remarquait notamment que le mot *mr'* ("Seigneur") appliqué à Dieu, attesté dans les inscriptions les plus anciennes — celles du roi Malkīkarib Yuha'min et certaines de son fils Abīkarib As'ad —,

"va disparaître totalement pendant près d'un siècle des inscriptions sud-arabes, pour réparaître à l'époque de la restauration du christianisme".

4. Elle a été publiée peu après par Ignazio Guidi (1881). Une seconde *Lettre* a été éditée en 1971 par Irfan Shahīd. Ces deux *Lettres* seront appelées désormais *Lettre Guidi* et *Lettre Shahīd*.

5. Halévy 1889 a, pp. 178 et 177.

6. Halévy 1889 b, pp. 313-315.

7. Halévy 1890 ; Glaser 1891 a ; Halévy 1891 a ; Glaser 1891 b ; Halévy 1891 b et c.

8. Pour une présentation succincte des positions adoptées par les principaux savants européens jusqu'en 1914, voir Nallino 1941, pp. 90-96.

9. Ryckmans 1964 a, pp. 416 suiv.

10. Nous reviendrons sur cette ambassade. Selon Jacques Ryckmans, ce roi pourrait être Tha'rān en corégence avec son fils Malkīkarib ou, plus vraisemblablement, ce dernier après la disparition de son père.

Entretemps, *mr'* aurait été remplacé par *b'ʿl*, "Maître".

Dans les années 1970, la découverte de deux inscriptions, l'une juive (celle de Yahūda', Garb Bayt al-Ashwal 1) et l'autre judaïsante<sup>11</sup> (Ḥaṣī 1), qui emploient *mr'* (et non *b'ʿl*) et datent — certainement pour l'une et probablement pour l'autre — des mêmes règnes de Malkīkarib et d'Abīkarib, a ruiné la reconstruction de Jacques Ryckmans. Rien ne prouve plus une conversion de Ḥimyar au christianisme à la suite de l'ambassade de Théophile l'Indien. Partant de ce constat, j'avais en 1980 l'hypothèse que les plus anciennes inscriptions avec une invocation monothéiste neutre (jusqu'au règne de Shuriḥbi'īl Ya'fur) étaient probablement judaïsantes. Comme plusieurs ont le souverain pour auteur, ce dernier inclinait donc vers le judaïsme. Un argument subsidiaire était donné par le substantif *mkrb* : attesté exclusivement dans les textes d'époque monothéiste, il est employé, comme nous le verrons, pour désigner un sanctuaire et parfois, de manière explicite, un lieu de culte juif, ce qui m'amenait à reconnaître dans *mkrb* le terme sudarabique pour "synagogue". Pour les inscriptions postérieures à Shuriḥbi'īl Ya'fur, il était plus difficile de trancher.<sup>12</sup>

Peu après, en 1984, A.F.L. Beeston proposait une interprétation radicalement différente. Si, d'après lui, quelques inscriptions sont incontestablement juives, rien ne permet d'affirmer que celles, beaucoup plus nombreuses, comportant des formules monothéistes neutres, le sont également. Il suggérait d'appeler ces dernières "rahmānistes" et reconnaissait dans leurs auteurs les *ḥanīf* de la Tradition musulmane, à savoir des Arabes préislamiques qui auraient fait le choix du monothéisme sans adhérer pour autant à l'une des grandes religions établies. À propos des traditions arabes rapportant que le roi Abū Karib<sup>13</sup> et les Ḥimyarites se seraient convertis au judaïsme, il lui semblait douteux que "la tradition originale ait envisagé quelque chose de plus que ce qui pourrait être appelé une « inspiration juive (*Jewish inspiration*) »".<sup>14</sup>

Par ailleurs, A.F.L. Beeston ne tirait pas les mêmes conséquences de l'inscription du juif Yahūda'. Elle ne prouverait nullement que le roi Dhara'amar Ayman — un frère d'Abīkarib As'ad — était juif,<sup>15</sup> même si l'auteur de l'inscription invoque ce roi et conclut son inscription par une phrase (pour nous énigmatique) mentionnant le *mknt* du roi et une synagogue (*mkrb*) nommée *'hkk*.<sup>16</sup>

Toujours en 1984, Irfan Shahīd revenait à la thèse dépassée de Jacques Ryckmans : le Yémen se convertirait au christianisme sous le règne de Malkīkarib.<sup>17</sup> Enfin, en 1999, A.G. Lundin, après un nouvel examen minutieux et prudent des ins-

11. Nous adoptons ici une définition plus restrictive des inscriptions "juives" que dans Robin 2000, où avaient été retenus dans cette catégorie tous les textes mentionnant Israël, organisant la communauté juive ou émanant de partisans du roi Joseph. Ici, nous considérons comme "juifs" les seuls documents dont l'auteur est incontestablement juif.

12. Robin 1980. Voir déjà Wissmann 1964, p. 360, et Müller 1974, p. 122, pour l'interprétation de *mkrb*.

13. C'est ainsi que les Traditionnistes désigne Abīkarib, dont le nom a été réinterprété comme une *kunya* (c'est-à-dire un surnom indiquant le nom du fils aîné, réel ou souhaité : Abū Karib, le "père de Karib").

14. Beeston 1984 a ; 1984 b, pp. 276 et suiv.

15. 1984 a, p. 150 ; 1984 b, p. 277.

16. ... *w-b-nqm [bny-]hw w-ʿrht-hw w-k-d-ʿl yknn gsʿn-hw w-mknt mlkʿ l-mkrbʿ ʿhkk f[.....]*, "... avec le soutien de ses fils et des membres de sa famille, et afin qu'il n'y ait pas ... avec lui et avec le *mknt* du roi pour la synagogue Ahlāk, ..[.....]" (ll. 4-5). La difficulté réside dans le mot *gsʿn-hw*, qui peut être lu également *lsʿn-hw* ou *l-sʿn-hw* (mais non *l-mʿn-hw* comme le proposait Müller 1974) et dans la lacune de quinze à vingt signes à la fin du texte.

17. 1984, pp. 100-104.

criptions, se déclarait convaincu que "Malkīkarib et ses successeurs n'avaient adopté rien d'autre que le judaïsme".<sup>18</sup>

Afin d'y voir un peu plus clair, il semble opportun de reprendre l'ensemble du dossier et de réexaminer attentivement les sources internes, puis externes, et les interprétations qui en ont été faites.

## A. LES SOURCES INTERNES

Avant d'analyser les données épigraphiques et archéologiques qui peuvent éclairer la religion (ou les religions) que pratiquaient les Ĥimyarites entre le rejet du paganisme et le règne du roi Joseph, il importe de replacer cet épisode dans un contexte un peu plus large, qui permettra de mettre en évidence les continuités et les ruptures.<sup>19</sup>

Les repères chronologiques sont fournis presque exclusivement par les inscriptions Ĥimyarites datées d'après une ère,<sup>20</sup> au nombre de quatre-vingts aujourd'hui. La plus ancienne, qui remonte au début du 1<sup>er</sup> s. è. chr., a été trouvée dans une tribu des Hautes-Terres méridionales, Maḥī<sup>m</sup> (*Mdhym*). Ce procédé de datation se répand alors dans la région, gagnant le royaume Ĥimyarite et la tribu de Radmān. Il s'étend à l'ensemble de l'Arabie méridionale quand le royaume de Ĥimyar conquiert les deux derniers royaumes indépendants, Saba' dans les années 270 et le Ḥaḍramawt un peu avant 300.<sup>21</sup> Plusieurs ères sont attestées en Arabie méridionale. Seule celle de Ĥimyar, qui s'impose dans le courant du 4<sup>e</sup> siècle, nous intéresse ici. Elle a pour point de départ avril 110 av. è. chr., apparemment la date de fondation du royaume, avec une marge d'erreur qui n'excède pas cinq ans.<sup>22</sup>

### 1. Du polythéisme aux monothéismes<sup>23</sup>

Cinq périodes peuvent être distinguées.

#### a. *Le polythéisme avant les années 350 è. chr.*

Avant l'unification de l'Arabie du sud par Ĥimyar (dans les années qui précèdent 300) et dans les décennies qui suivent, toutes les inscriptions sont polythéistes. Un seul changement est perceptible. Dans le temple Awwām de Marib, consacré à Almaqah, le dieu majeur de Saba', les inscriptions de dédicace énumèrent, d'ordi-

18. 1999, p. 22 ; voir aussi p. 24 ("Les inscriptions donnent la preuve de l'adoption officielle du judaïsme au Yémen et de son ample, quoique plutôt superficielle, diffusion du 4<sup>e</sup> au 6<sup>e</sup> s.").

19. Pour une présentation synthétique de cette période, voir aussi Müller 2002 b.

20. Noter que la reconstruction de la chronologie Ĥimyarite a été notablement améliorée depuis une dizaine d'années : voir Robin-Gajda 1994 ; Robin 1996 a ; Gajda 1997 ; Beaucamp-Briquel-Robin 1999 ; Robin à paraître.

21. Robin 1998 ; Robin à paraître.

22. Beaucamp-Briquel-Robin 1999. Cette incertitude de quelques années n'a guère de conséquences sur les raisonnements historiques qui embrassent l'ensemble de l'Antiquité tardive ; il est donc exagéré de conclure que "la datation des ères dans l'histoire sudarabique demeure incertaine et sujette à controverses de spécialistes" (Rippin 1991, p. 137, n. 13).

23. Les inscriptions sudarabiques sont fort laconiques, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de reconnaître avec précision la nature des convictions religieuses de leurs auteurs. Par commodité, nous appelons "monothéistes" celles qui se réfèrent à un Dieu unique, tout en sachant qu'il peut s'agir d'hénothéisme ou de monolâtrie — c'est-à-dire de la foi dans un dieu national qui regroupe sur sa personne les attributs et les fonctions des divinités antérieures — ou de formes très diverses de monothéismes [ce qui est très bien illustré au Proche-Orient par les inscriptions qui comportent l'exclamation "Un (seul) dieu" (*heis theos*) (Di Segni 1994)].

naire, dans leurs invocations finales, toutes les divinités du panthéon sabéen et celles (personnelles et tribales) des auteurs du texte. Or, à partir du début du III<sup>e</sup> siècle, ces invocations finales ne mentionnent plus, sauf exception, qu'une seule divinité: Almaqah. On a supposé que cette nouveauté traduisait une transformation dans le statut d'Almaqah : précédemment dieu majeur du panthéon sabéen, il serait devenu dieu suprême, c'est-à-dire d'un rang et d'une essence supérieurs à ceux des autres divinités. On aurait donc là un indice du passage de Saba<sup>2</sup> du polythéisme à l'hénothéisme, quelque 70 ans avant la fin de l'indépendance de Saba<sup>2</sup>.<sup>24</sup> Mais d'autres interprétations sont possibles. On pourrait supposer, par exemple, que le temple Awwām, alors qu'il accueillait précédemment les rites officiels en l'honneur de toutes les divinités du panthéon sabéen, se spécialise désormais dans le culte d'Almaqah.

### b. Une phase de transition vers 360-380

Le rejet du polythéisme<sup>25</sup> se situe sous les règnes de Tha'rān Yuhan'im (vers 324-vers 375) et de son fils Malkīkarib Yuha'min (vers 375-vers 400). Je vais d'abord en fixer les bornes chronologiques. Le premier indice de changement est l'inscription YM 1950, datée de *d-hr<sup>fi</sup>* [...]3, qui comporte une invocation au roi Tha'rān Yuhan'im en corégence avec un fils (ou plusieurs) dont le nom a disparu ; ce corégent est vraisemblablement Malkīkarib Yuha'min et la date devrait être *d-hr<sup>fi</sup>* [47]3 ou [48]3 de l'ère himyarite, ce qui donne août [36]3 ou [37]3 è. chr.<sup>26</sup> La transition s'achève avec les deux inscriptions datées de janvier 384 (*d-d<sup>w</sup>*<sup>n</sup> 493, dans Garb Bayt al-Ashwal 2 et *REs* 3383), dont les auteurs, le roi Malkīkarib Yuha'min en corégence avec ses fils Abīkarib As'ad et Dhara'amar Ayman, invoquent le "Seigneur du Ciel".

Pendant cette période d'une décennie ou davantage, avec une incertitude qui résulte du fait que la date de YM 1950 est restituée, le polythéisme semble encore bien vivant. Une grande famille du Yémen méridional, les banū Yaz'an, dans un texte daté de juillet 360 (*d-mdr<sup>n</sup>* 470 him.),<sup>27</sup> invoque les anciennes divinités. Le temple Awwām de Marib, le principal sanctuaire sabéen comme nous l'avons dit, est fréquenté de façon régulière jusqu'à la fin du règne de Tha'rān Yuhan'im, alors que ce roi a déjà associé son fils Malkīkarib au trône : son abandon peut donc être daté vers la fin du règne de Tha'rān ou au début de celui de Malkīkarib. Il faut noter cependant que, pour cette période, toutes les dédicaces du temple Awwām sont effectuées par des particuliers : si elles nous éclairent sur les convictions des pèlerins ordinaires, elles ne le font pas sur celles des souverains.

Des inscriptions rédigées par le roi Tha'rān lui-même, seuls subsistent d'infimes fragments qui ne nous informent guère sur ses orientations religieuses. Quant à celles du roi Malkīkarib, toujours attesté en corégence avec des fils, elles sont toutes monothéistes.

Si les particuliers, dans l'ensemble, s'affirment toujours polythéistes, les auteurs du fragment YM 1950, déjà cité, sont les premiers à manifester des convictions dif-

24. Ryckmans 1964 a, p. 415 ; 1964 b, pp. 8-9. Font exception, d'après cet ouvrage : pour la corégence d'Ilīsharah Yaḥḍub et de Ya'zil Bayān, Ja 577 et 578, soit 2 textes sur 27 ; pour le règne de Nasha'karib Yuha'min Yuharḥib, Ja 618, soit 1 texte sur 18 ; pour le règne de Shammar Yuhar'ish, Ja 655 ; pour la corégence de Yāsir<sup>um</sup> Yuhan'im et Tha'rān Ayfa', Ja 664.

25. Nous préférons cette expression à celle de "conversion au monothéisme" dans la mesure où la foi nouvelle n'est pas assez bien connue. Par ailleurs, il s'agit bien d'un "rejet" et non d'un simple abandon : la rapidité et l'ampleur du changement impliquent des mesures autoritaires du pouvoir central.

26. Pour la chronologie de cette période, voir Robin à paraître.

27. Ja 669, 670, 671 + 788 ; 'Abadān 1.

férentes. Grands seigneurs (qayls, [ʔq]wl) d'une tribu importante<sup>28</sup> dont le territoire jouxte Ṣan'ā' au nord-ouest, ils commémorent dans ce texte la construction d'un sanctuaire – semble-t-il – en l'honneur de “[leur Seigneur] le Maître du Ciel ” (... *mr*)(ʔ)-*hmw* Bʿl-Sʿmy<sup>n</sup>). Le nom de la divinité apparaît à nouveau ligne 4 dans l'expression *w-l-ys'm' n Bʿl-Sʿl[my<sup>n</sup> ...*, “et qu'exauce le Maître du Ciel ...”. Aucune autre divinité n'est citée ou invoquée.

Le verbe “écouter, exaucer” n'appartient pas au lexique des inscriptions polythéistes, mais apparaît avec le terme et la notion de prière (*slt*), lors du rejet du polythéisme.<sup>29</sup>

La nature du “Maître du Ciel” mérite également un examen. Le dieu proche-oriental, qui porte un nom comparable, *Bʿlšmn* (et variantes),<sup>30</sup> le “Maître des Cieux”, n'est pas inconnu en Arabie du nord-ouest,<sup>31</sup> mais il n'est pas attesté en Arabie méridionale. En Arabie méridionale, le dieu des Cieux porte un nom quelque peu différent, dhu-(l-)Samāwī (*d-Sʿmwy*) : surtout vénéré par les tribus arabes de la périphérie, en particulier Amīr<sup>um</sup> (*ʿmr<sup>um</sup>*), son culte est également présent dans quelques grandes cités marchandes.<sup>32</sup> L'appellation “Maître du Ciel” est donc une innovation. Elle signale l'introduction d'un culte nouveau, vraisemblablement en rupture avec le polythéisme, sans que soit totalement exclue la promotion d'une ancienne divinité, tenue désormais pour dieu suprême ou unique.

Une source externe, qui se rapporte approximativement à la même période, donne un autre éclairage. Entre 339 et 344 semble-t-il,<sup>33</sup> une ambassade byzantine,<sup>34</sup> dont Constance II (337-361) confie la direction à Théophile l'Indien,<sup>35</sup> se rend chez les Himyarites,<sup>36</sup> afin “de les convertir à la piété”, “de se concilier ... celui qui dirigeait le peuple” et d'obtenir “la construction d'une église pour les Romains qui parviennent là-bas et pour tout indigène qui pouvait incliner à la piété”. Théophile presse le souverain (*ethnarchès*) himyarite (non nommé) “de révéler le Christ et de se détacher de l'erreur hellénique”. La réponse qu'il obtient lui paraît positive :

“celui qui exerçait l'autorité sur le peuple inclina, avec un jugement pur, vers la piété et érigea trois églises, et non une seule, à travers le pays, et cela non pas avec les subsides impériaux apportés par les ambassadeurs, mais avec ce que lui-même fournissait avec empressement sur son patrimoine ... Il fonda une des églises dans la capitale même du peuple tout entier, nommée Tapharon [Zafār] ; une autre, là où la place de commerce romaine se trouvait tournée à l'extérieur, vers l'Océan ; on appelle l'endroit Adanê [ʿAdan ou Aden], et c'est là que ceux qui viennent de chez les Romains ont l'habitude d'aborder ; la troisième, de l'autre côté du pays, là où l'on sait qu'est située une place de commerce perse, à l'embouchure de la mer Persique de là-bas [Qāniʿ ?]”.

Théophile confirme que Himyar est encore polythéiste vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle : “Le peuple est circoncis et subit la circoncision le huitième jour ; ils sacrifient au soleil, à la lune et aux divinités du pays”. Il signale par ailleurs que le judaïsme, dont c'est la première mention datée en Arabie, est déjà influent au Yémen, jusque dans

28. Humlān fraction de Sam'ī.

29. Robin 2000.

30. Sourdel 1952, chapitre II, pp. 19-31 (“Baalshamin”) ; Röllig 1995.

31. Plusieurs anthroponymes sont formés avec son nom : voir Sima 1999, p. 56, *ʿmtbʿsmn*.

32. Robin 1995, pp. 49-51.

33. Rodinson 2001, p. 234.

34. La relation de cette ambassade est connue par l'*Histoire de l'Église* de Philostorge (vers 368 — après 425), un ouvrage de tendance arienne (plus précisément anoméenne) dont on ne possède que des fragments cités par Photios.

35. Théophile, originaire de l'île de Dibous (qui a été identifiée avec Suqūtra, les Maldives ou Dēb dans l'estuaire de l'Indus), a été remis comme otage aux Romains, qui ont assuré son éducation.

36. Le texte identifie précisément le destinataire : “une ambassade à ceux qui étaient appelés autrefois Sabéens et maintenant Homérites”.

l'entourage du roi : "une quantité non négligeable de juifs également est mêlée à eux". Un peu plus loin, dans le même paragraphe, un passage corrompu suggère que les juifs sont influents à la cour : "Mais le dessein propre des juifs [ ]. Comme Théophile avait rendu manifeste, à une ou deux reprises, par des œuvres merveilleuses que la foi dans le Christ est invincible, le parti adverse s'enfonça dans un silence profond et contraint".<sup>37</sup>

L'ambassade dirigée par Théophile obtient que les chrétiens étrangers jouissent de la protection royale : ils auront désormais des églises construites aux frais du roi, dans la capitale et dans les ports qu'ils fréquentent. Le souverain est gratifié d'appréciations élogieuses, qui donnent à penser qu'il a fait bon accueil à l'ambassade, malgré une forte opposition. Mais, contrairement à une interprétation répandue,<sup>38</sup> l'auteur ecclésiastique qui relate la mission de Théophile n'affirme nullement que le souverain himyarite s'est converti au christianisme ; tout au plus, dans le but de mettre en valeur une personnalité de son parti, donne-t-il à son récit une tonalité triomphaliste. On notera en particulier qu'il n'évoque aucun baptême.

Certains mettent en relation cette conversion supposée au christianisme avec une occupation aksumite de l'Arabie méridionale au IV<sup>e</sup> s.<sup>39</sup> Faut-il rappeler que cette occupation est une illusion ? Il s'agit d'une hypothèse de Glaser<sup>40</sup> remontant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a été démentie par les documents découverts depuis une quarantaine d'années.<sup>41</sup> Les seules occupations aksumites datent des années 200-270 et 530-570 environ.<sup>42</sup>

L'existence d'une communauté juive influente dans le royaume de Himyar, signalée par Théophile vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, est indirectement confirmée vers la même époque ou un peu plus tôt par les fouilles de la nécropole de Beth She'arîm. On sait que cette bourgade de Basse Galilée connut son apogée entre le moment où Judah ha-Nasi y établit le siège du Sanhédrin et sa résidence, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, et la date de sa destruction, probablement en 352. Pendant cette période d'un siècle et demi, Beth She'arîm fut le lieu de sépulture le plus recherché par les juifs de Palestine et de la diaspora, notamment ceux de Palmyre, Antioche, Byblos, Beyrouth, Sidon et Tyr, comme le signalent 250 inscriptions, principalement en grec (218) mais aussi en hébreu, en araméen et en palmyrénien.<sup>43</sup>

Dans la catacombe n° 7 de la nécropole, une tombe comportant quatre chambres a livré des vestiges de cercueils en bois et, dans un cas, en plomb. La chambre III présente, au-dessus de l'arc par lequel on y accède, une inscription grecque peinte en rouge, qui se lit : *Homêritôn* "(Propriété) des Homérites" (= Himyarites) (Schwabe-Lifshitz 1967, n° 111).<sup>44</sup> Elle donne à penser soit que des juifs pieux de Himyar faisaient transférer leur dépouille mortelle à Beth She'arîm pour reposer en Terre sainte soit qu'un groupe de juifs himyarites était établi à Beth She'arîm. Dans les deux cas,

37. Ces diverses citations sont extraites de Philostorgius, *Kirchengeschichte*, éd. J. Bidez, 2<sup>e</sup> éd. par F. Winkelmann, Berlin, 1972 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), III 4 (traduction Joëlle Beaucamp).

38. Ryckmans 1964 a, p. 418 ("Selon le récit de Philostorge, Théophile réussit à convertir le chef des Himyarites"); Shahîd 1984, pp. 100-104.

39. Shahîd 1984, p. 101 ; Bowersock 1993, p. 6.

40. Glaser se fondait sur la titulature du souverain aksumite 'Ezana et sur l'absence de souverains himyarites connus alors pour cette période.

41. Pour une reconstruction détaillée de la chronologie du IV<sup>e</sup> siècle, voir Robin, à paraître.

42. Robin 1988.

43. "Bet She'arim", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 765-772 (N.Av.).

44. On trouvera une photographie de cette inscription dans Hirshberg 1946, pl. B.

l'inscription prouve indirectement l'existence d'une communauté juive ĥimyarite au III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup>.<sup>45</sup>

c. *Le monothéisme "sans parti pris explicite", des années 380 à 522*

En janvier 384 (*d-d'w<sup>n</sup>* 493 ĥim.), les rois régnants, Malkikarib Yuha'min et ses fils Abikarib As'ad et Dhara'amar Ayman, célèbrent la construction de deux nouveaux palais, appelés Shawhatān et *Kln<sup>m</sup>*,<sup>46</sup> à Zafār, capitale de Ĥimyar. Dans l'invocation finale, à la place des divinités païennes, ils demandent "le soutien de leur seigneur, le Seigneur du Ciel" (*b-mqm mr'-hmw Mr' S'my<sup>n</sup>*). Il est clair que ces documents affirment une nouvelle orientation religieuse du pouvoir ĥimyarite. Mais la formule, bien laconique, ne permet pas de déterminer la nature exacte de la nouvelle religion, que nous appelons, en attendant d'y voir plus clair, monothéisme "sans parti pris explicite".

Le même roi Malkikarib, en corégence avec un seul fils dont le nom a disparu, fait construire à Ma'rib un *mkrb*, terme nouveau qui désigne apparemment un lieu de culte. Ce *mkrb* reçoit un nom emprunté à l'araméen, *Bryk*, qui signifie "Béni" ; c'est le plus ancien emprunt assuré de la langue sabéenne à l'araméen. Le texte, non daté, qui commémore cette construction<sup>47</sup> marque lui aussi une rupture avec le polythéisme.<sup>48</sup>

Quatre interprétations de la nouvelle religion semblent possibles. Elle peut être l'aboutissement d'une évolution interne qui aurait fait passer du paganisme à l'hénothéisme, et de là au monothéisme, autour d'une divinité indigène qui aurait acquis le statut de dieu suprême, puis de Dieu unique. Une deuxième interprétation serait de supposer une rupture avec la situation antérieure, après l'intervention d'un réformateur radical, comme Mani au III<sup>e</sup> siècle, ou Muḥammad et Musaylima<sup>49</sup> au VII<sup>e</sup> ; cependant, dans le cas de Ĥimyar, le souvenir d'un tel réformateur n'a pas été conservé.<sup>50</sup> On ne saurait exclure non plus l'adhésion à l'un des courants religieux majeurs du Proche-Orient, judaïsme, judéo-christianisme, christianisme ou mani-

45. Sur l'arc de la chambre II qui ouvre sur la chambre III, une seconde inscription grecque, peinte en rouge, se lit : *Manaē patēr naf...[pres(buteros)]* (Schwabe-Lifshitz 1967, n° 110). Plusieurs commentateurs ont proposé de lire les textes 110 et 111 l'un à la suite de l'autre, et de comprendre "Manaē (c'est-à-dire Menahem) prince des Homérites" (ou "chef de la tribu des Homérites") (voir Ben-Zvi 1961, p. 161 ; Lifshitz 1960, pp. 60-61). Cette proposition ne paraît pas fondée, puisque la place ne manquait pas pour peindre la totalité du texte sur un seul panneau. Par ailleurs, sans même aborder le problème que poserait le sens de *pres(buteros)*, le texte qui résulte fait un usage du nom de Ĥimyar (la tribu royale du plus puissant État d'Arabie) qui manque totalement de vraisemblance puisque la fonction de "chef de tribu" de Ĥimyar est exercée par la famille royale, dont tous les membres portent le titre de "roi".

Par ailleurs, Ch.Z. Hirschberg et P. Bar-Adon ont cru reconnaître un monogramme ĥimyarite dans un dessin qui ressemble à un caducée (Ben-Zvi 1961, p. 161). Mais cette hypothèse, rejetée par tous les sudarabisants, n'est pas mieux fondée que la précédente.

46. Garb Bayt al-Ashwal 2 et RES 3383. A. Sima, dans une communication à Bamberg en 2002, a proposé de corriger *Kl<sup>m</sup>* en *Kl[n]<sup>m</sup>* en se fondant sur Garb FES II, 10.

47. Ja 856 = Fa 60. Lundin 1999, p. 22, interprète *mkrb* *bryk* par "la synagogue bénie", supposant que *bryk* est un adjectif qualificatif et non un nom propre. Si le sabéen avait des adjectifs, ce qui est incertain, on s'attendrait à ce qu'ils s'accordent en détermination ; le fait qu'on lise *bryk* (et non *bryk<sup>m</sup>*) ne plaide pas en faveur de cette réinterprétation de Lundin.

48. On ne connaît que trois inscriptions datant du règne de Malkikarib : Garb Bayt al-Ashwal 2 et RES 3383 ; Ja 856 = Fa 60. Ce souverain est également attesté en corégence avec son père : voir Ja 669-671.

49. Voir "Musaylima", dans *EI*<sup>2</sup>, VII, 1993, pp. 664-665 (W. Montgomery Watt).

50. Il est peu vraisemblable que ce soit l'un des prophètes arabiques, évoqués par le Coran, mais inconnus par ailleurs, comme Shu'ayb, Hūd ou Šāliḥ.

chéisme.<sup>51</sup> Enfin, une dernière hypothèse serait de considérer la nouvelle religion comme le plus petit dénominateur commun entre adhérents de religions antagonistes, polythéistes et monothéistes notamment ; dans ce cas, il s'agirait d'un culte officiel minimal, susceptible de réunir l'ensemble de la communauté nationale, exprimant l'abandon du polythéisme, mais sans choisir l'une des religions en concurrence.

Quoi qu'il en soit, l'apparition d'une nouvelle religion à Zafār est manifestement l'aboutissement d'un processus politique d'unification. L'unification a d'abord été politique, avec l'annexion de Saba' et du Ḥaḍramawt ; elle a été linguistique, avec la disparition du ḥaḍramawtique (et plus anciennement du madhābien et du qatabānite) ; elle se manifeste dans le calendrier, avec l'abandon des calendriers et des systèmes de datation locaux (notamment ceux de Saba' dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, de Radmān et de Maḍhī<sup>m</sup> peu après) ; elle est enfin religieuse.

Dès lors, tous les textes connus sont monothéistes. La seule exception est un modeste document, daté de 402-403 è. chr. (512 him.) qui mentionne incidemment, dans une petite bourgade de province, un temple du dieu païen Ta'lab.<sup>52</sup> Mais l'exception est plus apparente que réelle : il n'est pas sûr que le temple, qui est utilisé comme simple repère topographique, soit encore en usage. C'est en tout cas la dernière allusion au paganisme dans l'épigraphie sudarabique.

Un autre texte, Gr 27, a été considéré comme une seconde exception.<sup>53</sup> Il s'agit d'une inscription commémorant une construction "après que les Abyssins l'ont ruinée" (... ]|b<sup>c</sup>dn dt dhr-hw 'ḥbs<sup>m</sup>), avec une invocation finale à des divinités païennes. Sur la base de la graphie, Jacques Ryckmans<sup>54</sup> date ce document du V<sup>e</sup> siècle, tandis qu'A.F.L. Beeston lui accorde une "date assez basse" sans plus de précision.<sup>55</sup> En fait, la mention des Abyssins, qui évacuent leurs dernières possessions en Arabie vers 270, implique une date à la fin du III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup>, ce que la graphie n'interdit pas. Selon toute vraisemblance, Gr 27 est plus ancien que les premiers textes monothéistes.

Aucun document épigraphique ne nous éclaire sur l'abandon des temples païens. On aimerait savoir, en particulier, ce que deviennent les propriétés foncières et les trésors de ces temples. S'il est vraisemblable qu'ils ont été confisqués par l'État, sont-ils affectés (en totalité ou en partie) à l'organisation d'un nouveau culte ? Une autre utilisation de ces biens confisqués pourrait avoir été le financement des conquêtes de Ḥimyar en Arabie centrale — et probablement en Arabie occidentale — dans les années 430-440.

Vers la même époque, au début du V<sup>e</sup> siècle, une belle inscription provenant de Zafār est indubitablement juive, comme le montrent notamment le nom de l'auteur, Yahūda' (*Yḥwd'*), l'expression "la prière de Son peuple Israël", les termes empruntés à l'araméen (*zkt*, *slt*, etc.) et le petit texte en hébreu incisé dans le monogramme central ; on y relève une invocation au roi Dhara<sup>2</sup>amar Ayman, qui est associé au trône dans les années 380-420.<sup>56</sup>

51. Sur le manichéisme en Arabie, voir Monnot 1975, pp. 28-30 ; Tardieu 1992, 1994 ; Simon 1997, pp. 130 suiv.

52. MAFY-Banū Zubayr 2. Le texte, encore inédit, provient du village de Banū Zubayr, à une trentaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā'. Il se lit :

..... ](t)n s<sup>2</sup>hd 'r-dqn w|(z)' krf-hmw d-b-(h)lf mḥrm | (T)'lb w-kwn dn-ḥwb<sup>n</sup> b-ḥ|(r)f<sup>n</sup> d-l-ḏ(t) w-<sup>c</sup>s<sup>2</sup>rt w-ḥms' m'<sup>2</sup>m, ".....] .. face (?) au mont Dhaqan, a agrandi leur citerne qui est à la porte du temple de Ta'lab. Cette rénovation a eu lieu en l'an cinq cent douze".

Ta'lab est le dieu majeur de la tribu de Sam'ī, au nord de Ṣan'ā'.

53. Beeston 1984 a, p. 152

54. 1979 b, p. 206.

55. 1984 a, p. 152.

56. Garb Bayt al-Ashwal 1, déjà évoqué. Dans *s<sup>2</sup>b-hw*, "Son peuple", nous supposons que le pronom suffixe renvoie à Dieu et non à l'auteur du texte (Yahūda') : dans la Tradition islamique, les *banū*

*Yhwd' Ykf br' w-hwtrn w-hs'qrn byt-hw Ykrb bn mwtr-hw 'dy mrym' | b-rd' w-b-zkt mr'-hw d-br' nfst-hw mr' hy' w-mwt' mr' s'my' w-'rd' d-br' kl'm w-b-šlt s'c-b-hw Ysr'l w-b-mqm mr'-hw D[r]'mr' 'ym'n mlk S'b' w-d-Ryd'n w-Hđrmwt w-Ymnt ... (ll. 1-4)*

“Yahūda' Yakkuf a construit, posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet, avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du ciel et de la terre, qui a tout créé, avec la prière de Son peuple Israël, avec le soutien de son seigneur Dhara' amar Ayma('n), roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥādrāmawt et Yamnat ...”

Le petit texte, en hébreu, du monogramme central se lit :

*ktb Yhwdh | zkw l-twb | 'mn šlwm | 'mn*

“Yahūdāh a écrit ; qu'on s'en souviene en bien ; amen, shalôm ; amen”.

Il paraît vraisemblable que Yahūda' est un Himyarite de souche (et donc un converti), et non un juif de la diaspora. Son nom comporte une épithète himyarite prestigieuse (Yakkuf), partagée avec le roi Shuriḥbi'l Yakkuf qui règne vers 465-470. Quant à l'absence de patronyme et de nom de lignage, qui révèle souvent une origine étrangère ou un statut inférieur, elle peut également être l'indice d'une conversion.<sup>57</sup>

Un second texte, très fragmentaire, pourrait être juif puisqu'on y relève le nom d'Israël (*Ysr'l*) ; il cite les rois [Dhara' amar] Ayman et Ḥaššān Yuha'[min], ce qui le situe vers 400-420.<sup>58</sup>

Pendant les 120 années qui suivent, du règne d'Abīkarib As'ad fils de Malkīkarib Yuha'min (400-440 approximativement) à celui de Ma'dīkarib Ya'fur (mort en 522), l'épigraphie himyarite présente les mêmes caractères. Les souverains n'emploient que des expressions vagues et des formules laconiques quand ils évoquent la religion (cinq inscriptions au total<sup>59</sup>). Quant aux particuliers, s'ils suivent souvent l'exemple des souverains (26 inscriptions<sup>60</sup>), il arrive aussi qu'ils manifestent plus ou moins explicitement une inclination pour le judaïsme (sept inscriptions que nous qualifions de “judaisantes”).

Cette inclination est signalée par l'emploi des exclamations rituelles “amen” (*'mn*)<sup>61</sup> et “shalôm” (*šlwm*).<sup>62</sup> La sympathie pour le judaïsme peut être déduite également de dispositions en faveur des juifs (comme dans Ḥaṣī 1). Nous retenons enfin dans ce décompte l'inscription *CIH* 543, bien qu'il ne soit pas sûr qu'elle date de la

*Isrā'el* sont le peuple de la Bible et non les juifs contemporains qui sont dénommés *yahūd* (Horovitz 1964, pp. 10-11 et n. 8).

57. Voir “Prosélytes”, dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 1184 : “Un prosélyte ... « est considéré comme un nouveau-né ». Son nom juif n'est pas associé à celui de son père et il est désigné sous le nom de « le fils d'Abraham (notre Père) »”.

58. Garb FES II, 7/2-3 (... *Ysr'l w-b-rd['] ... | ... D[r]'mr' 'ymn w-Hs'n Yh'[mn ...*, “[...] Israël et avec l'aid[e ... | ... Dhara' amar] Ayman et Ḥaššān Yuha'[min ...”). La mention d'Israël est un indice sérieux, mais pas une preuve suffisante pour classer une inscription comme “juive” : voir notre analyse de *CIH* 543, ci-dessous, A.2.a.2.

59. Ja 520, *CIH* 540, Garb Sh.Y., *RÉS* 4969 et Ja 2484 (?).

60. *RÉS* 5085 ; Dostal 1 ; *CIH* 45 + 44 ; *CIH* 6 ; Ry 520 ; *CIH* 537 + *RÉS* 4919 ; GI 1194 ; MAFRAY-Abū Thawr 4 ; *RÉS* 4969 ; Fa 74 ; Garb NIS 4 ; Garb AY 9, d ; Viillard 1. Voir aussi *CIH* 151 + 152, 538, 539 ; *RÉS* 3232, 4109, 4111, 4699 [à identifier peut-être avec Hamilton 11], 5064 ; 5094 ; Garb NIS 3 ; Garb FES II, 8 ; Hamilton 11 ; Twitchell 3, dont la date est hypothétique.

61. Voir Ry 513/5, gravé avec Ry 508, qui date de juin 523 (*d-qyze'* 633 ḥim.) ; Ir 71/6, Ry 403/6 et Müller-Tan'im, tous trois de date incertaine. Noter que la graphie très raide de Müller-Tan'im, sans exclure absolument le IV<sup>e</sup> siècle, s'accorderait mieux avec une date plus haute, difficile à préciser : il est vraisemblable qu'elle est la plus ancienne inscription judaisante.

62. Voir Ry 534 + Rayda 1/5, daté d'août 433 (*d-hrfe'* 543 ḥim.) ; Robin-Najr 1/3, daté de décembre 487 (*d-l'* 597 ḥim.) ; Ir 71 (deuxième monogramme à partir de la droite), de date incertaine.

période que nous étudions<sup>63</sup> ; même si on y relève le nom d'Israël et le théonyme "Seigneur des juifs" (*Rb-yhd*), nous préférons la classer non pas comme juive, mais comme judaïsante, comme on le verra ci-dessous, dans l'analyse de *Rb-yhd* (A.2.a.2).

Le classement de Ḥaṣī I parmi les inscriptions judaïsantes mérite quelques mots de commentaire. Il s'agit d'un décret, promulgué par un grand seigneur de Maḏḥī<sup>m</sup>, qui crée un cimetière réservé aux juifs (*'yhd*, à vocaliser probablement *ayhūd*, pluriel sabéen régulier de \**yahūdī*) et interdit aux non juifs (*'rmy*, aramī). La synagogue funéraire de ce cimetière est appelée Ṣūrī'īl (*Ṣwry'īl*).<sup>64</sup> La partie la plus significative du texte se lit :

... gzr l-Mr<sup>2</sup>-s<sup>1</sup>my<sup>n</sup> 'rb(°) 'brt<sup>m</sup> 'brn dn zr<sup>n</sup> wrd/ | tw hzr gnt<sup>n</sup> l-qtbr b-hn 'yhd<sup>n</sup> w-b-hymn<sup>m</sup> b'n qtbr b-hmw 'rmy<sup>m</sup> d-l-ywfyyn l-'yhd<sup>n</sup> w-ilt 'brt | w-b'r<sup>n</sup> 'lht ws't hzr<sup>n</sup> f-k-gzr l-mkrb<sup>n</sup> Ṣwry'īl w-'br<sup>n</sup> dt tht Ṣ(wr)y'īl d-hzr<sup>n</sup> f-l-mkrb<sup>n</sup> (ll. 3-7)

"... a concédé au Seigneur du ciel quatre parcelles, à côté de ce rocher, en descendant jusqu'à la limite de la zone arable, pour y enterrer les juifs, avec l'assurance d'éviter d'enterrer avec eux un non juif, ceci pour qu'ils s'acquittent de leurs obligations envers les juifs. Les trois parcelles et le puits qui sont dans le terrain délimité, il (les) a concédés à l'oratoire Ṣūrī'īl, et la parcelle qui est sous Ṣūrī'īl, celui du terrain délimité, elle appartient à l'oratoire ..."

À Maḏḥī<sup>m</sup>, on trouve donc une communauté juive, à laquelle les autorités locales accordent leur protection. La question est de savoir si l'auteur du décret, le grand seigneur de Maḏḥī<sup>m</sup>, qui dépend du lignage des banū Ḥaṣbaḥ, est juif lui-même. À la réflexion, il semblerait que non. Si ce grand seigneur adhère certainement aux idéaux du judaïsme, il mentionne "les juifs" de manière objective, suggérant de la sorte qu'il est extérieur à la communauté.

Ce décret n'est pas daté. Cependant, le fait que Dieu n'y soit pas désigné par un nom propre (Il, Ilān, Ilāhān ou Raḥmānān), mais par les périphrases "Seigneur du Ciel" (*Mr<sup>2</sup>-S<sup>1</sup>my<sup>n</sup>*) ou "Seigneur du Ciel et de la Terre" (*Mr<sup>2</sup> S<sup>1</sup>my<sup>n</sup> w-'rd<sup>n</sup>*), suggère la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou la première moitié du V<sup>e</sup>. À ce propos, il convient de souligner que, pendant toute la période examinée, la manière de nommer Dieu est assez changeante, même si des évolutions peuvent être dégagées (voir ci-dessous, A.2).

Je mentionne aussi, bien que sa date soit incertaine, un texte singulier, DJE 23,<sup>65</sup> rédigé en langue et en écriture hébraïques, et donc incontestablement juif. Il s'agit d'une inscription fragmentaire, découverte par P. Grjaznevich dans le petit village de Bayt Ḥāḏīr (à une quinzaine de kilomètres à l'est de Ṣan'ā'), qui énumère une partie de la liste des 24 classes sacerdotales, avec le rang dans le service, correspondant exactement à celle que donnent le livre des Chroniques (I Ch 24, 7-18).<sup>66</sup> Ce document, que Ja.B. Gruntest date des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, mais Gabriella Moscati Steindler, de manière plus convaincante, des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles et Rainer Degen des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles,

63. Elle peut tout aussi bien dater du règne du roi Joseph.

64. Dans l'Ancien Testament, *Ṣwry'īl* est attesté une fois comme anthroponyme (Nb 3/35). Dans la littérature hébraïque, ce nom (*Ṣwry'īl* en hébreu, Souriel en grec) est porté par un ange de la constellation des Balances au mois de Tisri, qui est invoqué en cas de danger, domine les serpents et est envoyé par la vie première pour délier les âmes (Schwab 1897, pp. 342 et 421). Il n'est pas sans évoquer celui d'un archange de la mort, Ṣūrī'el, avec un *s* non emphatique, mentionné dans le Talmud (*B<sup>r</sup>akkhōt*, 51 a). Les apocryphes chrétiens d'Éthiopie connaissent ces deux anges, appelés Ṣūrā'ēl/Ṣārā'ēl (Aešcoly 1932, p. 124, et 1951, p. 283) et Sūryāl (Aešcoly 1932, p. 123, et 1951, p. 283, sous Sūrāhē). Sur le processus qui a transformé Suriel en ange de la mort, voir André Caquot, dans *CRAI*, 1979, p. 549. J'avais d'abord estimé que la synagogue funéraire de Ḥaṣī portait le nom de l'ange de la mort, comme l'avait proposé Walter W. Müller dans une conférence traitant de ce texte ; mais M. André Caquot me fait remarquer qu'il est inattendu de donner le nom d'un ange à une synagogue.

65. Degen 1974, Gruntest 1973, Moscati Steindler 1974.

66. Aux données du livre des Chroniques, l'inscription de Bayt Ḥāḏīr ajoute, pour chaque classe, le village d'origine en Palestine.

est gravé sur un pilier. Cette liste était connue par la Bible, la Mishna, le Talmud et la poésie liturgique médiévale, mais aussi par des inscriptions très fragmentaires découvertes en Palestine. L'inscription de Bayt Ḥādir en représente le témoin épigraphique le plus complet et le seul qui n'ait pas été trouvé en Palestine. Elle avait sans doute pour finalité de fonder la légitimité du sacerdoce local en le rattachant aux listes bibliques. Son intérêt est de souligner l'orthodoxie du judaïsme ḥimyarite.

Quelques documents importants se signalent par l'absence de toute allusion religieuse. Ce sont les deux inscriptions que les rois Abīkarib As'ad et Ḥaṣṣān Yuhā'min d'une part, Ma'dīkarib Ya'fur d'autre part, font graver en Arabie centrale, probablement lors d'opérations destinées à consolider la principauté ḥujride <sup>67</sup> ; on peut mentionner également BR-Yanbuq 47, composée par des Yaz'anides en avril 515 (*d-tbr*<sup>n</sup> 625). Il est vraisemblable que, dans ces trois documents, l'absence de toute invocation religieuse n'est pas due au hasard.<sup>68</sup> Quant au christianisme, il n'est pas attesté pendant toute cette période.<sup>69</sup>

Le royaume de Ḥimyar ne semble pas avoir frappé monnaie pendant la période qui nous intéresse. Tout au plus peut-on se demander si des émissions de qualité médiocre, avec des monnaies de bronze minuscules qui reproduisent des types plus anciens, n'ont pas été poursuivies aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

L'archéologie n'est pas d'un plus grand secours. Un seul monument intéressant peut être cité. Il s'agit d'une construction située sur les franges occidentales du site de Qāni' (aujourd'hui Bī'r 'Alī), le grand port du Ḥaḍramawt. Son plan <sup>70</sup> et le matériel qui y a été découvert, notamment un gros bloc d'encens, une table à sacrifice en marbre, un bassin en pierre pour les ablutions, un brûle-parfum en calcaire et un grand nombre de monnaies ḥaḍramawtiques et ḥimyarites en bronze, suggèrent une fonction religieuse. Or, sous le sol du dernier état de ce bâtiment, les fouilleurs russes ont découvert un petit texte grec de cinq lignes, incisé sur l'enduit de plâtre d'un mur, aujourd'hui tombé et brisé en fragments. Peu de mots sont lus avec certitude. La première ligne est la seule qui donne un sens suivi : " Dieu unique qui assiste Cosmas " (*E[is] theos ho boathon Kos[ma]*). À la ligne 2, il est fait mention du " saint lieu de ..." (*k[jai] ho agios topos tou[ ]*), et à la ligne 3 d'une *synodia*, terme qui peut désigner une caravane, mais aussi une association religieuse. D'après le type

67. Ry 509 et 510, à Ma'sal al-Jumh, à 240 km à l'ouest-sud-ouest d'al-Riyād. Sur ces inscriptions et sur la principauté ḥujride, voir Robin 1996 a. L'appellation "principauté ḥujride" semble mieux appropriée que celle de "royaume de Kinda" (*ibid.*).

68. En Arabie centrale, les souverains ḥimyarites respectent une stricte neutralité religieuse, dans un contexte compliqué, probablement pour ne pas compromettre une situation politique précaire (noter ainsi que le premier souverain ḥujride, Ḥujr b. 'Amr(w), serait manichéen — *zindiq* — si l'on en croit certaines traditions : voir *Ta'rīkh al-Ya'qūbī*, p. 257). Quant au texte de Yanbuq, il est antérieur de huit ans seulement à la persécution de Najrān et reflète sans doute la montée des tensions religieuses. Remarquer à ce propos que *CIH* 621, daté de février 531 (*d-htl*<sup>m</sup> 640), au lendemain de l'intervention aksumite en Arabie, fait également le silence sur les convictions religieuses de ses auteurs.

69. Nous supposons que les rares documents chrétiens non datés (Beaucamp-Robin 1981, pp. 48 suiv.) remontent à l'époque où le Yémen était chrétien, après 530 (voir ci-dessous, A.1.e) ; les plus significatifs sont une inscription terminée par trois croix, *CIH* 720, et un graffiti des environs de Najrān, dont l'auteur se déclare serviteur du Messie (P 11/12, *Br* <. > *gf. J-bn-Mlk | 'bd-l-Msh*, "Barig(?) fils de Mālik, serviteur du Messie", à moins qu'il ne faille comprendre 'bd-l-Msh comme un anthroponyme ; noter l'article arabe (?)l). Un seul document fait peut-être exception, le graffiti rupestre BR-Yanbuq 10, qui est flanqué d'une croix ; or, ce graffiti est gravé au voisinage d'un texte daté d'avril 515 (*d-tbr*<sup>n</sup> 625 him), dont il est peut-être contemporain.

70. Ce plan n'évoque en rien une église chrétienne, mais ce n'est pas suffisant pour écarter une telle hypothèse : dans l'île de Suqūtra, qui comptait de nombreuses églises jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, aucune n'a encore été reconnue, sans doute parce qu'elles ne se distinguaient pas des bâtiments civils.

d'écriture, ce document pourrait remonter à la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle, mais cette datation est très peu sûre. L'éditeur, Y. Vinogradov, a considéré que le contenu était plutôt chrétien. Mais le savant américain G.W. Bowersock (1993) a démontré que la terminologie évoquait davantage le judaïsme : on peut donc considérer que ce document, qui constitue le premier indice d'une communauté juive à Qāni', signale que le monument dont il provient était une synagogue. L'emploi de la langue grecque suggère que les auteurs du texte sont des étrangers et non des Sudarabiques.

d. *Le judaïsme du roi Joseph (522-525/530)*

Le successeur de Ma'dikarib Ya'fur, sans doute au début de l'été 522, est le fameux roi Joseph, en sabéen Yūsuf As'ar Yath'ar (Ywsf 's'r Yt'r dans Ja 1028/1 ; Ysf 's'r dans Ry 508/2). Il est le seul roi d'Arabie méridionale à porter un nom qui ne soit pas sudarabique, mais étranger, puisque Yūsuf est emprunté à l'hébreu.<sup>71</sup> Certains ont supposé que les épithètes 's'r et Yt'r, qu'aucun souverain n'avait portées avant lui, pourraient refléter sa politique et ses ambitions, mais cela reste hypothétique.<sup>72</sup> Yūsuf est également le seul à avoir le titre de "roi de toutes les tribus" (*mlk kl 's' b'n*).<sup>73</sup> Dans l'hagiographie syriacque, il est nommé Masrūq,<sup>74</sup> dans l'hagiographie grecque Dounaas<sup>75</sup> et dans la tradition arabe Zur'a dhū Nuwās.<sup>76</sup> Les sources externes (syriaques, grecques et arabes) le présentent unanimement comme un juif radical, qui persécute les chrétiens, notamment à Najrān. Trois grandes inscriptions (Ry 508, Ja 1028 et Ry 507), ainsi qu'une poignée de petits textes gravés auprès d'elles, datent de ce règne. L'auteur des trois grandes inscriptions est un général du roi Joseph, nommé Sharah'il Yaqbul, qui a entrepris de bloquer l'oasis de Najrān, en juin et juillet 523 (*d-qyz'n* et *d-mdr'n* 633), juste avant la persécution que les hagiographies syriaques datent de novembre 523.<sup>77</sup> Ce sont donc des documents qui seraient

71. Horovitz 1964, pp. 8-9. Il convient d'ajouter le roi Joseph aux attestations préislamiques de l'anthroponyme Yūsuf.

72. Sur ce point, voir Beeston 1973, pp. 443-444. L'épithète 's'r est bien attestée par ailleurs dans l'onomastique sudarabique. De ce fait, il n'est pas sûr qu'elle renvoie au "reste d'Israël" (*šə'erit Yisra'el*) — expression traduisant la conviction que, quels que soient les malheurs qui frappent Israël, il en subsistera toujours un "reste" que Dieu guidera jusqu'au triomphe final — même si 's'r et šə'erit ont construits sur la même racine. Quant à Yt'r, épithète qui signifie "Il vengera", elle est propre à Yūsuf, mais exprime la même idée que les anthroponymes Yt'r (Ja 646/1 et 6) ou T'r, "Le Vengeur" (nom de plusieurs souverains himyarites).

73. Ou peut-être "roi de tous les peuples". Le sens de ce titre, qui diffère de celui en usage à l'époque ("roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat, et de leurs Arabes dans le Ṭawd<sup>um</sup> et la Tihāmat", *mlk Sb' w-d-Ryḍ' w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-'rb-hmw Ṭwd' w-Thmt*), n'est pas éclairci. Il est possible qu'il s'agisse d'un titre provisoire, dans l'attente d'une investiture formelle. Une autre explication serait que la légitimité du pouvoir de Joseph est contestée. Irfan Shahīd se demande pour sa part si ce titre ne soulignerait pas l'engagement de Joseph au service du judaïsme.

74. *Livre des Himyarites*, pp. XLII, LXXII, XCII, et *passim*. Ce nom, comme l'arabe dhū Nuwās, signifierait le "Bouclé" (Ryckmans 1964 a, p. 430).

75. Voir Carpentier 1861, pp. 721 et *passim*, note k, p. 725. Ce nom dérive apparemment de dhū Nuwās. Initialement, Jacques Ryckmans avait envisagé un autre schéma : sabéen dhū-Yaz'an > grec Dounaan/Dounaas > arabe dhū Nuwās, puis y a renoncé (1964 a, p. 430, n. 86).

76. Voir "Dhū Nuwās", dans *EI*<sup>2</sup>, t. II, 1977, pp. 250-252 (M.R. al-Assouad), où il faut corriger "Ash'ar" en As'ar ; "Dhū Nuwās", dans *The Dictionary of Ethiopian Biography*, Volume I, *From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D.*, Addis Ababa University (Institute of Ethiopian Studies), 1975, pp. 50-51 (A.K. Irvine) ; Ryckmans 1964 a, p. 430 ; Shahīd 1971, pp. 260-268. La tradition arabe sait cependant qu'il s'appelle aussi Yūsuf : *EI*<sup>2</sup>, II, p. 250 (M.R. al-Assouad) ; ci-dessous, n. 261.

77. Novembre 523 est l'équivalent des dates en ère séleucide, transmises par les *Lettres Guidi* et Shahīd) ; la date des inscriptions, juin et juillet 523, est une hypothèse qui se fonde sur la reconstruction des événements : voir Beaucamp-Briquel-Robin 1999.

rédigés en pleine guerre de religion ; ils évoquent d'ailleurs la destruction d'églises à Zafār et à Makhawān (arabe al-Makhā', ou Mokha, port de la mer Rouge).<sup>78</sup> Or, de manière surprenante, la tonalité générale de ces documents est neutre : s'ils font quelques références implicites au judaïsme, ils ne citent pas la Bible et ne sont pas accompagnés de symboles juifs.

Dans Ry 508/10, Dieu est appelé <sup>2</sup>lh<sup>n</sup>, "dieux" (pluriel de <sup>2</sup>lh, "dieu"), qui peut être analysé comme un calque de l'hébreu Elohim. Mais dans le même document, Dieu est également désigné par son nom sudarabique, Raḥmānān (l. 11, deux fois). Quant aux invocations religieuses, elles ne paraissent pas spécifiquement juives :

... w-<sup>2</sup>lh<sup>n</sup> ḡ-l-hw S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup> l-ysrnn mlk<sup>n</sup> Ysf b-<sup>2</sup>ly kl <sup>2</sup>s'n<sup>2</sup>-hw w-b | ḥfr Rḥmn<sup>n</sup> (ḡ)n ms'nd<sup>n</sup> bn kl ḥs's'<sup>2</sup>s'<sup>2</sup>m mḥd<sup>cm</sup> w-trhm <sup>2</sup>ly kl <sup>2</sup>lm Rḥmn<sup>n</sup> rḥm-k mr<sup>2</sup> <sup>2</sup>t (ll. 10-11)

"Quant à Dieu-Elohim auquel appartiennent le ciel et la terre, qu'Il donne au roi Yūsuf la victoire sur tous ses ennemis. Avec la protection de Raḥmānān sur cette inscription contre quiconque lui infligerait un dommage. Étends sur chaque monde, Raḥmānān, ta miséricorde. Tu es Seigneur."

Il en est de même de Ja 1028, dont les invocations apparaissent très neutres, si on excepte Rbhd, "Seigneur des juifs" (l. 12) :

l-ybrkn <sup>2</sup>l<sup>n</sup> ḡ-l-hw s'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup> mlk<sup>n</sup> Ywsf <sup>2</sup>s<sup>2</sup>r Yt<sup>2</sup>r mlk kl <sup>2</sup>s<sup>2</sup>b<sup>2</sup> w-l-ybrkn <sup>2</sup>qwl<sup>n</sup> ... (l. 1)

"Que Dieu, à qui appartiennent le ciel et la terre, bénisse le roi Yūsuf As'ar Yath'ar, roi de toutes les tribus, et qu'Il bénisse les grands seigneurs ..." ;

... w-l-ybrkn Rḥmn<sup>n</sup> bny-hmw ... (l. 9)

"Que bénisse Raḥmānān leurs fils ..." ;

w-k-b-ḥfrt s'my<sup>n</sup> w-tdyn w-<sup>2</sup>dn <sup>2</sup>s'd<sup>n</sup> ḡn ms'nd<sup>n</sup> bn kl ḥs's'<sup>2</sup>m w-mḥd<sup>cm</sup> w-Rḥmn<sup>n</sup> <sup>2</sup>ly<sup>n</sup> b|n kl mḥd<sup>cm</sup> ḡ-yḥms-hw wtf w-s'tr w-qdm <sup>2</sup>ly s'm Rḥmn<sup>n</sup> wtf Tmm<sup>m</sup> ḡ-Ḥḏyt Rbhd b-Mḥmd (ll. 11-12)

"Puisse, avec la protection du ciel et le loyalisme et les capacités des hommes, cette inscription (être protégée) contre tout briseur et déprédateur, et (puisse) Raḥmānān Très-Haut (la protéger) contre tout déprédateur qui la mutilerait. A consigné, tracé et supervisé au nom de Raḥmānān par écrit Tamīm dhu-Ḥaḏyat. Seigneur des juifs, avec Muhammad (Louangé)".

Ry 507 n'est pas plus explicite :

l-ybr(kn <sup>2</sup>l)h<sup>n</sup>( ḡ-)l-h(w s')fmy<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup> mlk<sup>n</sup> Ysf <sup>2</sup>s<sup>2</sup>r Yt<sup>2</sup>r mlk kl ]<sup>2</sup>s<sup>2</sup>b<sup>2</sup>(<sup>n</sup>)[ w-l-ybrk](n) <sup>2</sup>ql-hmw w-mr<sup>2</sup>s'-hmw ... (l. 1)

"Que Dieu, à qui appartiennent le ci[el et la terre, bénisse le roi Yūsuf As'ar Yath'ar, roi de toutes] les tribus, [et qu'Il bénisse] leurs grands seigneurs et leurs chefs ..." ;

w-b-ḥfrt | [br<sup>2</sup> s']my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>dn <sup>2</sup>s'd<sup>n</sup> ḡn ms'nd<sup>n</sup> bn kl ḥs's'<sup>2</sup>m s'lm <sup>2</sup>ly mlkt Hmyr<sup>m</sup> ... (ll. 10-11)

"Que cette inscription (soit placée) sous la protection du [créateur du ci]el et de la terre et la responsabilité des troupes, contre tout agresseur. Paix sur le royaume de Hīmyar<sup>um</sup> ..."

Enfin, deux petits textes, gravés près des précédents, comportent également des formules religieuses. Ce sont : w-trhm <sup>2</sup>ly <sup>2</sup>bny Mlk<sup>m</sup> | ḡ-Gdn<sup>n</sup> Rḥmn<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>mn, "Sois miséricordieux avec les fils de Mālik<sup>um</sup> dhu-Gadan<sup>um</sup>, Raḥmānān. Amen" (Ry 513/3-5), et Rb-hwd b-Rḥmn<sup>n</sup>, "Seigneur des juifs, avec Raḥmānān" (Ry 515/5).

Le règne du roi Joseph s'achève dramatiquement. Le roi d'Aksum, Kāleb <sup>2</sup>lle Aṣbḥa, monte une expédition militaire, pour rétablir une tutelle dont Joseph avait réussi à se débarrasser, mais aussi pour répondre à une demande de représailles des autorités byzantines. Parvenant à débarquer au Yémen, il vainc et tue Joseph, puis conquiert la totalité du pays à une date encore disputée, entre 525 et 530.

78. Sur ces événements, voir Beaucamp-Briquel-Robin 1999.

e. *Le Yémen chrétien (525/530-début des années 570)*

Les Aksumites placent sur le trône un Himyarite chrétien, Sumūyafa<sup>c</sup> Ashwa<sup>c</sup>, dont on ne possède qu'une seule inscription.<sup>79</sup> Mais le chef du corps expéditionnaire aksumite, Abraha, prend bientôt sa place et rompt avec le négus.<sup>80</sup> Le Yémen, frappé par la guerre étrangère, par la peste et par une crise écologique, connaît un déclin rapide : la dernière inscription datée remonte à 559-560 (669 hīm.).<sup>81</sup> La domination aksumite dure une quarantaine d'années, jusqu'à la conquête du Yémen par les Perses sassanides, dans les années 570.<sup>82</sup>

Alors que, précédemment les inscriptions ne faisaient jamais allusion au christianisme, désormais, toutes sont explicitement chrétiennes. Aucune n'évoque plus, directement ou indirectement, le judaïsme. On peut donc affirmer que le christianisme est devenu la religion officielle. Malgré cela, le symbole chrétien de la croix n'apparaît que très rarement : on le relève une fois au commencement de Ry 506 et deux fois en marge de Ja 544-547.<sup>83</sup> Il est notable que les Himyarites, juifs et chrétiens, contrairement à ce qui s'observe dans le monde byzantin ou à Aksum, n'aient guère recours à des figures symboliques pour affirmer leur appartenance confessionnelle. Les inscriptions continuent à être rédigées en langue sabéenne, mais il n'est pas étonnant que les occupants aksumites en aient laissé quelques-unes en langue guèze.<sup>84</sup> Il faut également relever la découverte, au nord de Najrān, d'un petit graffite en langue grecque, qui date sans doute de cette période.<sup>85</sup>

Cependant, la religion des auteurs de l'inscription Ja 544-547, qui vient d'être évoquée, pose un problème. C'est le christianisme si on se fonde sur les deux croix et sur l'invocation au roi Abraha, qui est chrétien. Mais les auteurs du texte appartiennent à un ensemble tribal, dhu-Hamdān, fortement judaïsé ; ils invoquent "Raḥmānān, Seigneur du Ciel et de la Terre" et non la Trinité ou "Raḥmānān et son Messie", comme le font les autres inscriptions chrétiennes ; enfin, ils concluent leur texte par l'exclamation rituelle *s'lm w-s'lm*, "Paix, paix" (unique attestation), qui peut se lire *salām*, mais pourrait bien être le *s'lw̄m*, *shalōm* des inscriptions judaïsantes. Si les auteurs de Ja 544-547 sont chrétiens, leur christianisme paraît bien tiède.<sup>86</sup> Ne seraient-ils pas plutôt des juifs ralliés à Abraha ?<sup>87</sup>

79. Ist 7608 bis + Wellcome A 103664.

80. *CIH* 541, Ry 506 et Ja 544-547 ; Sayyid *PSAS* 1988.

81. *CIH* 325.

82. Beaucamp-Briquel-Robin 1999, pp. 76-82.

83. À ces deux références, il convient d'ajouter *CIH* 720, de provenance et de date inconnues. Quelques croix ont été relevées dans d'autres contextes : voir Beaucamp-Robin 1981, pp. 49-50. Ajouter à la liste donnée dans cet article : YM 1862, poids byzantin décoré d'une croix (Brands 1998 et Finster 1996, n. 10, p. 292, et fig 19, p. 305) ; un poids (?) également décoré d'une croix dans une collection privée à Ma'rib, au Yémen (Finster 1996, n. 10, p. 292) ; un fragment de poterie sur lequel on a peint en grec le nom de Neaprōthos, précédé par une croix (Sedov-Robin-Ballet 1997, p. 25).

84. *RIÉth* 195 et 263-266.

85. Beaucamp-Robin 1981, pp. 51-53 et pl. I, d.

86. Voir déjà Beaucamp-Robin 1981, p. 48.

87. Une dernière remarque doit être ajoutée. Jacques Ryckmans 1979 a, pp. 62-63, se demandait si l'expression *b-hmd Rḥmn*<sup>n</sup>, qui se trouve dans *CIH* 541/93 (texte chrétien rédigé par Abraha et daté de mars 549, *d-m'n* 658 hīm.), n'était pas propre aux chrétiens. On la relève de fait dans une inscription commémorant une construction, rédigée par trois ambassadeurs aux noms abyssins (*S'd<sup>c</sup>* et ses fils *Wdfh* et *'sbḥh*), probablement chrétiens (Garb AY 9, d, datée de mars 510, *d-m'n* 619 hīm., sous le règne de Marthad'ilān Yanūf). Mais, dans *CIH* 537 + *RÉS* 4919/8 (daté d'août 472, *d-hr<sup>h</sup>* 582 hīm., sous le règne de Shuriḥbi'il Yakkuf avec des corégents), on découvre dans un contexte mutilé ... *jhmw w-b-hmd-hw*, où le pronom suffixe *-hw* renvoie certainement à *Rḥmn*<sup>n</sup> (cité ll. 5 et 9). Voir aussi l'expression énigmatique *b-nṣr Rḥmn<sup>n</sup> w-ḥmd-rhb* dans Viillard 1/3-4 (daté de mai 519, *d-mbkr<sup>n</sup>* 629 hīm.) qu'A.F.L. Beeston traduit "avec l'aide de Dieu et avec une louange en grand (pour Lui)" (1988, pp. 23-24).

Cet aperçu ne serait pas complet sans quelques données statistiques, pour illustrer l'importance de chacune des catégories d'inscriptions évoquées ci-dessus. En prenant pour point de départ le règne de Malkīkarib Yuha'min, on relève :

|  | <i>Textes rédigés par :</i> |                         |
|--|-----------------------------|-------------------------|
|  | <i>les souverains</i>       | <i>des particuliers</i> |
| <i>Textes païens</i>                         |                             | 1(?) <sup>88</sup>      |
| <i>Textes monothéistes "sans parti pris"</i> | 7 <sup>89</sup>             | 26 <sup>90</sup>        |
| <i>Textes judaïsants</i>                     |                             | 13 ou 14 <sup>91</sup>  |
| <i>Textes juifs</i>                          |                             | 2 ou 3 <sup>92</sup>    |
| <i>Textes chrétiens</i>                      | 3 <sup>93</sup>             | 1(?) <sup>94</sup>      |

## 2. La terminologie des inscriptions monothéistes

Pour cerner la nature exacte du monothéisme "sans parti pris explicite" des Ḥimyarites, les moyens d'investigation dont nous disposons sont limités. S'agissant des inscriptions, ce sont l'analyse du lexique et de la phraséologie, tout particulièrement des termes utilisés pour désigner Dieu et ses sanctuaires, et la comparaison avec la terminologie des inscriptions explicitement juives ou chrétiennes.

### a. Les noms de Dieu

#### 1. *Rahmānān* (le "Clément") et *Ilāhān* ("Dieu")

Pendant les deux siècles de la période monothéiste de Ḥimyar, qui commence vers 360 et s'achève à la fin des années 560, Dieu est appelé de bien des manières. Dans un premier temps (jusqu'aux années 430 environ), il n'a pas de nom en propre, mais est désigné par une simple périphrase, le "Maître du Ciel" (*B'ḷ-S'my'*), le "Seigneur du ciel" (*Mr' s'my'*) ou le "Seigneur du ciel et de la terre" (*Mr' S'my' w-'rd'*).

Ensuite, avant même la fin du règne d'Abīkarib As'ad (entre août 433 = *d-ḥrf'* 543 ḥim., et janvier 456 = *d-d'w* 565 ḥim.), et sans doute avant la disparition de son frère Dhara'amar Ayman (antérieure à août 433),<sup>95</sup> Dieu commence à recevoir un nom propre. On relève d'une part *Rahmānān* (*Rḥmn'*), nom d'origine araméenne,<sup>96</sup>

L'expression *b-ḥmd Rḥmn'* ne semble pas spécifiquement chrétienne ; noter d'ailleurs que *ḥmd* est un terme qui vient des inscriptions polythéistes.

88. MAFY-Banū Zubayr 2.

89. Garb Bayt al-Ashwal 2 ; *RÉS* 3383 ; Ja 520, *CIH* 540, Garb Sh.Y., *RÉS* 4969 et Ja 2484 (?).

90. Voir les textes cités n. 60.

91. Ir 71 ; Müller-Tan'im ; Robin-Najr 1 ; Ry 403 ; Ry 534 + Rayda 1 ; *CIH* 543 ; Haṣī 1 ; Ry 507, 508, 513 et 515 ; Ja 1028 ; graffiti grec judaïsant de Qāni'. À cette liste, il faut peut-être ajouter le fragment Garb FES II, 7.

92. DJE 23, Garb Bayt al-Ashwal 1 et peut-être Garb FES II, 7.

93. Ist 7608 bis + Wellcome A 103664 ; *CIH* 541 ; Ry 506.

94. Ja 544-547.

95. Robin 1996 a, pp. 682-683 et n. 69.

96. Robin 2000, p. 57. *Rḥmn'*/*Rḥmnh*/*Rḥmn/h-Rḥmn*, qui est l'épithète d'une divinité païenne dans les inscriptions palmyréniennes (Hoftijzer-Jongeling 1995, pp. 1071-1072 ; Hillers-Cussini 1996, p. 411), est un nom de Dieu, fréquent dans le Talmud de Babylone, plus rare dans le Talmud de Jérusalem, également attesté dans les Targum ; il se rencontre également en christo-palestinien et chez un auteur syriaque (Horovitz 1964, pp. 57-59 ; Jastrow 1903, p. 1468) ; l'arabe al-Rahmān vient probablement du sudarabique (Jeffery 1938, pp. 140-141 ; Hebbo 1984, pp. 135-139). Le qualificatif "Clément" appliqué à Dieu se trouve également dans la Bible hébraïque, mais avec un schème différent : *rahūm*.

dont la première occurrence se trouve dans Ja 520.<sup>97</sup> C'est d'autre part l'appellatif "le dieu, Dieu" (Ilāhān et ses variantes Il, Ilān et A'luhān, 'lh<sup>n</sup>, 'l, 'l<sup>n</sup> et 'l<sup>n</sup>h<sup>n</sup> 98) utilisé comme nom propre, qui apparaît dans Ry 534 + Rayda 1, daté d'août 433 (*d-hrf<sup>n</sup>* 543). Raḥmānān — sans devenir exclusif — s'impose dès 462 (Garb Sh.Y., *d-'l<sup>n</sup>* 572 ḥim.) dans les inscriptions de toutes natures, royales ou privées, "sans parti pris explicite" ou judaïsantes, quelle que soit leur provenance. Il connaît une grande fortune, puisqu'il est repris par les autres courants monothéistes d'Arabie, le christianisme ḥimyarite du VI<sup>e</sup> siècle (pour la première personne de la Trinité)<sup>99</sup> et les mouvements réformateurs du début du VII<sup>e</sup>.<sup>100</sup> Pour ces derniers, le sudarabique Raḥmānān est naturellement transposé en arabe, ce qui donne "al-Raḥmān".<sup>101</sup>

Parfois, le nom de Raḥmānān est accompagné par un qualificatif, "Raḥmānān miséricordieux" (Fa 74/3, *Rḥmn<sup>n</sup> mtrḥm<sup>n</sup>*)<sup>102</sup> ou "Raḥmānān Très-Haut" (Ja 1028/11, *Rḥmn<sup>n</sup> 'ly<sup>n</sup>*).

Deux sources externes en langue syriaque, relatives à la persécution des chrétiens de Najrān en 523, confirment que Raḥmānān (en syriaque *Raḥmānā*) est bien le nom du Dieu des Ḥimyarites chrétiens et juifs. La première est la *Lettre Guidi* (voir n. 4) qui attribue au roi juif Joseph ce reproche adressé aux chrétiens de Najrān : "Dans leur folie, ils disaient : « Il est Dieu et Fils de *Raḥmānā* »".<sup>103</sup> Par ailleurs, dans le *Livre des Ḥimyarites*, une amplification hagiographique des *Lettres Guidi* et Shahīd, le roi juif Joseph jure par le "Dieu suprême *Raḥmānā*"<sup>104</sup> et reproche aux chrétiens d'adorer un mortel qui affirme être "le fils de Dieu, *Raḥmanā*"<sup>105</sup> ; son général, dhu-

A.F.L. Beeston (1994, p. 42) estime que tous les termes sudarabiques formés sur la racine RHM, à savoir *rhm* "être miséricordieux" (Ry 508/11), *trhm* "être miséricordieux" (CIIH 926/4 ; Ry 508/11 ; Ry 513/3), *rḥmt*, "miséricorde" (CIIH 541/1) et *mtrḥm*, "miséricordieux" (Fa 74/3), sont également des emprunts. Il avance deux arguments : la date d'apparition de ces termes, postérieure à l'introduction du monothéisme ; l'existence en arabe et en sudarabique d'une racine RHM, qui serait la forme originelle, alors que l'araméen RḤM représenterait un état évolué, avec confusion du Ḥ et du Ḥ̄.

97. La ligne 5 se lit : ... *l-dt ḥmr-hmw Rḥfmr<sup>n</sup>* ... (voir Robin 1980, p. 89 et 93). L'auteur de ce texte est le roi Abikarib As'ad, en association avec plusieurs corégentes dont le nom a disparu et Hūgr Ayfa'.

98. En sabéen régulier, "le dieu, Dieu" se dit normalement 'lh<sup>n</sup>, *ilāhān* (la désinence -ān donnant la détermination) ; 'l<sup>n</sup> est une forme courte ; enfin on relève une fois 'l (à côté de 'l<sup>n</sup>) dans Ry 534 + Rayda 1/1. Quant à 'l<sup>n</sup>h<sup>n</sup>, c'est le pluriel régulier de 'lh<sup>n</sup>. Dans deux des premières inscriptions en langue et en écriture arabes, celles de Zabad et d'al-Ḥīra, qui datent du VI<sup>e</sup> siècle, le Dieu chrétien porte le même nom, transposé en arabe : al-Ilāh ('l-'lh). Allāh est sans doute une contraction de al-llāh, de même que Allāt/al-Lāt vient de \*al-llāt/han-llāt (*hn-'lt*).

99. CIIH 541/2, 93 ; Ist 7608 bis/16 ; Wellcome Museum A 103664 b/2 ; Ry 506/1 et 9.

100. Muḥammad à Yathrib, Musaylima dans la Yamāna et al-Aswad b. Ka'b al-'Ansī au Yémen (pour ce dernier, voir *EI* 2, I, 1960, pp. 749-750, par W. Montgomery Watt).

101. Il est vrai que les théologiens musulmans ont oublié que, dans l'invocation *bi-smi llāh al-Raḥmān al-raḥīm*, traduite d'ordinaire "au nom de Dieu le Très-Clément, le Très-Miséricordieux", al-Raḥmān était à l'origine un nom propre (Jomier 1957). Horovitz 1964, p. 58, cependant, estime que le nom d'al-Raḥmān était inconnu à La Mecque avant l'époque de Muḥammad.

102. Ryckmans 1964 a, p. 438, estime que l'on a ici "un répondant exact, quant au sens", de l'expression coranique al-Raḥmān al-raḥīm.

103. Guidi 1881, p. 483 (traduction) et 503 (texte syriaque) (= Guidi 1945, pp. 19/24 et 45/22) : 'l<sup>n</sup> b-s'nywt-hwn 'mryn hww d-'lh<sup>n</sup> hw w-br-h hw d-Rḥmn<sup>n</sup> (voir aussi pp. 484 = 20/12 et 503 = 46/6). Le même reproche est répété quelques lignes plus loin, mais le Christ y est qualifié cette fois de "Dieu et Fils d'Adonai" ('lh<sup>n</sup> hw w-br-h hw d-'dwny, pp. 484 = 20/7 et 503 = 46/1). Voir également *Lettre Shahīd V C* et pp. xvii/19-20, 54 et 81 (*hnyn dyn 'mryn d-Mšyḥ<sup>n</sup> 'lh<sup>n</sup> hw w-br-h hw d-Mrḥmn<sup>n</sup>*, avec ajout d'un m devant le nom).

104. Moberg 1924, pp. 10b (texte syriaque) et CVII (traduction) : 'lh<sup>n</sup> rb<sup>n</sup> Rḥmn<sup>n</sup>.

105. P. 13 a (traduction, p. CIX) : 'mr hw<sup>n</sup> 'l nš-h d-br-h hw lm d-'lh<sup>n</sup> Rḥmn<sup>n</sup>.

Yaz'an, adresse la même remontrance.<sup>106</sup> Cette formulation ressemble fort à l'arabe "Allāh al-Rahmān (al-rahīm)" et pourrait en être le modèle.

Si Raḥmanān est employé aussi bien par les juifs que par les chrétiens, Ilāhān (et ses variantes, Il, Ilān et A'luhān) n'est attesté dans aucune inscription chrétienne ; on le relève en revanche dans cinq inscriptions judaïsantes (Ry 534 + Rayda 1, Ir 71, Ry 507, Ry 508 et Ja 1028), dans trois autres qui pourraient l'être (CIH 151 + 152, CIH 540, RÉS 5085),<sup>107</sup> et dans trois dont on ne peut rien dire (RÉS 4107<sup>108</sup> et 4111 ; Dostal 1).

Il n'est pas assuré, cependant, que l'absence d'Ilāhān dans les inscriptions chrétiennes soit significative. Celles-ci — quatre au total — sont trop peu nombreuses ; par ailleurs, dans l'inscription préislamique en langue et en écriture arabes de Zabad, gravée sur le linteau d'une église, Dieu est appelé 'l-'lh, al-Ilāh, transposition en arabe de Ilāhān (avec l'article arabe *al-* préposé, à la place de l'article sabéen *-ān* postposé).

## 2. *Rabb-yahūd*, "Seigneur des juifs"

Dans trois inscriptions (CIH 543, Ja 1028 et Ry 515), Dieu est appelé non seulement "Raḥmānān", mais aussi "Seigneur des juifs" (*Rb-yhd*, *Rb-hd* et *Rb-hwd*). Ce syntagme est composé du substantif *rb*, inconnu en sabéen (sauf peut-être dans l'onomastique) avec le sens de "seigneur, maître",<sup>109</sup> et du terme (*Y*)*h(w)d*, qui signifie "juifs" (voir ci-dessous, A.2.c). Le texte le plus significatif est CIH 543/1, dont il ne subsiste que la bénédiction initiale :

[b]rk w-tbrk s'm Rḥmn' d-b-S'my' w-Ys'r'l w-'lh-hmw Rb-yhd d-hrd' 'bd-hmw S'hr'm w-'m-hw Bd'm w-ḥs'kt-hw S'ms'm w-'lwd-hmy Dmm w-'bs'r w-Msr'm w-kl bh-t-hf...

"Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au ciel, Israël et son Dieu, le Seigneur des juifs, qui a assisté Son serviteur Shahr<sup>um</sup>, sa mère Bd<sup>m</sup>, son épouse Shams<sup>um</sup>, leurs enfants (à eux deux) Dmm, Abīsha'ar et Miṣr<sup>um</sup>, et tous leurs proch[es]

Grammaticalement, on pourrait comprendre également : "Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au ciel, (le nom) d'Israël et (le nom) de son Dieu, le Seigneur des juifs ...", mais cette interprétation doit être écartée puisque, d'ordinaire, c'est le seul nom de Dieu qui est béni. Sur la formule *brk w-tbrk* et son origine hébraïque vraisemblablement, voir Horovitz 1964, pp. 47-48 ("bāraka and tabāraka"). Le pronom possessif "son", dans "son Dieu" ('lh-hmw), renvoie à Israël qui vient d'être mentionné,<sup>110</sup> plutôt qu'aux auteurs du texte, Shahr<sup>um</sup> et les siens. Enfin, dans 'bd-hmw, le pronom suffixe est probablement un pluriel de majesté appliqué à Raḥmānān, et non un pluriel renvoyant à Raḥmanān, Israël et le Seigneur des juifs.

106. P. 28 a (traduction, p. CXIX) : "ils disent que le Messie est Dieu, créateur, fils de Raḥmanā", w-mrn d-Mšyh' 'lh' hw 'bwd' br-h a-Rḥmn'.

107. CIH 151 + 152, qui provient de Najr (à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Ṣan'ā'), un site qui a donné une inscription judaïsante, commémore la construction d'un *mkrb*. CIH 540 (daté de janvier 456, d-d'w 565) a pour auteur le roi Shurīḥbi'il Ya'fur, fils d'Abikarib. Les auteurs de RÉS 5085 (daté d'octobre 450, d-srb' 560) sont des Yaz'anides, un lignage certainement judaïsant au VI<sup>e</sup> s.

108. Pour cette inscription, voir en dernier lieu Hayajneh 2001, pp. 242-243 et fig. 8. Il semblerait qu'il faille lire à la ligne 4 : rd' ]'p' b'l S'my' w-b-rd' | ..., comme le supposait déjà Ryckmans 1964 a, p. 433, n. 405.

109. Les anthroponymes théophores composés avec *rb* sont assez nombreux : 'lrb, Rb'l, Rb'wm, Rbtuf, Rbtwn, Rbs'lm, Rbs'mr, Rbs'ms'(m), Rbkrb, Rblt, Rbns'r'm, etc. Il n'est pas impossible que *rb* y ait le sens de "seigneur, maître", même si la signification d'un radical qui n'est attesté que dans les noms propres est difficile à cerner. Il convient de noter, cependant, que *rb* n'est pas attesté dans l'onomastique sabéenne de haute époque (Tairan 1992, p. 259) ; je ferais volontiers l'hypothèse que ce mot est emprunté par le sabéen à l'arabe dans les siècles qui précèdent l'ère chrétienne.

110. En sabéen, les noms de tribu font leur accord au masculin pluriel.

La phraséologie de ce document, qui est unique, amène à faire deux remarques. Premièrement, il mentionne deux entités divines qui paraissent distinctes, "Raḥmānān qui est au ciel" et "son Dieu (à savoir le Dieu d'Israël), le Seigneur des juifs". En second lieu, l'expression "Seigneur des juifs" implique apparemment que les auteurs du texte ne se considèrent pas eux-mêmes comme juifs.<sup>111</sup>

Il conviendrait donc de distinguer :

1. "Raḥmānān qui est au ciel", révééré par les Ḥimyarites auteurs du texte,
2. le Dieu d'Israël, révééré par les juifs.

Même si Shahr<sup>um</sup> et les siens ne se comptent pas parmi ces juifs, ils considèrent que le "Seigneur des juifs" leur apporte Son soutien. À titre d'hypothèse, on peut supposer qu'ils adhèrent à certains idéaux du judaïsme, mais ne se plient pas à toutes les obligations qui découleraient d'une conversion, notamment l'observance de la loi de Moïse.

Glaser considérait que ce texte était l'argument le plus déterminant en faveur de son hypothèse d'une judaïsation du royaume ḥimyarite. Halévy refusait cette conclusion, avec de mauvais arguments, mais aussi en soulignant que des juifs n'emploieraient pas l'expression "Seigneur des juifs".<sup>112</sup> Moi-même, après avoir supposé que Shahr<sup>um</sup> et les siens étaient juifs, je dois reconnaître que l'argument d'Halévy n'est pas sans valeur.

Les deux autres occurrences de *Rb-yhd* (et variantes) n'apportent pas de données supplémentaires. Elles fonctionnent comme des exclamations rituelles, au même titre que *shalôm* ou *amen*. Dans Ry 515, deux officiers de l'armée qui bloque Najrān en juin 523 écrivent sur un rocher leur nom et leur titre, puis : *Rb-hwd b-Rḥmn*, "Seigneur des juifs, avec Raḥmanān". Dans Ja 1028/12, une longue inscription du général de la même armée, on lit à la fin : *wf w-sṭr w-qdm 'ly s'm Rḥmn wf Tmm d-Ḥdyt Rbhd b-Mḥmd*, "A consigné, tracé et supervisé au nom de Raḥmanān par écrit Tamīm dhu-Ḥaḍyat. Seigneur des juifs, avec Muḥammad (Louangé)".

Le comparatisme sémitique établit l'origine arabe de *Rb-yhd*. En araméen, le terme *Rb* est le titre habituel donné aux maîtres et aux enseignants, mais il n'est jamais appliqué à Dieu (sauf en mandéen).<sup>113</sup> En revanche, l'arabe du Coran utilise très souvent ce mot pour composer des expressions qui désignent Dieu<sup>114</sup> : *Rb-yhd*

111. Il est vrai que, dans le judaïsme, les prosélytes doivent se démarquer des juifs de naissance par l'emploi de certaines expressions comme "Dieu des Pères d'Israël" ou "Dieu de vos pères", à la place de "Dieu de nos Pères" : voir "Prosélytes", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 1184, et H. Lesêtre, "Prosélyte", dans *Dictionnaire de la Bible*, v, 1912, col. 763. Mais ils se définissent incontestablement comme juifs et sont considérés comme tels.

112. Halévy 1891 a, p. 128, et mieux encore 1891 b, pp. 281-282.

113. Horovitz 1964, pp. 55-56 ("Rabb al-'Ālamīn"), entre autres.

114. Ce sont "Seigneur des Mondes" (*Rabb al-'Ālamīn*, "Seigneur de Sirius" (*Rabb al-Ši'rā*), "Seigneur des Cieux" (*Rabb al-Samawāt*), "Seigneur des sept Cieux" (*Rabb al-Samawāt al-sab'*), "Seigneur des Cieux et de la Terre" (*Rabb al-Samawāt wa-l-Ard*), "Seigneur des Cieux, de la Terre et de ce qui est entre eux" (*Rabb al-Samawāt wa-l-Ard wa-mā bayna-humā*), "Seigneur de la Terre" (*Rabb al-Ard*), "Seigneur de l'Orient, de l'Occident et de ce qui est entre eux" (*Rabb al-Mašriq wa-l-Mağrib wa-mā bayna-humā*), "Seigneur des Orient et des Occidents" (*rabb al-Mašāriq wa-l-Mağārib*), "Seigneur des Orient" (*Rabb al-Mašāriq*), "Seigneur des deux Orient" (*Rabb al-Mašriqayn*), "Seigneur des deux Occidents" (*Rabb al-Mağribayn*), "Seigneur de toute chose" (*Rabb kull šay'*), "Seigneur de la Puissance" (*Rabb al-'izza*), "Seigneur de l'Aube" (*Rabb al-Falaq*), "Seigneur de Moïse et Aaron" (*Rabb Mūsā wa-Hārūn*), "Seigneur de vos premiers ancêtres" (*Rabb ābā' i-kum al-awwālīn*), "Seigneur des Hommes" (*Rabb al-nās*), "Seigneur du Trône" (*Rabb al-'arš*), "Seigneur du Trône immense" (*Rabb al-'arš al-'azīm*), "Seigneur du noble Trône" (*Rabb al-'arš al-karīm*), "Seigneur de cette Ville, qui l'a déclarée sacrée" (*Rabb hādīhi l-balda al-laḍī ḥarrama-hā*) et enfin "Seigneur de ce temple" (*Rabb hādā l-bayt*).

serait donc selon toute vraisemblance une appellation de Dieu créée par les juifs d'Arabie de langue arabe. Vient-elle du Ḥijāz ou est-elle née en Arabie méridionale ? On ne saurait le dire. Mais il est notable que, pour une fois, ce n'est pas un emprunt à l'araméen. Du point de vue chronologique, le syntagme *Rb-yhd* est attesté dans deux inscriptions du règne du roi Joseph et dans une troisième (*CIH* 543) de date incertaine. A.G. Lundin a le sentiment qu'il est propre à l'époque du conflit entre christianisme et judaïsme.<sup>115</sup>

### 3. Muḥammad, "Louangé"

Dans un des textes où Dieu est appelé "Seigneur des juifs" (Ja 1028), on relève à la fin la double exclamation *Rb-hd b-Mḥmd*, "Seigneur des juifs, avec Muḥammad" (l. 12). *Mḥmd*, qui signifie "Louangé" (sans article) ne peut pas être un anthroponyme parce qu'il est précédé de la préposition qui introduit les invocations.<sup>116</sup> Deux vocalisations — si nous nous référons à l'arabe — paraissent possibles, Muḥammad, mais aussi Maḥmūd, entre lesquelles il est difficile de trancher. Le verbe *ḥmd*, "louer", se trouve souvent en contexte religieux, mais c'est la seule fois où il donne une désignation de Dieu.

Je rappelle l'expression énigmatique *b-nṣr Rḥmn<sup>n</sup> w-ḥmd-rḥb* dans Viillard 1/3-4 (daté de mai 519, *d-mbkr<sup>n</sup>* 629 ḥim.), déjà évoquée. A.F.L. Beeston la traduit "avec l'aide de Dieu et avec une louange en grand (pour Lui)".<sup>117</sup> Il n'est pas impossible cependant que *ḥmd* ou *rḥb* soient une désignation de Dieu, ce qui donnerait soit "avec l'aide de Raḥmānān et (celle) de Ḥamīd<sup>118</sup> de *Rḥb*" soit "avec l'aide de Raḥmānān et (avec) la louange de *Rḥb*".

### 4. Les périphrases désignant Dieu

Très souvent, une périphrase semblable à celles qui nommaient Dieu dans les premières inscriptions monothéistes est apposée au théonyme. Un inventaire de toutes celles qui sont attestées illustre la diversité des tournures utilisées :

[Dieu désigné par une périphrase]

|                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| Maître du Ciel                    | <i>B<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i>                               |
| Seigneur du Ciel                  | <i>Mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i>                              |
| Seigneur du Ciel et de la Terre   | <i>Mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i> |
| Seigneur des vivants et des morts | <i>Mr<sup>2</sup> hy<sup>n</sup> w-mwt<sup>n</sup></i>                         |

|   |  |
|---|--|
| Il, Ilān, Ilāhān, A <sup>3</sup> luhān  |  |
| seigneur du Ciel et de la Terre         | <i>mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i> |
| maître du Ciel                          | <i>b<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i>                               |
| maître du Ciel et de la Terre           | <i>b<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i>  |
| qui est au Ciel                         | <i>d-b-S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i>   |
| à qui appartiennent le Ciel et la Terre | <i>d-l-hw S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i>         |

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| Raḥmānān                        |  |
| maître du Ciel                  | <i>b<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i>                               |
| maître du Ciel et de la Terre   | <i>b<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i>  |
| seigneur du Ciel et de la Terre | <i>mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup></i> |
| qui est au Ciel                 | <i>d-b-S<sup>l</sup>my<sup>n</sup></i> <sup>119</sup>                          |

115. 1999, p. 23.

116. Noter également que l'anthroponyme *Mḥmd<sup>m</sup>* est rare dans les inscriptions.

117. 1988, pp. 23-24.

118. De fait, dans l'islam, al-Ḥamīd est l'un des noms de Dieu.

119. Nous ne retenons pas dans cette liste "Raḥmānān de Kal<sup>3</sup>ān[...]" (*Rḥmn<sup>n</sup> d-Kl<sup>3</sup>n[...]*, *CIH* 539/4), lecture de l'éditeur du *Corpus*, qui analyse *d-* comme une forme dialectalisante de *d-*. Un examen de la

Trois tournures expriment la domination ou la propriété. Ce sont *b'l* (“maître”), *mr'* (“seigneur”), et *ḡ-l-hw* (“à qui appartient”), dont les textes donnent de nombreuses attestations. Une autre, plus neutre, indique la résidence, *ḡ-b-* (“qui est à”). Il n’y a pas lieu de s’attarder sur cette dernière, attestée trois fois seulement, dans des textes de date inconnue : *CIH* 543/1, déjà étudié, ‘Aydarūs 10-2 (*yrdh..m | Rḥmn' | ḡ-b-S'my' 'l | 's'dm' ...*) et *Ir* 71, texte judaïsant (... *b-rd' 'ln ḡ-b-S'my'*, “avec l’aide d’Ilān qui est au Ciel”).

En sabéen, le terme *b'l* est la manière normale d’exprimer la propriété d’un bien ou d’un lieu. Ainsi les divinités sont-elles appelées “maître(esse)” de tel temple ou de tel endroit : voir par exemple “Almaqah maître d’Awwām” (*'lmqh b'l 'wmm*), où Awwām est le nom du grand temple de Marib (*Ja* 559/3 etc.) ; ou “Athtar ‘Azīzān et dhāt-Zahrān, maîtres du mont Kanin” (*'ttr 'zz' w-dt Zhr' b'ly 'r' Knn*) (*Ja* 643 bis/10 etc.). Plus rarement, *b'l* exprime l’autorité suprême sur un groupe de personnes (“Almaqah maître des colons de Nashq<sup>um</sup>”, *'lmqh b'l bkl'n Ns'qm*)<sup>120</sup> ou d’animaux (“Almaqah maître des bouquetins de Ṣirwāh”, *'lmqh b'l 'w'ṭ Ṣrwḥ*) (*CIH* 397/4 etc.).<sup>121</sup> L’expression *b'l-S'my' (w-'rd')* est donc une façon régulière d’exprimer “(Dieu) maître du ciel (et de la Terre)” en sabéen.

La tournure *ḡ-l-hw* (“à qui appartient”) est un synonyme de *b'l* ; elle n’est attestée que dans les inscriptions du roi Joseph. À ce propos, il convient d’observer que toutes les inscriptions explicitement juives, judaïsantes ou chrétiennes semblent éviter le terme *b'l*, comme s’il présentait une forte connotation païenne.<sup>122</sup> Faut-il en déduire que les inscriptions monothéistes dans lesquelles on relève l’emploi de ce terme ne sont ni juives ou judaïsantes ni chrétiennes ? Ce sont :

1. un texte de la phase de transition (phase 2), daté de [36]3 ou [37]3, YM 1950, “Maître du Ciel” (*B'l S'my'*),
2. neuf inscriptions notablement plus tardives, qui se distribuent pendant toute la seconde moitié de la période du monothéisme “sans parti pris explicite” (phase 3), entre 450 et 509
  - *RÉS* 5085 et Dostal 1, “Ilān, maître du Ciel” (*'ln b'l S'my'*)
  - *CIH* 540, “Ilāhān, maître du Ciel et de la Terre” (*'lh' b'l S'my' w-'rd'*)
  - *CIH* 537 + *RÉS* 4919, Ry 520, Garb NIS 4, Garb AY 9d, “Raḥmānān, maître du Ciel” (*Rḥmn' b'l S'my'*)
  - Garb. Sh.Y., MAFRAY-Abū Thawr 4, “Raḥmānān, maître du Ciel et de la Terre” (*Rḥmn' b'l S'my' w-'rd'*).

Noter cependant que *RÉS* 5085, Dostal 1 et *CIH* 540 présentent tout à la fois l’appellatif Ilān/Ilāhān (qui paraît, comme nous l’avons indiqué, plutôt juif et judaïsant) et le qualificatif *b'l* (qui serait évité par les juifs et les chrétiens) : il y a là une contradiction qui rappelle utilement la fragilité de ces deux hypothèses.

photographie ne confirme pas ce déchiffrement : dans *d-Kl'n*[...], seuls le *kāf* et le *lām* sont sûrs. Nous lisons donc ... *l-s'm Rḥmn' (d)-Kl.* [... Jamme 1971, p. 49, corrobore nos réserves, mais propose un déchiffrement qui paraît encore plus aventureux : ... *l-s'm Rḥmn'-l-Kl'ny'*].

120. Voir la plaquette de bronze vendue chez Christie’s de New York, le 13 juin 2000 : *S'kd' bn 'lfq' hqny 'lmqh b'l bkl'n | Ns'qm ms'nd' ...*, “Sa’d<sup>um</sup> fils de ‘lfq’ a dédié à Almaqah maître des colons de Nashq<sup>um</sup> l’inscription ...” ; je remercie Mme Annie Caubet de m’avoir signalé cette pièce (qui vient d’être publiée par F. Bron, *Semitica*, L, 2001, pp. 228-229). Voir aussi *CIH* 399/4 (*'lmqh b'l bkl'n*).

121. Pour évoquer une relation plus lâche, telle que l’origine ou l’habitat, le sabéen se sert du pronom *ḡ-* : voir par exemple “Athtar du sommet de Madār<sup>um</sup>”, *'ttr ḡ-r's' Md'r'm* (*CIH* 339/3 et 4), où Madār<sup>um</sup> est un nom de bourgade.

122. Il s’agit de l’emploi de *b'l* dans la titulature des divinités païennes, mais aussi du fait que *B'l-S'my'* fait confusion avec une divinité proche-orientale homonyme, dont le culte n’avait certainement pas disparu au IV<sup>e</sup> s.

En sabéen, le substantif *mr*<sup>2</sup> est employé exclusivement pour exprimer un rapport de supériorité dans la hiérarchie sociale ou dans la relation divinité-être humain ; il a pour antonyme le terme *'bd* (pl. *'dm*) qui marque un rapport de sujétion. Pour la relation divinité-être humain, voir par exemple l'inscription Ir 32/1-7 : "Sa'dta'lab Yatlaf ibn Gadan<sup>um</sup>, gouverneur des (auxiliaires) nomades du roi de Saba' ... a dédié à son Seigneur Almaqah maître d'Awām cette statue de bronze, en action de grâce parce qu'Il a envoyé Son serviteur Sa'dta'lab dhū-Gadan<sup>um</sup> ..." (*S<sup>lc</sup>dt<sup>2</sup>lb Ylfb bn Gdn<sup>m</sup> kbr 'rb mlk S<sup>l</sup>b<sup>2</sup>... hqny m|r<sup>2</sup>-hw 'lmqh-b<sup>l</sup>-<sup>2</sup>wm šlm<sup>n</sup> d-dhb<sup>n</sup> h|md<sup>m</sup> b-dt k-<sup>2</sup>sy 'bd-hw S<sup>lc</sup>dt<sup>2</sup>lb d-Gdn<sup>m</sup> ...*)

Dans l'expression *mr*<sup>2</sup> *S<sup>l</sup>my<sup>n</sup>* (*w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*), "Seigneur du Ciel (et de la terre)", l'emploi du terme *mr*<sup>2</sup>, qui est appliqué à des domaines et non à des personnes, s'écarte donc de l'usage du sabéen. Il est certainement un aramaïsme.<sup>123</sup>

À première vue, la distribution chronologique des attestations de *mr*<sup>2</sup> paraît assez révélatrice : ce terme se trouve dans toutes les inscriptions des règnes de Malkīkarib Yuha'min et d'Abīkarib As'ad, de 384 à 433 (*RÉS* 3383 ; Garb Bayt al-Ashwal 1 et 2 ; Ry 534 + Rayda 1). Il est remplacé ensuite par *b<sup>l</sup>*, sauf à deux reprises, dans *RÉS* 4069 (daté d'août 488, *d-hrf<sup>n</sup>* 598 him.) et Ja 544-547 (daté de novembre 558, *d-mhl<sup>n</sup>* 668 him.), textes dont les auteurs, des Yaz'anides et des Hamdānides, appartiennent aux tribus les plus judaïsées.<sup>124</sup>

Il semblerait bien, dans ces conditions, que le choix entre *b<sup>l</sup>* et *mr*<sup>2</sup> exprime une orientation religieuse. L'emploi de *b<sup>l</sup>* serait un retour à la tradition sudarabique, tandis que *mr*<sup>2</sup> (appliqué au Ciel) serait un emprunt à une religion étrangère utilisant l'araméen.<sup>125</sup> Cependant, il ne faut pas surestimer la signification de cette variation. Les inscriptions MAFRAY-Abū Thawr 4 (datée de juin 486, *d-qyz<sup>n</sup>* 596) et *RÉS* 4069 (datée d'août 488, *d-hrf<sup>n</sup>* 598), qui ont les mêmes auteurs et sont très proches dans le temps, emploient l'une *b<sup>l</sup>* (*Rhmn<sup>n</sup> b<sup>l</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*, l. 7) et l'autre *mr*<sup>2</sup> (*Rhmn<sup>n</sup> mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup>*, l. 11). Le choix de la terminologie n'est donc pas uniquement dicté par la théologie : des traditions locales et des préférences personnelles peuvent intervenir.

Dans les périphrases qui désignent Dieu ou qui sont apposées à son nom, trois expressions désignent le domaine ou la collectivité sur lesquels Dieu exerce sa souveraineté :

Le Ciel

Le Ciel et la Terre

Les vivants et les morts

*S<sup>l</sup>my<sup>n</sup>*

*S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*

*hy<sup>n</sup> w-mwt<sup>n</sup>*

La dernière expression se trouve une seule fois, pour préciser la nature de Dieu : *mr<sup>2</sup>-hw d-br<sup>2</sup> nfs<sup>l</sup>-hw mr<sup>2</sup> hy<sup>n</sup> w-mwt<sup>n</sup> mr<sup>2</sup> S<sup>l</sup>my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup> d-br<sup>2</sup> kl<sup>m</sup> ...*, "... son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du Ciel et de la Terre, qui a tout créé ..." (Garb Bayt al-Ashwal 1/2-3).<sup>126</sup> Elle est inattendue

123. L'inscription JS 17 (Madā'in Šāliḥ), écrite en caractères de type nabatéen, mais en langue arabe, datée de 267 è. chr., confie un tombeau au "Maître du Monde" (*mry 'lmw*), syntagme manifestement emprunté à l'araméen. La Nabatène pourrait être la voie par laquelle le nouveau sens de *mr*<sup>2</sup> a pénétré en Arabie.

124. Pour une vue synthétique de la pénétration du judaïsme au Yémen, voir ci-dessous A.3.

125. Ryckmans 1964 a, pp. 433-434, fait une analyse quelque peu différente. Pour lui, "*mr*<sup>2</sup> est utilisé uniquement pour indiquer une relation *subjective* de souveraineté, exprimée par la personne qui la subit ... Au contraire, le mot *b<sup>l</sup>* exprime toujours la souveraineté *objective*, considérée par rapport à l'objet sur lequel elle s'exerce".

126. Noter ici le double emploi de *mr*<sup>2</sup> : ce substantif est appliqué au "seigneur" de personnes (le dédicant d'une part, les vivants et les morts de l'autre), sens régulier du sabéen ; mais il l'est également au Seigneur du Ciel et de la Terre, donc pour des domaines, sans doute un emprunt à l'araméen comme nous l'avons vu.

dans un texte juif puisque seul le Livre de Ruth (2/20) présente une tournure comparable.<sup>127</sup> Elle n'apporte aucun éclairage sur d'éventuelles évolutions.

Quant à la distribution des syntagmes "le Ciel" et "le Ciel et la Terre", elle semble aléatoire, que l'on prenne en considération la date ou l'expression qui les régit (*b<sup>cl</sup>*, *mr<sup>2</sup>*, *d-l-hw* ou *d-b-*). Manifestement, "le Ciel" est la référence obligée, tandis que l'ajout de "la Terre" est une variation laissée à l'appréciation de chacun.

Il n'est pas rare qu'une même inscription emploie plusieurs appellations. Dans l'ordre chronologique ce sont :

Garb Bayt al-Ashwal 1 (texte juif, vers 380-420) : "Seigneur du Ciel et de la Terre" (*Mr<sup>2</sup> S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*) et "Seigneur des vivants et des morts" (*Mr<sup>2</sup> hy<sup>n</sup> w-mwt<sup>n</sup>*)

Ry 534 + Rayda 1 (texte judaïsant, août 433) : "Il, Seigneur du Ciel et de la Terre" (*l mr<sup>2</sup> S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*) et "Ilān, Seigneur du Ciel et de la Terre" (*l<sup>n</sup> mr<sup>2</sup> S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*)

Ry 508 (texte judaïsant, juin 523) : "Raḥmānān" et "A'luhān, à qui appartiennent le Ciel et la Terre" (*l<sup>n</sup> d-l-hw S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*)

Ja 1028 (texte judaïsant, juillet 523) : "Raḥmānān Très-Haut" (*Rḥmn<sup>n</sup> l<sup>n</sup>*), "Ilāhān à qui appartiennent le Ciel et la Terre" (*l<sup>n</sup> d-l-hw S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*), "Seigneur des juifs" (*Rb-hd*) et "Louangé" (*Mhmd*)

Ry 515 (texte judaïsant, \*523) : "Raḥmānān" et "Seigneur des juifs" (*Rb-hwd*)

CIH 543 (texte judaïsant, de date inconnue) : "Raḥmānān qui est au Ciel" (*Rḥmn<sup>n</sup> d-b-S'my<sup>n</sup>*) et "Son Dieu (c'est-à-dire le Dieu d'Israël), le Seigneur des juifs" (*l<sup>n</sup> hmw Rb-yhd*)

Ḥaṣī 1 (texte judaïsant, de date inconnue) : "Seigneur du Ciel" (*Mr<sup>2</sup> s'my<sup>n</sup>*) et "Seigneur du Ciel et de la Terre" (*Mr<sup>2</sup> S'my<sup>n</sup> w-<sup>2</sup>rd<sup>n</sup>*)

Ces textes sont soit juif (un seul) soit judaïsants. Ils traduisent peut-être un engagement religieux plus résolu et plus réfléchi.

Les données épigraphiques les plus importantes ont été reportées dans le Tableau I, qui présente les appellations de Dieu dans l'ordre chronologique, avec diverses informations sur les textes dont elles sont tirées. Le Tableau II essaie de mettre en évidence les évolutions chronologiques ; les inscriptions CIH 151 + 152, Ir 71 et Ḥaṣī 1, bien que non datées, y ont été incluses, dans la mesure où la terminologie utilisée les situe approximativement.

Trois observations peuvent être faites :

1. Si on excepte celles du règne de Yūsuf, les inscriptions juive ou judaïsantes se situent plutôt au début de la période de monothéisme "sans parti pris explicite", sous le règne d'Abīkarib. Une seule fait peut-être exception, CIH 543, apparemment postérieure à cause de l'emploi du théonyme Raḥmānān.
2. En schématisant quelque peu, Dieu n'a pas de nom sous Malkīkarib, reçoit le nom d'Ilāhān (et variantes) sous Abīkarib, et commence à être appelé Raḥmānān de façon systématique vers le milieu du règne de Shurīḥbi'īl Ya'fur.
3. Pour exprimer la souveraineté divine, les inscriptions utilisent *mr<sup>2</sup>* sous Abīkarib, et *b<sup>cl</sup>* ensuite, sauf rares exceptions.

Chacune de ces observations est contredite par un texte ou par un autre. Elles ne sont valides que dans les grandes lignes. Ce n'est pas surprenant dans la mesure où des sensibilités religieuses différentes ont probablement coexisté pendant toute la période et sont reflétées dans les textes. Il n'en demeure pas moins qu'il semble possible de distinguer deux phases dans la période de monothéisme "sans parti pris explicite" : les règnes de Malkīkarib et d'Abīkarib d'une part, les successeurs de

127. "Béni soit-il du Seigneur, celui qui n'abandonne sa fidélité ni envers les vivants ni envers les morts". Ce rapprochement m'est signalé par M. André Caquot, que je remercie.

Shurihbi'il Ya'fur d'autre part, le règne de ce dernier roi se présentant comme une transition. Les sympathies pour le judaïsme s'expriment davantage pendant la première phase, qui se caractérise également par une terminologie encore hésitante. La seconde phase se distingue par une fixation relative du lexique et par un recul des termes marqués comme juifs.

#### b. Les noms du sanctuaire

Dans les inscriptions polythéistes, les sanctuaires sont désignés par des termes divers. Le plus courant est *byt*, "temple", toujours un édifice. On trouve aussi *mḥrm* (variantes *hrm*, *hrmt*), un espace sacré, délimité par des bornes ; *mḏbh*, un lieu de sacrifice ; peut-être *mḏqnt*, *mrs'w*, *mwtb* (et *tbt*) et *mwtm*, dont les sens précis sont incertains. Les mots *hṭb*, *gwb*, *mknt*, *rsf* et *mn* désignent des parties du sanctuaire qu'il est encore difficile de définir précisément.

Ce vocabulaire disparaît entièrement avec l'avènement du monothéisme, à la seule exception — peut-être — de *mknt*. Désormais, cinq noms sont utilisés pour désigner les lieux de culte :

1. *ms'gd* : l'unique attestation se trouve dans un texte judaïsant, Müller-Tan'im, qui se lit : ...*Jwtn<sup>m</sup> mn<sup>2</sup> mn w-dn byt<sup>m</sup> ms'gd<sup>n</sup>*, " ...*jwtn<sup>m</sup>*. Amen, Amen, cet édifice est le lieu de prosternation" (moins vraisemblablement : "... ceci est le temple Masgidān"). L'inscription est gravée sur un bloc allongé, apparemment un linteau, remployé comme pilier dans la mosquée de Tan'im. Sa date, d'après l'allure très raide des caractères, semble antérieure au IV<sup>e</sup> siècle. Si on se fonde sur le comparatisme sémitique, le mot devrait s'écrire *ms'gd* ; d'ailleurs la racine S<sup>3</sup>GD est attestée une fois en sabéen (*Dictionnaire sabéen*). Pour A.F.L. Beeston, qui relève le passage de *s*<sup>3</sup> à *s'*, caractéristique du sabéen tardif, *ms'gd* serait un emprunt à l'arabe, comme le serait également le syriaque *masgdā*.<sup>128</sup> Cette hypothèse s'accorde mal avec la date relativement haute de Müller-Tan'im et avec le fait que la graphie du sudarabique *ms'gd* correspond parfaitement à l'araméen *mšgd* (dont il existe une seule attestation).<sup>129</sup> Un emprunt direct à l'araméen semble donc vraisemblable. Cependant, si ce terme a bien été utilisé en Ḥimyar, probablement par des juifs, pour désigner un lieu de prière, il a rapidement été supplanté par d'autres.

Le guèze possède deux termes formés sur la racine SGD, *məsgād*, "lieu de culte, sanctuaire, temple", mais aussi *masgid*, "lieu de culte, synagogue" (terme employé par les Falashas).<sup>130</sup> Si on se fonde sur le schème, le second paraît être un emprunt à l'arabe ou à une langue apparentée, comme le sabéen ; mais cet emprunt est difficile à dater, de sorte qu'on ne saurait dire si la source est bien l'arabe musulman (où *masjid* signifie "mosquée"), hypothèse la plus vraisemblable, ou le sabéen. Quoi qu'il en soit, il n'est pas inintéressant de retrouver le même mot (*ms'gd/masgid*) en Arabie méridionale et en Éthiopie pour nommer une synagogue.

128. 1994, p. 43.

129. *Cis* II, 190/1 ; voir Hoftijzer-Jongeling 1995, à la racine. Noter par ailleurs que le terme *msgd* est attesté en nabatéen, notamment dans deux inscriptions du nord du Hijāz : voir JS 82 et surtout JS 39 = *CIH* 218, *dnh msgd<sup>2</sup> dy 'bd* { *škwḥw br Twr<sup>2</sup> l-'r* | *b-Bsr<sup>2</sup> 'lh Rb'l* ..., "ceci est la stèle qu'a faite *škwḥw* fils de Thawra<sup>2</sup> (al-Thawr), à A'ra<sup>2</sup> qui est à Buṣra<sup>2</sup>, dieu de Rab'el ..." Cette inscription est gravée "dans la gorge du *Diwān*, presque en face de ce monument ... au-dessus d'une stèle à moitié dégagée du rocher". La traduction de *msgd<sup>2</sup>* par stèle se fonde notamment sur cette observation, mais on ne saurait exclure que le terme désigne le *Diwān*.

130. Leslau 1987, sous *sagada*, *sagda* ; entrée "Falashas", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 1146 et 1147.

2. *mkrb* : ce terme est d'emploi relativement fréquent, depuis les débuts du monothéisme jusqu'au règne du roi Joseph, puisqu'on le relève dans huit inscriptions :

— une juive, Garb Bayt al-Ashwal 1 (du règne de Dhara<sup>2</sup>amar Ayman, vers 380-420)

— deux judaïsantes, Ry 534 + Rayda 1 (daté d'août 433, *d-hrf<sup>n</sup>* 543 *him.*) et Ḥaṣī 1 (de date inconnue)

— trois monothéistes "sans parti pris explicite", Ry 520 (daté de janvier 465, *d-d'w<sup>n</sup>* 574 *him.*), Gl 1194 (texte très fragmentaire du règne de Shuriḥbi'il Yakkuf, vers 465-470) et *CIH* 151 + 152 (de date inconnue).

— deux, incomplètes, qui ne comportent aucune autre référence religieuse, Ja 856 (du règne de Malkikarib Yuha'min en corégence avec un fils dont le nom a disparu, vers 375-380) et YM 1200 (du règne de Marthad'ilān Yun'im, vers 490-495).

Cinq de ces huit *mkrb* reçoivent un nom : *'hlk* (Garb Bayt al-Ashwal 1), *Bryk* (Ja 856) ; *Brk* et *Bryk* (Ry 534 + Rayda 1) ; *Y'q* et *Y'wq* (Ry 520) ; *Ṣwry'l* (Ḥaṣī 1).<sup>131</sup> Deux de ces noms sont des emprunts, *Br(y)k* à l'araméen ("Béni") et *Ṣwry'l* à l'hébreu (El est mon roc). Le dernier, *Y'(w)q*, correspond curieusement au nom de l'une des idoles noachiques évoquées par le Coran (LXXI, 23), que la Tradition localise au Yémen.<sup>132</sup>

Un seul texte, Ry 520/9-10, donne quelques précisions sur les éléments qui composent un *mkrb* : il mentionne sa salle d'assemblée (*ms'wd*) et ses portiques (*'s'qf*).

Le mot a été relevé dans les parlers arabes du Yémen au XIX<sup>e</sup> siècle. Eduard Glaser indique que *mikrāb* désigne un temple dans le Yémen oriental,<sup>133</sup> tandis que Ḥayyīm Ḥabshūsh note qu'à Haram (dans le Jawf), *mkrb* dénomme le portique d'un temple antique.<sup>134</sup> On peut en déduire que la vocalisation du substantif ḥimyarite était probablement *mikrāb*.<sup>135</sup> Le mot est passé en guèze, où *māk'rāb* désigne une "synagogue" ou le Temple de Jérusalem.<sup>136</sup>

Il est assuré que *mkrb* est le nom de la synagogue en sabéen. La question est de savoir si *mkrb* a ce seul emploi dans tous les textes, ou s'il peut désigner aussi le sanctuaire, le temple ou la salle d'assemblée d'autres communautés religieuses. Un argument en faveur de l'appartenance exclusive à la terminologie juive — hypothèse

131. Dans Gl 1194/4 (... *hqs<sup>2</sup>/bn mkrb<sup>n</sup> B[...]*), il est possible que la lettre qui suit *mkrb<sup>n</sup>* soit le début d'un nom propre, peut-être *B[ryk]*.

132. Ibn al-Kalbī, éd. Atallah, 7d, p. 7 : "Khaywān adora Ya'ūq, qui se trouvait dans un de leurs villages appelé Khaywān ... Je n'ai pas entendu Hamdān, ou d'autres tribus Arabes, donner un nom formé avec Lui ; je n'ai pas entendu dire qu'elle-même ou d'autres tribus possède de poésie sur Lui."

133. *Mittheilungen über einige aus meiner Sammlung stammende sabäische Inschriften*, 1886, p. 80, cité par Müller 1974, p. 122.

134. "Quant à la troisième porte, celle de l'endroit que les *qabilī* appellent *makrab Banāt 'Ad* (*mkrb bn'h' 'sd*), en voici la description" (Goitein 1941, Synopsis pp. 49-50 et texte arabe 129-130, p. 63).

135. La transcription de Glaser, qui a des qualifications en philologie, est probablement plus rigoureuse que celle de Ḥabshūsh qui, de plus, rédige son récit plus de vingt ans après l'expédition. Le schème *mif'āl*, pour un nom de lieu, est rare en arabe classique, mais régulier au Yémen.

136. L'hypothèse d'un emprunt du guèze au sudarabique se fonde sur le fait que le substantif *māk'rāb* est isolé ; d'ailleurs, Wolf Leslau, dans son dictionnaire, ne le classe pas à la racine (sous KRB), mais à la lettre M.

137. Beeston 1978, p. 197, considère que le sens de *mkrb* est "a place of assembly", qui peut être — ou non —, selon les circonstances, utilisé pour des réunions spécifiquement religieuses. Plusieurs textes indiquent incontestablement que le *mkrb* est un édifice à finalité religieuse ; les autres ne permettent pas de trancher. J'observerai seulement qu'au Yémen, la salle de réception des habitations privées est dénommée d'ordinaire par un mot dérivé des notions de domination et de belle vue (*mafraj* et *mazhar* en arabe ; *ms'wd* dans les inscriptions antiques) ; de fait, elle se trouve au dernier étage de la maison qui est souvent très élevée. Partant de ce constat, si *mkrb* dénommait une simple salle de réunion, ce devrait être plutôt dans un bâtiment public.

que nous retenons, tout en admettant qu'il subsiste une part de doute<sup>137</sup> — est la disparition du terme *mkrb* dès que le christianisme triomphe. Il convient de souligner que les juifs ḥimyarites n'ont pas adopté un mot étranger pour nommer leur lieu de culte, mais qu'ils ont forgé un mot nouveau, avec la racine KRB, qui serait le correspondant sudarabique de l'araméen et de l'hébreu KNS/KNS, "regrouper, collecter, amasser".

Il est vrai que la signification de la racine KRB en sudarabique est encore disputée. Les sudarabisants se sont ralliés à une suggestion d'A.F.L. Beeston qui avait proposé des sens dérivant de l'idée de "réunir, assembler" pour toute une série de mots<sup>138</sup> ; *mkrb*, étymologiquement, signifierait donc "lieu de réunion".<sup>139</sup> Cette interprétation est désormais critiquée par A.J. Drewes, qui estime que la racine a le sens fondamental de "bénir" comme dans plusieurs autres langues sémitiques.<sup>140</sup>

3. *kns't* : l'unique attestation de ce terme se trouve dans YM 1200/7, texte très fragmentaire du règne de Marthad'ilān Yun'im (vers 485-495), après la mention d'une "réparation de la synagogue" (...)[*twbn mkr[b*" ..., l. 6). Il pourrait désigner une partie du monument, à savoir la salle où l'on s'assemble, à moins qu'il n'ait un sens plus abstrait, celui de "communauté, assemblée". L'emprunt à l'araméen ou au syriaque ne fait pas de doute.

Le judéo-araméen *knyšt'* et le syriaque *knūšto'* signifient "lieu de réunion" et, de là, "école, synagogue" pour *knyšt'* et "synagogue, cœur, église" pour *knūšto'*. L'arabe *kanīsa*, qui signifie aujourd'hui "église", a pu désigner également la "synagogue" ; cependant, dans les ouvrages retraçant la vie du prophète Muḥammad (la *Sīra*), et reflétant de ce fait l'usage le plus ancien de l'arabe, seul le sens d' "église" est attesté.<sup>141</sup> Une autre origine pourrait être le judéo-araméen *kneset*, "assemblée, communauté", d'où *be(y)t ha-kneset*, "synagogue". Il n'est donc pas possible d'établir si le mot *kns't* appartient ici au lexique juif ou chrétien. En faveur du judaïsme, on retiendra la présence du mot *mkr[b]* à la ligne précédente,<sup>142</sup> mais ce n'est pas décisif.

Le mot *kns't* n'est pas attesté en hébreu biblique (bien que la racine KNS le soit) ni dans l'épigraphie ouest-sémitique.

4. *qls'* : dérivé du grec *ekklēsia*,<sup>143</sup> ce substantif signifie "église". Il n'est pas attesté dans les inscriptions chrétiennes, mais seulement dans celles du roi Joseph, où est relatée la destruction des églises de Zafār et de Makhawān (Mokha) : Ry 508/3, 4, Ry 507/4, 5, Ja 1028/3, de juin et juillet 523. Le fait que ce terme ait été utilisé par les juifs pour désigner les églises chrétiennes n'implique nullement que les chrétiens

138. Il s'agit notamment du titre de *mkrb* que portent certains souverains antérieurs au début de l'ère chrétienne, et dont la signification serait "(souverain) unificateur" (comme l'arabe *mujammi'*).

139. *Dictionnaire sabéen* ; Beeston 1979, 1984 a, p. 150, et 1984 b, p. 277 ; Gajda 1998, pp. 85-86 ; Lundin 1999, pp. 21-22.

140. Drewes à paraître. Dans cette hypothèse, *mkrb* signifierait "lieu de bénédiction". Faut-il rapprocher cette appellation du grec *agios topos*, relevé dans le graffiti grec de Qānī', et de son équivalent araméen *trh qdšyh*, qui nomment la synagogue (Bowersock 1993) ?

141. Voir Hebbo 1984, p. 325. Une anecdote rapportée par *al-Aḡānī* (xix, 97/21) évoque les *biya'* (pluriel de *bī'a* : voir ci-dessous A.2.b.5) et les *kanā'is* (pluriel de *kanīsa* : A.2.b.3) des juifs de Yathrib, mais on s'accorde à ne pas lui accorder de crédit (Fraenkel 1886, p. 274 ; Nallino 1941, p. 120).

142. Iwona Gajda retient avec hésitation le sens de synagogue : 1998, pp. 82 et 84-86.

143. Fraenkel 1886, p. 275.

144. Azraqī, éd. Malḥas 1983, pp. 137-141 ; Abū Šāliḥ, éd. Evetts, 1895, pp. 300-301 ; *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, pp. 934-936 (*History of al-Ṭabarī*, v, pp. 217-221) ; *Livre des idoles*, par. 40c, p. 39. Sur cette église remarquable, voir Serjeant-Lewcock 1983 et Finster-Schmidt 1994.

ne s'en soient pas servi. De fait, la "cathédrale" de Šan'ā', construite par Abraha dans les années 550, est appelée al-Qalīs par les Traditionnistes arabes,<sup>144</sup> nom qui était vraisemblablement celui que lui donnait les chrétiens yéménites.

5. *b'ṭ* : on reconnaît dans ce mot le syriaque *bī'oto*, qui signifie "œuf", et de là "cou-pole", puis "église".<sup>145</sup> Il est attesté une seule fois dans *CIH* 541/66 (*w-qds'w b'ṭ | Mrb k-b-hw qs's'm b-ms'tl-hw*, "il consacra l'église de Marib, puisqu'il y avait là un prêtre, abbé de son monastère") et 117 (*w-qds' b'ṭ'm*, "il consacra l'église"), texte chrétien daté de mars 549 (*d-m'n* 658 him.). Il convient de remarquer que *qs's'* est également un emprunt au syriaque. Quant au substantif *ms'tl*, A.F.L. Beeston a proposé de le dériver du syriaque *šelyo*, "vie solitaire" ; mais il est également possible d'y reconnaître une déformation du grec *monastērion*.<sup>146</sup> Le syriaque *bī'oto* a donné l'arabe *bī'a*.<sup>147</sup>

À cette liste, j'ajoute pour mémoire *mknt* : ce substantif, attesté avec le sens de "sanctuaire intérieur (du temple)" à l'époque polythéiste, en qatabānite et en sabéen, se trouve dans un passage obscur de Garb Bayt al-Ashwal 1/5 (dans l'expression *mknt mlk'n*) ; il ne semble pas désigner ici un sanctuaire ou la partie d'un sanctuaire,<sup>148</sup> mais plutôt quelque chose comme le "trésor (royal)" (dans le sens d'administration des finances publiques).

Cet inventaire amène à la conclusion que "synagogue" se dit *mkrb* en sabéen, sans qu'on puisse affirmer que *mkrb* ait toujours ce sens. Le mot n'a pas été transmis à l'arabe. Il est d'ailleurs assez étrange que les sources arabes les plus anciennes — Coran, ḥadīth, sources historiques et poésie — n'aient pas de mot spécifique pour la synagogue : on ne relève que *bayt al-midrās* ou *midrās*, qui désigne un lieu pour étudier et se réunir, utilisé éventuellement pour la prière.<sup>149</sup>

### c. Le lexique religieux

Les inscriptions monothéistes renouvellent complètement la phraséologie religieuse. Le lexique des dédicaces et des invocations païennes est remplacé par une terminologie nouvelle, qui introduit des concepts inconnus précédemment. Désormais, le fidèle s'adresse à Dieu par la prière (*šlt*, *'nt*) et espère être exaucé (*s'm*). On demande à Dieu, qui gouverne la vie et la mort (Garb Bayt-al-Ashwal 1<sup>150</sup> et Ir 71<sup>151</sup>), une existence exemplaire et digne (Ry 520<sup>152</sup>, Ja 544-547<sup>153</sup>). Les

145. Fraenkel 1886, p. 274.

146. Robin 2000, p. 59. Comparer avec l'arabe tunisien Mestīr, nom dialectal de la ville d'al-Munastīr (S. Soucek, "Monastir", dans *EI* 2, VII, 1993, p. 229-231), ou le français "moustier", qui dérivent l'un et l'autre de *monastērion*. Pour le passage de *r* à *l*, voir le grec *marturion* qui devient en arabe *mrṭwl* (inscription préislamique de Ḥarrān).

147. On relève une attestation de *bī'a* avec le sens de "synagogue" : voir n. 141.

148. Le *Dictionnaire sabéen* propose "siège" ou "statut royal".

149. Nallino 1941, p. 120.

150. *b-rd' w-b-zkt mr'-hw d-br' nfs'-hw mr' hy' w-mwt' mr' s'my' w-rd' d-br' kl'm* (Il. 2-3), "avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du ciel et de la terre, qui a tout créé."

151. *b-rd' 'p d-b-s'my' | l-hyw 'mr'-hmw w-l-hyw 'fs'-hmw*, "avec l'aide d'Ilān, qui est aux cieux, pour la vie de leurs seigneurs et pour la vie d'eux-mêmes" (Il. 5-6).

152. *l-hmr-hw w-'hs'kt-hw w-wld-hw Rhmn' hyy hyw šdq' w-ṣmwt mwt šdq'*, "pour que Raḥmānān leur accorde — à lui, à sa femme et à ses enfants — de vivre une vie exemplaire et de mourir d'une mort exemplaire" (Il. 5-7).

153. *l-hmr-hmw hyw' s'hmt | w-mrḍy'm*, "pour qu'Il leur accorde une vie digne et satisfaisante" (Ja 544/3-4).

enfants doivent être des “militants pour le nom de Raḥmānān” (Ry 520<sup>154</sup>). De la tradition païenne, il ne subsiste que quelques verbes banals, comme *ḥmr*, “accorder” (Rossi 24 = Ja 520, Ry 534+Rayda 1, Ry 520, Ja 544-547, *CIH* 151+152, Garb NIS 4), ou *rtđ*, “confier” (*CIH* 537+*REŚ* 4919).

La phase de transition paraît très brève : une seule inscription monothéiste, *CIH* 151+152 (non datée), conserve un nombre significatif de termes et d'expressions de facture païenne, tels que *wfy*, *ḥmr*, *bry* <sup>2</sup>*dn<sup>m</sup>* ou *mqym<sup>m</sup>*.

Le lexique religieux des inscriptions monothéistes est presque totalement composé d'emprunts. La liste des termes pris aux diverses formes d'araméen — judéo-araméen et syriaque —, parfois à l'hébreu à travers l'araméen, comporte 26 entrées (Robin 2000). Seuls deux termes viennent assurément du grec : *qls'* (“église”, voir ci-dessus, A.2.b.4) et *Krs'ts'* (“Christ”, dans Ist 7608 bis) ; il faut peut-être leur adjoindre *mstł*, dont l'origine est plus douteuse (voir ci-dessus A.2.b.5 et n. 146).

On notera que le vocabulaire est beaucoup plus riche dans les inscriptions monothéistes des quatre premières périodes (c'est-à-dire jusque vers 530 environ), que pendant la période chrétienne (à partir de 530 environ). L'explication pourrait être qu'une véritable terminologie en langue locale a été créée par les premiers courants monothéistes, tandis que le christianisme, imposé de l'extérieur, n'aurait pas développé sa propre phraséologie.

Parmi les emprunts les plus anciens, constatés dès le début du v<sup>e</sup> siècle, soit plus de 200 ans avant l'islam, on relève deux termes, *slt* et *zkt*, promis à une grande fortune. Ils deviennent en arabe musulman *ṣalā'*, “prière”, et *zakā'*, “aumone légale”, et dénomment deux des cinq exigences majeures — ou piliers — de la religion musulmane. Il apparaît évident que Muḥammad a utilisé un lexique et des concepts qui étaient enracinés de longue date en Arabie, et qu'il n'est pas allé chercher des modèles hors d'Arabie, comme on le prétend souvent. Ce constat contredit la thèse de certains chercheurs hypercritiques, qui rejettent hors d'Arabie l'élaboration des textes fondateurs de l'islam.

#### d. La désignation des juifs et des non juifs

Les inscriptions ne donnent aucun nom pour les chrétiens. En revanche, elles mentionnent Israël, les juifs et les non juifs. Les trois textes qui citent Israël sont :

— Garb Bayt al-Ashwal 1/3 (*w-b-šlt s<sup>2</sup>b-hw Ys<sup>r</sup>l*, “et avec la prière de Son peuple Israël”), déjà présenté

— *CIH* 543/1 (*[f]rk w-tbrk s'm Rḥmn<sup>n</sup> d-b-S<sup>4</sup>my<sup>n</sup> w-Ys<sup>r</sup>l w-<sup>2</sup>lh-hmw Rb-yhd*, “Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au ciel, Israël et son Dieu, le Seigneur des juifs”), également vu

— Garb FES II, 7/2-3 (... *Ys<sup>r</sup>l w-b-rd[<sup>2</sup> ... | ... Dr<sup>2</sup>mr]* *'ymn w-Hs<sup>n</sup> Yh<sup>2</sup>[mn ... , “...] Israël et avec l'aid[e ... | ... Dhara<sup>2</sup>amar]* Ayman et Ḥaśśān Yuha<sup>2</sup>[min ...”)

Israël, qui n'apparaît que dans les bénédictions ou les invocations, renvoie manifestement au peuple biblique et non à la population juive de Ḥimyar : cet usage préfigure celui du Coran, qui distingue de même *banū Isrā'īl* et *yahūd*.<sup>155</sup>

Le terme *yhd* ne se trouve que dans le syntagme *Rb-yhd*, *Rb-hd* et *Rb-hwd*, attesté trois fois (*CIH* 543, Ja 1028 et Ry 515), qui a été analysé dans “Les noms de Dieu” (ci-dessus, A.2.a.2). C'est un collectif, comme l'arabe *yahūd*.<sup>156</sup> Pour désigner un individu, la forme attendue est la *nisba* \**yhdy*, pluriel *'yhd*, qui n'est pas attestée au

154. *w-l-ḥmr-hw Rḥmn<sup>n</sup> wld<sup>m</sup> šlh<sup>m</sup> s'b<sup>m</sup> l-s'm-Rḥmn<sup>n</sup>*, “et pour que Raḥmānān lui accorde des enfants sains, militant pour le nom de Raḥmānān” (ll. 7-8).

155. Horovitz 1964, pp. 10-11 et n. 8.

156. Voir Hopkins 1997 pour une étude du mot.

singulier, mais seulement au pluriel, dans l'inscription Ḥaṣī 1/4 et 5, qui réserve un cimetière aux juifs (<sup>ʿ</sup>yhd), "pour éviter d'enterrer avec eux un non juif (<sup>ʿ</sup>rmy)".

Ce même passage oppose à "juifs" le terme <sup>ʿ</sup>rmy. Ce mot qui, étymologiquement, signifie "Araméen", finit par désigner en Syrie, après l'hellénisation des villes, les gens de la campagne qui continuent à parler araméen ; pour les chrétiens, il devient synonyme de "païen", tandis que les juifs s'en servent pour nommer les "Gentils". Il se trouve également en éthiopien classique (*arami*), avec le sens de "païen", "non chrétien", "infidèle", "gentil" et même "musulman". À Ḥaṣī, il est vraisemblable que <sup>ʿ</sup>rmy veuille dire "païen", mais aussi "non juif".

#### e. La "retenue" des auteurs d'inscriptions

Le plus souvent, les auteurs d'inscriptions indiquent leurs convictions religieuses de manière très allusive. L'exemple le plus notable est offert par les trois inscriptions qu'un général du roi Joseph a fait graver aux abords de Najrān. Elles sont explicitement anti-aksumites et antichrétiennes puisqu'elles mentionnent le massacre des Abyssins de la capitale et la destruction des églises de Zafār et de Makhāwān, mais comportent très peu d'éléments qui dévoilent une adhésion au judaïsme. On notera notamment une totale absence de citations bibliques ou de références à des personnages de l'histoire d'Israël. C'est pourtant une époque où les antagonismes religieux étaient particulièrement exacerbés.

Même les inscriptions chrétiennes des rois Sumūyafa<sup>c</sup> Ashwa<sup>c</sup> et Abraha montrent une même retenue : si on met à part la formule trinitaire qui ouvre ou conclut le document, presque rien ne signale la foi chrétienne du souverain. On ne trouve aucune référence biblique (vétéro- ou néo-testamentaire) ni aucune mention d'une autorité ecclésiastique. Pourtant, à la même époque, les inscriptions chrétiennes d'Aksūm et celles du Yémen en langue guèze sont truffées de citations bibliques.<sup>157</sup>

On peut sans doute en déduire que la Bible n'a pas été traduite, même partiellement, en sabéen. Mais cette explication ne suffit pas. Les inscriptions sont des documents destinés à être exposés, qui engagent non seulement leurs auteurs, mais aussi toute la parentèle, la tribu et les clients de ceux-ci. Leur retenue pourrait refléter que les dissensions religieuses étaient vives entre groupes tribaux, mais aussi au sein de chaque groupe. Une autre interprétation pourrait être que l'aristocratie himyarite manifestait un certain désintérêt pour les spéculations intellectuelles et théologiques, d'autant plus qu'il s'agissait d'idées venues de l'étranger. Le fait que la poésie arabe préislamique soit tout aussi discrète que les inscriptions sur les questions de religion semble bien trahir une indifférence comparable.

Quoi qu'il en soit, il paraît vraisemblable que l'adhésion au judaïsme (puis au christianisme) ait été formelle et superficielle, de nature plus politique que religieuse. Dans une telle hypothèse, la constitution d'écoles et de cercles se consacrant à la réflexion spirituelle et à l'étude des textes sacrés a dû rester très limitée.

#### f. La périodisation suggérée par l'évolution de la terminologie

Deux constats peuvent être dégagés de l'étude de la terminologie des inscriptions. Le premier est que les inscriptions du règne de Joseph ne présentent pas de différences notables avec celles qui précèdent, sur une période d'un siècle et plus, mais sont en opposition totale avec celles qui suivent. Deux changements peuvent être notés. Avant la mort de Joseph, on ne trouve que des inscriptions monothéistes "sans parti pris explicite", judaïsantes ou juives ; après, toutes — en petit nombre, il est vrai — sont explicitement chrétiennes. En second lieu, le nom du sanctuaire change : avant, c'est *mkrb* (et accessoirement *ms'gd* et *kns't*) ; après c'est *b't*. Contrairement à

157. Beaucamp-Briquel-Robin 1999, p. 39, n. 98 ; Knibb 1999, pp. 46-54.

ce qui est souvent affirmé, l'accession au trône de Joseph ne marque pas une rupture avec la période antérieure. Si on se fonde sur les inscriptions, l'époque monothéiste se divise en deux périodes : avant et après la chute de Joseph.

Le second constat est que la première période, entre le rejet du polythéisme et la mort du roi Joseph, ne se divise pas aisément en phases. Sans doute avons-nous noté des évolutions diverses : ce sont principalement l'apparition d'un nom propre pour Dieu, et l'hésitation entre *mr'* et *b'l*. Mais les rythmes sont divers, avec des retours en arrière et des hésitations, de sorte qu'il n'est pas possible d'identifier des phases homogènes et des ruptures. Tout au plus apparaît-il que les inscriptions judaïsantes datables sont plus nombreuses sous la dynastie de Malkīkarib-Abīkarib-Shuriḥbi'il que sous les dynasties suivantes (le règne de Joseph exclu) ; mais ce peut être dû à l'instabilité politique dont la tradition arabe a conservé le souvenir.<sup>158</sup> Il semblerait que pendant toute la période qui commence avec le rejet du polythéisme et se termine avec la mort de Joseph, Ḥimyar a la même religion officielle.

### 3. La pénétration du judaïsme en Arabie méridionale, d'après les inscriptions

Pour donner une idée aussi précise que possible de la portée historique des documents qui ont été utilisés, il convient d'en préciser la distribution géographique, de s'interroger sur le statut social de leurs auteurs et d'identifier les tribus impliquées.

#### a. Les lieux

En parcourant le Yémen du sud au nord, les inscriptions juives et judaïsantes proviennent de :

Qāni' (grand port du Ḥaḍramawt) : graffite grec

Ḥaṣī, chef-lieu de la tribu de Madhī<sup>um</sup> (à l'est d'al-Bayḍā') : Ḥaṣī 1

Ẓafār et sa région : Garb Bayt al-Ashwal 1 ; *CIH* 543 ; Ry 403 ; Garb FES II, 7

Tan'im et Bayt Ḥāḍir, sur le territoire de la tribu de Tan'im (est de Ṣan'ā') : Müller-Tan'im, *DJE* 23

Rayda et Najr, sur le territoire de la tribu dhu-Hamdān, appelée aussi Ḥāshid<sup>um</sup> et Bakīl<sup>um</sup> (au nord de Ṣan'ā') : Ry 534 + Rayda 1 et Najr 1 ; voir aussi Ir 71 de provenance inconnue, mais dont l'auteur est au service des grands seigneurs de cette tribu

Najrān et ses environs : Ry 507, 508, 513, 515 ; Ja 1028

Parmi ces inscriptions juives et judaïsantes, nous n'avons pas inclus celles qui commémorent la construction d'un *mkrb*, dans la mesure où il n'est pas totalement assuré que ce substantif, qui désigne la synagogue, ait seulement ce sens. Un *mkrb* est édifié à :

Ḥaṣī : Ḥaṣī 1

Ẓafār : Garb Bayt al-Ashwal 1 et YM 1200

Na'd (à 35 km au sud-sud-est de Ṣan'ā') : Gl 1194

Najr (à 40 km au nord-ouest de Ṣan'ā') : *CIH* 151 + 152

Ḍula' (à quelques kilomètres au nord-ouest de Ṣan'ā') : Ry 520

Ma'rib : Ja 856

Rayda : Ry 534 + Rayda 1

158. La succession d'Abū Karib reviendrait à Ḥassān (= Ḥs'n Yh'mn), bientôt assassiné par son frère 'Amr(w) (à identifier probablement avec *S'rhb'l Y'fr*). Après ce dernier, "les affaires de Ḥimyar se désorganisèrent alors et ils se divisèrent" (*fa-marija amr Ḥimyar 'inda ḡālika wa-tafarraḡū*) (*al-Sīra al-nabawiyya* d'Ibn Hishām, éd. al-Saqqā, vol. I, p. 29 ; Guillaume 1955, p. 13 ; *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 917 ; *History of al-Ṭabarī*, v, p. 188).

### b. *Les personnes*

Il n'est pas inintéressant de s'interroger sur la personnalité des auteurs de ces textes. Ce sont fréquemment des personnages appartenant à la dynastie ou à l'aristocratie tribale.

#### 1. *Le souverain*

Il apparaît deux fois comme constructeur d'un *mkrb*. Dans Ja 856, il s'agit de Malkīkarīb Yuha'min en corégence avec un fils dont le nom a disparu ; dans YM 1200, c'est Marthad'ilān Yun'im, apparemment en corégence avec un frère ou un fils.

#### 2. *De grands seigneurs*

Un Ibn Haṣḥāh, grand seigneur de Maḥḥim, fonde un cimetière réservé aux juifs, avec une synagogue nommée Ṣūr'el (Ḥaṣī 1).

Un Ibn dhu-Kibsiyān, grand seigneur d'une série de tribus, en premier lieu Tan'im (à l'est de Ṣan'a'), construit le *mkrb* Ya'ūq à Ḍula' (Ry 520).

Deux banū Murāthid<sup>um</sup> édifient un *mkrb* à Najr (CIH 151 + 152). Ce lignage, même si le texte ne le rappelle pas, a le rang de grand seigneur de la tribu dhu-'Amrān, fraction de Bakīl<sup>um</sup>.

Un Ibn Hamdān construit la synagogue Barīk à Rayda, et conclut son inscription par l'exclamation "shalôm, shalôm, synagogue Barīk" (Ry 534 + Rayda 1). Dans Ir 71, c'est un gouverneur ('qb) de dhu-Hamdān qui se présente comme judaïsant.

Les données factuelles relevées dans les textes sont également instructives. Le roi Dhra'amar Ayman a un rapport particulier avec le juif Yahūdā' puisque celui-ci n'invoque pas l'ensemble des corégens, mais le seul Dhara'amar.

Dans la guerre commencée en 522, plusieurs membres du lignage des banū Yaz'an s'engagent résolument aux côtés du roi Joseph comme le prouvent les inscriptions Ry 507 et 508 et Ja 1028, rédigées par l'un d'eux, Sharaḥ'il Yaqbul ; ce dernier est évidemment le *dw-Yzn* du *Livre des Himyarites*, qui dirige la persécution (25b etc.). Un autre Yaz'anide célèbre, Sayf b. dhī-Yazan, serait juif si l'on en croit les Traditions arabes.<sup>159</sup>

### c. *Les tribus*

Il faut enfin évoquer la liste des tribus qui participent aux expéditions du roi Joseph dans la Tihāma et contre Najrān. Ce sont :

#### 1. *Ayzūn ('zn)*

Il s'agit de la confédération tribale dirigée par les banū Yaz'an, appelée 'zn dans les inscriptions (Ry 507/10 et 508/7 et 9 ; Ja 1028/7) et Ayzūn par al-Ḥasan al-Hamdānī.<sup>160</sup> Les Ayzūn sont installés au sud-ouest et au sud du Ḥaḍramawt, du wādī Markha à al-Mukallā, avec pour centre principal Qāni'.

#### 2. *dhu-Hamdān*

La confédération tribale dirigée par les banū Hamdān est appelée ('s' b *d-Hmd'* dans les inscriptions (Ry 507/9 et 508/7 ; Ja 1028/7) et Hamdān par Hamdānī. Son territoire s'étend au nord de Ṣan'a', sur une centaine de kilomètres.

159. *Shams al-'ulūm*, p. 116, sous "Yazan" ; *Murūj al-dhahab*, II, p. 80 (*Les prairies d'or*, 1015, II, pp. 387) (voir n. 178).

160. Robin 1979, pp. 84-86.

### 3. *Kinda, Murād et Madhhij*

Ces tribus arabes (<sup>2</sup>*rb Kdt w-Mrd<sup>m</sup> w-Mdhg<sup>m</sup>*) sont mentionnées dans Ry 508/7 et Ja 1028/7. Kiddat/Kinda occupe une partie du Ḥaḍramawt occidental ; il semblerait que Murād<sup>um</sup>/Murād et Madhhig<sup>um</sup>/Madhhij nomadisent alors entre Najrān et Ma'rib.

Si l'engagement de ces tribus n'implique pas nécessairement qu'elles sont juives, elles n'en apportent pas moins un soutien politique et militaire à un souverain juif, ce qui suppose pour le moins que leurs élites adhèrent aux idéaux du judaïsme. On peut aussi considérer avec vraisemblance que ces tribus sont les plus judaïsées.

Comme on a pu le constater, l'onomastique n'a pas été utilisée dans notre analyse pour établir si un individu est juif ou non. Deux personnages seulement porte un nom significatif : ce sont le juif Yahūda' et le roi Joseph.<sup>161</sup> En sens inverse, le fait de ne pas porter de noms empruntés à l'histoire biblique n'implique nullement de ne pas être juif. Une bonne illustration est fournie par la liste des signataires de l'accord conclu entre al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yaḥyà b. al-Husayn (897-911) d'une part, les chrétiens et les juifs de Najrān d'autre part, le 22 jumādā II 284 h. (jeudi 28 juillet 897), lors de la fondation de la principauté zaydite<sup>162</sup> : il est impossible d'établir d'après le nom qui est juif, chrétien ou musulman.<sup>163</sup> La même observation peut être faite pour les chrétiens : dans les hagiographies relatives à la persécution de Najrān, seuls les clercs et les moines portent des noms identifiables comme chrétiens.

Au total, le judaïsme paraît particulièrement influent à Zafār (la capitale de Ḥimyar), dans la tribu Maḍhī<sup>m</sup> à 150 km à l'est-sud-est de Zafār, au Ḥaḍramawt (Ayzūn) et dans la région de Ṣan'a' (Tan'im à l'est et dhu-Hamdān au nord). Les tribus arabes les plus engagées dans le parti pro-juif se trouvent alors, pour autant qu'on puisse l'établir, dans le Ramlat al-Sab'atayn, entre Najrān et Ma'rib (Madhhij et Murād), et dans le Ḥaḍramawt occidental (Kinda).

161. Horovitz 1964, pp. 8-9 et 35.

162. Van Arendonk 1960, pp. 142-144. Voir aussi Stäger 1998 (truffé d'erreurs et de faible valeur ; traduction du pacte, pp. 287-292) et Tobi 1999, pp. 8-33 (traduction du pacte, pp. 28-33).

163. Les signataires de l'accord, qui sont probablement musulmans, juifs et chrétiens dans des proportions comparables, ne portent guère de noms bibliques et aucun nom de grand saint chrétien. Tout au plus peut-on suspecter que Ishāq b. Ya'qūb est juif. Quant aux Muḥammad, Aḥmad ou 'Alī, ils sont si nombreux qu'on peut se demander si ces noms (attestés dans les inscriptions antiques) étaient déjà marqués comme musulmans.

On relève dans l'ordre alphabétique latin : 'Abbād b. 'Abd Allāh ; 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Jawwād ; 'Abd Allāh b. Muḥammad ; 'Abd Allāh b. Sulaymān ; 'Abd Allāh b. Zakarī ; 'Abd al-Ḥamīd b. 'Amr(w) (ou 'Umar) ; 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Malik ; 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān ; 'Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik ; Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abbād ; Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Khālīd al-Madānī ; Aḥmad b. Ismā'il ; Aḥmad b. Muḥammad ; Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad ; Aḥmad b. Muḥammad b. Ismā'il al-Jawwād ; Aḥmad b. Zakarī ; 'Alī b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Dibbī ; 'Alī b. Ibrāhīm al-Madānī ; 'Āqil b. 'Abd Allāh ; al-Ḥabbāb b. Muḥammad b. Ismā'il ; al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Fuṭayma ; al-Ḥasan b. 'Alī b. Muḥzim (ou Muḥrim) ; Ḥasan b. Ḥasan ; al-Ḥasan b. 'Umar (ou Ma'mar) al-Bāqirī ; Hishām b. al-Manṣūr ; al-Husayn b. 'Abd Allāh b. 'Alī ; Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Fuṭayma ; Ishāq b. Ya'qūb ; Ja'far b. Muḥammad b. Jābir ; Maghīth (ou Mu'tib) b. Aḥmad ; Muḥammad b. 'Abd Allāh ; Muḥammad b. 'Abd Allāh ; Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Khālīd ; Muḥammad b. Aḥmad al-Jawwād ; Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm ; Muḥammad b. Ayyūb ; Muḥammad b. Sa'id b. Yūsuf ; Muḥammad b. 'Umar b. 'Umayd (ou 'Umays) ; Muḥammad b. Ziyād b. al-Aḥshaf (ou al-Aḥsan) ; Mūsā b. al-Hajjāj ; Mūsā b. Muḥammad b. Mūsā ; Mustathīr (ou Mustanīr) b. 'Abd Allāh al-Qārī' (ou al-Fārī') ; Shu'ayb b. Šālīh ; Shunayf (Sayf dans un manuscrit) b. al-Qāsim ; 'Ubayd Allāh (ou 'Abd Allāh) b. Muḥammad b. al-Ḥakam ; Zakarī (ou Dhikrā) b. Zakarī ; Ziyād b. 'Abd Allāh b. Ziyād.

## B. LES SOURCES EXTERNES

Les sources externes — un complément nécessaire pour apprécier la situation religieuse — peuvent être distribuées dans deux ensembles. Ce sont tout d'abord les traditions arabes islamiques, "externes" dans la mesure où elles ont été mises en forme hors d'Arabie et plusieurs siècles après les événements, et bien sûr les sources manuscrites en langue grecque et syriaque.

### 1. Les traditions arabes islamiques

Il est habituel de traiter les traditions arabes avec suspicion. Elles sont fréquemment contradictoires et envahies de motifs folkloriques. Leur mise en forme définitive n'est pas antérieure à la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle de l'hégire, soit plus de 150 ans après les événements rapportés. Il est aisé de démontrer que bien des propos du Prophète, des anecdotes ou des fragments poétiques ont été manipulés et même falsifiés en fonction des besoins du moment, qu'il s'agisse de légitimer un nouvel ordre politique, de justifier l'établissement de nouvelles règles, de répondre à des polémiques religieuses ou de fonder des revendications de toute sorte.

Néanmoins, toutes les traditions islamiques ne peuvent pas être rejetées en bloc. Nombre d'entre elles transmettent des données factuelles dont les inscriptions d'Arabie méridionale confirment l'exactitude. Les généalogies, par exemple, mentionnent des personnages qui sont cités par les sources épigraphiques, comme deux rois de Kinda du III<sup>e</sup> siècle ou un chef de la tribu Iyād au IV<sup>e</sup> siècle.<sup>164</sup> La succession des règnes yéménites s'accorde dans les grandes lignes, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, avec les données des inscriptions. Même des récits d'apparence fabuleuse peuvent conserver le nom de personnages réels<sup>165</sup> et les ouvrages les plus récents ne sont pas toujours les moins bien informés.<sup>166</sup> En outre, il est parfois assez facile de découvrir l'origine de certaines incohérences de la Tradition : par exemple, l'habitude de désigner plusieurs souverains de Ḥimyar par le même titre de Tubba<sup>c</sup><sup>167</sup> a fait attribuer à

164. Robin 2001 b, p. 562.

165. La succession du roi Abū Karib As'ad est le sujet d'une fable fantastique, qui voit Ḥassān fils d'Abū Karib subir diverses épreuves. Il lui est demandé notamment de tuer la première personne qu'il rencontrera en entrant à Ghaymān (bourg à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Ṣan'ā'). Or c'est son frère Ma'dikarib, qu'il croise en premier (*Ikhlil*, VIII, p. 71 ; *Mulūk Ḥimyar*, p. 137 ; *Akhbār 'Ubayd*, p. 494). Ce Ma'dikarib est historique, comme le prouve Ry 534 + Rayda 1/2-3, qui invoque "leurs seigneurs Abikarib As'ad (et ses fils) Ḥasāsān Yuha'min, Ma'dikarib Yuhan'im, Marthad'ilān Yaz'an et Shuriḥbi'il Ya'fur".

166. Il est remarquable que le nom de Kāleb, le roi aksumite qui a vaincu le roi Joseph, ne soit conservé en arabe que par Nashwān (mort vers 1178) : voir *Mulūk Ḥimyar*, p. 148 (où Kālib est un général du négus). Le même Nashwān, *ibid.*, p. 138, est la seule source arabe à retenir que Malkikarib a été surnommé Ḥassān (le Bienfaiteur ?) après sa mort : "C'est Ḥassān fils de As'ad le roi Tubba' fils de Ḥassān qui est Malkī Karib fils de Tubba' l'Ancien". En effet, dans les inscriptions faites de son vivant, le roi est nommé simplement Malkikarib Yuha'min ; mais dans Ry 509/3, Abikarib ajoute Ḥs'n devant son nom (*'bkrb 's'd w-bnw-hw Ḥs'n Yh'mn mlky S'b' | w-d-Ryd' w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-'rb Ṭwd w-Thmt | bny Ḥs'n Mlkkrb Yh'mn mlk S'b' w-d | Ryd' w-Ḥḍrmwt w-Ymnt*).

167. Tubba<sup>c</sup> (*tubba'*, pl. *tabābi'a*) est le nom générique donné par les traditions arabes aux souverains de Ḥimyar les plus puissants (A.F.L. Beeston, "Tubba'", dans *El*<sup>2</sup>, x, 2000, p. 618). Son étymologie est inconnue. Les lexicographes arabes donnent diverses explications qui ne sont guère convaincantes : le *tubba'* serait appelé ainsi en raison du grand nombre de ceux qui le suivent (*kaṭrat atbā'i-hi*), ou du fait que l'un suit l'autre sur le trône (*al-āḥir yatba'u l-awwal min-hum fī l-mulk*) (Nashwān, *Shams al-ūlūm*, éd. Aḥmad, 1916, p. 12). Pour Ibn Ḥabīb, *tubba'* équivaut à "roi des rois" (*malik al-amlāk* : *Muḥabbar*, p. 364). Mas'ūdī suppose quant à lui que le titre de *tubba'* "appartenait seulement à ceux qui régnaient sur les populations d'al-Shihir et du Ḥaḍramawt" (*Murāj al-dhahab*, II, p. 112 ; *Les prairies d'or*, 1087, vol. II, p. 414). Jacques Ryckmans (1964 a, p. 426) a proposé de comprendre "sec-

certains ce qui a été accompli par d'autres.<sup>168</sup> Il n'en demeure pas moins que fonder un raisonnement historique sur une tradition exige des précautions, notamment l'analyse minutieuse de la transmission, la comparaison des diverses versions et la recherche de recoupements avec d'autres sources. Nous n'irons pas si loin dans cette étude, dans la mesure où ce n'est pas notre propos principal. Il suffira de relever comment les savants musulmans des premiers siècles se représentaient la situation religieuse dans le royaume de Ḥimyar.

Les traditions relatives aux religions professées dans l'Arabie pré-islamique sont assez nombreuses.<sup>169</sup> Plusieurs auteurs arabes classiques se sont risqués à esquisser une carte des croyances, inventoriant les tribus où chrétiens, juifs, manichéens et zoroastriens seraient attestés ou majoritaires. D'après eux, le christianisme était influent dans l'extrême nord-ouest et l'est de la péninsule et dans trois régions du Yémen ; le judaïsme dominait dans l'ouest et le sud. Seul le centre n'avait guère été touché par le prosélytisme des religions monothéistes.

Si nous concentrons notre attention sur le Yémen, il convient d'abord de mentionner Ya'qūbī (mort en 897 è. chr.). Dans une brève synthèse de la situation religieuse, qui tient en une page, il indique :

“Quant à ceux qui devinrent juifs, il s'agit du Yémen en entier<sup>170</sup> — c'est Tubba' qui amena deux des rabbins des juifs<sup>171</sup> au Yémen et supprima les idoles, et les gens du Yémen devinrent juifs — ; certains des Aws et des Khazraj devinrent juifs, après leur sortie du Yémen, à cause de leur alliance avec les juifs de Khaybar, avec Qurayza et avec al-Naḍīr. Une partie des banū l-Ḥārith b. Ka'b, de Ghassān et de Judhām devint juive.”<sup>172</sup>

tateurs (du Dieu unique)”, d'après l'un des sens du verbe *tabi'a* ; mais cette explication ne convient pas pour Shammar Yuhar'ish qui était polythéiste. Les Traditionnistes ne s'accordent ni sur la liste des *tubba'* ni sur les noms du premier et du dernier (*Tījān*, pp. 232 suiv. ; *Muḥabbar*, pp. 364-368 ; *Iklīl*, II, pp. 46 suiv. ; etc.). La pratique de désigner les souverains des principaux royaumes par un nom générique, dérivé d'un nom commun, comme “négus” (*najāšī*) ou “pharaon” (*fir'awn*), ou d'un nom propre, comme César (*Qayṣar*, pl. *Qayāsira*) et Chosroès (*Kisrā*, pl. *Akāsira*) est habituelle chez les Arabes : voir notamment les entrées “al-Naḍjāshī” (E. Van Donzel), “Qayṣar” (Rudi Paret et Irfān Shahīd) et “Kisrā” (M. Morony) dans *EI*<sup>2</sup>. Le titre de *tubba'* n'est pas attesté avant l'islam, que ce soit dans les inscriptions locales ou dans les sources externes — on ajoutera qu'aucun des rois connus de Ḥimyar ne porte un nom formé avec le radical TB' (comme *Tb'krb*, *Tubba'karib*). Il apparaît dans le Coran qui mentionne deux fois “le peuple de Tubba'” (*qawm Tubba'*) parmi les peuples qui ont rejeté les prophètes (XLIV, 36/37 ; L, 13/14). Il semble possible, de ce fait, que *Tubba'* soit un anthroponyme emprunté par le Coran au folklore arabe, et que l'identification avec les souverains du Yémen soit postérieure, répondant à la nécessité d'expliquer le sens de la Révélation.

168. Dans *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, pp. 889-890 (*History of al-Ṭabarī*, V, pp. 140-143), le *Tubba'* reconnu comme suzerain par le roi ḥujride al-Ḥārith b. 'Amr(w), au début du VI<sup>e</sup> siècle (sans doute *Shammar Yuhar'ish* : voir Robin 1996 a, notamment p. 592) est confondu avec Abū Karīb Aḥmad, qui règne un siècle plus tôt, comme l'indiquent le nom de son fils (Ḥassān, p. 142) et de son neveu Ya'fur (p. 143).

169. Voir Monnot 1972 pour un inventaire des écrits musulmans sur les religions non chrétiennes. Les principales sources sont également énumérées par Ryckmans 1964 a, pp. 426 suiv., et Gil 1984, p. 210, n. 20.

170. *bi-asri-hā*.

171. *ḥabrayn* (ou *ḥibrayn*) *min aḥbār al-yahūd* : *ḥabr/hibr* est le terme habituel qu'emploient les sources arabes pour désigner le maître en matières religieuses (*rabbī*) dans les communautés juives d'Arabie (Coran v, 48/44, 68/63 et ix, 31, 34 ; Nallino 1941, p. 119 ; Jeffery 1938, pp. 49-50 ; Hebbo 1984, pp. 86-88). Le Coran utilise également *rabbāniyyūn* (iii, 73/79 et v, 48/44, 68/63 ; Jeffery 1938, pp. 137-138 ; aux références données par ce dernier, ajouter le guèze *rabbānāt* relevé dans le *Martyre d'Azqir*, ci-dessous n. 232 ; Hebbo 1984, pp. 131-134).

172. *Ta'rīkh al-Ya'qūbī*, p. 257 : *Fa-ammā man tahawwada min-hum, fa-l-Yaman bi-asri-hā ; kāna Tubba' ḥamala ḥibrayn min aḥbār al-yahūd ilā l-Yaman, fa-abṭala al-awṭān, wa-tahawwada man bi-l-Yaman wa-tahawwada qawm min al-Aws wa-l-Ḥazraj, ba'da ḥurūjī-him min al-Yaman, li-mujāwarati-*

Un peu plus tôt, Ibn al-Kalbī (mort vers 820 è. chr.), se fondant sur une tradition qui remonterait à Ibn ʿAbbās (mort en 687 è. chr.), donnait un point de vue comparable :

“Le judaïsme était chez les Ḥimyarites, les banū Kināna, les Farasān, les banū l-Ḥārith b. Kaʿb et les Kinda.”<sup>173</sup>

L’appréciation tranchée de Yaʿqūbī, la conversion du “Yémen en entier” au judaïsme, est évidemment cruciale. Le terme Yémen (*Yaman*) désigne un territoire dont l’extension varie considérablement selon les auteurs et les périodes, pouvant inclure une bonne moitié de la péninsule Arabique. Il a également une acception généalogique — les Arabes qaḥṭānites — comme l’illustre le même passage de Yaʿqūbī. Cependant, dans l’expression “le Yémen en entier”, il semble qu’il s’agisse du Yémen au sens restreint, à savoir celui de civilisation sudarabique ou ḥimyarite, comme le suggèrent les tribus évoquées par ailleurs et le rappel de la conversion de Tubbaʿ.

Un auteur yéménite, Nashwān al-Ḥimyarī (mort vers 1178 è. chr.), est tout aussi affirmatif :

“(Le roi) suivit la religion (des deux rabbins), les amena au Yémen et fit entrer dans le judaïsme les gens du Yémen avec lui, après qu’ils aient été hostiles à l’idée d’abandonner leur religion — ils étaient sabiens<sup>174</sup> — ... et Ḥimyar tout entier devint juive.”<sup>175</sup>

Cette conversion de Ḥimyar au judaïsme est une évidence pour tous les auteurs islamiques. Dans le *Livre des idoles*, Ibn al-Kalbī l’affirme à plusieurs reprises :

“[Les Hamdānites] se mêlèrent aux Ḥimyarites et ils adhérèrent avec eux au judaïsme lorsque dhū Nuwās devint juif ; alors, ils devinrent juifs avec lui ... Je crois que c’est à cause de l’abandon du culte des idoles par Ḥimyar au temps de Tubbaʿ en faveur du judaïsme.”<sup>176</sup>

Ibn Ḥazm a un avis comparable : “Ḥimyar était juive, de même que beaucoup dans Kinda.”<sup>177</sup> Selon Masʿūdī (mort en 956 è. chr.), quand le Yéménite Sayf b. dhī-Yazan va demander à l’empereur byzantin de l’aider à chasser les Abyssins du Yémen, ce dernier refuse de le recevoir avec cet argument :

“Vous êtes juifs tandis que les Abyssins sont chrétiens ; or notre religion nous défend de donner notre appui à des adversaires contre des coreligionnaires.”<sup>178</sup>

Cette opinion unanime, qui s’est déjà imposée au VIII<sup>e</sup> siècle (II<sup>e</sup> s. de l’hégire), pose un problème redoutable aux savants yéménites des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, comme al-Ḥasan al-Hamdānī (mort après 971 è. chr.) ou Nashwān al-Ḥimyarī (mort vers 1178 è. chr.).<sup>179</sup> À une date où l’islam domine sans partage, la conversion de Ḥimyar au

*him yahūd Ḥaybar, wa-Qurayza, wa-l-Naḍīr, wa-tahawwada qawm min banī l-Ḥārith b. Kaʿb, wa-qawm min Ḡassān, wa-qawm min Juḍām.* L’analyse de ce texte a déjà été faite par Lecker 1995 b, p. 635.

173. Monnot 1975, p. 29.

174. Sur cette communauté religieuse, ou plutôt sur les communautés religieuses qui ont été désignées par ce terme, voir “Šābi”, dans *El*<sup>2</sup>, VIII, 1995, pp. 692-694 (F.C. de Blois) ; Tardieu 1986.

175. *Mulūk Ḥimyar*, pp. 145-146 (*wa-ttabaʿa dīna-humā wa-rāḥa bi-himā ilā l-Yaman fa-hawwada ahl al-Yaman maʿa-hu, baʿda an karihū al-intiqāl ʿan dīni-him wa-kānū šābiʿīn ... wa-tahawwadat Ḥimyar jamiʿan*).

176. Par. 8, pp. 7 et 8 : *wa-ḥtalaṭū bi-Ḥimyar fa-dānū maʿa-hum bi-l-yahūdiyya ayyām tahawwada dū Nuwās fa-tahawwadū maʿa-hu ... wa-aẓunnu ḡālīka kāna li-ntiqāl Ḥimyar <kāna> ayyām Tubbaʿ ʿan ʿibādat al-aṣnām ilā l-yahūdiyya.*

177. Cité par Lecker 1995 b, p. 636.

178. *Murūj al-dhahab*, II, p. 80 : *antum yahūd, wa-l-Ḥabaša naṣarā wa-laysa fī l-diyāna an nansura l-muḥālīf ʿalā l-muwāfiq* (*Les prairies d’or*, 1015, II, p. 387). La même anecdote est rapportée par Nashwān al-Ḥimyarī, *Shams al-ʿulūm*, éd. Aḥmad, p. 116.

179. Bien évidemment, ils ne peuvent pas la contester : Nashwān reconnaît ainsi qu’“à l’époque pré-islamique, le judaïsme était à Ḥimyar, Kinda, banū l-Ḥārith et Kināna” (*Shams al-ʿulūm*, éd. Aḥmad, p. 112).

judaïsme ne peut que contrarier le puissant mouvement politique qui se développe alors au Yémen et a pour objectif de "rendre la royauté aux Ḥimyarites."<sup>180</sup> Le principal argument des Yéménites est que la légitimité de Ḥimyar est plus grande que celle de Quraysh pour exercer le pouvoir dans l'Empire islamique, puisque Ḥimyar l'emporte par son antiquité, la splendeur de sa civilisation, la puissance de ses rois et la noblesse de ses tribus.

Or, deux souverains sont considérés par les Yéménites comme des figures particulièrement importantes de leur histoire nationale. Le premier est Tubān As'ad al-Kāmil Abū Karib (en sabéen Abīkarib As'ad). Sa popularité est illustrée par la préférence de nombreuses familles de lui être apparentées<sup>181</sup> ou d'avoir été à son service. Beaucoup se disputent l'honneur de compter parmi leurs ancêtres un général de son armée, titre de noblesse comparable à une participation aux croisades dans l'Europe chrétienne.<sup>182</sup> Les qualificatifs employés à propos d'Abū Karib sont révélateurs : il est le Parfait (Kāmil) ou l'Élu (Mukhtār),<sup>183</sup> non seulement un grand roi, mais aussi un poète éloquent et un savant en matière d'étoiles et de conjonctions des planètes.<sup>184</sup> On lui prête d'ailleurs une durée de vie comparable à celle des patriarches bibliques.<sup>185</sup> Le second souverain que les Yéménites célèbrent tout particulièrement est Zur'a dhū Nuwās, appelé aussi Yūsuf (en sabéen Yūsuf As'ar Yath'ar, que j'appelle le roi Joseph). Or ce sont précisément ces deux rois auxquels la Tradition attribue la judaïsation du Yémen (voir ci-dessous).

Pour écarter le reproche qu'Abū Karib aurait introduit le judaïsme au Yémen, Hamdānī et Nashwān utilisent deux parades. La première est de dire que le roi qui a amené les deux rabbins au Yémen (voir ci-dessous, B.3.a) n'est pas le grand Abū

180. *Šams al-'ulūm*, éd. Aḥmad, p. 103, est très explicite : "al-Manšūr est le titre (donné) à un (homme) qui se dresse, attendu par beaucoup de personnes ; c'est le Mahdī que réclame chacun de leurs partis, à savoir : les juifs disent « c'est le Messie davidique » ; les chrétiens disent ..., les šabiens disent ..., les zoroastriens disent ..., pour les Chiites ... ; les Ḥimyarites disent dans leurs biographies exemplaires reçues de leurs savants « c'est un Ḥimyarite sabéen de père et de mère, qui rendra la royauté à Ḥimyar avec équité »" (*al-Manšūr laqab li-qā'im muntazar 'inda kaṭīr min al-nās wa-hwa al-Mahdī al-ladī tadda'ī kull firqa min-hum anna-hu min-hā qālat al-yahūd huwa l-Masīḥ al-dā'ūdī ... wa-qālat al-našārā ... wa-qālat al-šābi'ūn ... wa-qālat al-majūs ... wa-li-l-šī'a ... wa-qālat Ḥimyar fī siyari-hā l-ma'ḥūda 'an 'ulamā'i-hā huwa rajul ḥimyarī saba'ī al-abawayn yu'īd al-mulk ilā Ḥimyar bi-l-'adī*).

181. Un Yaz'anide aurait épousé une fille d'Abū Karib (*Iklīl*, II, p. 256). Les Fā'ish de Khamir (à 75 kilomètres au nord de Ṣan'ā') prétendent être les "oncles maternels" d'Abū Karib (*Iklīl*, X, p. 120 ; voir aussi *Mulūk Ḥimyar*, p. 118) ; c'est sans doute eux qui ont imposé l'idée qu'Abū Karib était né dans ce bourg (*Iklīl*, X, p. 120 ; *Iklīl*, II, p. 57 ; *Iklīl*, VIII, éd. Fāris, p. 93 ; Hamdānī 1938, p. 59), tradition que Nashwān (*Mulūk Ḥimyar*, p. 118) ne retient pas, puisqu'il fait naître Abū Karib à Zafār. Les Sukhtides de Minkath (village proche de Zafār) affirment qu'ils descendent d'Abū Karib (*Iklīl*, II, p. 60). Enfin, les *sayyid* (dans le sens de chefs tribaux) de Ḥāshid déclarent compter Ma'dīkarib fils d'(Abū Karib) As'ad parmi leurs ancêtres (mais al-Hamdānī estime que cette revendication est sans fondement : *Iklīl*, II, p. 58).

182. Ce titre est revendiqué par dhū l-Ṣawla' (*Iklīl*, II, p. 142 ; *Šams al-'ulūm*, éd. Aḥmad, p. 62), dhū Asāl (*Iklīl*, II, p. 143), dhū l-Kalā' (*Iklīl*, II, p. 264 ; *Šams al-'ulūm*, éd. Aḥmad, p. 93) et Shammar dhū l-Janāh le Jeune (*Mulūk Ḥimyar*, p. 177).

183. *Shams al-'ulūm*, pp. 93-94 ("On l'appela le Parfait à cause de la perfection de ses qualités dignes de louanges dans les affaires de ce monde et de l'ultime" (*summiya l-Kāmil li-kamāli-hi fī l-ḥiṣāl al-maḥmūda fī amr al-dunyā wa-l-āḥira*) ; *Iklīl*, X, p. 120).

184. *Mulūk Ḥimyar*, p. 122 (*wa-kāna As'ad Tubba' malik<sup>an</sup> 'aẓīm<sup>an</sup>, šā'ir<sup>an</sup> faṣīḥ<sup>an</sup>, 'ārīf<sup>an</sup> bi-l-nujūm wa-aḥkām al-qirānāt*) ; voir aussi *Shams al-'ulūm*, p. 12.

185. *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 892 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 145) lui attribue un règne de 121 ans. Wāḥb b. Munabbih, *Tijān*, p. 308, le fait vivre 320 ans (dans *Akhbār 'Ubayd*, p. 494, c'est le règne qui a cette durée). Pour Nashwān, *Mulūk Ḥimyar*, p. 122, il est l'un de ceux que Dieu a fait vivre très longtemps (*mu'ammārīn*), à savoir 351 ans (avec un règne de 326 ans).

Karib, mais son petit-fils, Tubba' le Jeune 'Amr(w) b. Ḥassān b. As'ad.<sup>186</sup> Mais Hamdānī lui-même ne croit guère à cette fiction, puisqu'il ne la répète pas dans les généalogies de Ḥimyar.<sup>187</sup>

La seconde riposte est d'user de tous les artifices pour magnifier la personne d'Abū Karib. Les traditions qui pourraient jeter une ombre sur sa gloire sont considérées comme inexactes. Il en est ainsi de celle qui le fait périr assassiné, à cause de l'introduction du judaïsme, comme le rapporte 'Ubayd b. Sharya al-Jurhumī.<sup>188</sup> Pour Hamdānī, ce n'est pas Abū Karib qui aurait été assassiné, mais — à nouveau — Tubba' le Jeune 'Amr(w) b. Ḥassān b. As'ad.<sup>189</sup> Par ailleurs, la sainteté d'Abū Karib, qui de l'avis unanime croit en Dieu et en son envoyé,<sup>190</sup> fait l'objet d'amplifications régulières. Pour Nashwān,

"Il n'y eut ni avant As'ad ni après lui de roi qui lui soit comparable ; il fut appelé le Parfait à cause de sa perfection dans les affaires de ce monde et de l'ultime. Il y a des gens qui disent : « c'est un prophète <sup>191</sup> parce que Dieu Très-Haut l'a compté parmi les prophètes dans les récits qui se rapportent à eux ». "<sup>192</sup>

Le personnage de dhū Nuwās, également populaire,<sup>193</sup> est traité de la même manière. Hamdānī commence par le dédoubler ; puis il attribue au premier tous les mérites ("dhū Nuwās [II]... n'a pas régné comme le roi dhū Nuwās 1<sup>er</sup>, mais (seulement) sur le Yémen et des parties du Ḥijāz") et charge le second de tous les aspects négatifs ("il fut appelé Yūsuf quand il devint juif, et surnommé dhū Nuwās ; il est l'Homme du Fossé (*Ṣāhib al-Uḥdūd*)."<sup>194</sup>

Après la mort de Muḥammad (632), la domination de l'islam est brièvement contestée pendant une crise appelée *Ridda* par les auteurs musulmans — notre seule source. Les récits relatifs aux opérations de reprise en main indiquent que le judaïsme est particulièrement influent au Ḥadramawt, aussi bien dans la tribu arabe de Kinda que dans la population autochtone.<sup>195</sup>

La prépondérance du judaïsme au Yémen peut également se déduire du constat que les auteurs islamiques ignorent presque tout du paganisme sudarabique. Ibn al-Kalbī, dans le *Livre des idoles*, évoque bien le temple de Ri'ām "à Ṣan'ā'"<sup>196</sup> et

186. *Iklīl*, VIII, éd. Fāris, pp. 72 et 220-221 ; Hamdānī 1938, pp. 51-52 ; *Mulūk Ḥimyar*, p. 138 (d'après al-Hamdānī).

187. *Iklīl*, II, pp. 56-59.

188. *Akhbār 'Ubayd*, pp. 493-494.

189. *Iklīl*, VIII, pp. 72 et 220-221 ; Hamdānī 1938, pp. 51-52 ; *Mulūk Ḥimyar*, p. 138.

190. *Tījān*, p. 308 ; *Akhbār 'Ubayd*, p. 492 ; *Iklīl*, VIII, p. 220 ; *Mulūk Ḥimyar*, p. 122 ; *Shams al-ʿulūm*, p. 12 ("il crut en lui [le Prophète], sept cents ans avant son apparition"). Le fait de croire au Prophète avant sa venue n'est pas propre à ce roi : on le dit également, par exemple, de 'Abd Kulāl (*ibid.*, p. 93).

191. Il importe de distinguer le prophète (*nabī*) de l'envoyé (*rasūl*). D'autres personnages célèbres, comme Luqmān, ont pu être considéré comme des prophètes : Krenkow 1928, p. 62 et n.

192. *Mulūk Ḥimyar*, p. 133 (*wa-lam yakun qabla As'ad wa-lā ba'da-hu malik miṭlu-hu ; wa-summiya l-Kāmil li-kamāli-hi fī amr al-dunyā wa-l-āḥira ; wa-min al-nās man yaqūlu : inna-hu nabī, li-anna llāh ta'ālā 'adda-hu min al-anbiyā' 'inda qīṣaṣi-him*). Voir aussi *Shams al-ʿulūm*, p. 12 : "Il fut un prophète envoyé à lui-même" (*kāna nabīyy<sup>m</sup> mursal<sup>m</sup> ilā nafsi-hī*).

193. Wahb b. Munabbih, *Tījān*, p. 313, souligne l'importance de son règne en lui donnant une durée de 38 ans, bien supérieure à la réalité (entre trois et huit ans).

194. Il introduit une distinction entre d'une part 'Arīb dhū Nuwās al-Akbar b. Qaṭn b. 'Amr(w) b. As'ad et d'autre part Zur'a dhū Nuwās le Jeune b. 'Amr(w) b. Zur'a al-Awsaṭ b. Ḥassān le Jeune b. Zur'a b. 'Amr(w) b. Ḥassān b. As'ad (*Iklīl*, II, pp. 60-62).

195. Lecker 1994, 1995 b ; Frantsouzoff 1999.

196. Par. 8d, p. 8. Ri'ām, en fait Riyām, est le nom islamique d'une montagne (et du temple construit au sommet), située à 50 km au nord de Ṣan'ā'. Ri'ām/Riyām dérive de l'épithète du dieu qui était vénéré sur cette montagne, Ta'lab Riyām<sup>m</sup> maître de Tur'at (*T'ib Rym<sup>m</sup> b'l Tr'ṣ*).

quelques divinités, comme 'Ammī'anas chez les Khawlān,<sup>197</sup> Yaghūth chez les Madhhij et les habitants de Jurash,<sup>198</sup> Ya'ūq à Khaywān,<sup>199</sup> ou Nasr chez les Ḥimyarites<sup>200</sup> ; mais il faut noter que les trois dernières (Yaghūth, Ya'ūq et Nasr) sont des idoles noachiques mentionnées dans le Coran (LXXI, 23) qu'Ibn al-Kalbī (ou sa source) veut localiser à tout prix. En fait, les informations du *Livre des idoles* sont, dans une large mesure, contredites par les sources épigraphiques,<sup>201</sup> alors que les divinités effectivement vénérées avant la conversion au judaïsme n'y sont pas citées.

Il est vrai que le Yéménite al-Ḥasan al-Hamdānī connaît les noms de plusieurs grandes divinités de Saba', de Sam'ī et du Ḥaḍramawt,<sup>202</sup> sans qu'on sache si ces noms ont été transmis par la tradition ou déchiffrés dans les inscriptions. Il est évident également qu'il ne cherche pas à magnifier ce passé païen : c'est ainsi qu'il fait du dieu Ta'lab Riyām<sup>um</sup> un éponyme dans ses généalogies.<sup>203</sup> Cependant, il semble bien que sa connaissance du polythéisme yéménite soit très faible : hormis le nom, il ne sait rien des principales divinités et de leur culte.

On ajoutera que, à propos de la conquête du Yémen, Balādhurī (dont la mort peut être datée de 892 è. chr.) évoque la taxation imposée aux juifs, aux chrétiens et aux zoroastriens (*al-majūsiyya*) comme s'il n'y avait plus de païens.<sup>204</sup>

La conversion de Ḥimyar au judaïsme est située sous deux règnes différents. Certaines traditions en attribuent la responsabilité à dhū Nuwās qui "devint juif" et amena toute la population à faire de même. Ce souverain est le persécuteur des chrétiens de Najrān, connu sous trois noms, celui de naissance, Zur'a, celui de converti au judaïsme, Joseph, et celui de dhū Nuwās,<sup>205</sup> un sobriquet qui signifierait

197. Par. 38b-c, p. 36.

198. Par. 7c, p. 7 ; par. 52a, p. 48.

199. Par. 7d, 8a-b, p. 7 ; par. 52b, p. 48.

200. Par. 8c, pp. 7-8 ; 52c, p. 48.

201. 'Ammī'anas, divinité de Khawlān-Qudā'a — et non de Khawlān al-Ṭiyāl, comme le prouve la mention du clan al-Udūm (*Livre des idoles*, 38c, p. 36), explicitement rattaché par al-Hamdānī à Khawlān-Qudā'a (*Ṣifāt Jazīrat al-'Arab*, 114/21, au singulier al-Adīm) — n'est pas attesté épigraphiquement. Sur cette divinité dans la Tradition islamique, voir Goldfeld 1973. 'Ammī'anas est un anthroponyme de forme banale, dont la traduction pourrait être "Mon Oncle est aimable" : il s'agit donc d'un héros ou d'un ancêtre divinisé. On connaît d'ailleurs un Khawlānite qui porte ce nom au début du III<sup>e</sup> siècle : l'inscription CH 308/18-19 rapporte que les rois de Saba' "écrasèrent 'Ammī'anas fils de Ṣinhān et la tribu Khawlān dans la guerre qu'ils avaient déclenchée et menée contre leurs seigneurs, les rois de Saba'" (*ts'krw 'm'ns' bn Ṣnhn w-ṣ' b' Ḥwl' b-qr ḥs'w w-t'n b-'br 'mr'-hmw 'mlk Ṣb'*). 'Ammī'anas peut être comparé à un autre dieu de Khawlān-Qudā'a, qui est également un homme divinisé, Laḥay'athat dieu de Khaṣuran (*Lhy' th-tjst'*, dans ROBIN-OMMUN LAYIA 118-7) (ROBIN 1996 b, col. 1185 et 1187). Yaghūth, attesté en Nabatène, est inconnu au Yémen. Le nom de Ya'ūq n'a pas été relevé comme divinité, mais seulement comme construction, en l'occurrence une synagogue (*mkrb*, dans Ry 520/4 et 9, déjà évoqué ci-dessus, A.2.b.2) (Robin 1996 b, col. 1184 et 1187). Quant à Nasr, s'il est attesté en Arabie méridionale, c'est très différemment de ce qu'indique Ibn al-Kalbī (Müller 1994 ; Robin 1996 b, col. 1184-1185).

202. Ce sont notamment 'Athtar, Hawbas et Almaqah ; Ta'lab Riyām<sup>um</sup> ; et Siyān dhū-Ilīm : voir Robin 1996 b, col. 1184-1189. Sur la capacité (très relative) des savants yéménites à déchiffrer les inscriptions antiques, voir Robin 1982-I, pp. 117-119.

203. La manipulation est encore plus évidente avec al-Qalīs, la "cathédrale" de Ṣar'ā' décrite par Azraqī et Ṭabarī (note 144), dont il fait un palais, qui tirerait son nom de Qalīs b. Shuriḥbī'il b. 'Amr(w) Yan'ar dhū Ghumdān b. Ilīsharah Yaḥḍub (*Iklīl*, II, p. 87 ; l'idée est reprise par Nashwān dans *Shams al-'ulūm*, éd. Aḥmad, p. 88).

204. Mentionné par Lecker 1995 b, p. 635.

205. *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, pp. 918 et suiv. (*History of al-Ṭabarī*, v, pp. 190 et suiv.) ; *Tījān*, pp. 312-314 ; *Iklīl*, II, p. 62 ; *Mulūk Ḥimyar*, pp. 147 et suiv. ; *Shams al-'ulūm*, pp. 106-107.

“(l’homme) aux longues boucles”.<sup>206</sup> C’est évidemment le roi Joseph (Yūsuf As’ar Yath’ar) des inscriptions. Ṭabarī (mort en 923 è. chr.) rapporte par exemple :

“[dhū Nuwās] devint juif et les Ḥimyarites devinrent juifs avec lui.”<sup>207</sup>

La même opinion est rapportée deux fois par le *Livre des Idoles* :

“[Les Hamdānites] se mêlèrent aux Ḥimyarites et ils adhèrent avec eux au judaïsme lorsque dhū Nuwās devint juif ; alors, ils devinrent juifs avec lui ...”

“[Les Ḥimyarites] ne cessèrent pas d’adorer [Nasr] jusqu’à ce que dhū-Nuwās les fasse devenir juifs.”<sup>208</sup>

Selon Ibn Ḥabīb,

“(Dhū Nuwās) devint juif, professa la religion juive et appela les gens à (se convertir à) elle ; il n’était content des gens que s’ils étaient juifs, sinon il les tuait.”<sup>209</sup>

Nashwān confirme ses prédécesseurs :

“C’est l’Homme du Fossé ; il fut nommé Yūsuf quand il devint juif ..., et il adhéra à la religion des juifs ; alors les juifs de Najrān se plainquirent auprès de lui de la supériorité des chrétiens ...”<sup>210</sup>

Pour un examen plus détaillé de ces traditions, voir ci-dessous B.3.b, “La personnalité de Joseph”.

D’autres traditions — quelques-unes ont été citées ci-dessus, mais toutes sont analysées ci-après, dans le paragraphe B.3.a, “Abīkarib le précurseur” — situent la conversion de Ḥimyar au judaïsme “sous le règne de Tubba’, explicitement identifié avec “Tubān Abū Karib b. Malkī Karib”,<sup>211</sup> appelé également As’ad le Parfait (As’ad al-Kāmil) : c’est le roi ḥimyarite Abīkarib As’ad (attesté de 384 à 434) fils de Malkīkarib Yuha’mīn. En dehors d’Ibn al-Kalbī, les versions les plus anciennes sont assez vagues, indiquant que ce souverain amena deux rabbins au Yémen, “les suivit dans leur religion” et que ce fut l’origine de la judaïsation du pays. Seuls Ibn al-Kalbī et deux auteurs relativement tardifs indiquent de façon plus explicite qu’Abū Karib “se convertit à la religion des juifs” (Ṭabarī) ou “devint juif” (Mas’ūdī). Je reviendrai sur le sens qu’il faut donner à ces diverses formulations.

Le plus souvent, les Traditionnistes n’ont pas une idée très précise du rapport chronologique entre Abū Karib et dhū Nuwās. S’ils savent que le premier précède le second, ils évaluent l’écart qui les sépare entre une et sept générations. C’est ainsi que Ṭabarī, dans un récit tiré d’Ibn Ishāq (mort vers 767 è. chr.), considère dhū

206. *Mulūk Ḥimyar*, p. 148 : “on dit qu’il était appelé dhū Nuwās à cause des deux toupets qui lui pendaient sur la tête” (*wa-qīla summiya dā-Nawās li-du’abatayn [kānātā] la-hu tanawwasān ‘alā ra’si-hi*) ; voir aussi *Shams al-‘ulūm*, p. 106 (“à cause du toupet qui lui pendait dans le dos”).

207. *Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 919 (*wa-tahawwada fa-tahawwadat ma’a-hu Ḥimyar*) (*History of al-Ṭabarī*, v, p. 191).

208. Par. 8, p. 7 (déjà cité, n. 176) ; par. 52, p. 48 (*fa-lam yazal ya’budūna-hu ḥattā hawwada-hum dhū Nuwās*).

209. *Muḥabbar*, p. 368 (*tumma tahawwada wa-dāna bi-l-yahūdiyya wa-dā’a l-nās ilay-hā. Fa-lam yarḍa min al-nās illā bi-l-yahūdiyya aw al-qaṭf*).

210. *Mulūk Ḥimyar*, p. 148 (*huwa ṣāhib al-Uḥdūd, summiya Yūsuf lammā tahawwada ... wa-kāna ‘alā dīn al-yahūd ; fa-ṣakā ilay-hi yahūd Najrān ḡalabat al-Naṣārā ...*).

211. Voir notamment *Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I, pp. 892 et 901 (*History of al-Ṭabarī*, v, pp. 146 et 164) (les deux fois d’après Ibn Ishāq). Le surnom de Tubān/Tibān, qui se trouve dans les Traditions les plus anciennes (*al-Sīra al-nabawiyya* d’Ibn Hishām, éd. al-Saqqā, vol. I, p. 19 ; Wahb b. Munabbih, *Tījān*, p. 305) semble rejeté par les savants yéménites (Hamdānī et Nashwān) qui ne l’utilisent pas. Sa signification n’est pas connue. S’agit-il d’un surnom ḥimyarite, déformé au point d’être méconnaissable ? La seule suggestion qui me vienne à l’esprit — très hypothétique — est de rattacher Tubān à la racine TWB, qui se retrouve dans *twb*, “réparer”, *hṭb*, “décréter, ordonner ; réparer”, *twb*, “réparation”, *mtbt*, “décret, ordonnance” ou *Twb*, nom d’homme ; Tubān pourrait signifier le “Réformateur” ou le “Législateur”.

Nuwās comme le fils d'Abū Karib,<sup>212</sup> tandis que Hamdānī, comme nous l'avons vu, en fait son descendant à la septième génération.<sup>213</sup>

Il n'est pas inintéressant d'examiner plus attentivement le récit de la conversion de Himyar sous le règne d'Abū Karib, récit qui se retrouve chez de nombreux auteurs. Celui que transmet Ṭabarī, principalement d'après Ibn Ishāq,<sup>214</sup> est le plus connu. Le roi himyarite, au retour d'une expédition contre l'Iraq, fait halte à Yathrib (aujourd'hui Médine), avec l'intention de punir le meurtre d'un fils qu'il avait laissé là en garnison. Mais il se heurte à la résistance de la population locale. Deux rabbins de la tribu des banū Qurayza, réputés pour leur science, viennent alors voir le roi pour lui annoncer : "[Yathrib] est le lieu vers lequel un prophète, qui se lèvera à la fin des temps dans la tribu de Quraysh, émigrera, et elle sera son domicile et sa résidence". Le roi décide de lever le siège, repart vers le Yémen avec les deux rabbins (qui s'appelaient Ka'b et Asad) et embrasse leur religion. En route vers le Yémen, le roi est averti par les deux rabbins qu'il ne doit pas piller le temple de La Mecque puisque "c'est le temple de notre ancêtre Abraham". Il reçoit en rêve l'ordre de le recouvrir d'une draperie. Arrivé au Yémen, il invite la population à se convertir au judaïsme. Elle refuse jusqu'à ce qu'une ordalie par le feu la convainque. Ṭabarī donne un détail intéressant : le récit de cette ordalie a pour origine Abū Mālik b. Tha'laba al-Qurazī, sur lequel je vais revenir. Enfin, le roi autorise les deux rabbins à détruire le temple païen de Riyām (à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā').

Le *Livre des Idoles* donne une version abrégée du même récit :

"Lorsque Tubba' revint de l'expédition qui l'avait conduit en Iraq, vinrent avec lui les deux rabbins qui l'accompagnaient depuis Médine ; ils lui demandèrent de détruire Ri'ām. Il répondit : « Faites comme bon vous semble ». Ils le détruisirent et Tubba', ainsi que les habitants du Yémen, devinrent juifs."<sup>215</sup>

On peut également mentionner Mas'ūdī :

"[Tubba' b. Ḥassān b. Abī Karib] rentra au Yémen après être devenu juif ; le judaïsme domina alors dans le pays, et entraîna l'extinction de l'idolâtrie. Il régna environ cent ans."<sup>216</sup>

L'analyse de ce récit révèle des finalités multiples. La première est apologétique. De pieux juifs de Médine annoncent la venue et la mission de Muḥammad ; ils confirment par ailleurs la fondation abrahamique de La Mecque. L'ancienne religion, le judaïsme, apporte donc sa caution à la nouvelle, l'islam. Cette mise en perspective a sans doute contribué à la grande popularité de ce récit. Chemin faisant, le rédacteur en profite pour valider un rite ancien, la couverture de la Ka'ba par une draperie, en lui donnant le caractère d'un ordre céleste (transmis par un songe), une grande antiquité et une origine prestigieuse.

Les données relatives à la conversion sont elles-mêmes assez étranges : elle intervient au retour d'une expédition lointaine et à l'initiative de deux rabbins que le roi a

212. *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 918 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 190). Dans *Tijān*, p. 311, Wahb b. Munabbih donne la même version : "Zur'a dhū Nuwās b. Tubān As'ad, frère de Ḥassān".

213. Nashwān (dans *Shams al-'ulūm*, p. 12) date [Abū Karib] As'ad sept cents ans avant Muḥammad.

214. *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, pp. 892 et 901-909 (*History of al-Ṭabarī*, V, pp. 145-146 et surtout 164-176) ; *al-Sīra al-nabawiyya* d'Ibn Hishām, éd. al-Saqqā, vol. I, pp. 19-28 ; Guillaume 1955, pp. 6-12.

215. Par. 8d-9a, p. 8 : *fa-lammā nṣarafa Tubba' min masīri-hi l-laḏī sāra fī-hi ilā l-'Irāq, qadīma ma'a-hu l-ḥibrān al-laḏān ṣaḥībā-hu min al-Madīna, fa-amarā-hu bi-hadm Ri'ām. Qāla : ṣa'na-kumā bi-hi. Fa-hadamā-hu wa-tahawwada Tubba' wa-aḥl al-Yaman.*

216. *Murūj al-dhahab*, II, p. 77 : *wa-sāra naḥw al-Yaman wa-qad tahawwada wa-ḡalabat 'alā l-Yaman al-yahūdiyya, wa-raja'ū 'an 'ibādat al-aṣnām, wa-kāna mulku-hu naḥw mi'at sana (Les prairies d'or, 1005, II, pp. 384-385).*

ramenés de Yathrib avec lui. La population résiste dans un premier temps, puis s'incline à la suite d'une ordalie qui oppose ces rabbins et le clergé païen, ordalie qui rappelle évidemment celle du prophète Élie confronté aux prêtres de Ba'al sur le mont Carmel (1 Rois 18/20-48).<sup>217</sup> Ces divers éléments ont amené les savants occidentaux à douter de la fiabilité de ce récit et de la conversion de Ḥimyar au judaïsme dès cette époque. C'est en particulier l'avis d'A.F.L. Beeston. Reprenant le récit de Ṭabarī, il croit pouvoir observer que le mot "judaïsme" n'apparaît pas dans le récit, mais seulement dans la conclusion. Sans doute Ṭabarī était-il convaincu que les Ḥimyarites s'étaient convertis au judaïsme, mais le récit lui-même suggérerait tout au plus, selon Beeston, une "inspiration juive" (*Jewish inspiration*).

Michael Lecker a réfuté l'interprétation de Beeston, avec trois arguments. Tout d'abord, le récit de Ṭabarī mentionne effectivement le judaïsme. En deuxième lieu, Ṭabarī n'est nullement la source primaire ; il dépend de la biographie de Muḥammad rédigée par Ibn Ishāq et connue par la recension d'Ibn Hishām (mort vers 831 è. chr.) ; la conclusion, qui n'est pas de Ṭabarī, mais d'Ibn Ishāq, peut même être attribuée à l'informateur d'Ibn Ishāq, à savoir Abū Mālīk al-Qurazī.<sup>218</sup> D'ailleurs, l'ancienneté de la source primaire est prouvée par le *Muḥabbar* d'Ibn Ḥabīb (mort en 860)<sup>219</sup> qui mentionne bien l'introduction du judaïsme en Ḥimyar, avec une formulation différente : "c'est Abū Karib, celui qui amena les juifs depuis le Pays du Ḥijāz au Yémen".

Le troisième argument est donné par la source, Abū Mālīk b. Tha'laba b. Abī Mālīk al-Qurazī. La *nisba* Qurazī renvoie à la tribu juive de Médine, Qurayza. On sait que cette tribu a été exterminée par Muḥammad en avril 627 (dhū l-qa'da 5 h.), mais, comme le montrent ce personnage et d'autres, quelques Qurazites, convertis à l'islam, survécurent. Or le grand père d'al-Qurazī était un juif de Kinda qui émigra à Médine et épousa une femme des banū Ḥadl. Abū Mālīk avait donc un lien étroit avec le Yémen.<sup>220</sup>

Michael Lecker démontre ainsi que la conversion de Ḥimyar au judaïsme sous le règne d'Abū Karib n'est nullement un avis personnel de Ṭabarī, placé en conclusion de son récit, mais l'opinion unanime de la Tradition.

Il reste à se demander si la Tradition est fiable sur ce point. On notera que ce récit rapporte de façon correcte non seulement le nom complet d'Abīkarib As'ad,<sup>221</sup> mais aussi ceux de son père<sup>222</sup> et de son fils.<sup>223</sup> C'est le seul exemple où une séquence de trois générations de souverains sudarabiques est transmise correctement. Par ailleurs, Kinda, la tribu dont provient le grand père d'Abū Mālīk al-Qurazī, est l'une de celles qui ont joué un rôle éminent dans la transmission des traditions relatives à l'Arabie méridionale antique.<sup>224</sup> Il existe donc une forte présomption que les récits rapportant la conversion de Ḥimyar à l'époque du roi Abū Karib conservent le souvenir d'un événement qui a marqué les esprits.

Si deux souverains de Ḥimyar, Abū Karib et Yūsuf, sont explicitement considérés comme juifs ou judaïsants par la Tradition arabe, qu'en est-il des autres ? Inutile de

217. Prémare 2000, notamment pp. 272 suiv., analyse minutieusement ces traditions.

218. Il a lui-même pour informateur un qurayshite qui mourut au temps de Hishām b. 'Abd al-Malik (Lecker 1995 a, 133, n. 12).

219. P. 367.

220. Lecker 1994.

221. *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 901 (*History of al-Ṭabarī*, v, p. 164).

222. *Ibid.*, pp. 910 et p. 177.

223. *Ibid.*, pp. 910 et 178.

224. Piotrovskij 1977 ; Robin 2001 b, pp. 562-563, où sont relevées quelques données épigraphiques relatives à Kinda, qui se retrouvent chez les Traditionnistes.

s'attarder sur les Aksumites, Abraha et ses fils, dont chacun sait qu'ils sont chrétiens. C'est pour ceux qui précèdent l'intervention aksumite que nous aimerions avoir des précisions.<sup>225</sup> En fait les sources sont presque muettes : tout au plus évoquent-elles un souverain chrétien nommé 'Abd Kulāl b. Muthawwib, qui aurait exercé une sorte de régence entre le règne d'un fils et d'un petit-fils d'Abū Karib. Or, si l'on en croit Ṭabarī et sa source, Ibn al-Kalbī, ce souverain "était un adhérent de la forme originelle du christianisme (*dīn al-Naṣrāniyya al-ūlā*) et avait l'habitude de cacher cela à son peuple."<sup>226</sup> On peut supposer que le christianisme était alors trop minoritaire pour être déclaré.

La conviction partagée par de nombreux Traditionnistes que le Yémen a été juif pendant l'antiquité tardive se fonde aussi, bien sûr, sur l'importance de la communauté juive au moment de la conversion à l'islam<sup>227</sup> et pendant les premiers siècles de l'hégire, malgré les massacres perpétrés lors de la conquête aksumite.<sup>228</sup> Non seulement la communauté juive du Yémen était nombreuse, mais certains de ses membres jouissaient d'une position sociale élevée. Au x<sup>e</sup> siècle encore, il semblerait qu'une des familles les plus nobles de Hamdān (les banū La'wa, branche des banū Su'rān) ait été juive.<sup>229</sup> L'importance du judaïsme yéménite est également prouvée par sa survie jusqu'à l'époque contemporaine : ce sont des dizaines de milliers de juifs qui émigrèrent en Israël, en 1949-1950<sup>230</sup> ; seuls quelques centaines restèrent au Yémen, où ils vivent toujours.

## 2. Les sources chrétiennes (byzantines, syriaques et éthiopiennes)

J'en viens maintenant aux sources non arabes, à savoir en langues grecque, syriaque ou guèze. Je serai bref dans la mesure où elles sont bien connues.

Pour le iv<sup>e</sup> siècle, une seule apporte quelque lumière sur la situation religieuse en Arabie méridionale. C'est l'*Histoire de l'Église* de Philostorge, déjà évoquée (A.1.b), qui signale la présence de nombreux juifs au Yémen et donne à penser que, vers 340, ils sont déjà influents.

Ensuite, pendant plus d'un siècle, c'est le silence : les sources externes n'évoquent plus le Yémen. Il faut attendre la fin du v<sup>e</sup> siècle et le début du vi<sup>e</sup> pour avoir à nouveau quelques informations, grâce aux textes qui relatent d'une manière ou d'une autre la crise politique et religieuse qui s'achève avec la conquête aksumite.

Pour une fois, les sources sont unanimes : le judaïsme a acquis une position dominante. D'après un texte hagiographique éthiopien, le *Martyre d'Azqir*,<sup>231</sup> un prêtre

225. La distinction entre ces deux périodes est clairement exprimée par certains auteurs : voir notamment Wahb b. Munabbih, *Tijān*, pp. 312 et 314 : "(Dhū Nuwās) fut le dernier des rois de Ḥimyar" et "Abraha al-Ashram, premier roi originaire d'Abyssinie". Ṭabarī sait également que Joseph est le dernier roi de Ḥimyar (*al-rikk al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 319 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 191)).

226. *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 881 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 124) ; Ryckmans 1964 a, p. 428. Pour Jacques Ryckmans, ce christianisme originel pourrait signifier qu'il était soit un *ḥanīf* soit un nestorien (p. 428 ; n. 79, et pp. 449-450 et n. 181). Pour les autres sources mentionnant ce 'Abd al-Kulāl, voir Ryckmans 1964 a, p. 428, n. 78 (ajouter *Mulūk Ḥimyar*, p. 147).

227. Lecker 1994 b et 1995 b.

228. *Livre des Ḥimyarites*, ch. XLIV, pp. CXXXVII-CXXXIX ; Daghfous 1995-1, pp. 99 suiv.

229. Dans Hamdānī/Khaṭīb 1948, pp. 117-118, on relève un certain 'Isā b. Hārūn b. Mūsā b. Ibrāhīm b. Yūsuf b. Muḥammad, avec une concentration remarquable de noms bibliques. Avant l'islam, un Ibn Hamdān et Su'rān inclinait vers le judaïsme si l'on en croit l'inscription judaïsante Ry 534 + Rayda 1.

230. Voir l'article "Yemen", dans *Encyclopaedia judaica*, 16, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 740 suiv. (pour l'Antiquité et le début du Moyen-Âge, l'information de l'auteur est déficiente) ; Tobi 1999.

231. Winckler 1893 (traduction) ; Conti Rossini 1910 (édition et traduction) ; Ryckmans 1964 a, pp. 421, 435, 437-438, 442-443 (qui souligne la valeur historique de ce document) ; Beeston 1985.

nommé Azqīr répand le christianisme à Najrān ; arrêté, il est transféré à Zafār (“Şefār”) et comparait devant le roi Sarābhīl Dānkəf, qui lui reproche d'introduire une nouvelle religion dans le pays. Sur le conseil de l'un des rabbins <sup>232</sup> de l'entourage du roi, Azqīr est ramené à Najrān pour y être exécuté publiquement. Trente-huit autres personnes (“métropolitains, prêtres, diacres, moines, hommes et femmes”) sont également martyrisées dans l'oasis. Le nom du roi persécuteur renvoie évidemment à Shurihbi'il Yakkuf, attesté seul en février [46]5 (*d-hlt*<sup>n</sup> [57]5) et, avec trois coré-gents, en août 472 (*d-hrf*<sup>n</sup> 582).<sup>233</sup>

Ce récit, qui semble traduit d'un original arabe, pourrait avoir une origine yéménite : même s'il n'est pas exempt de traits légendaires et d'amplifications hagiographiques, il est remarquablement bien informé sur le Yémen.<sup>234</sup> C'est la raison pour laquelle tous les commentateurs s'accordent à lui reconnaître une certaine valeur historique. Le rédacteur attribue avec insistance la responsabilité de la persécution aux juifs. Il ne dit pas que le roi est juif lui-même, mais seulement qu'il est irrité parce que, dit-il, “cet homme ... a introduit une nouvelle religion dans mon pays”. Le roi réprime donc, non pas le fait d'être chrétien, mais le prosélytisme. Il est clair, par ailleurs, que le christianisme est déjà, à Najrān, une force qui menace l'ordre établi.

Les hagiographies syriaques relatives à la persécution des chrétiens de Najrān soulignent de manière répétitive que le pouvoir himyarite est aux mains de juifs extrémistes. Par exemple, dans la *Lettre* Shahīd, il est rappelé que Mar Paulos, premier évêque de Najrān, consacré par Philoxène évêque de Mabboug, a été lapidé à Zafār, la capitale himyarite, par des juifs originaires de Tibériade.<sup>235</sup> Le roi qui persécute les chrétiens a clairement pour objectif de convertir ses sujets au judaïsme : seuls ceux qui s'y refusent sont massacrés.

Les Aksumites qui envahissent le Yémen après leur victoire sur le roi himyarite persécuteur massacrent des juifs en grand nombre, si l'on en croit un passage du *Livre des Himyarites*, déjà évoqué. Ne comprenant pas la langue locale, ils exécutent aussi des chrétiens par erreur. Les chrétiens survivants s'empressent de graver des croix sur leurs mains, mais sont imités aussitôt par des juifs, ce qui indigné le roi aksumite. Le *Livre des Himyarites* évoque aussi le cas de chrétiens qui ont renié leur foi et sont devenus juifs.<sup>236</sup>

Une hagiographie chrétienne en langue grecque, le “Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons dans la ville de Negra”, rapporte que les Himyarites (sauf à Najrān) sont de religion païenne ou juive ; il en est de même de plusieurs chroniqueurs, en langue grecque comme Jean Malalas, ou connu en traduction guèze comme l'Égyptien Jean de Nikiou.<sup>237</sup>

L'historien byzantin Procope, un auteur profane, moins suspect de parti-pris, donne un avis comparable :

“Peu avant l'époque de cette guerre-ci [la guerre byzantino-perse de 531], comme Hellēstheaios, le roi des Éthiopiens, qui était chrétien et avait cette croyance extrême-

232. Le texte emploie le terme *rabbānāt* qui rappelle les *rabbāniyyūn* du Coran (voir ci-dessus, n. 171).

233. *CIH* 644 et *CIH* 537 + *RÉS* 4919 = Louvre 121. Le guèze présente les variantes Sarābhīl et Sarābhēl d'une part, Dānkəf et Donkəf d'autre part. L'identification avec Shurihbi'il Yakkuf/Yankuf est assurée puisque le guèze médiéval confond *š* et *s*, de même que *h* et *h* ; par ailleurs, en guèze, les lettres *y* et *d* ont une forme comparable qui explique le passage de l'une à l'autre.

234. Ce sont les noms du roi et de deux notables de Najrān (za-Se'ebān/Se'ebān/Se'elbān et za-Qēfān ; en sabéen *d-T'lb*<sup>n</sup> et en arabe dhū-Tha'labān et dhū-Qayfān) et les toponymes.

235. *Lettre* Shahīd, II C, pp. vi et 46.

236. Pp. 49a-54a, CXXXVII-CXL.

237. Ryckmans 1964 a, pp. 421-422.

ment à cœur, avait appris que beaucoup des Homérites du continent d'en face, qui étaient juifs, et beaucoup d'autres qui vénéraient l'ancienne croyance que les hommes de maintenant appellent hellénique, usaient de machinations sans mesure contre les chrétiens de là-bas ..."<sup>238</sup>

Les hagiographies syriaques nous apprennent aussi que le prédécesseur de Joseph, appelé *M<sup>c</sup>dykrm*<sup>239</sup> ou *M<sup>c</sup>dwkrm*,<sup>240</sup> était chrétien,<sup>241</sup> et qu'il y avait été placé sur le trône ḥimyarite par les Aksumites.<sup>242</sup> Il s'agit bien évidemment de Ma<sup>c</sup>dīkarib Ya<sup>c</sup>fur, qui est l'auteur de l'inscription Ry 510, datée de juin 521 (*d-qyʿ* 631 ḥim.), découverte dans le wādī Ma<sup>c</sup>sal (ou Ma<sup>c</sup>sal al-Jumḥ), à 240 km environ à l'ouest-sud-ouest d'al-Riyād, en Arabie sa<sup>c</sup>ūdite. De fait, parmi les alliés du roi, cette inscription mentionne les banū Tha<sup>c</sup>labat qui, d'après la *Chronique* attribuée à Josué le Stylite, sont à la tête des Arabes alliés à Byzance.<sup>243</sup>

Les sources externes s'accordent donc à reconnaître au judaïsme une position dominante en Arabie méridionale, soit à partir du règne d'Abū Karib As<sup>c</sup>ad si l'on en croit les traditions arabes soit lors de la crise du VI<sup>e</sup> siècle pour les sources chrétiennes. Pour la période qui précède la mort du roi Joseph, les principales indications sur l'orientation religieuse du royaume ḥimyarite, relevées dans les sources externes, peuvent être synthétisées dans le tableau suivant :

| Date              | Source                 | Souverain                                     | Orientation   |
|-------------------|------------------------|---|---|
| années 340        | Philostorge            | [Tha <sup>c</sup> rān]                        | Juifs influents dans l'entourage du roi                         |
| vers 400          | Traditions arabes      | Abīkarib As <sup>c</sup> ad                   | Conversion au judaïsme par deux rabbins de Yathrib              |
| vers 470          | <i>Martyre d'Azqīr</i> | Shurīḥbi <sup>c</sup> l Yakkuf                | Rabbins influents à la cour                                     |
| v <sup>e</sup> s. | Traditions arabes      | 'Abd Kulāl b. M.                              | Roi secrètement chrétien  |
| vers 520          | Hagiogr. syriaques     | Ma <sup>c</sup> dīkarib [Ya <sup>c</sup> fur] | Chrétien placé sur le trône par les Aksumites                   |
| 523               | Toutes                 | Yūsuf [As <sup>c</sup> ar Y.]                 | Roi juif ou "devenu juif" qui persécute les chrétiens de Najrān |

Les sources externes sont remarquablement unanimes dans leurs appréciations. Elles n'en signalent pas moins que le judaïsme, s'il est dominant, n'a pas gagné l'ensemble de la population. Le paganisme reste puissant, comme l'indique Procope. Il est également signalé indirectement à Nairān par les hagiographies.<sup>244</sup> De ce point de

238. *Guerres*, I, 20 (traduction Joëlle Beaucamp).

239. *Livre des Ḥimyarites* 43 b (p. cxxxiii) : "*M<sup>c</sup>dykrm* qui régnait avant toi [Yūsuf]".

240. *Lettre Shahīd* VIII B/5 (pp. xxvii et 60) : "*M<sup>c</sup>dwkrm* qui, avant toi, a été roi dans ce pays".

241. *Lettre Guidi*, pp. 492 = 31/33 et 512 = 57/9 ; *Lettre Shahīd*, v A (pp. xiv et 52) ; *Martyrion*, 21-22.

242. *Lettre Guidi*, pp. 482 = 17/11 (traduction) et 502 = 44/16 (texte).

243. Pp. 54 (texte) et 43 (traduction). Cette chronique rapporte que lors de la guerre byzantino-perse de 502-506, plus précisément en 503, "les Arabes du territoire perse avancèrent aussi loin que le Khābūr et Timostrat, duc de *Qlnyqws*, sortit contre eux et les mit en fuite ; les Arabes du territoire grec aussi, qui sont appelés *dhā-bēth Ta'labā*, se rendirent à Ḥirtā dhā-Na<sup>c</sup>mān [al-Ḥira]". Voir déjà Beaucamp-Briquel-Robin 1999, pp. 33-34 et 75-76.

244. Les discours des martyrs s'adressent invariablement aux chrétiens, juifs et païens de l'oasis. Dans les sources syriaques, il en est ainsi d'une noble dame, qui s'écrie : "Femmes de Nagrān, mes compagnes, chrétiennes, juives et païennes" (*Lettre Guidi*, pp. 484 = 21/3 et 504 = 47/6 ; *Lettre*

vue, le contraste est notable avec les inscriptions qui sont toutes monothéistes. On peut en déduire que ces inscriptions émanent de l'aristocratie, gagnées aux idées nouvelles, et non des petites gens, plus conservatrices.

Je voudrais mentionner un dernier texte, qui ne se rapporte pas au Yémen, mais qui s'accorde avec la remarque de Philostorge selon laquelle les polythéistes yéménites pratiquaient la circoncision. Il s'agit de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (écrite entre 439 et 450) qui, après avoir évoqué la conversion des Saracènes (*Sarakênoi*) de la reine Mavia (Mauia), commente :

"Cette race tire son origine d'Ismaël fils d'Abraham ... Tirant de là leur origine, ils se font tous circoncire comme les Hébreux, s'abstiennent de viande de porc et observent bien d'autres usages des Hébreux ..." (Sozomène explique ensuite que le polythéisme arabe résulte d'une corruption, notamment sous l'influence des peuples voisins) "... Après cela, 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. Depuis ce temps, chez eux jusqu'à aujourd'hui encore, beaucoup vivent à la manière juive. Néanmoins, peu avant le présent règne, ils commencèrent de devenir aussi chrétiens."<sup>245</sup>

Il semblerait donc que la circoncision ait été une pratique ancienne en Arabie.

### 3. Deux figures marquantes

L'examen des sources externes a mis en évidence deux personnages sur lesquels il n'est pas sans intérêt de revenir.

#### a. *Abīkarib le précurseur*

Nous avons vu que le roi Abū Karib As'ad est considéré comme un personnage capital par les Traditionnistes yéménites. En réalité, il est encore plus que cela : une véritable saga, empruntant des motifs à différents cycles épiques, notamment au roman d'Alexandre, le célèbre.<sup>246</sup> On lui attribue des expéditions militaires hors d'Arabie (dans des régions que les musulmans ont conquises ou dans des pays fabuleux), l'installation de la principauté hujride en Arabie centrale, une campagne dans le Hijāz qui l'amène à Yathrib et à La Mecque, et enfin le rejet des idoles et la conversion du Yémen au judaïsme. Pour la Tradition, cette conversion ne s'est pas produite sans difficultés : d'une part, le roi ne l'obtient qu'après une ordalie qui oppose polythéistes et rabbins ; d'autre part, certains prétendent que le roi aurait été assassiné à cause de sa politique religieuse.

Shahīd, VII A, p. 57). De même Hārith fils de Ka'b proclame-t-il : "Écoutez-moi, vous chrétiens, païens et juifs" (*Lettre Guidi*, pp. 490 = 29/19 et 510 = 54/19). Un troisième exemple est donné par Malik (baptisé sous le nom d'Abraham) fils de Mu'awiyā qui s'exclame lui aussi : "Écoutez, chrétiens, païens et juifs" (*Lettre Shahīd*, VIII C, p. 57). Dans le *Martyrion* grec, on retrouve les mêmes expressions dans la bouche des mêmes personnages : la noble dame commence par "Femmes dignes et libres ... et vous, juives et païennes" (par. 11), tandis qu'Aréthas s'adresse aux "chrétiens, juifs et païens" (par. 18). Bien évidemment, s'il est vraisemblable que cette adresse énumère bien les principales communautés religieuses de l'oasis, puisque d'autres sources confirment la présence de juifs et de chrétiens, elle n'en présente pas moins une forme quelque peu rhétorique : dans le *Livre des Himyarites*, p. 42a et cxxxii, "chrétiens, juifs et païens" signifie simplement tout le monde.

245. *Sozomenus Kirchengeschichte*, herausgegeben von Joseph Bidez, Eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther Christian Hansen, Berlin (Akademie Verlag), 1995 (Zweite, durchgesehene Auflage), 38/10-14, p. 299 (traduction en préparation sous la direction de Guy Sabbah, que je remercie).

246. Piotrovskij 1977.

Les inscriptions permettent de dessiner un tableau semblable, avec quelques différences néanmoins. Elles établissent tout d'abord que le royaume de Ḥimyar a rejeté totalement et définitivement le polythéisme, non pas sous le règne d'Abīkarib As'ad, mais sous celui de son père, en corégence avec deux fils, dont Abīkarib As'ad.<sup>247</sup> Ce n'est pas nécessairement contradictoire avec la Tradition islamique si on suppose que Malkīkarib, déjà âgé, a laissé agir son fils aîné. Toujours est-il qu'une réforme religieuse importante et radicale est intervenue alors qu'Abīkarib était déjà associé au trône.

Les inscriptions indiquent que le règne d'Abīkarib As'ad a été particulièrement long. Le roi est mentionné dans des inscriptions datées de 493 à 543 ḥim. et a sans doute régné un peu plus longtemps, puisque son successeur n'est pas attesté avant 565 ḥim.

Le règne d'Abīkarib As'ad est marqué enfin par l'extension de l'influence ḥimyarite en Arabie centrale (et sans doute occidentale), comme le prouvent l'endroit où est gravée l'inscription Ry 509<sup>248</sup> et l'allongement de la titulature royale.<sup>249</sup>

Le profil d'Abīkarib, sans être précis, commence à se dessiner. C'est tout d'abord un réformateur religieux : alors qu'il règne, Ḥimyar renonce au polythéisme et abandonne tous les sanctuaires païens. C'est un réformateur qui rencontre un succès certain, puisque aucune trace de paganisme ne se trouve plus après 512 ḥim. (402-403 è. chr.) Abīkarib a donc su entraîner toute l'aristocratie et l'ensemble des tribus, ce qui est remarquable dans une société fragmentée à l'extrême ; on peut supposer que, pour ce faire, il a disposé de moyens de coercition et a su en jouer avec habileté. Enfin Abīkarib a réussi à unir politiquement une bonne moitié de la péninsule Arabique.

Il semblerait qu'Abīkarib ait visé les mêmes objectifs que Muḥammad — réforme religieuse et union politique des tribus — et ait réussi, même si ce fut sans conséquences durables, puisque, dès sa disparition ou peu après, le royaume de Ḥimyar entra en crise.<sup>250</sup> Cette réussite d'Abīkarib, accentuée par la durée du règne, a dû faire de ce souverain un modèle éclatant,<sup>251</sup> préfigurant le rôle de Muḥammad. Dès lors, on comprend pourquoi c'est Abīkarib que les traditions mobilisent pour établir la sainteté du sanctuaire mecquois et le rôle historique de Yathrib. À notre avis, ces traditions n'inventent pas le personnage d'Abīkarib et sa conversion, mais au contraire se servent d'un personnage bien réel qu'elles mettent au service de la nouvelle religion.

On pourrait s'attendre à ce qu'un personnage de cette importance soit évoqué dans le Coran. On y relève bien, à deux reprises, la mention du "peuple de Tubba'", parmi les peuples qui ont rejeté les prophètes. Mais, comme nous l'avons souligné (n. 167), rien ne permet d'affirmer que, pour Muḥammad, Tubba' soit Abū Karib. En réalité, le silence probable du Coran ne doit pas surprendre : très rares sont les personnages ou les événements historiques, même contemporains ou récents, qui font l'objet d'une allusion. Il ne faut pas se laisser abuser par la tendance des commenta-

247. Il s'agit de la corégence de Malkīkarib Yuha'min avec ses deux fils, Abīkarib As'ad et Dhara'amar Ayman.

248. Ma'sal al-Jumh, à 240 km à l'ouest-sud-ouest d'al-Riyāḍ.

249. À "roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat", on ajoute alors "et des Arabes du Ṭawd et de la Tihāmat" (*w-ʿrb Ṭwd w-Thmt*), bientôt changé en "et de leurs Arabes dans le Ṭawd<sup>um</sup> et la Tihāmat" (*w-ʿrb-hmw Ṭwd<sup>um</sup> w-Thmt*).

250. Voir n. 158.

251. On notera que la dynastie yéménite des Ya'furides, qui règne sur la région de Ṣan'a' de 829 à 1003 et se prétend d'origine ḥimyarite, affectionne tout particulièrement les noms propres en vogue à l'époque d'Abīkarib : ce sont Ya'fur (épithète du successeur d'Abīkarib), Abū Ya'fur, Abū Ḥassān As'ad (avec Ḥassān, nom d'un fils d'Abīkarib, et As'ad, épithète d'Abīkarib) et As'ad.

teurs à interpréter certaines expressions obscures comme l'évocation de personnages ou d'événements historiques. À titre d'exemple, les "Gens du Fossé" (*aṣḥāb al-Uḥūd*) (sourate LXXXV/4) sont fréquemment identifiés avec les chrétiens persécutés de Najrān ; mais rien dans le texte coranique ne fonde cette hypothèse.

Il reste à déterminer la nature de la réforme religieuse d'Abīkarīb. Les inscriptions ḥimyarites montrent que le royaume renonce au polythéisme, mais que seuls les particuliers manifestent une adhésion plus ou moins forte au judaïsme. Si on analyse la formulation des traditions arabes, plusieurs traits se dégagent :

— Le thème le plus fréquent est qu'Abīkarīb a ramené d'une expédition deux rabbins et a adhéré à leur religion, sans autre précision ;

— Ibn al-Kalbī (*tahawwada Tubba' wa-ahl al-Yaman*), Nashwān al-Ḥimyarī (*hawwada ahl al-Yaman ma'a-hu*) et Mas'ūdī (*tahawwada*) se signalent par une formulation très explicite, indiquant que le roi et les Yéménites (ou le roi seul) "devinrent juifs", avec un verbe dénomiatif, dérivé de la racine HWD (qui vient elle-même de *yahūd*, "juifs") ; chez Ṭabarī, on trouve une formulation voisine d'après laquelle le roi "se convertit à la religion des juifs" (*daḥala fī dīn al-yahūd*) ; 'Ubayd b. Sharya est intéressant, puisqu'il explique que le roi crut en Dieu, en son prophète (Moïse) et en son Livre (la Torah). Les occurrences de (*ta*)*hawwada* ont été soulignées par l'emploi de caractères gras dans les citations réunies n. 252.

— Wahb b. Munabbih (mort vers 732 è. chr.), Ibn Hishām et Ṭabarī éclairent la signification de l'épisode en concluant : "ce fut l'origine du judaïsme au Yémen."<sup>252</sup>

252. *Livre des idoles*, par. 8d-9a, p. 8 : "Lorsque Tubba' revint de l'expédition qui l'avait conduit en Irāq, vinrent avec lui les deux rabbins qui l'accompagnaient depuis Médine ; ils lui recommandèrent de détruire Ri'ām. Il répondit : « Faites comme bon vous semble ». Ils le détruisirent et Tubba', ainsi que les habitants du Yémen, devinrent juifs" (*fa-lammā nṣarafa Tubba' min masīri-hi l-laḏī sāra fī-hi ilā l-Irāq, qadima ma'a-hu l-ḥibrān al-laḏān ṣaḥībā-hu min al-Madīna, fa-amarā-hu bi-hadm Ri'ām. Qāla : ṣa'na-kumā bi-hi. Fa-hadamā-hu wa-tahawwada Tubba' wa-ahl al-Yaman*) ;

— *al-Sīra al-nabawiyya* d'Ibn Hishām, éd. al-Saqqā, vol. I, p. 20 (Guillaume 1955, p. 7) : "Il amena les deux rabbins juifs de Médine" (*wa-sāqa l-ḥibrayn min yahūd al-Madīna*) ; *ibid.*, p. 22 (trad., p. 7) : "Et il les suivit dans leur religion" (*wa-ttaba'a-humā 'alā dīni-himā*) ; *ibid.*, pp. 26-27 (trad., p. 10) : "Alors, il en sortit en direction du Yémen accompagné par ses troupes et avec les deux rabbins ; quand il parvint au Yémen, il invita son peuple à adhérer à ce à quoi il avait adhéré" (*tumma ḥaraja min-hā mutawwajihim ilā l-Yaman bi-man ma'a-hu min junūdi-hi wa-bi-l-ḥibrayn ḥattā idā daḥala l-Yaman da'a qawma-hu ilā l-duḥūl fī-mā daḥala fī-hi*) ; *ibid.*, p. 27 (trad., p. 10) : "Ḥimyar consentit alors à (adopter) sa religion et depuis lors, et à cause de cela, ce fut l'origine du judaïsme au Yémen" (*wa-asfaqat 'inda ḡālika Ḥimyar 'alā dīni-hi fa-min hunālika wa-'an ḡālika kāna aṣl al-yahūdiyya bi-l-Yaman*) ;

— Wahb b. Munabbih, *Tjān*, p. 305 : "Il amena les deux rabbins juifs" (*wa-sāqa l-ḥibrayn min al-yahūd*) ; *ibid.*, p. 306 : "Quant à Tubba', quand il retourna au Yémen accompagné par les troupes et les deux rabbins et quand il arriva au Yémen, il invita son peuple à adhérer à ce à quoi il avait adhéré" (*wa-inna Tubba' lammā raja'a ilā l-Yaman bi-man ma'a-hu min al-junūd wa-l-ḥibrayn ma'a-hu fa-lammā wasala ilā l-Yaman da'a qawma-hu ilā l-duḥūl fī-mā daḥala fī-hi*) ; *ibid.*, "Ḥimyar accepta alors d'(adopter) sa religion et de là est l'origine de la religion juive au Yémen" (*wa-ttafaqat 'inda ḡālika Ḥimyar 'alā dīni-hi fa-min hunālika kāna aṣl dīn al-yahūdiyya bi-l-Yaman*) ;

— *Akhbār 'Ubayd*, p. 493 : "(Tubba' As'ad al-Kāmil) eut foi en Dieu et crut en son prophète Moïse b. 'Imrān — paix sur lui — et en ce que Dieu avait révélé en fait de Torah" (*Fa-āmana bi-llāh wa-ṣaddaqa bi-nabiyyi-hi Mūsā b. 'Imrān — 'alay-hi l-salām — wa mā anzala llāh min al-Tawrā*).

— *Muḥabbar*, p. 367 : "C'est lui qui amena les juifs du Ḥijāz au Yémen" (*huwa l-laḏī jā'a bi-l-yahūd min ard al-Ḥijāz ilā l-Yaman*) ;

— *Ta'riḫ al-Ya'qūbī*, p. 257 : "Quant à ceux qui devinrent juifs, il s'agit du Yémen en entier — c'est Tubba' qui amena deux des rabbins des juifs au Yémen, et supprima les idoles, et les gens du Yémen devinrent juifs" (*fa-ammā man tahawwada min-hum, fa-l-Yaman bi-asri-hā ; kāna Tubba' ḥamala ḥibrayn min aḥbār al-yahūd ilā l-Yaman, fa-abṭala al-awṭān, wa-tahawwada man bi-l-Yaman*).

— *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, t, p. 892 (*History of al-Ṭabarī*, v, p. 145) : "On dit que Tubba' se convertit à la religion des juifs à cause des rabbins dont un grand nombre avaient quitté Yathrib pour La

— La tradition est unanime pour dater l'abandon des idoles du règne d'Abū Karib As'ad,<sup>253</sup> de même que la destruction du seul temple païen connu des Traditionnistes, celui de Ri'ām.

En résumé, il semblerait que la tradition hésite entre deux versions. L'une consiste à dire que le roi Abū Karib est à l'origine de la diffusion du judaïsme en Ḥimyar : il aurait imposé l'abandon des idoles, déclaré sa foi dans la religion juive et accordé aux rabbins une place éminente dans la gestion des affaires publiques ; mais le verbe *tahawwada* (impliquant qu'il serait devenu juif lui-même) n'est pas employé. La seconde version prétend qu'Abū Karib, et Ḥimyar à sa suite, "devinrent juifs" (*tahawwada*) ; mais elle est minoritaire, et plutôt tardive si on excepte une remarque brève d'Ibn al-Kalbī.

Un dernier point mérite d'être relevé : Abīkarib ne porte pas de nom juif, alors que la conversion au judaïsme implique en principe d'en prendre un.

Nous reviendrons sur la nature de la réforme religieuse d'Abīkarib dans la conclusion.

### b. La personnalité de Joseph

Les hagiographies chrétiennes présentent le roi Joseph comme un individu sans parole, intolérant et malfaisant. Les traditions islamiques du Yémen ont un point de vue différent : c'est un roi légitime de Ḥimyar et, qui plus est, le dernier.<sup>254</sup> Elles omettent sa responsabilité dans l'invasion aksumite et la ruine du royaume et le présentent comme un souverain important.

Deux questions se posent à son sujet. La première est de savoir à quel lignage il se rattache et la seconde s'il est un juif de naissance ou un converti.

Mecque avec lui" (*wa-yuqālu inna-hu kāna dahāla fī dīn al-yahūd li-l-aḥbār al-laḍīn kānū ḥarajū min Yaṭrib ma'a Tubba' ilā Makka 'idda kaṭīra*) ; *ibid.*, p. 902 (trad., p. 166) : "Il partit de Médine, emmena (les deux rabbins) avec lui au Yémen et les suivit dans leur religion" (*fa-nṣarafa 'an al-Madīna wa-ḥaraja bi-himā ma'a-hu ilā l-Yaman wa-ttaba'a-humā 'alā dīni-himā*) ; *ibid.*, p. 904 (trad., p. 170) : "Alors, il sortit en direction du Yémen accompagné par ses troupes et avec les deux rabbins ; quand il parvint au Yémen, il invita son peuple à adhérer à ce à quoi il avait adhéré" (*ṭumma ḥaraja mutawajjihim ilā l-Yaman bi-man ma'a-hu min junūdi-hi wa-bi-l-ḥibrayn ḥattā idā dahāla l-Yaman da'a qawma-hu ilā l-duḥūl fī-mā dahāla fī-hi*) ; *ibid.*, p. 905 (trad., p. 171) : "alors Ḥimyar consentit à (adopter) sa religion et depuis lors, et à cause de cela, ce fut l'origine du judaïsme au Yémen" (*fa-aṣfaḡ Ḥimyar 'inda dālika 'alā dīni-hi fa-min hunāka wa-'an dālika kāna aṣl al-yahūdiyya bi-l-Yaman*).

Dans *Mulūk Ḥimyar*, les mêmes traditions sont rapportées au petit-fils d'Abū Karib : "C'est l'homme des deux rabbins" (*ṣāhib al-ḥibrayn*, p. 138) ; "Il suivit leur religion, les amena au Yémen et fit entrer dans le judaïsme les gens du Yémen avec lui, après qu'ils aient été hostiles à l'idée d'abandonner leur religion — ils étaient sabiens — ... et Ḥimyar tout entier devint juive" (*wa-ttaba'a dīna-humā wa-rāḥa bi-himā ilā l-Yaman fa-hawwada ahl al-Yaman ma'a-hu, ba'da an karihū l-intiqāl 'an dīni-him wa-kānū ṣābi'im ... wa-tahawwadat Ḥimyar jamī'an*, pp. 145-146) [ce texte est le seul, à ma connaissance, à prétendre que les Ḥimyarites étaient sabiens avant de devenir juifs ; Nashwān préfère gommer le polythéisme de ses ancêtres et en faire les adhérents d'une doctrine reconnue par le Coran (II, 59/62 ; V, 73/69)].

— *Murūj al-dhahab*, II, p. 77 (*Les prairies d'or*, 1005, II, pp. 384-385) : "[Tubba' b. Ḥassān b. Abī Karib] entra au Yémen après être devenu juif ; le judaïsme domina alors dans le pays, et entraîna l'extinction de l'idolâtrie. Il régna environ cent ans" (*wa-sāra naḥw al-Yaman wa-qaḍ tahawwada wa-ḡalabat 'alā l-Yaman al-yahūdiyya, wa-raja'ū 'an 'ibādat al-aṣnām, wa-kāna mulku-hu naḥw mi'at sana*).

253. *al-Sira al-nabawiyya* d'Ibn Hishām, éd. al-Saqqā, vol. I, pp. 23 (Guillaume 1955, p. 8) ; Wahb b. Munabbih, *Tijān*, p. 306 ; *Akhbār 'Ubayd*, p. 492 ; *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 904 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 168) ; *Ta'riḫ al-Ya'qūbī*, p. 257. Dans Ibn al-Kalbī, *Livre des idoles*, l'abandon du culte de Nasr est daté une fois du règne de Tubba' (par. 8c, p. 8) et une fois de celui de dhū Nuwās (par. 52c, p. 48).

254. Wahb b. Munabbih, *Tijān*, p. 312 ; *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 919 (*History of al-Ṭabarī*, V, p. 191).

L'hypothèse que Joseph ait appartenu au lignage des Yaz'anides a été proposée par Jacques Ryckmans. Elle se fondait sur la ressemblance entre le nom du roi persécuteur dans le *Martyrion* grec, Dounaas (accusatif Dounaan), avec dhu-Yaz'an (*d-Yz'n*). Cependant, si l'on en croit le *Livre des Himyarites*, la persécution a été menée par le roi (appelé Masrūq) et par le chef de l'armée, nommé dhu-Yazan (*dw-Yzn*). Comme les inscriptions confirment que les opérations militaires préalables ont bien été dirigées par un Yaz'anide, cette répartition des rôles, qui n'apparaît que dans le *Livre*,<sup>255</sup> semble provenir d'une source fiable. C'est la raison pour laquelle Jacques Ryckmans a renoncé à sa proposition.<sup>256</sup> Irfan Shahîd a cru bon de la reprendre, mais sans argument nouveau.<sup>257</sup>

Selon la *Chronique arabe de Séert* (rédigée à une date postérieure au IX<sup>e</sup> s., peut-être au XIII<sup>e</sup>),<sup>258</sup>

“un roi juif, appelé Masrūq, régna sur [Himyar] ; sa mère, qui était juive, avait été enlevée aux gens de Nisibe et achetée par un roi du Yémen. Elle mit au monde Masrūq et lui enseigna le judaïsme. Il régna à la place de son père et massacra une foule de chrétiens.”

Il semblerait que le chroniqueur nestorien ait tenté d'harmoniser deux informations hétérogènes, la légitimité dynastique d'une part, une naissance servile pour expliquer la religion juive d'autre part.

Les traditions arabes considèrent unanimement que Joseph est un descendant d'Abū Karib As'ad ; elles diffèrent uniquement sur le nombre de générations qui séparent ces deux souverains (voir ci-dessus, B.1).

Aucune source manuscrite ne conteste donc la légitimité du pouvoir de Joseph. Si les inscriptions ne permettent pas d'en juger directement, elles apportent néanmoins deux compléments intéressants. Tout d'abord, elles ne mentionnent pas le père de Joseph, ce qui implique sans doute que son père n'a pas régné. Ensuite, elles ne lui donnent pas le titre habituel des rois de cette époque, mais l'appellent simplement “roi de toutes les tribus”, ce qui signifie peut-être que son accession au trône n'a pas été avalisée par les instances régulières ; une autre interprétation serait de supposer que Joseph a pris le pouvoir par la force et n'est pas légitime (voir n. 73).

Le second point est de savoir si Joseph est juif de naissance. Les hagiographies ne le disent pas explicitement, mais le donnent à penser. Si Joseph avait été un chrétien passé au judaïsme ou, comme le suppose Irfan Shahîd, un juif converti quelque temps au christianisme,<sup>259</sup> elles lui en feraient certainement le reproche en terme très vifs, ce qui n'est pas le cas.

Par ailleurs, la *Lettre* Shahîd rapporte un épisode qui implique que Joseph a été menacé de mort, parce que juif, au moment de la première intervention aksumite. C'est Māhyā, une servante d'al-Hārith b. Ka'b, qui parle :

“« Quant à toi (Joseph), tous les Himyarites savent la honte que Gaḥ[sanā], le marchand de Ḥirtā dā-Nu'mān, t'a infligée, puisqu'il t'a sauvé de la mort de la part des Aksumites (*Kwšy*<sup>2</sup>, Couchites) à l'époque du combat »”.

L'auteur de la *Lettre* commente :

“Ce même Gaḥsanā était présent dans le pays des Himyarites, au moment où les Aksumites étaient sortis et avaient persécuté les Himyarites. Ils avaient encerclé ce juif [et voulaient le tuer]. Alors ce Gaḥsanā s'était levé et avait juré pour lui par le saint

255. Les *Lettres* Guidi et Shahîd n'évoquent que le roi persécuteur, sans jamais le nommer.

256. 1964 a, p. 430, n. 86.

257. Shahîd 1971, p. 264.

258. P. 331.

259. 1971, p. 266.

260. *Lettre* Shahîd VI C, pp. XXI et 56, traduction Françoise Briquel-Chatonnet. Cette anecdote donne à penser que Gaḥsanā est chrétien, mais qu'il appartient à une mouvance dogmatique hostile aux mar-

évangile qu'il était chrétien. À cause de cela, ce juif avait échappé à la mort. Maintenant, après être monté sur le trône et avoir persécuté les chrétiens, il envoya une partie du butin des chrétiens à Hirtā dā-Nu'mān, à ce même Gaḥsanā, et c'est à ce propos que cette bienheureuse injuriait le roi."<sup>260</sup>

Si on se tourne vers les traditions arabes, la tonalité est assez différente. Elles sont unanimes à rapporter que Zur'a dhū Nuwās "devint juif" (*tawahhada*), qu'il prit alors le nom de Yūsuf et que Ḥimyar se convertit à sa suite.<sup>261</sup> La question est de savoir ce que signifie l'expression "devenir juif", qui revient de manière insistante, alors qu'elle n'est guère employée à propos d'Abū Karib.

### c. Deux degrés dans l'adhésion au judaïsme ?

Les sources arabes n'emploient pas la même terminologie quand elles évoquent la conversion d'Abū Karib et celle de Yūsuf. Quand il s'agit d'Abū Karib, elles insistent d'abord sur les deux rabbins que le roi ramène avec lui et sur l'influence qu'ils exercent aussitôt, puisqu'ils réclament et obtiennent la destruction du temple de Riyām. Elles rappellent également que l'opposition au changement a été vive : avant de s'imposer, les deux rabbins ont dû affronter leurs adversaires dans une ordalie ; une tradition rapporte même qu'ils furent la cause de l'assassinat d'Abū Karib. Sans doute la conversion au judaïsme est-elle mentionnée, mais souvent dans une phrase de conclusion, alors que dans le cœur du récit, les termes employés sont vagues ("ce à quoi il avait adhéré" ou "leur religion", à savoir la religion des deux rabbins).

Quand il s'agit de Yūsuf, en revanche, le verbe *tahawwada* revient de manière obsédante. Le schème verbal *tafa'ala* est utilisé pour marquer l'adhésion à un groupe qui partage une même croyance, comme *tanaṣṣara* ("devenir chrétien, professer le christianisme") ou *tazandaqa* ("devenir manichéen, professer le manichéisme").<sup>262</sup> Il est aussi d'emploi fréquent pour indiquer l'entrée dans un groupe tribal : dans les sources yéménites, j'ai relevé *taḥammara*, *takalla'a*, *tasabba'a*, *tahamdana*, *tabakkala*, *tamaḍhaja*, *tamarrada*, *taqarraṣa* ou *taḥabbaṣa*, qui signifient respectivement "entrer dans la tribu (ou la nation) de Ḥimyar, al-Kalā', Saba', Hamdān, Bakīl, Maḍḥij, Murād, Quraysh ou al-Ḥabasha".

tyrs de Najrān, en clair qu'il est nestorien, alors que les martyrs sont monophysites (sur cet aspect de la persécution, voir Ryckmans 1964 a, pp. 448 et suiv., qui écrit avant la publication de la *Lettre Shahīd*). On notera également que, d'après ce texte, Joseph n'est pas encore roi au moment de la première intervention, alors que le *Martyrion*, par. 1 et 2, le présente comme tel.

261. *Livre des idoles*, par. 8, p. 7 : "[Les Hamdānites] se mêlèrent aux Ḥimyarites et ils adhèrent avec eux au judaïsme lorsque dhū Nuwās devint juif ; alors, ils devinrent juifs avec lui" (*wa-htalaṭū bi-ḥimyar ju-aunu ma a-nim bi-l-yahūdiyya ayyām taḥawwādū dhū Nuwās fa taḥawwadū ma'a-hu*) ; *ibid.*, par. 52, p. 48 : "[Les Ḥimyarites] ne cessèrent pas d'adorer [Nasr] jusqu'à ce que dhū Nuwās les fasse devenir juifs" (*fa-lam yazal ya'budūna-hu ḥattā tahawwada-hum dhū Nuwās*) ;

— *Muḥabbar*, p. 368 : "Alors il devint juif, pratiqua le judaïsme et invita les gens à l'adopter" (*tumma tahawwada wa-dāna bi-l-yahūdiyya wa-da'a l-nās ilay-hā*) ;

— *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I, p. 919 (*History of al-Ṭabarī*, v, p. 191) : "Il fut le dernier des rois de Ḥimyar et devint juif ; alors Ḥimyar devint juive avec lui" (*wa-kāna āḥir mulūk Ḥimyar wa-tahawwada fa-tahawwadat ma'a-hu Ḥimyar*) ; *ibid.*, pp. 919-920 (trad., p. 194) : "Quand il devint juif, il fut appelé Yūsuf" (*lamma tahawwada summiya Yūsuf*) ; *ibid.*, p. 926 (trad. pp. 204-205) : "Et il était juif ... Dhū Nuwās était un partisan fervent du judaïsme" (*wa-kāna yahūdiyyan ... fa-ḥamiya dhū Nuwās li-l-yahūdiyya*) ;

— *Mulūk Ḥimyar*, p. 148 : "Il fut appelé Joseph quand il devint juif, ... et il adhéra à la religion des juifs" (*summiya Yūsuf lamma tahawwada ... wa-kāna 'alā dīn al-yahūd*).

Dans *Shams al-'ulūm*, p. 106, Nashwān se contente de rappeler que Joseph "suivait le conseil des juifs" (*kāna 'alā ra'y al-yahūd*).

262. *Ta'riḫ al-Ya'qūbī*, p. 257.

Sans qu'il soit possible de conclure avec une certitude totale, il apparaît que les traditions distinguent deux épisodes. Sous le règne d'Abū Karib, des rabbins étrangers acquièrent une grande influence et obligent Ḥimyar à se soumettre à leur loi ; le changement paraît avant tout institutionnel. Avec dhū Nuwās, en revanche, le verbe *tahawwada* souligne que le roi est désormais un juif à part entière.

De fait, le judaïsme, mouvement religieux, a aussi une dimension ethnique et nationale, comme le rappellent certaines règles particulières imposées aux prosélytes. Il en résulte que la conversion au judaïsme n'est pas seulement l'adhésion à une doctrine religieuse, mais aussi l'entrée dans une nouvelle communauté. Cette conversion intervient au terme d'un rituel rigoureux, comportant la circoncision, l'immersion et le sacrifice au temple. Elle implique le changement du nom et l'abandon du patronyme, qui soulignent la rupture des liens familiaux antérieurs. Le prosélyte doit évidemment observer tous les préceptes qui s'imposent aux juifs, les plus contraignants étant sans doute ceux qui se rapportent au sabbat, à l'alimentation, au mariage ou à l'héritage.<sup>263</sup> Dans le cas d'une société tribale comme Ḥimyar, la conversion au judaïsme se conçoit difficilement sans rompre tous les liens de solidarité, c'est-à-dire sans quitter sa tribu.

Ces observations amènent à faire l'hypothèse qu'il existe deux degrés dans l'adhésion au judaïsme. Le premier degré serait une adhésion aux valeurs et aux croyances des juifs, avec participation à leurs rites et à leurs fêtes, mais sans observer les préceptes qui impliqueraient de rompre avec le mode de vie et avec les solidarités traditionnelles. Le second degré correspondrait à la conversion véritable, avec changement d'identité et entrée dans la communauté juive. Apparemment, la "conversion" d'Abīkarib As'ad correspond plutôt au premier degré, et celle de Joseph illustre manifestement le second.

Une telle distinction n'est pas entièrement nouvelle. Je fais allusion aux "craignant Dieu" ou "servant Dieu", qu'évoque le Nouveau Testament, dans les Actes des Apôtres.<sup>264</sup> Mais la situation en Ḥimyar est originale dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'individus ou de petits groupes isolés, mais d'une population entière, ou tout au moins des classes dirigeantes et de secteurs importants.

Ce double degré se retrouve dans l'islam primitif. D'après une tradition rapportée par Hamdānī<sup>265</sup> et relevée par Robert Serjeant,<sup>266</sup> un Yéménite arrivant auprès du Prophète aurait manifesté le souhait de faire allégeance. Muḥammad lui aurait demandé : "s'agit-il d'une allégeance bédouine ou d'une allégeance hégirienne" (*abay'a a'rābiyya am bay'a hijriyya*), à savoir sera-t-elle traditionnelle ou sera-t-elle fondée sur les règles nouvelles de la communauté musulmane ? R.B. Serjeant interprète cette question grâce à un texte d'al-Wāqidī qui établit une distinction entre ceux qui rejoignent le *dār al-hijra* et ceux qui restent dans leur propre territoire ; les premiers partagent les devoirs, mais aussi les droits des *muhājir*, tandis que les seconds n'ont pas droit au butin.

L'existence de divers degrés dans l'adhésion à une croyance religieuse et dans la participation aux rites est assez commune dans l'Arabie polythéiste. À Saba', par exemple, le culte du dieu majeur, Almaqah, est d'abord le fait des tribus de Saba' et de Fayshān. Mais d'autres tribus, intégrées de gré ou de force dans l'État sabéen,

263. "Prosélytes", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 1182-1190 ; H. Lesêtre, "Prosélyte", dans *Dictionnaire de la Bible*, v, 1912, col. 758-764.

264. Voir H. Lesêtre, "Prosélyte", dans *Dictionnaire de la Bible*, v, 1912, col. 758 (où on trouvera toutes les références).

265. *Iklil* 1, 2, p. 67.

266. 1983, p. 43.

participent à certains rituels comme le pèlerinage ; il en est ainsi de Sam'ī, dont le dieu majeur est Ta'lab Riyām<sup>um</sup>, vénéré dans le temple Tur'at (le Riyām de la Tradition arabe).<sup>267</sup> Le caractère inviolable du temple d'Almaqah, construit en rase campagne non loin de Ma'rib, devait être reconnu par un cercle encore plus large de tribus.

Les différentes catégories de fidèles participant aux rituels du temple mecquois, Qurayshites, Hums, Hilla etc., témoignent d'une organisation comparable.

L'organisation sociale du Yémen zaydite est également éclairante. La société est divisée en quatre groupes principaux :

— la noblesse des 'Alides, descendants de 'Alī b. Abī Tālib, cousin et gendre de Muhammad, qui sont donc des étrangers aux yeux des Yéménites<sup>268</sup> (ils portent le titre de *sharīf* ou de *sayyid*) ; fréquemment, ces *sharīf* sont organisés en petites collectivités autonomes (appelées *hijra*) au milieu des tribus, accordant leur *baraka* et rendant divers services (enseignement religieux, rédaction d'actes, arbitrage) ; en échange de leurs prestations, ils reçoivent des terres et jouissent de protections particulières<sup>269</sup> ;

— les *qādī*, qui sont des Yéménites de souche, sortis du cadre tribal ; spécialistes en science religieuse, leur statut social est comparable (par son prestige et par son caractère héréditaire) à celui des *sharīf* ; eux aussi, à l'imitation des *sharīf*, peuvent résider dans des *hijra* ;

— les tribus, la grande majorité de la population ;

— les groupes déclassés et protégés.

Si l'on en croit les chroniques historiques, jusqu'à une date récente, seuls les deux premiers groupes sont véritablement islamisés. Dans les tribus, le lien avec le zaydisme est ténu et relève davantage de l'alliance politique que de l'adhésion à une religion : les rites de l'islam sont inégalement suivis, les mosquées sont rares, la *zakāt* n'est pas payée et l'imām n'est pas toujours le bienvenu.

M'autorisant ici une extrapolation audacieuse vers les périodes antérieures, jeerais assez bien le judaïsme ḥimyarite organisé sur le mode du zaydisme yéménite, avec :

1. une aristocratie étrangère, qui fonde son statut sur son origine ethnique et sur son rôle religieux (les juifs d'origine judéenne en Ḥimyar, à comparer avec les *sharīf* du Yémen zaydite)
2. une aristocratie locale de convertis qui a rompu avec le monde tribal (les prosélytes ḥimyarites, comparables aux *qādī* du Yémen zaydite)
3. une majorité tribale (qui se prétend juive ou musulmane), mais n'est convertie qu'en surface.

En d'autres termes, il se pourrait que l'organisation sociale et religieuse du Yémen zaydite n'innove guère par rapport à celle de la Ḥimyar juive.

267. Un décret de Ta'lab, antérieur de quelques siècles à l'ère chrétienne, *RÉS* 4176, enjoint à Sam'ī de participer à ce pèlerinage d'Almaqah.

268. De fait, ce sont des Qurayshites. Plus de mille ans après leur arrivée au Yémen, ils sont toujours considérés comme des 'Adnānites, alors que les Yéménites sont des Qaḥṭānites.

269. Voir Madelung 1991 ; Serjeant 1983 ; Puin 1984 ; "Hawṭa", dans *EI* <sup>2</sup>, III, 1975, p. 303 (J. Chelhod). La première attestation du terme *hijra* pour désigner une implantation (et une citadelle) zaydite se trouve dans un ouvrage rédigé en 1092, à propos d'événements de l'année 1068 (Madelung 1991, p. 29) ; elle est donc postérieure de quelque deux siècles à la fondation de l'État zaydite du Yémen (en 897). Néanmoins, il apparaît vraisemblable que cette *hijra* zaydite islamise une institution yéménite plus ancienne, destinée à assurer la sécurité des représentants de l'organisation collective (de nature politico-religieuse) en milieu tribal.

## C. LA CONVERSION ET SES MODALITÉS

Au terme de cette longue enquête, la contradiction à laquelle se sont heurtés tous les chercheurs apparaît clairement. Si l'on en croit les observateurs extérieurs, le judaïsme serait la religion la plus influente en Ḥimyar à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, et le resterait jusqu'à une date qu'il est difficile de préciser, mais qui est probablement postérieure à la conquête islamique ; on peut supposer que la force de cette conviction a été d'autant plus grande que les Ḥimyarites — et de manière plus générale les Arabes — pratiquaient traditionnellement la circoncision comme l'indiquent Philostorge — pour Ḥimyar — et Sozomène ou le Talmud<sup>270</sup> — pour l'Arabie déserte.

Or les sources internes ne confirment pas totalement cette appréciation. L'argument le plus déterminant est offert par l'appellation "Seigneur des juifs", que trois inscriptions donnent à Dieu. Il semble clair, comme le relevait déjà Halévy, que leurs auteurs ne se considèrent pas comme juifs.

Dans Ḥaṣī 1, le grand seigneur de Maḏhī<sup>m</sup> qui prend des dispositions favorables aux juifs, mentionne ces juifs de manière distante, comme si lui-même ne faisait pas partie de la communauté. *Le Martyre d'Azqīr*, comme cela a été relevé par Beeston, ne dit pas davantage que le roi Shurīḥbi'tīl Yakkuf est juif.

Néanmoins, il semble bien que Ḥimyar ait fait le choix d'une religion qui ne peut être que le judaïsme.

### 1. Conversion plutôt qu'évolution

La réforme religieuse introduite par Abīkarib As'ad semble être le résultat d'une décision soudaine, et non l'aboutissement d'une lente évolution. Le premier indice de rejet du polythéisme se trouve dans une inscription datée de [36]3 ou [37]3, rédigée par un grand seigneur des environs de Ṣan'a'. Ce rejet est officialisé par deux inscriptions du roi Malkīkarib en corégence avec deux fils, datées de 384. Il ne faut pas oublier, cependant, qu'on ne possède aucune inscription polythéiste du roi Malkīkarib, ou de son prédécesseur Tha'rān.

Par ailleurs, le changement est radical et définitif. Après 384, on ne connaît aucune inscription explicitement polythéiste ; une seule, comme nous l'avons vu, mentionne un temple du dieu Ta'lab en 402-403. Le grand temple sabéen de Ma'rib, qui a livré quelque 800 inscriptions dédiées pendant les quatre premiers siècles è. chr., est alors abandonné, et il en va probablement de même de tous les autres. L'absence de toute référence épigraphique au polythéisme est significative dans la mesure où on dispose d'inscriptions en nombre non négligeable. Une telle unanimité est d'autant plus surprenante qu'il s'agit d'une société tribale très hétérogène.

Le changement ne semble pas avoir été préparé par l'émergence d'un dieu suprême qui aurait conduit à l'hénothéisme. Sans doute a-t-on supposé que le dieu sabéen Almaqah aurait acquis une position dominante à Saba' à partir du III<sup>e</sup> siècle, mais cela ne vaut pas pour Ḥimyar.

Le rejet du polythéisme est donc le résultat d'une mutation brusque et définitive, ce qui autorise à employer le terme de "conversion".

### 2. La date de la conversion

Ḥimyar se convertit officiellement vers 380, puisque la première inscription monothéiste royale est datée de janvier 384. Auparavant, une inscription monothéiste rédigée par des particuliers peut être datée de 363 ou 373.

270. Krauss 1916, p. 351.

### 3. La dimension politique de la conversion

La conversion est la conséquence naturelle de l'unification politique de l'Arabie méridionale, intervenue dans les dernières années du III<sup>e</sup> siècle : elle vise à réunir l'ensemble du pays dans une même croyance, enracinée dans les mêmes rites. Elle a aussi une dimension internationale : Hīmyar a besoin d'alliés pour se protéger des ambitions byzantines en mer Rouge et sassanides en Arabie orientale. Il faut rappeler également qu'Aksum a dominé une part notable du Yémen occidental pendant les trois premiers quarts du III<sup>e</sup> siècle et que le roi 'Ezana, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, revendique explicitement cet héritage dans sa titulature.

Dans un tel contexte, l'alliance nouée entre 'Ezana et Byzance, avant même 357, qui se traduit par l'abandon du polythéisme et une conversion au christianisme plus ou moins diplomatique, est menaçante pour Hīmyar.

La conversion de Hīmyar qui est immédiatement postérieure à celle d'Aksum, est aussi un moyen de contrer une nouvelle intervention aksumite en Arabie méridionale. Les alliés recherchés sont les colonies juives du Hījāz et de Basse-Mésopotamie, points d'appui utiles pour dominer les voies de communication dans la Péninsule.

D'un point de vue institutionnel, le principal changement réside dans l'abandon des temples païens, ce qui implique la disparition de leur clergé, la redistribution de leurs biens et la fin des grands pèlerinages. Apparemment, le roi Abīkarib As'ad accorde un rôle important aux rabbins, si l'on en croit les traditions arabes.

### 4. Un judaïsme plus hīmyarite que juif

La conversion qui intervient sous le règne d'Abīkarib As'ad présente deux aspects. Le plus manifeste est l'abandon du polythéisme. Le second est assez vraisemblablement une adhésion de principe au judaïsme, mais sans acceptation de tous les préceptes qui sont imposés aux juifs. Il s'agirait donc d'une conversion partielle, ou inachevée. On peut faire l'hypothèse que seuls des individus et des petits groupes acceptent de se convertir totalement, rompant ainsi avec leur milieu d'origine.

Dans le cas, la crise qui commence dès la disparition d'Abīkarib et culmine sous le règne de Joseph aurait pour cause, non seulement les progrès du christianisme et la menace aksumite, mais aussi la pression du pouvoir central en faveur d'une conversion totale au judaïsme : aussi bien les hagiographies chrétiennes que les traditions islamiques insistent d'ailleurs sur les appels du roi Joseph à choisir entre la conversion et la mort.

Le caractère inachevé de la conversion est également suggéré par le fait que ni la langue, ni l'écriture, ni le calendrier ni l'ère ne subissent de changements, alors qu'on s'attendrait à une place plus importante de l'hébreu et à l'adoption du calendrier liturgique juif. Par ailleurs, le principal emblème de l'appartenance au judaïsme, le chandelier à sept branches (*menorah*), est inconnu au Yémen.

Cette hypothèse expliquerait pourquoi ces Hīmyarites sont considérés comme juifs par les sources chrétiennes et par la Tradition arabe, mais non par les autorités du judaïsme.<sup>271</sup> Elle n'est pas sans évoquer les Falashas d'Éthiopie, qui ont le guèze pour langue liturgique, ignorent la Mishna et le Talmud, ne connaissent que partiellement les rites du judaïsme et ont emprunté leur Bible aux chrétiens ; mais il est vrai que l'origine des Falashas est discutée, puisque certains supposent une réelle ascen-

271. Le Talmud, qui ignore le judaïsme d'Arabie, célèbre en revanche les souverains convertis d'Adiabène : voir "Adiabene", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 267-268.

dance juive, tandis que d'autres postulent une dissidence chrétienne faisant retour aux prescriptions de l'Ancien Testament.<sup>272</sup>

Le parallèle des Khazars est plus difficile à invoquer, puisque les sources sont exclusivement externes. On notera cependant la même unanimité de ces sources à les considérer comme juifs, alors que cela paraît assez douteux.<sup>273</sup>

Quant aux juifs des grandes oasis du Ḥijāz,<sup>274</sup> sont-ils des convertis "inachevés" comme en Ḥimyar ? Le fait que le judaïsme rabbinique les ignore et qu'ils n'aient pas transmis aux savants musulmans la moindre indication sur le Talmud — pas même le nom — irait plutôt dans le sens d'une réponse positive, même si c'est insuffisant pour trancher. La seule inscription disponible — pour l'époque qui nous intéresse<sup>275</sup> — découverte à Madā'in Šālīḥ, est datée de 'b 251 de l'ère de la province d'Arabie, soit juillet-août 356 è. chr. : elle remonte donc à la période qui précède immédiatement la conversion de Ḥimyar. C'est la stèle funéraire, rédigée en nabatéen, de "[.....] 'Adnān fils de Ḥny fils de Samuel, prince de Ḥegrā, pour Mwnh sa femme, fille de 'Amr(w) fils de 'Adnān fils de Samuel, prince de Taymā."<sup>276</sup> L'anthroponyme Samuel suggère qu'au iv<sup>e</sup> s. è. chr., l'aristocratie d'al-Ḥijr/Ḥegrā (= Madā'in Šālīḥ) et de Taymā' était juive ou inclinait vers le judaïsme. Il est notable que ce texte ne comporte aucune formule religieuse, ce qui rappelle la "retenue" des inscriptions ḥimyarites.

### 5. Un judaïsme hétérodoxe ?

La communauté juive du royaume ḥimyarite est influente à partir du milieu du iv<sup>e</sup> siècle pour le moins, si l'on en croit les sources externes. Cette influence est confirmée par les inscriptions ḥimyarites qui présentent un nombre important de termes empruntés à l'araméen — plus précisément au judéo-araméen — et accessoirement à l'hébreu.

Pourtant, le judaïsme ḥimyarite, et plus généralement arabe, est totalement ignoré de la littérature rabbinique, comme nous l'avons dit.<sup>277</sup> En sens inverse, il est remarquable que les sources arabes (Coran, *hadīth*, poésie ou textes historiques) ne connaissent pas la Mishnah et le Talmud.<sup>278</sup> L'explication est-elle à rechercher dans une possible hétérodoxie ? Il ne semble pas que ce soit le cas : les hagiographies syriaques relatives à la persécution de Najrān évoquent des relations étroites avec les rabbins de Tibériade.<sup>279</sup> Par ailleurs, le judaïsme yéménite médiéval est parfaitement orthodoxe. Enfin, il ne faut pas oublier le rôle majeur que les Traditionnistes yéménites (comme Wahb b. al-Munabbih ou Ka'b al-Aḥbār) ont joué dans la transmission

272. Pour une présentation générale du problème, voir Rodinson 1964. Sur les Falashas, voir Friedmann 1994.

273. "Khazars", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica Jerusalem, The Macmillan Company), 1971, col. 944-953.

274. Newby 1988. Pour Médine, voir en dernier lieu Lecker 1995 c.

275. Pour les inscriptions plus anciennes, voir Noja 1979.

276. [.....] | 'dnwn br Ḥny br Šmw'l ryš | Ḥgr' 'l Mwnh 'tt-h brt | 'mrw br 'dnwn br Šmw'l | ryš Tym' (ll. 2-5) : voir Altheim-Stiehl 1968 et Stiehl 1970.

277. Krauss 1916.

278. Nallino 1941, p. 119. Noter cependant que le Coran mentionne les "sept Mathānī" (xv, 87 ; voir aussi xxxix, 24/23), et que *maṭānī* pourrait dériver de Mishnah (Jeffery 1938, pp. 257-258).

279. *Lettre Guidi*, pp. 494 = 35/4 et 9, 514 = 59/19 et 515 = 59/24 ; *Lettre Shahīd*, II A (pp. III et 44), II B (pp. v et 45) et II C (pp. VI et 46) (dans ce dernier passage, la lapidation de Paul, évêque de Najrān, à Zafār, est imputée aux "juifs de Tibériade") ; *Livre des Ḥimyarites*, 7 a (p. cv).

de légendes juives puisées notamment dans la Aggadah (narrations destinées à l'édification religieuse).<sup>280</sup>

### 6. La nouvelle religion, le "rahmānisme judaïsant"

Pour désigner le judaïsme "inachevé" auquel Himyar se convertirait à l'époque d'Abīkarib, je propose le terme de "rahmānisme judaïsant", qui présente l'avantage de ne pas introduire de nom nouveau, mais corrige ce qui me paraît erroné dans l'hypothèse de Beeston. Il répond assez bien à la description de Sozomène, que je cite à nouveau : "(Ils) s'associèrent aux habitudes et aux lois des Hébreux. Depuis ce temps, chez eux jusqu'à aujourd'hui encore, beaucoup vivent à la manière juive".

### 7. Rahmānisme et "hanīf"

A.F.L. Beeston a proposé de reconnaître dans la religion pratiquée au Yémen jusqu'au règne de Joseph les "hanīf" de la Tradition islamique,<sup>281</sup> supposant qu'un courant monothéiste autonome, vénérant un dieu unique appelé Rahmānān, se serait développé en Himyar, en dehors du christianisme et du judaïsme.<sup>282</sup>

Il n'est pas possible d'ouvrir ici ce dossier complexe. Je me limiterai aux trois arguments qui amènent à douter de la pertinence de cette hypothèse. Le premier est qu'il est bien difficile d'isoler les textes qui représenteraient ce courant "rahmāniste" en Himyar. Des débuts du monothéisme à la chute du roi Joseph, rien ne distingue clairement les textes rahmānistes de ceux que nous avons appelés judaïsants.

Le deuxième argument est que la notion de *hanīfiyya* semble être une simple amplification des mentions coraniques, qui se rapportent principalement à Abraham.<sup>283</sup> Il est encore difficile de reconnaître une valeur historique à cette qualité de *hanīf*.

Enfin, les *hanīf* de la Tradition sont des personnalités isolées, à la recherche d'une voie religieuse nouvelle. Or, en Himyar, c'est une population nombreuse et organisée qui aurait adhéré au rahmānisme.

\*  
\* \*

J'avais soutenu dans plusieurs publications antérieures l'hypothèse d'une prépondérance du judaïsme et d'une conversion personnelle des souverains, tandis que la religion officielle du royaume aurait été le plus petit commun dénominateur des divers courants monothéistes. À la réflexion, après ce nouvel examen des documents, cette hypothèse ne me paraît pas répondre à l'ensemble des données. Elle n'explique pas pourquoi les particuliers sont réservés dans l'affirmation de leurs croyances. Elle se heurte au fait que les inscriptions du général du roi Joseph sont très semblables à celles qui précèdent. Elle ne parvient pas à expliquer le curieux "Seigneur des juifs". Enfin, on ne voit pas très bien comment la religion officielle "sans parti pris expli-

280. Voir "Isrā'īliyyāt", dans *EI*<sup>2</sup>, iv, 1978, pp. 221-222 (G. Vajda) ; Sidersky 1933. Faut-il supposer qu'il existait au Yémen, comme dans le Hijāz, un milieu de savants juifs qui ne connaissaient ni la Mishnah ni le Talmud, mais seulement des ouvrages plus anciens dont de nombreux éléments se retrouveraient dans le Talmud (Nallino 1941, p. 119) ?

281. 1984 b, p. 278.

282. Il appelle ce courant "Rahmānism". D'après Lecker 1995 a, p. 130, n. 5, le terme aurait été créé par Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites*, 1924, p. 71.

283. Voir en dernier lieu Rippin 1991 ; Blois 2002.

cite" se traduirait en actes : quelles cérémonies, quels lieux de culte, quel clergé, quel calendrier ? Or, il est inconcevable qu'un État structuré et puissant comme Ḥimyar n'ait pas eu d'institutions religieuses collectives.

L'hypothèse vers laquelle je m'oriente désormais est que Ḥimyar a fait le choix du judaïsme pour des raisons principalement politiques, mais que ce choix n'a pas entraîné une conversion totale, sauf pour une faible partie de la population. Ce choix du judaïsme a pu être favorisé par des pratiques communes aux populations de l'Arabie et aux juifs, comme la circoncision, symbole de l'Alliance. Les difficultés cependant ne manquaient pas. C'était la dimension ethnique du judaïsme, qui se prêtait mal à une conversion collective, mais aussi les contraintes exigeantes de la Loi de Moïse, qui rendaient difficiles la coexistence de juifs et de non juifs dans la même famille ou le même clan. Du côté ḥimyarite, la hiérarchie sociale très inégalitaire, fondée sur la structure tribale de la société, ne facilitait pas non plus l'adhésion spontanée à une religion égalitaire.

### *Hypothèse de reconstruction*

La reconstruction des événements me paraît être désormais la suivante. Vers le milieu du IV<sup>e</sup> s. è. chr., sous le règne de Tha'rān Yuhan'im (vers 324-vers 375), la communauté juive du Yémen est déjà nombreuse et influente (Philostorge). C'est l'époque où le royaume de Ḥimyar commence à intervenir militairement en Arabie centrale ('Abadān 1). Le rejet du paganisme par l'État ḥimyarite, dont la première attestation est datée de janvier 384, intervient sous le règne de Malkīkarib Yuha'min, en corégence avec deux fils, Abīkarib As'ad et Dhara'amar Ayman (vers 375-vers 400). Lors de son accession au trône, il est vraisemblable que Malkīkarib est déjà âgé, puisque le règne de son père a duré une cinquantaine d'années : c'est sans doute la raison pour laquelle les traditions arabes créditent Abīkarib As'ad de la réforme religieuse.

Cette réforme, qui touche l'ensemble du royaume de Ḥimyar, est radicale. On ne connaît aucune inscription polythéiste qui lui soit postérieure. Le temple de Marib est alors abandonné (d'après les inscriptions) et celui de Riyām détruit (d'après les traditions).

La nature de cette réforme peut être cernée. Le judaïsme acquiert un statut officiel, comme le suggère l'influence exercée par les rabbins sur le souverain (traditions). Des juifs occupent des fonctions éminentes (inscription de Yahūda'). Il est vraisemblable que des Ḥimyarites se convertissent (même inscription de Yahūda'). Mais on ne saurait affirmer que la famille royale, notamment le roi Abīkarib, fasse de même. Les traditions arabes indiquent bien qu'Abīkarib adhère à la religion juive ; l'une précise même qu'il croit en Moïse et reconnaît la Torah ; mais elles ne disent pas (sauf exception) qu'il "devient juif" (*tahawwada*). De plus, aucune source ne rapporte qu'Abīkarib reçoive un nom juif. Il semblerait que le royaume ḥimyarite encourage la conversion au judaïsme, mais n'en fait pas la religion de l'État. De fait, aucune réforme majeure n'accompagne le rejet du paganisme : le calendrier ne change pas, l'écriture n'est pas améliorée (notamment pour la notation des voyelles), l'hébreu reste d'un usage très exceptionnel, les symboles juifs ne sont pas utilisés. Il n'y a donc pas de conversion totale au judaïsme, sans doute à cause des réticences de la population. C'est ce que j'ai appelé la conversion "inachevée".

Le règne d'Abīkarib, très long et marqué par une expansion sans précédent de l'Empire ḥimyarite en Arabie centrale et occidentale, a évidemment marqué son époque, comme l'illustre la saga dont Abīkarib est le héros. Il n'est pas étonnant que les premiers musulmans aient utilisé ce grand réformateur pour prouver que la mission de Muḥammad répondait à un plan divin.

Après Abīkarib, le royaume himyarite sombre progressivement dans la crise. Parmi les multiples causes, la politique de conquêtes — trop ambitieuse — et cette réforme religieuse qui a rompu les équilibres traditionnels occupent certainement le premier rang. Les sources arabes, qui rapportent la fin tragique de plusieurs souverains, donnent à penser que le pouvoir est devenu instable. Les inscriptions, souvent brisées et fragmentaires, ne contredisent pas cette impression, puisque la succession de père en fils devient l'exception. L'indépendance de Himyar commence à être menacée par la reprise d'interventions aksumites en Arabie. C'est l'époque où le christianisme s'implante dans plusieurs régions périphériques de Himyar : Najrān, mais aussi le Jawf, Ma'rib, le Ḥaḍramawt, la région d'al-Makhā' et l'île de Suqūtra. Les sources externes mentionnent des martyrs (notamment Azqīr), un évêque des Himyarites et deux évêques de Najrān.

L'influence politique du judaïsme, déterminante pendant un siècle et demi, s'achève avec le règne du roi Joseph (522-525/530). Ce roi, que les traditions arabes présentent comme d'ascendance royale, est manifestement un prosélyte, sans qu'on sache si c'est lui ou l'un de ses ascendants qui se convertit. La politique qu'il met en œuvre est radicale : le volet militaire vise à débarasser Himyar de la tutelle d'Aksum, allié de Byzance ; le volet religieux, qui est complémentaire, consiste à réduire l'influence des chrétiens et à imposer la conversion au judaïsme. Mais curieusement, les trois inscriptions qu'un général de Joseph fait graver dans la région de Najrān ne reflètent que les aspects militaires de cette politique, et non la dimension religieuse : il est étonnant que, dans ces textes, les grandes figures de l'histoire biblique ne soient pas convoquées et que la Bible ne soit pas citée.

Une nouvelle invasion aksumite, entre 525 et 530, met fin au règne de Joseph, dont la mort scelle la fin de l'indépendance de Himyar. De nombreux juifs sont massacrés. Le Himyarite chrétien qui est choisi comme roi est bientôt détrôné par le général du corps expéditionnaire aksumite, Abraha, lui aussi chrétien, dont le règne dure approximativement de 535 à 565.

Le royaume de Himyar aurait donc connu deux tentatives successives de conversion au judaïsme. La première, vers 380, aurait comporté deux volets : le rejet général du polythéisme et l'octroi d'un statut privilégié au judaïsme ; mais les conversions seraient demeurées peu nombreuses. La seconde, dans les années 520, aurait visé à compléter la première, en pressant l'ensemble de la population — et tout d'abord les chrétiens — de se convertir formellement. Le royaume de Himyar n'aurait donc pas été juif au sens le plus fort, si on excepte la période finale ; il n'aurait été que judaïsant, c'est-à-dire favorable au judaïsme, sans que la grande masse de la population adhère totalement à cette religion et se plie à ses règles de vie très exigeantes.

Si le regard externe considère que Himyar est juif, c'est dû, à mon avis, à l'influence considérable que les autorités juives ont probablement exercée. Il est possible également que l'argument d'une parenté originelle entre Arabes et juifs, sans doute développé par les propagandistes du judaïsme et étayé par la pratique commune de la circoncision, ait joué un rôle.

## BIBLIOGRAPHIE ET SIGLES D'INSCRIPTIONS

## 1. Bibliographie

Abū Sālih

- 1895 *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, attributed to Abū Sālih, the Armenian, translated from the original arabic by B.T.A. Evetts, with added notes by Alfred J. Butler, Oxford (at the Clarendon Press), 1895.

Aešcoly (A.Z.)

- 1932 "Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens", dans *Journal asiatique*, CCXX, 1932, pp. 87-137.  
 1951 *Recueil de textes Falachas*. Introduction. Textes éthiopiens (édition critique et traduction). Index (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LV), Paris (Musée de l'Homme), 1951.

Akhbār 'Ubayd : voir Wahb b. Munabbih

Altheim (Franz) und Stiehl (Ruth)

- 1968 "Jüdische Dynasten im nördlichen Ḥiğāz", dans *Die Araber in der alten Welt*, 5. Band, 1. Teil, Berlin (Walter De Gruyter), 1968, pp. 305-310 et fig. 54, p. 500.

Arbach (Mounir)

- 2002 *Les noms propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars IV, Inscriptiones ḥimyariticas et sabaeas continens* (Inventaire des inscriptions sūdarabiques, 7), Paris (AIBL) — Rome (ISIAO), 2002.

Al-'Aydārūs (Ḥusayn Abū Bakr)

- 2001 "Lamaḥāt 'an al-rusūm al-ṣaḥriyya fi l-mintaqa al-wustā wa-l-ṣarqiyya wa-l-Jawl al-šimālī li-wādī Ḥaḍramawt", dans *Raydān*, 7, 2001, pp. 85-104 de la section en langue arabe.

Al-Azraqī (Abū l-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Ahmad)

- 1983 *Aḥbār Makka wa-mā jā'a fi-hā min al-āṭār*, éd. Ruṣdī al-Sālih Malḥas, vol. 1 (4<sup>e</sup> impression), Makka al-Mukarrama (Dār al-Taḳāfa), 1403 h./1983.

Beaucamp (Joëlle), Briquel-Chatonnet (Françoise) et Robin (Christian)

- 1999 "La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie ḥimyarite", dans *Aram*, 11-12, 1999-2000, pp. 15-83 (paru en septembre 2001).

Beaucamp (Joëlle) et Robin (Christian)

- 1981 "Le christianisme dans la péninsule Arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie", dans *Travaux et Mémoires*, 8, 1981 (Hommage à M. Paul Lemerle), pp. 45-61 et 1 pl.  
 1983 "L'évêché nestorien de Māšmāhīg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (v<sup>e</sup>-ix<sup>e</sup> siècle)", dans *Dilmun : New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Band 2), ed. D. Potts, Berlin (Dietrich Reimer Verlag), 1983, pp. 171-196.

Beeston (A.F.L.)

- 1973 "Notes on old South-Arabian lexicography VIII", dans *Le Muséon*, LXXXVI, 1973, pp. 443-453.  
 1978 "Notes on old South-Arabian lexicography XI", dans *Le Muséon*, 91, 1978, pp. 195-209.

- 1979 "Two Epigraphic South Arabian Roots : HY' and KRB", dans *al-Hudhud*, Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag, herausgegeben von Roswitha G. Stiegner, Karl-Franzens-Universität Graz, 1981, pp. 21-34.
- 1984 a "Himyarite Monotheism", dans *Studies in the History of Arabia*, II. *Pre-Islamic Arabia*, edd. A. Abdalla, S. Al-Sakkar and R. Mortel, supervision A. al-Ansary, Riyadh (King Saud University Press), 1404 h./1984, pp. 149-154.
- 1984 b "Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen", dans Joseph Chelhod (éd.), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, I. *Le peuple yéménite et ses racines* (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 21), Paris (Maisonneuve et Larose), 1984, pp. 271-278.
- 1985 "The Martyrdom of Azqir", dans *PSAS*, 15, 1985, pp. 5-10.
- 1988 "Miscellaneous Epigraphic Notes II", dans *Raydān*, 5, 1988, pp. 5-32.
- 1994 "Foreign Loanwords in Sabaic", in *Arabia Felix*, Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien, Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Norbert Nebes, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 39-45.
- Ben-Zvi (Izhak)
- 1961 "Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie", dans *Le Muséon*, LXXIV, 1961, pp. 143-190.
- Bernard (Étienne), Drewes (A.J.) et Schneider (Roger)
- Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite* (AIBL), Paris (Diffusion de Boccard).
- 1991 Tome I : *Les documents*, 1991 ; Tome II : *Les planches*, 1991.
- 2000 Tome III : *Traductions et commentaires*, A. *Les inscriptions grecques*, par Étienne Bernard, 2000.
- Blois (François de)
- 2002 "*Nasrānī* (Ναζωραῖος) and *hanīf* (ἑθνικός) : studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam", dans *BSOAS*, 65, 2002, pp. 1-30.
- Bowersock (G.W.)
- 1993 "The New Greek Inscription from South Yemen", dans TO ELLHNIKON, *Studies in Honour of Speros Vryonis, Jr.*, Vol. I, *Hellenic Antiquity and Byzantium*, Edited by John S. Langdon, Stephen W. Reinert, Jelisaveta Stanojevitch Allen, Christos P. Ioannides, New Rochelle (Aristide D. Caratzas), 1993, pp. 3-8.
- Brands (Gunnar)
- 1998 "Ein spätantikes Bronzegewicht im Yemen", dans *Archäologischer Anzeiger*, 1998, pp. 483-488.
- Carpentier (E.)
- 861 *Martyrium S. Arethae*, dans *Acta Sanctorum*, Octobris, tome X, Bruxelles, 1861 (réimpr. 1970), pp. 721-762  
*Chronique* attribuée à Josué le Stylite
- 1882 *The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 507*, ed. W. Wright, Cambridge, 1882.
- Chronique de Séert* : voir Scherr
- Conti Rossini (Carlo)
- 1910 "Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāhbīl Yakkuf", dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie quinta, Vol. XIV, 1910, pp. 705-750.
- 1922 "À propos des textes éthiopiens concernant Salāmā (Frumentius)", dans *Aethiops* 1, 1922, pp. 2-4 et 17-18.

## Daghfous (Radhi)

- 1995 *Le Yaman islāmique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (Ier-IIIème S./VIIème-IXème S.)* (Publications de la Faculté des Sciences humaines et sociales), Série 4 : Histoire, vol. xxv, Tunis, 1995, 2 tomes.

## Degen (Rainer)

- 1974 "Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen", dans *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 2, 1974, pp. 111-116.

## Di Segni (Leah)

- 1994 "*Heis Theos* in Palestinian Inscriptions", dans *Scripta Classica Israelica*, XIII, 1994, pp. 94-115.

## Drewes (A.J.)

- à paraître. "The meaning of Sabaeen *MKRB*, facts and fiction", à paraître dans *Semitica*, 51.

## Finster (Barbara)

- 1996 "Arabien in der Spätantike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit von Muhammad", dans *Archäologischer Anzeiger*, 1996, pp. 287-319.

## Finster (Barbara) et Schmidt (Jürgen)

- 1994 "Die Kirche des Abraha in Ṣan'ā'", dans *Arabia Felix*. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien, Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Norbert Nebes, Wiesbaden (Harrassowitz), 1994, pp. 67-86.

## Fraenkel (Sigmund)

- 1886 *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden (Brill), 1886. Reprise, Hildesheim (Georg Olms), 1982.

## Frantsouzoff (Serguey A.)

- 1999 "Judaism in Ḥadramawt on the eve of Islam", dans *Judaeo-Yemenite Studies*. Proceedings of the Second International Congress, Institute of Semitic Studies, Princeton University and Haifa, 1999, pp. 27-32.

## Friedmann (Daniel)

- 1994 *Les enfants de la Reine de Saba. Les juifs d'Éthiopie (Falachas) : histoire, exode, intégration* (avec la collaboration de Ulysses Santamaria), Paris (Métailié), 1994.

## Gajda (Iwona)

- 1997 "Ḥimyar gagné par le monothéisme (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne). Ambitions et ruine d'un royaume de l'Arabie méridionale antique", thèse dactylographiée (Université de Provence), 1997.

"A new inscription of an unknown Ḥimyarite king, Maṭṭad'ilān Yun'im", dans *PSAS*, 28, 1998, pp. 81-88.

- à paraître. "Remark on the chronological terminology in the catalogue of the Yemen exhibition in Paris", à paraître dans *ABADY* (publication de YM 1950).

## Gil (Moshe)

- 1984 "The origin of the Jews of Yathrib", dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, 1984, pp. 203-224. Reprise dans F. E. Peters (éd.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (The formation of the Classical Islamic World, 3), Aldershot (Ashgate, Variorum), 1999.

## Glaser (Edouard)

- 1889 *Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muḥammad. Ausschliesslich nach inschriftlichen Quellen*, Erstes Heft, Munich, 1889.

- 1891 a "Une inscription judéo-sabéenne", dans *Revue des Études juives*, 23, 1891, pp. 121-125.
- 1891 b "Une inscription sabéenne", dans *Revue des Études juives*, 22, 1891, pp. 280-281.
- Goitein (S.D.)
- 1941 *Travels in Yemen, An Account of Joseph Halévy's Journey to Najran in the Year 1870 written in San'ani Arabic by his Guide Hayyim Habshush*, Edited with a Detailed Summary in English and a Glossary of Vernacular Words by S.D. Goitein, Jerusalem (At the Hebrew University Press), 1941.
- Goldfeld (I.)
- 1973 "Umyānis the idol of Khawlān", dans *Israel Oriental Studies*, III, 1973, pp. 108-119.
- Gruntfest (Ja.B.)
- 1973 "Nadpis' « dvadcati četyreh čeredov » iz Beit Hādīra", dans *Drevnaja Aravija (materialy i soobščeniya)* (Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii i kul'tury Narodov Vostoka, IX godičnaja naučnaja sessija LO IV AN SSSR), Leningrad (Izdatel'stvo "Nauka"), 1973, pp. 71-81.
- Guidi (Ignazio)
- 1881 "La lettera di Simeone vescovo di Bēth-Aršām sopra i martiri omeriti", dans *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, anno CCLXXVIII, 1880-81, Serie terza, *Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, VII, 1881, pp. 471-515.
- 1945 Reprise de la contribution précédente dans *Raccolta di scritti, I. Oriente cristiano I* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Roma (Istituto per l'Oriente), 1945, pp. 1-60.
- Guillaume (A.)
- 1955 *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by ..., Oxford University Press, 1955.
- Halévy (Joseph)
- 1889 a "Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites", dans *Revue des Études juives*, 18, 1889, pp. 16-42 et 161-178.
- 1889 b Recension de Glaser (Edouard), *Skikke der Geschichte Arabiens von den aeltesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed. Ausschliesslich nach inschriftlichen Quellen*, Erstes Heft, Munich, 1889, dans *Revue des Études juives*, 19, 1889, pp. 312-317.
- 1890 "Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran", dans *Revue des Études juives*, 21, 1890, pp. 73-79.
- 1891 a "Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive", dans *Revue des Études juives*, 22, 1891, pp. 125-129.
- 1891 b "Réplique de M. Halévy", dans *Revue des Études juives*, 22, 1891, pp. 281-282.
- 1891 c "Un dernier mot sur l'inscription himyarite soi-disant d'origine juive", dans *Revue des Études juives*, 23, 1891, pp. 304-308.
- Al-Hamdānī (Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb)
- 1884 *Ṣīfat Jazīrat al-'Arab* : David Heinrich Müller, *al-Hamdānī's Geographie der arabischen Halbinsel*, 2 vol., Leiden (Brill), 1884-1891 (reprise par le même éditeur, 1968).
- 1938 *The Antiquities of South Arabia*, Being a Translation from the Arabic with linguistic, geographic and historical notes of the Eighth Book of al-Hamdānī's *al-Iklīl* by Nabīh Amin Faris (Princeton Oriental Texts, III), Princeton, 1938.

- Iklīl*, I *al-Hamdānī, al-Iklīl, Erstes Buch* herausgegeben von Oscar Löfgren, Uppsala (Almqvist & Wiksells), Heft 1 (Bibliotheca Ekmaniana, 58 : 1), 1954 ; Heft 2 (Bibliotheca Ekmaniana, 58 : 2), 1965.
- Iklīl*, II *Kitāb al-Iklīl*, al-juz' al-tānī, li-Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, ḥaqqāqa-hu wa-ʿallaqa ḥawāšiya-hu Muḥammad b. ʿAlī l-Akwa' al-Ḥiwālī (al-Maktaba al-yamaniyya, 3), al-Qāhira (al-Sunna al-muḥammadiyya), 1386 h./1967.
- Iklīl*, VIII *al-Iklīl (al-juz' al-tāmin)*, by al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Hamdānī, edited with linguistic, geographic and historic notes by Nabīh Amīn Fāris (Princeton Oriental Texts, vol. VII), Princeton, 1940.
- Iklīl*, X *al-Iklīl min aḥbār al-Yaman wa-ansāb Himyar*, taṣnīf Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī, al-Kitāb al-ʿāšir, ḥaqqāha-hu wa-ʿallaqa ḥawāšiya-hu ... Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, al-Qāhira (al-Salafiyya), 1368 h. (1948-1949).
- Hayajneh (Hani)
- 2001 "Anmerkungen zu einigen altsüdarabischen Inschriften anhand von Abklatschen aus dem Nachlass Mahmud al-Ghui", dans *AAE*, 12, 2001, pp. 236-248.
- 2002 "Erneute Behandlung einiger altsüdarabischer Inschriften", dans *AAE*, 13, 2002, pp. 193-222.
- History of al-Ṭabarī*, v : voir Ṭabarī
- Hebbo (Ahmed)
- 1984 *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischām (gest. 218/834)* (Heidelberger orientalistische Studien, 7), Frankfurt am Main (Peter Lang), 1984.
- Hillers (Delbert R.) and Cussini (Eleonora)
- 1996 *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore (The Johns Hopkins University Press), 1996.
- Hirshberg (Ḥayīm Ze'ev) [Hirschberg]
- 1946 *Yisra'el ba-'Arav*, Tell Aviv (Mōsad Bī'aliq), 1946.
- Hoftijzer (J.) et Jongeling (K.)
- 1995 *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden (Brill), 1995.
- Hopkins (Simon)
- 1997 "On the Words for « Jew(s) » in Arabic", dans *Israel Oriental Studies*, xvii, 1997, pp. 11-27.
- Horovitz (Joseph)
- 1964 *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim (Georg Olms), 1964. Reproduction de l'édition Ohio, 1925.
- Ibn al-Kalbī (Hishām)
- 1969 *Le Livre des idoles de Hicham ibn al-Kalbi*, texte établi et traduit par Wahib Atallah, Paris (Klincksieck), 1969.
- Ibn Ḥabīb (Abū Ja'far Muḥammad)
- Kitāb al-Muḥabbar* li-l-ʿallāma al-aḥbārī al-nassāba Abī Ja'far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umayya b. ʿAmr(w) al-Hāšimī l-Baġdādī ..., riwāyat Abī Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Sukkarī, wa-qad i'tanā bi-tašīḥ ḥādā l-kitāb Ilse Lichtenstädter (Daḥā'ir al-turāt al-ʿarabī), Bayrūt (Manšūrāt Dār al-ufuq al-jadīda), s.d.
- Ibn Hishām
- al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hišām*, ḥaqqāqa-hā wa ḍabaṭa-hā wa-šaraḥa-hā wa-waḍa'a fahārisa-hā Muṣṭafā l-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbd al-Ḥafīz Šalabī (Turāt al-Islām), 2 vol., Bayrūt (Dār al-Ma'rifa), s.d.

*Iklīl* : voir Hamdānī

Jamme (A.)

1971 *MAA*, II, Washington (publication personnelle), 1971.

Jastrow (M.)

1903 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, London-New York, 1903.

Jeffery (Arthur)

1938 *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Gaekwad's Oriental Series, 79), Baroda (Oriental Institute).

Jomier (Jacques)

1957 "Le nom divin « al-Rahmān » dans le Coran", dans *Mélanges Louis Massignou*, Damas (Institut français de Damas), 1957, pp. 361-381.

Kitchen (K.A.)

2000 *Bibliographical Catalogue of Texts* (Documentation for Ancient Arabia, Part II) (The World of Ancient Arabia Series), Liverpool (Liverpool University Press), 2000.

Knibb (Michael A.)

1999 *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament*, Published for the British Academy by Oxford University Press, 1999.

Krauss (S.)

1916 "Talmudische Nachrichten über Arabien", dans *ZDMG*, 70, 1916, pp. 321-353.

Krenkow (F.)

1928 "The Two Oldest Books on Arabic Folklore", dans *Islamic Culture*, II, 1928, pp. 55-89 et 204-236.

Lecker (Michael)

1994 "Abū Mālik 'Abdallāh b. Sām of Kinda, a Jewish Convert to Islam", dans *Der Islam*, 71, 1994, pp. 280-282.

1995 a "The conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Ḥadl of Medina", dans *Die Welt des Orients*, 26, 1995, pp. 129-136. Reprise dans Lecker 1998, XIII.

1995 b "Judaism among Kinda and the *rida* of Kinda", dans *JAOS*, 115, 1995, pp. 635-650. Reprise dans Lecker 1998, XIV.

1995 c *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, (Islamic History and Civilization, Studies and Texts, 13), Leiden (Brill), 1995.

1998 *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot (Ashgate, Variorum), 1998.

Leslau (Wolf)

1987 *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Ge'ez-English / English-Ge'ez with an index of the Semitic roots, Wiesbaden (Otto Harrassowitz), 1987.

*Lettre Guidi* : voir Guidi 1881.

*Lettre Shahīd* : voir Shahīd 1971

Lifshitz (Baruch)

1960 "Fonctions et titres honorifiques dans les communautés juives", dans *Revue Biblique*, 1960, pp. 58-64.

*Livre des Ĥimyarites* : voir Moberg 1924.

*Livre des idoles* : voir Ibn al-Kalbī

## Lundin (Abraham G.)

- 1999 "The Jewish communities in Yemen during the 4th-6th centuries (according to epigraphic material)", dans *Judaeo-Yemenite Studies*. Proceedings of the Second International Congress, Institute of Semitic Studies, Princeton University and Haifa, 1999, pp. 17-25.

## Madelung (W.F.)

- 1991 "The Origins of The Yemenite Hijra", dans *Arabicus Felix : Luminosus Britannicus*, Essays in Honour of A.F.L. Beeston on his Eightieth Birthday, Ed. by Alan Jones, Reading (Ithaca Press, for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University), 1991, pp. 25-44.

*Martyre d'Azqir* : voir Conti Rossini 1910

*Martyrion* : voir Carpentier 1861.

## Al-Mas'ūdī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn)

- 1965 *Les prairies d'or*, traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat (Société asiatique, Collection d'ouvrages orientaux), tome II, Paris, 1965.
- s.d. *Murūj al-dahab wa-ma'ādin al-jawhar*, taṣnīf ... Abī l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī l-Mas'ūdī, taḥqīq Muḥammad Muḥyī l-dīn 'Abd al-Ḥamīd, Bayrūt (Dār al-Ma'rifa), 4 vol., s.d.

## Moberg (Axel)

- 1924 *The Book of the Himyarites, Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work* (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, VII), Lund (C.W.K. Gleerup), 1924.

## Monnot (Guy)

- 1972 "Les écrits musulmans sur les religions non-chrétiennes", dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales*, 11, 1972, pp. 5-48.
- 1975 "L'histoire des religions en Islam. Ibn al-Kalbī et Rāzī", dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXXVIII, 1975, pp. 23-34.

## Moscati Steindler (Gabiella)

- 1974 "Le *mišmarôt* in una iscrizione di Beit Ḥaḍir (Yemen)", dans *AION*, 34 (N.S. XXIV), 1974, pp. 277-282.

## Müller (Walter W.)

- 1973 "Ergebnisse der Deutschen Jemen-Expedition 1970", dans *AfO*, 24, 1973, pp. 150-161.
- 1974 "Ein hebräisch-sabäische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl", dans *NESE*, II, 1974, pp. 117-123 et fig. 32-34, pl. IX-X.
- 1978 "Abessinier und Ihre Namen und Titel in vorislamischen südarabischen Texten", dans *NESE*, 3, 1978, pp. 159-168.
- 1994 "Adler und Geier als altarabische Gottheiten", dans « *Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern ?* », Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Ingo Kottsieper et alii, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1994, pp. 91-107.
- 2002 a "Der böhmische Südarabienreisende Eduard Glaser (1855-1908) und seine Bedeutung für die Erforschung des antiken Jemen", dans *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste (Forschungsbeiträge der Geisteswissenschaftliche Klasse)*, 23, 2002, pp. 195-220.
- 2002 b "Religion und Kult im antiken Südarabien", dans *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, herausgegeben Manfred Krebernik und Jürgen van Oorschot (Alter Orient und Altes Testament, 298), Münster (Ugarit-Verlag), 2002, pp. 175-194.

*Muḥabbar* : voir Ibn Ḥabīb

*Mulūk Ḥimyar* : voir Nashwān

*Murūj al-dhahab* : voir Masʿūdī

Nallino (C.A.)

- 1941 "Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica", dans *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, Roma, 1941, pp. 87-156.

Nashwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī

- 1916 *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿulūm*, gesammelt, alphabetisch geordnet und herausgegeben von ʿAzīmuddīn Aḥmad ("E.J.W. Gibb Memorial" series, XXIV), Leyden (E.J. Brill) — London (Luzac), 1916.

- 1958 *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman*, qaṣīdat Našwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī wa-šarḥu-hā l-musammā Ḥulāṣat al-sīra al-jāmiʿa li-ʿajāʾib aḥbār al-mulūk al-tabābiʿa, ḥaqqāqa-hā wa-ʿallaqa ʿalay-hā ʿAlī b. Ismāʿīl al-Muʿayyad wa-Ismāʿīl b. Aḥmad al-Jarāfi, al-Qāhira (al-Maṭbaʿa al-Salafiyya), 1378 h. (1958-1959).

Newby (Gordon Darnell)

- 1988 *A History of the Jews of Arabia From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, Studies in Comparative Religion, University of South Carolina Press, 1988.

Noja (Sergio)

- 1979 "Testimonianze epigrafiche di Giudei nell'Arabia settentrionale", dans *Bibbia e Oriente*, XXI, 1979, pp. 283-316.

Piotrovskij (M.B.)

- 1977 *Predanie o himjaritskom care Asʿade al-Kamile*, Moskva (Nauka), 1977 (résumé en langue anglaise, pp. 141-145).

*Prairie d'or* : voir Masʿūdī

Prémare (Alfred Louis de)

- 2000 "« Il voulut détruire le temple ». L'attaque de la Kaʿba par les rois yéménites avant l'islam. Aḥbār et Histoire", dans *Journal asiatique*, 288, 2000, pp. 261-367.

Puin Gerd-R.

- 1984 "The Yemeni *Hijrah* Concept of Tribal Protection", dans *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. by Tarif Khalidi, Beirut (A.U.B.), 1984, pp. 483-494.

Rippin (Andrew)

- 1991 "Qurʾān and the *ḥanīfs*", dans *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. by Wael B. Hallaq & Donald P. Little, Leiden (Brill), 1991, pp. 153-168. Reprise dans Rippin 2001, III.
- 2001 *The Qurʾan and its Interpretative Tradition* (Variorum Collected Studies Series CS715), Aldershot (Ashgate), 2001.

Robin (Christian)

- 1979 "En marge des inscriptions de Yanbuq : quelques remarques sur le lignage des Yazʿanites et sur la fédération tribale qu'ils contrôlent", dans *Raydān*, 2, 1979, pp. 77-86.
- 1980 "Judaïsme et christianisme en Arabie du sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques", dans *PSAS*, 10, 1980, pp. 85-96.
- 1982 *Les Hautes-Terres du Nord-Yémen avant l'Islam*, I. *Recherches sur la géographie tribale et religieuse de Ḥawlān Qudāʿa et du Pays de Hamdān* ; II.

*Nouvelles inscriptions* (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, L), Istanbul, 1982.

- 1988 "La première intervention abyssine en Arabie méridionale (de 200 à 270 de l'ère chrétienne environ)", dans *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies* (University of Addis Ababa, 1984), Edited by Taddese Beyene, Vol. 2, Addis Ababa (Institute of Ethiopian Studies), 1989, pp. 147-162.
- 1995 "L'État et les aromates en Arabie méridionale", dans *Profumi d'Arabia*, Atti del convegno a cura di Alessandra Avanzini (Saggi di Storia antica, 11), Roma ("L'Erma" di Bretschneider), 1997, pp. 37-56.
- 1996 a "Le Royaume Hujride, dit "royaume de Kinda", entre Ḥimyar et Byzance", dans *CRAI*, 1996, pp. 665-714.
- 1996 b "Sheba. II. Dans les inscriptions d'Arabie du Sud", dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 70, Sexualité — Sichem, Paris (Letouzey et Ané), 1996, col. 1047-1254 ("Sheba. I. Dans la Bible", par J. Briend, col. 1043-1046).
- 1998 "Décompte du temps et souveraineté politique en Arabie méridionale", dans *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*, Actes de la Table-Ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 "Études sémitiques", édités par Françoise Briquel-Chatonnet et Hélène Lozachmeur (Antiquités sémitiques, III), Paris (Jean Maisonneuve), 1998, pp. 121-151 et 9 fig. entre les pp. 144 et 145.
- 2000 "À propos de la prière : emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran", dans *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Études réunies par Gilles Dorival et Didier Pralon, Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence - C.N.R.S.) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale, n° 1), Publications de l'Université de Provence, 2000, pp. 45-69.
- 2001 a "Les inscriptions de Ḥaṣī", dans *Raydān*, 7, 2001, pp. 179-223 (avec une contribution de Serge Frantsouzoff).
- 2001 b "Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes", dans *Arabica*, XLVIII, 2001, pp. 509-577.
- À paraître "Ḥimyar au IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Analyse des données chronologiques et essai de mise en ordre", à paraître dans *ABADY*.

Robin (Christian) et Brunner (Ueli)

- 1997 Map of Ancient Yemen ē Carte du Yémen antique, 1 : 1 000 000, München, Staatliches Museum für Völkerkunde, 1997.

Robin (Christian) et Gajda (Iwona)

- 1994 "L'inscription du wādī 'Abadān", dans *Raydān*, 6, 1994, pp. 113-137 et pl. 49-60 (pp. 193-204).

Rodinson (Maxime)

- 1964 "Sur la question des « influences juives » en Éthiopie", dans *Journal of Semitic Studies*, 9, 1964, pp. 11-19.
- 2001 "La conversion de l'Éthiopie", dans *Raydān*, 7, 2001, pp. 225-262.

Röllig (W.)

- 1995 "Baal-Shamem", dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst Eds, Leiden (Brill), 1995, col. 283-288.

Ryckmans (Jacques)

- 1964 a "Le christianisme en Arabie du sud préislamique », dans *Atti del Convegno internazionale sul tema : L'Oriente cristiano nella storia della Civiltà* (Roma

- 31 marzo — 3 aprile 1963) (Firenze 4 aprile 1963) (Accademia nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno N. 62), Roma (Accademia nazionale des Lincei), 1964, pp. 413-454.
- 1964 b *La chronologie des rois de Saba et dū-Raydān* (Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul, XVI), Istanbul (Nederlands historisch-archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten), 1964.
- 1979 a "Some remarks on the late Sabaeen inscriptions", dans *Studies in the History of Arabia*, Vol. 1, *Sources for the History of Arabia*, edd. A. Abdalla, S. Al-Sakkar and R. Mortel, supervision A. al-Ansary, Part 1, University of Riyadh Press, 1399 h./ 1979, pp. 57-68.
- 1979 b Recension de *Juzhnaja Aravija, Pamjatniki drevnej istorii i kul'tury*, Vol. 1, Moskva, Nauka, 1978, dans *Le Muséon*, 92, 1979, pp. 204-206.
- Scherr (Addaï)  
 1910 *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, Première partie, II, publiée par M<sup>gr</sup> Addaï Scherr, archevêque chaldéen de Séert (Kurdistan), traduite par M. l'abbé Pierre Dib (Patrologia Orientalis, v, II), Paris (Firmin Didot), 1910.
- Schwabe (Moshe) and Lifshitz (Baruch)  
 1967 *Beth She'arim*. Vol. 2 : *The Greek Inscriptions*, Jerusalem (Israel Exploration Society), 1967.
- Sedov (Aleksandr V.), Robin (Christian J.) et Ballet (Pascale)  
 1997 "Qāni", port de l'encens", dans *Saba*, 3-4, 1997, pp. 20-31.
- Serjeant (Robert B.)  
 1983 "Šan'ā' the 'Protected' Hijrah", dans R. B. Serjeant et Ronald Lewcock, Edds, *Šan'ā', an Arabian Islamic City*, London (World of Islam Festival Trust), 1983, pp. 39-43.
- Serjeant (Robert B.) et Lewcock (Ronald)  
 1983 "The Church (al-Qalīs) of Šan'ā' and Ghumdān Castle", dans R.B. Serjeant et Ronald Lewcock, Edds, *Šan'ā', an Arabian Islamic City*, London (World of Islam Festival Trust), 1983, pp. 44-48.
- Shahīd (Irfan)  
 1971 *The Martyrs of Najrān. New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49), Bruxelles (Société des Bollandistes), 1971.  
 1984 *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), 1984.
- Shams al-'ulūm* : voir Nashwān
- Sidersky (D.)  
 1933 *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris (Gauthier), 1933.
- Šifat Jazīrat al-'Arab* : voir Hamdānī
- Sima (Alexander)  
 1999 *Die lihyanischen Inschriften von al-'Udayb (Saudi-Arabien)* (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, Band 1), Rahden/Westf. (Verlag Marie Leidorf), 1999.
- Simon (Róbert)  
 1997 "Mānī and Muḥammad", dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21, 1997, pp. 118-141.
- al-Sīra al-nabawiyya* : voir Ibn Hishām

## Sourdel (Dominique)

- 1952 *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (Institut français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, LIII), Paris (Imprimerie nationale, Paul Geuthner), 1952.

## Stäger (Roman)

- 1998 "Chrétiens d'Arabie affrontés à l'islam. Les deux "pactes" de Najrān (632 et 897)", dans *Proche-Orient chrétien*, 48, 1998, pp. 249-293.

## Stiehl (Ruth)

- 1970 "A New Nabatean Inscription", dans *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift F. Altheim, II, Berlin, 1970, pp. 87-90.

*Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I : voir Ṭabarī*Ta'rīkh al-Ya'qūbī* : voir Ya'qūbī

## Al-Ṭabarī (Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr)

- 1964 [*Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, cum aliis edidit M.J. De Goeje, Prima series, II, recensuerunt J. Barth et Th. Nöldeke, Leiden (Brill), 1964 (reproduction photomécanique).
- 1999 *The History of al-Ṭabarī*, vol. V, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lak(h)mids, and Yemen*, translated by C.E. Bosworth (Bibliotheca persica), State University of New York Press, 1999.

## Tairan (Salem Ahmad)

- 1992 *Die Personennamen in den altsabäischen Inschriften. Ein Beitrag zur altsüdarabischen Namengebung* (Texte und Studien zur Orientalistik, 8), Hildesheim (Georg Olms), 1992.

## Tardieu (Michel)

- 1986 "Ṣābiens coraniques et «Ṣābiens» de Ḥarrān", dans *Journal asiatique*, CCLXXIV, 1986, pp. 1-44.
- 1992 "L'arrivée des manichéens à al-Hīra", dans Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais, *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 de Damas), 1992, pp. 15-24.
- 1994 "L'Arabie du nord-est d'après les documents manichéens", dans *Studia iranica*, 23, 1994, pp. 59-75.

*Tījān* : voir Wahb b. Munabbih

## Tobi (Yosef)

- 1999 *The Jews of Yemen. Studies in Their History and Culture* (Études sur le judaïsme médiéval, XXI), Leiden (Brill), 1999.

## Van Arendonk (C.)

- 1960 *Les débuts de l'imāmat zaidite au Yémen*, traduction française par Jacques Ryckmans (Publications de la fondation de Goeje, N° 18), Leyde (Brill), 1960.

## Wahb b. Munabbih

- Tījān Kitāb al-tījān fī mulūk Ḥimyar*, 'an Wahb b. Munabbih riwāyat Abī Muḥammad 'Abd al-Malik b. Hišām 'an Asad b. Mūsā 'an Abī Idrīs b. Sinān 'an jaddi-hi li-ummi-hi Wahb b. Munabbih, 1<sup>e</sup> éd. 1347 h., taḥqīq wa-našr Markaz al-Dirāsāt wa-l-Abḥāt al-yamaniyya, Ṣan'ā', s.d.
- Akhbār 'Ubayd* Pp. 323-501 : *Aḥbār 'Ubayd b. Ṣarya al-Jurhumī fī aḥbār al-Yaman wa-aš'ārī-hā wa-ansābi-hā 'alā l-wafā' wa-l-kamāl wa-l-ḥamd li-llāh 'alā kull ḥāl.*

Un résumé du contenu de ces deux ouvrages est donné dans Krenkow 1928.

Winckler (Hugo)

1893 "Zur geschichte des Judentums in Jemen", dans *Altorientalische Forschungen*, I, Leipzig (Eduard Pfeiffer), 1893, pp. 327-336 et I pl.

Wissmann (Hermann von)

1964 *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien* (SEG III = SBAWW, 246. Band), Wien (Hermann Böhlau Nachf.), 1964.

Ya'qūbī (Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far b. Wahb b. Wāḍih, connu sous le nom d'al-Ya'qūbī)

1960 *Ta'rīḥ al-Ya'qūbī*, Bayrūt (Dār Ṣādir et Dār Bayrūt), vol. 1, 1379 h./1960.

## 2. Sigles d'inscriptions

Pour la bibliographie des inscriptions sudarabiques, voir Kitchen 2000 (à compléter avec Arbach 2002 pour le *CIH*). Seuls les textes qui ne sont pas traités dans cet ouvrage ou dont la bibliographie doit être complétée sont mentionnés ici :

ʿAydarūs 10-2 : ʿAydarūs 2001, pp. 94-95 et pl. 15 b (p. 101).

*CIS* II : *Corpus Inscriptionum semiticarum*, pars secunda : *Inscriptiones aramaicae* (tome I, 1889 ; t. II, 1907 ; t. III, 1926).

Garb Bayt-al-Ashwal 1 et 2 : dans Kitchen 2000, sous Bayt al-Ashwal 1 et 2.

Garb AY 9, d : dans Kitchen 2000, sous Bayt al-Ashwal 4, d.

Garb FES II/7 : dans Kitchen 2000, sous Minkath-Garbini 3.

Garb FES II/8 : dans Kitchen 2000, sous Italy Pr. Coll. Garbini 1.

Garb FES II/10 : dans Kitchen 2000, sous Zafār-Garbini 5 (lire *AION* 33, 1973, p. 591 et pl. II c).

Garb NIS 3 : dans Kitchen 2000, sous Bayt al-Ashwal 5.

Garb NIS 4 : dans Kitchen 2000, sous Bayt al-Ashwal 6.

Garb Sh. Y. : dans Kitchen 2000, sous Zafār-Garbini 1.

Ḥaṣī 1 : Robin 2001, pp. 182-191 et fig. 2-14 (pp. 207-215).

JS 17 : RR. PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie (mars-mai 1907), de Jérusalem au Hedjaz, Médain-Saleh* (Publications de la Société française des fouilles archéologiques), vol. I, Paris (Ernest Leroux), reprise Le Caire (Institut français d'Archéologie orientale), 1997, pp. 172-176 et pl. IX et XXV ; John F. Healey, "Tabulae Arabiae : Jaussen-Savignac nos. 17 et 18", dans *Studies on Arabia in honour of Professor G. Rex Smith*, edited by J.F. Healey and V. Porter (Journal of Semitic Studies Supplement 14), Manchester (Oxford University Press on behalf of the University of Manchester), 2002, pp. 81-90 (qui donne la bibliographie intermédiaire).

MAFRAY-A. Thawt 4 : dans Kitchen 2000, sous Abū Thawt MAFRAY 4.

MAFY-Banū Zubayr 2 : dans Kitchen 2000, sous Banū Zubayr (MAFY) 2.

Müller-Tan'im : Müller 1973, pp. 154-155 et fig. 5, p. 153.

P 11/12 : Beaucamp-Robin 1981, pp. 53-54 et pl. I e.

RES 3383 : à la bibliographie de Kitchen 2000, ajouter la photographie dans Robin 1996 a, p. 676.

*RÉS* 4109 = Ghul YU 35 = M 60.1277 = Ja 117 : ajouter Hayajneh 2002, pp. 200-201 et fig. 12 (p. 200, photographie d'estampage).

*RIÉth* : voir Bernand-Drewes-Schneider 1991 et 2000.

Ry 403 : à la bibliographie de Kitchen 2000, ajouter Ryckmans 1964 a, p. 438, n. 126.

Ry 534 + Rayda 1 : à la bibliographie de Kitchen 2000, ajouter Robin 1996 a, pp. 703-706 et fig. 4 et 5 (p. 684).

Sayyid *PSAS* 1988 : dans Kitchen 2000, sous Mureyghan 2.

YM 1200 : Gajda 1998.

YM 1950 : Gajda à paraître.

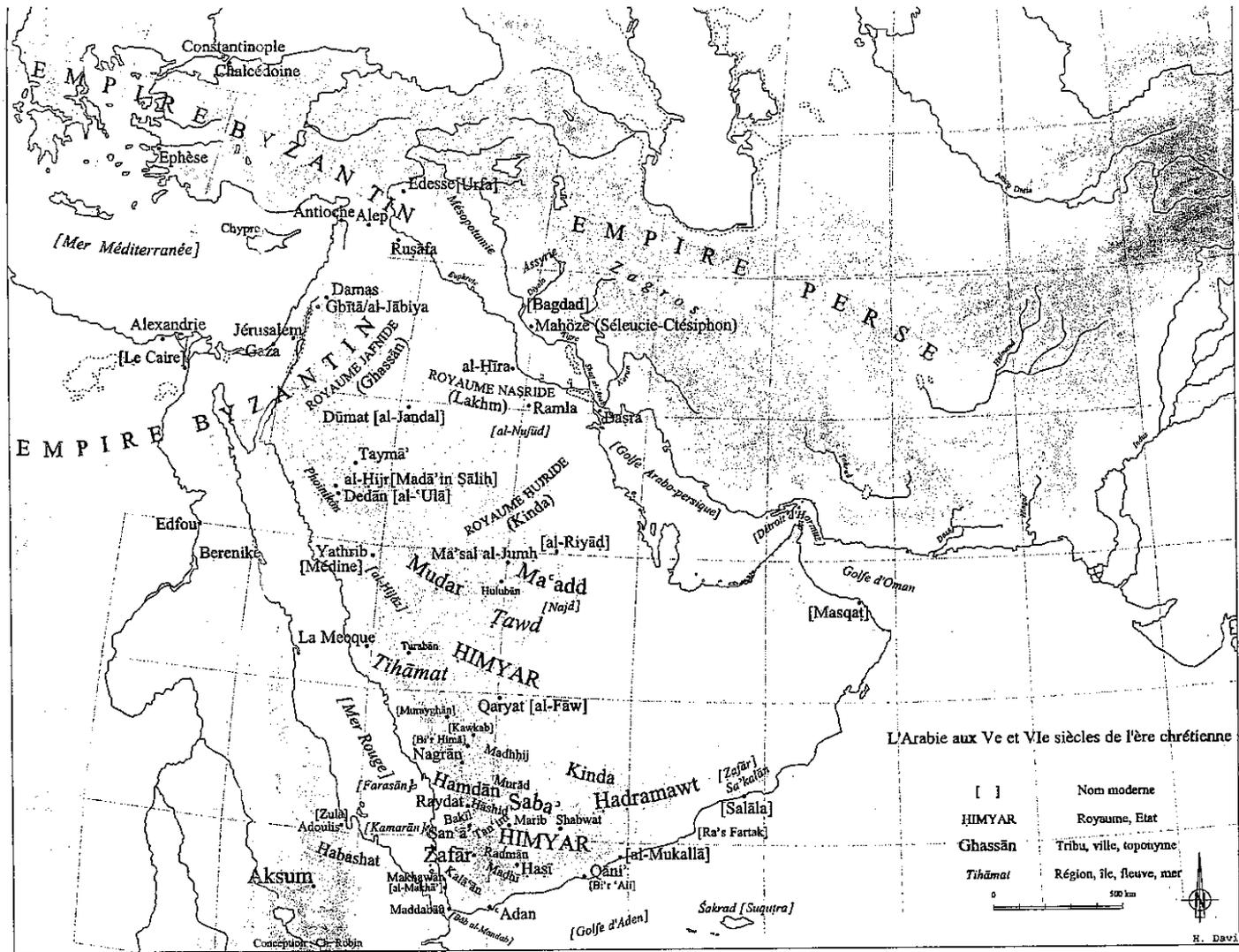


Tableau I : LES NOMS DE DIEU DANS LES INSCRIPTIONS D'ARABIE MERIDIONALE

| Nom   | Texte               | Date       | Règne                | Auteurs        | Religion   |
|---|---------------------|------------|----------------------|----------------|------------|
| <u>Les textes datés (ère, règne etc.)</u>   |                     |            |                      |                |            |
| <b>Maître du Ciel</b> ( <i>B'l-S'my"</i> )  | YM 1950             | [47]3      | Tha'rān Yuhan'im +   | [Bata'ides]    | ?          |
| <b>Seigneur du Ciel</b> ( <i>Mr' S'my"</i> )  | RES 3383            | 493        | Malkikarib +         | rois           | ?          |
| <b>Seigneur du Ciel</b> ( <i>Mr' S'my"</i> )  | Garb B. al-Ashwal 2 | 493        | Malkikarib +         | rois           | ?          |
| <b>Seigneur des vivants et des morts</b> ( <i>Mr' hy" w-mw"</i> )                     | Garb B. al-Ashwal 1 | —          | Dhara'amar           | Yahūda'        | juif       |
| <b>Seigneur du Ciel et de la Terre</b> ( <i>Mr' S'my" w-'rd"</i> )                    | <i>id.</i>          | —          | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | juif       |
| <b>Īl, seigneur du Ciel et de la Terre</b> ( <i>'l mr' S'my" w-'rd"</i> )             | Ry 534 + Rayda 1    | 543        | Abikarib +           | Hamdānides     | judaisant  |
| <b>Īlān, seigneur du Ciel et de la Terre</b> ( <i>'l mr' S'my" w-'rd"</i> )           | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |
| <b>Rah[mānān ...]</b> ( <i>Rh[mn" ...]</i> )  | Ja 520              | —          | {Abikarib} +         | rois           | ?          |
| <b>Īlān, maître du Ciel</b> ( <i>'l b'l S'my"</i> )                                   | RES 5085            | 560        | —                    | Yaz'anides     | ?          |
| <b>Īlāhān, maître du Ciel et de la Terre</b> ( <i>'lh" b'l S'my" w-'rd"</i> )         | CIH 540             | 565        | Shurīḥbi'il Ya'fur   | roi            | ?          |
| <b>Īlān, maître du Ciel</b> ( <i>'l b'l S'my"</i> )                                   | Dostal 1            | 566        | Shurīḥbi'il Ya'fur   | particuliers   | ?          |
| <b>Rahmānān, maître du Ciel et de la Terre</b><br>( <i>Rhmn" b'l S'my" w-'rd"</i> )   | Garb Sh.Y.          | 572        | Shurīḥbi'il Ya'fur   | roi            | ?          |
| <b>[Rahmā]nān, (... Rhm)n"</b>  | CIH 45+44           | —          | {Shurīḥbi'il Ya'fu}r | {particuliers} | ?          |
| <b>Rahmānān</b> ( <i>Rhmn"</i> )  | CIH 6               | 573        | —                    | particulier    | ?          |
| <b>Rahmānān, maître du Ciel</b> ( <i>Rhmn" b'l S'my"</i> )                            | Ry 520              | 574        | —                    | particulier    | ?          |
| <b>[Rahmā]nān, maître du Ciel</b> ( <i>[Rhm]n" b'l S'my"</i> )                        | CIH 537+RES 4919    | 582        | Shurīḥbi'il Yakkuf + | particuliers   | ?          |
| <b>Rahmānān ...]</b> ( <i>Rhm[n" ...]</i> )   | G1 1194             | [...]      | Shurīḥbi'il Yakkuf   | particuliers   | ?          |
| <b>Rahmānān, maître du Ciel et de la Terre</b><br>( <i>Rhmn" b'l S'my" w-'rd"</i> )   | MAFRAY-A.Thawr 4    | 596        | —                    | Yaz'anides     | ?          |
| <b>Rahmānān, seigneur du Ciel</b> ( <i>Rhmn" mr' S'my"</i> )                          | RES 4069            | 598        | —                    | Yaz'anides     | ?          |
| <b>Rahmānān miséricordieux</b> ( <i>Rhmn" mtrhm"</i> )                                | Fa 74               | 614        | Marthad'ilān Yanūf   | {particuliers} | ?          |
| <b>Rahmānān, maître du Ciel</b> ( <i>Rhmn" b'l S'my"</i> )                            | Garb NIS 4          | 61(7)      | —                    | particulier    | ?          |
| <b>Rahmānān, maître du Ciel</b> ( <i>Rhmn" b'l S'my"</i> )                            | Garb AY 9, d        | 619        | Marthad'ilān Yanūf   | Abyssins       | chrétien ? |
| <b>Rahmān ?</b> ( <i>Rhmn ?</i> )   | Ja 2484             | [63]1?     | Ma'dikarib Ya'fur    | roi            | ?          |
| <b>Rahmānān</b> ( <i>Rhmn"</i> )  | Viallard 1          | 629        | —                    | particulier    | ?          |
| <b>A'lūhān, qui a le Ciel et la Terre</b> ( <i>'lh" d-l-hw S'my" w-'rd"</i> )         | Ry 508              | 633        | Yūsuf As'ar          | Yaz'anide      | judaisant  |
| <b>Rahmānān</b> ( <i>Rhmn"</i> )  | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |
| <b>Īlāhān, qui a le Ciel et la Terre</b> ( <i>'lh" d-l-hw S'my" w-'rd"</i> )          | Ja 1028             | 633        | Yūsuf As'ar          | Yaz'anide      | judaisant  |
| <b>Rahmānān</b> ( <i>Rhmn"</i> )  | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |
| <b>Rahmānān Très-Haut</b> ( <i>Rhmn" 'ly"</i> )                                       | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |
| <b>Seigneur des juifs</b> ( <i>Rbhd</i> )   | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |
| <b>Īlāhān, qui a le Ciel et la Terre</b><br>( <i>'l h"(d -)l-h(w S')[my" w-'rd"</i> ) | Ry 507              | 633        | Yūsuf As'ar Yath'ar  | Yaz'anide      | judaisant  |
| <b>Rahmānān</b> ( <i>Rhmn"</i> )  | Ry 515              | (633)      | (Yūsuf As'ar)        | particulier    | judaisant  |
| <b>Seigneur des juifs</b> ( <i>Rbhwd</i> )  | <i>id.</i>          | <i>id.</i> | <i>id.</i>           | <i>id.</i>     | judaisant  |

|  |               |     |                  |             |            |
|--|---------------|-----|------------------|-------------|------------|
| Raḥmānān et son Fils, Christ vainqueur<br>( <i>Rḥmn<sup>n</sup> w-Bn-hw Krs'ts<sup>3</sup> Ġlb<sup>n</sup> Ǿ</i> ) | Ist. 7608 bis | —   | Sumūyafa' Ashwa' | roi ?       | chrétien   |
| ...[Esprit saint (...Njfs' qds')]  | <i>id.</i>    | —   | <i>id.</i>       | <i>id.</i>  | chrétien   |
| Raḥmānān, son Messie et l'Esprit saint<br>( <i>Rḥmn<sup>n</sup> w-Ms'h-hw w-Rh qds'</i> )                          | CIH 541       | 658 | Abraha           | roi         | chrétien   |
| Raḥmānān et son Messie ( <i>Rḥmn<sup>n</sup> w-Ms'h-hw</i> )   | Ry 506        | 662 | Abraha           | roi         | chrétien   |
| Raḥmānān, seigneur du Ciel et de la Terre<br>( <i>Rḥmn<sup>n</sup> mr' S'my<sup>n</sup> w-'rd<sup>n</sup></i> )    | Ja 544-547    | 668 | Abraha           | particulier | chrétien ? |

Les textes non datés

|  |                   |            |            |              |           |
|--|-------------------|------------|------------|--------------|-----------|
| Seigneur du Ciel ( <i>Mr' S'my<sup>n</sup></i> )                                       | Haṣi 1            | —          | —          | Haṣbahide    | judaisant |
| Seigneur du Ciel et de la Terre ( <i>Mr' S'my<sup>n</sup> w-'rd<sup>n</sup></i> )      | <i>id.</i>        | <i>id.</i> | <i>id.</i> | <i>id.</i>   | judaisant |
| Īlān (' <i>l<sup>n</sup></i> )   | CIH 151+152       | —          | —          | Particuliers | ?         |
| Īlān qui est au Ciel (' <i>l<sup>n</sup> d-b-S'my<sup>n</sup></i> )                    | Ir 71             | —          | —          | particuliers | judaisant |
| Īlān m[âitre du Ciel] (' <i>l<sup>n</sup> b[l'<sup>n</sup> S'my<sup>n</sup>]</i> ) (?) | RES 4111          | —          | —          | ?            | ?         |
| Raḥmānān qui est au Ciel ( <i>Rḥmn<sup>n</sup> d-b-S'my<sup>n</sup></i> )              | CIH 543           | —          | —          | particuliers | judaisant |
| Seigneur des juifs ( <i>Rbyhd</i> )  | <i>id.</i>        | —          | —          | <i>id.</i>   | judaisant |
| Raḥmānān qui est au Ciel ( <i>Rḥmn<sup>n</sup> d-b-S'my<sup>n</sup></i> )              | 'Aydarūs 10-2     | —          | —          | particulier  | ?         |
| Raḥmānān qui est au Ciel ( <i>Rḥmn<sup>n</sup> d-b-S'mw[<i>t</i>]</i> )                | Twitchell 3       | —          | —          | particuliers | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | CIH 538           | —          | —          | ?            | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | CIH 539           | —          | —          | ?            | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | RES 4109          | —          | —          | particuliers | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | RES 4699          | —          | —          | ?            | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | RES 5094          | —          | —          | particuliers | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | Garb NIS 3        | —          | —          | particuliers | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | Hamilton 11       | —          | —          | particuliers | ?         |
| Raḥmānān ( <i>Rḥmn<sup>n</sup></i> )   | Ry 403            | —          | —          | particuliers | judaisant |
| Raḥmān ( <i>Rḥmn</i> )   | RES 5064          | —          | —          | particuliers | ?         |
| [... ...] Ciel et Terre (... <i>S'my<sup>n</sup> w-'rd<sup>n</sup></i> )               | RES 3232          | —          | —          | ?            | ?         |
|  | = CIH 923+925+926 | —          | —          |              |           |
| [... ... Ci]el (... <i>S'm]y<sup>n</sup></i> )   | RES 4969          | —          | —          | rois         | ?         |
| [... ... C]iel (... <i>S'jmy<sup>n</sup></i> )   | Garb FES II/8     | —          | —          | particuliers | ?         |
| al-Masīḥ ( <i>Br&lt;/&gt;g[.jbn-Mlk   'bd-l-Ms'h</i> )                                 | P 11/12           | —          | —          | particulier  | chrétien  |

Tableau II: DISTRIBUTION DES NOMS DE DIEU DANS LES INSCRIPTIONS D'ARABIE MÉRIDIONALE

| Texte          | date   | règne        | Roi(s)/Partic. | <i>Rḥmn</i> / 'lh' (et var.) | <i>b'l</i> / <i>mr'</i> | <i>smy</i> / <i>smy</i> <sup>n</sup> w- 'rḏ' | religion   |
|----------------|--------|--------------|----------------|------------------------------|-------------------------|--|------------|
| YM 1950        | [47]3  | Tha'rān      | P              |                              | X                       | X  | ?          |
| RES 3383       | 493    | Malkīkarib   | R              |                              | X                       | X  | ?          |
| G. B. Ashwal 2 | 493    | Malkīkarib   | R              |                              | X                       | X  | ?          |
| G. B. Ashwal 1 | —      | [Abīkarib]   | P              |                              | X                       | X  | juif       |
| Ḥaṣī 1         | —      | —            | P              |                              | X                       | X  | judaisant  |
| CIH 151+152    | —      | —            | P              | X                            |                         |  | ?          |
| Ir 71          | —      | —            | P              | X                            |                         | X  | judaisant  |
| Ry 534 + R. 1  | 543    | Abīkarib     | P              | X                            | X                       | X  | judaisant  |
| Ja 520         | —      | [Abīkarib]   | R              | X                            |                         |  | ?          |
| RES 5085       | 560    | —            | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| CIH 540        | 565    | Ya'fur       | R              | X                            | X                       | X  | ?          |
| Dostal 1       | 566    | Ya'fur       | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| Garb Sh.Y.     | 572    | Ya'fur       | R              | X                            | X                       | X  | ?          |
| CIH 45 + 44    | —      | Ya'fur       | P              | X                            |                         |  | ?          |
| CIH 6          | 573    | —            | P              | X                            |                         |  | ?          |
| Ry 520         | 574    | —            | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| CIH 537 + R    | 582    | Yakkuf       | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| GI 1194        | [...]  | Yakkuf       | P              | X                            |                         |  | ?          |
| A. Thawr 4     | 596    | —            | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| RES 4069       | 598    | —            | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| Fa 74          | 614    | Marthad'Ilān | P?             | X                            |                         |  | ?          |
| Garb NIS 4     | 61(7)  | —            | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| Garb AY 9, d   | 619    | Marthad'Ilān | P              | X                            | X                       | X  | ?          |
| Viallard 1     | 629    | —            | P              | X                            |                         |  | ?          |
| Ja 2484        | [63]1? | Ma'dīkarib   | R              | X?                           |                         |  | ?          |
| Ry 508         | 633    | Yūsuf        | P              | X                            |                         | X  | judaisant  |
| Ja 1028        | 633    | Yūsuf        | P              | X                            |                         | X  | judaisant  |
| Ry 507         | 633    | Yūsuf        | P              |                              |                         | X?   | judaisant  |
| Ry 513 et 515  | (633)  | (Yūsuf)      | P              | X                            |                         |  | judaisant  |
| Ist. 7608 bis  | —      | Sumūyafā'    | R?             | X                            |                         |  | chrétien   |
| CIH 541        | 658    | Abraha       | R              | X                            |                         |  | chrétien   |
| Ry 506         | 662    | Abraha       | R              | X                            |                         |  | chrétien   |
| Ja 544-547     | 668    | Abraha       | P              |                              | X                       | X  | chrétien ? |

# ARABIA

Volume 1 - 2003

Revue de sabéologie

Rivista di Sabeologia

Directeurs

Direttori responsabili

**Alessandro de MAIGRET**  
**Christian Julien ROBIN**

*Secrétaires de rédaction*

*Redazione*

**Sabina ANTONINI**  
**Iwona GAJDA**

Comité scientifique

Comitato scientifico

Alessandra AVANZINI (Université de Pise), Françoise BRIQUEL-CHATONNET (CNRS, Paris), Iris GERLACH (Deutsches archäologisches Institut, Berlin et Šan'ā'), Gherardo GNOLI (IsIAO, Rome), Robert HOYLAND (Université d'Oxford), Pierre LOMBARD (CNRS, Lyon), Jan RETSÖ (Université de Göteborg), Aleksandr SEDOV (Institut d'Orientalisme, Moscou)

DE BOCCARD  
11 rue de Médicis, 75006 Paris  
2003

# ARABIA

Volume 1 - 2003

REVUE DE SABÉOLOGIE

RIVISTA DI SABEOLOGIA

Institut de Recherches  
et d'Études  
sur le Monde Arabe  
et Musulman

AIX-EN-PROVENCE

Istituto  
Italiano  
per l'Africa  
e l'Oriente

ROMA

DE BOCCARD

|  |     |
|--|-----|
| <i>Abréviations</i> .....  | 5   |
| <i>Transcriptions</i> .....  | 7   |
| <i>Adresses des Auteurs</i> .....  | 8   |
| <i>Editorial</i>   |     |
| Christian Julien ROBIN et Alessandro de MAIGRET .....  | 9   |
| <i>How do we designate Ancient Arabian Studies ?</i>   |     |
| Yusuf M. ABDALLAH .....  | 11  |
| <i>Sculpture of Southern Arabia : autochtony and autonomy<br/>of an artistic expression</i>  |     |
| Sabina ANTONINI .....  | 21  |
| <i>L'unité du sudarabique épigraphique : certitudes et limites</i>   |     |
| Alessandra AVANZINI .....  | 27  |
| <i>En marge des inscriptions de Raybūn : remarques sur la grammaire,<br/>le lexique et le formulaire de la langue ḥaḍramoutique épigraphique</i>   |     |
| Sergueï A. FRANTSOUZOFF .....  | 39  |
| <i>Raybūn et La Mecque (politique et religion en Arabie préislamique).</i>   |     |
| <i>Notes préliminaires</i>   |     |
| Sergueï A. FRANTSOUZOFF .....  | 59  |
| <i>Religion and society in Southern Arabia and among the Arabs</i>   |     |
| Andrey KOROTAYEV .....   | 65  |
| <i>Sur le zodiaque sudarabique</i>   |     |
| Roland LAFFITTE .....  | 77  |
| <i>La ceramica sabea. Specificità e sviluppi da uno studio delle forme</i>   |     |
| Alessandro de MAIGRET .....  | 89  |
| <i>Le judaïsme de Ḥimyar</i>   |     |
| Christian Julien ROBIN .....   | 97  |
| <i>Notes on stratigraphy and pottery sequence at Raybūn I settlement<br/>(Western wādī Ḥaḍramawt)</i>  |     |
| A. V. SEDOV .....  | 173 |
| <i>Pre-Islamic Arabia and Islam. The South Arabian heritage<br/>in pre-dynastic Yemen</i>  |     |
| G. Rex SMITH .....   | 197 |
| <b>Planches</b>  | 205 |
| <b>Section en langue arabe :</b>   | 292 |
| <i>Naqš Zuhayr, aqdam naqš islāmī, mu'arriḥ bi-sanat 24 h./644-645 m.<br/>(L'inscription de Zuhayr : la plus ancienne inscription arabe islamique,<br/>datée de l'année 24 h./644-645 è. chr.)</i> |     |
| ° Alī b. Ibrāhīm Ghabbān .....   | 339 |