

LE JUDAÏSME DE L'ARABIE ANTIQUE

Judaïsme ancien et origines du christianisme

Collection dirigée par
Simon Claude Mimouni (EPHE, Paris)

Équipe éditoriale:
José Costa (Université de Paris-III)
David Hamidovic (Université de Lausanne)
Pierluigi Piovanelli (Université d'Ottawa)



LE JUDAÏSME DE L'ARABIE ANTIQUE

Actes du Colloque de Jérusalem
(février 2006)

Sous la direction de Christian Julien ROBIN

BREPOLS

2015

© 2015, Brepols Publishers n.v., Turnhout
All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2015/0095/1
ISBN 978-2-503-55115-9

INTRODUCTION

Christian Julien ROBIN

Centre national de la Recherche scientifique,
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris

La vitalité d'importantes communautés juives en Arabie est bien attestée depuis l'Antiquité tardive jusqu'au milieu du xx^{e} siècle. Un historien ecclésiastique et un chroniqueur byzantin des v^{e} - vi^{e} siècles font allusion à la grande influence que les juifs exercent au Yémen. Des hagiographes syriaques, grecs et éthiopiens célèbrent des martyrs chrétiens tombés sous les coups de rois juifs de Ḥimyar (le nom du Yémen pendant l'Antiquité tardive).

Les historiens arabo-musulmans s'accordent parfaitement avec les auteurs du monde méditerranéen sur ce point. Ils mentionnent un grand nombre de tribus de la Péninsule dans lesquelles on comptait des juifs et quelques-unes qui étaient entièrement juives. La *Vie exemplaire* de Muḥammad fils de 'Abd Allāh montre que, parmi les adversaires les plus résolus du fondateur de l'islam, il y eut trois tribus juives d'al-Madīna (précédemment Yathrib). Dans la première génération de musulmans, plusieurs figures en vue sont issues d'une famille juive ou sont des juifs convertis. On peut encore observer que la religion islamique, fondée par Muḥammad fils de 'Abd Allāh, comporte de nombreux traits de doctrine, de rites ou d'organisation qui trahissent une grande proximité avec le judaïsme, tout particulièrement l'unicité du Temple.

Après l'islamisation de la péninsule Arabique, on rencontre encore des juifs un peu partout en Arabie, mais c'est seulement au Yémen qu'il subsiste une communauté nombreuse, influente et stable, comme le montrent notamment les documents de la *geniza* du Caire. Cette communauté juive compte encore quelques dizaines de milliers de personnes quand elle émigre en grande partie en Israël après la création de l'État en 1948.

S'il est incontestable que de nombreuses sources mentionnent des juifs en Arabie, on s'est demandé cependant s'il s'agissait de véritables juifs. Au xix^{e} siècle, le français Joseph Halévy ne croyait guère aux récits d'un souverain ḥimyarite juif massacrant les chrétiens de son royaume : pour lui, les « juifs » de ce récit étaient des sectaires chrétiens qu'on stigmatisait avec une appellation injurieuse. Il est étonnant, de fait, que les communautés d'Arabie soient ignorées par les sages du Talmud. Aucun de ces derniers ne se réjouit des progrès du judaïsme dans ces régions proches de la Mésopo-

tamie. Une seule communauté d'Arabie demande un avis sur l'application de la Loi, et encore est-ce, bien tardivement, au ^x^e siècle.

Pour les débuts de l'Islam, la recherche, depuis une cinquantaine d'années, réexamine de façon très critique la validité des sources dont nous disposons, avant tout le Coran et la Tradition arabo-islamique. Elle ne manque pas de souligner que cette tradition abonde en contradictions, notamment sur la chronologie, et qu'on décèle aisément des tris, des remaniements, des amplifications et des manipulations à caractère apologétique. Concernant les juifs d'al-Madīna, elle se contente d'observer qu'on ne dispose d'aucune preuve archéologique de leur existence¹.

C'est évidemment l'archéologie qui est susceptible d'apporter des réponses à ces appréciations contradictoires. Les premières investigations scientifiques en Arabie remontent au ^{xviii}^e siècle avec l'expédition danoise au Yémen (1761-1767) dont le compte rendu a été rédigé par l'Allemand Carsten Niebuhr². Au ^{xix}^e siècle, des explorateurs ont pénétré les zones les plus reculées, grâce à la domination ottomane sur les régions côtières, qui les rendaient accessibles. Mais l'Arabie ne s'est véritablement ouverte à la recherche archéologique que dans les années 1970.

Des prospections plus ou moins systématiques ont permis de faire des inventaires des vestiges et des inscriptions dans tous les pays de la Péninsule. Des fouilles en grand nombre ont été entreprises dans les États du Golfe et, à une échelle plus réduite, en Arabie séoudite et au Yémen.

La première inscription incontestablement juive a été publiée en 1891 par l'explorateur autrichien Eduard Glaser qui l'avait découverte quelques années plus tôt au Yémen, à Zafār, l'ancienne capitale du royaume de Ḥimyar³. L'expédition Philby-Ryckmans-Lippens a relevé quelques textes qui pouvaient être considérés comme juifs dans les environs de Najrān, au sud-ouest de l'Arabie séoudite, au début des années 1950⁴. Une deuxième inscription juive de Zafār, comportant un court texte en hébreu, a été découverte et publiée par le sémitisant italien Giovanni Garbini en 1970⁵.

1. Voir par exemple G.S. REYNOLDS, « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic », *Journal of the American Oriental Society*, 130 (2010), p. 189-202, p. 202.

2. C. NIEBUHR, *Description de l'Arabie, d'après les observations et recherches faites dans le pays même*, Paris, 2 tomes, 1779 (nouvelle édition, revue et corrigée).

3. É. GLASER, « Une inscription judéo-sabéenne », *Revue des Études juives*, 23 (1891), p. 121-125. Voir l'inscription H.1.1 dans la contribution de Ch. Robin, dans ce volume (p. 175).

4. Ph. LIPPENS, *Expédition en Arabie centrale*, Paris, 1956. Voir les inscriptions H.2.1, H.2.2 et H.10.1 dans la contribution de Ch. Robin, dans ce volume (pp. 176-178, 178 et 198-200).

5. G. GARBINI, « Una bilingue sabeo-ebraica da Zafar », *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 30 (N.S. XX) (1970), p. 153-165 et pl. I-II. Voir l'inscription H.5.1 dans la contribution de Ch. Robin, dans ce volume (pp. 187-189).

Depuis lors, les trouvailles se sont multipliées, avec des textes qui se comptent par dizaines. Ils sont presque tous rédigés dans les langues et les écritures locales. Les seules exceptions sont un texte et un graffiti en hébreu et un graffiti en grec dont le caractère juif est moins assuré⁶.

Si les documents écrits sont nombreux, il n'en va pas de même des vestiges monumentaux. Aucun reste de synagogue n'a encore été assurément reconnu en Arabie. Le bâtiment de Qanī' dans lequel le graffiti grec qui vient d'être mentionné a été découvert a bien été qualifié de « synagogue » par son fouilleur⁷, mais il s'agit d'une hypothèse fragile. Une découverte significative a cependant été faite à Bêt Shə'ārīm en Galilée, où des Homérites (le nom grec des Ḥimyarites) possédaient un caveau.

La dernière voie qui est explorée est le réexamen des traditions arabo-musulmanes relatives aux juifs contemporains de Muḥammad. Le chercheur israélien Michael Lecker est le pionnier de ces recherches. Il faut aussi mentionner l'analyse des arguments utilisés par les adversaires de Muḥammad, aussi bien à Makka qu'à al-Madīna, qui met en évidence que ces adversaires sont des adeptes d'un Dieu unique et transcendant, bien éloignés des polythéistes grossiers que la tradition arabo-musulmane met en avant⁸.

Après une cinquantaine d'années riches en découvertes multiples, il était souhaitable de faire un bilan des résultats et de tenter une première analyse de ce nouveau corpus documentaire.

Le point de départ de ce volume a été un colloque qui s'est tenu à Jérusalem du 5 au 7 février 2006, au Fostel Hall de Mishkenôt Sha'ananim. Il était organisé à mon initiative en collaboration avec Pierre de Miroschedji, Directeur du Centre de recherche français de Jérusalem, avec des financements divers, venus principalement du Centre de Recherche Français de

6. G.W. BOWERSOCK, « The New Greek Inscription from South Yemen », dans J.-F. SALLES — A. SEDOV (édd.), *Qānī'. Le port antique du Ḥaḍramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. Fouilles russes 1972, 1985-1989, 1991, 1993-1994* (Institut d'Études orientales, Académie des Sciences de Russie — Maison de l'Orient et de la Méditerranée) (Indicopleustoi, Archaeologies of the Indian Ocean, 6 = Preliminary Reports of the Russian Archaeological Mission to the Republic of Yemen, IV), Turnhout, 2010, p. 393-396.

7. A. SEDOV, « Les fouilles du secteur 3. La synagogue », dans J.-F. SALLES — A. SEDOV (édd.), *Qānī'. Le port antique du Ḥaḍramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. Fouilles russes 1972, 1985-1989, 1991, 1993-1994* (Institut d'Études orientales, Académie des Sciences de Russie — Maison de l'Orient et de la Méditerranée) (Indicopleustoi, Archaeologies of the Indian Ocean, 6 = Preliminary Reports of the Russian Archaeological Mission to the Republic of Yemen, IV), Turnhout, 2010, p. 87-122.

8. Voir la contribution de G. HAWTING dans ce volume et P. CRONE, « Angels versus Humans as Messengers of God: the view of the Qur'anic Pagans », dans P. Townsend — M. Vidas (eds.), *Revelation, Literature and Community in Late Antiquity*, Tübingen, 2011, p. 315-336.

Jérusalem, du Laboratoire des Études Sémitiques Anciennes (Paris, CNRS, Collège de France et Paris IV), de l'Institut de Recherches sur l'Étude des Religions (Paris, Université Paris-Sorbonne), de l'Institut d'Études et de Recherches sur le Monde arabe et musulman (Aix-en-Provence, CNRS, Université de Provence, Aix-Marseille III), de l'Institut Ben Zvi (Jérusalem) et du ministère français des Affaires étrangères, sous le patronage de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

La finalité du colloque était de faire le bilan évoqué en tenant compte de tous les documents épigraphiques qui prouvaient la vigueur et le rayonnement du judaïsme en Arabie avant l'Islam. En 1946, on ne connaissait que deux documents significatifs et 9 en 1966. Leur nombre était passé à 23 en 2003⁹, à 29 au moment du colloque, et aujourd'hui à un nombre qui se situe entre 50 et 100, difficile à déterminer précisément puisque de nombreux textes comportent des noms de personne « juifs » qui peuvent être portés également par des chrétiens ou des adeptes d'autres courants du monothéisme.

Il devenait évident que le royaume de Ḥimyar avait été judaïsé dès le IV^e siècle de notre ère. Dans ce but, j'avais distribué aux participants un volumineux dossier intitulé *Ḥimyar juif et chrétien (c. 380–560): inventaire et analyse des inscriptions locales les plus significatives pour les évolutions politiques et religieuses*, auquel quelques-uns des participants font allusion dans leur contribution écrite.

Les discussions du colloque et des lectures postérieures m'ont convaincu qu'il fallait aller plus loin et s'interroger sur la nature du judaïsme arabe. Cette nouvelle approche, poursuivie notamment lors d'un séjour d'une année à Jérusalem, en 2009-2010, a considérablement retardé la publication du volume. Afin de ne pas mettre dans l'embarras les chercheurs qui avaient bien voulu rédiger leur contribution peu après le colloque, j'ai indiqué la date de remise du texte quand ce dernier n'a pas fait l'objet d'une révision.

Les participants étaient :

- Françoise Briquel-Chatonnet (Centre national de la Recherche scientifique) : *Chrétiens d'Arabie: les sources syriaques*
- José Costa (Paris III – Sorbonne nouvelle) : *L'Arabie dans le Talmud*
- Myriam Frenkel (Université hébraïque, Institut Ben Zvi, Jérusalem), présidence d'une session
- Alba Fedeli (Fondazione Ferni Noja, Nosedà, Lesa [Novara]) : *Rajab and the sacred months of jāhiliyya: reflection on the verse II, 217 in scriptio inferior of the palimpsest of Sam'ā'*
- Maria Gorea (Paris VIII) : *Les mishmārôt de l'inscription de Bayt Hâdir réexaminées*

9. Ch. ROBIN, « Le judaïsme de Ḥimyar », *Arabia*, 1 (2003), p. 97-172.

- Gerald R. Hawting (Londres, SOAS): *The concept of prophethood in the Qur'ân and its possible sources*
- Robert Hoyland (Université d'Edimbourg): *The Jews of North-West Arabia*
- Michael Lecker (Université hébraïque): *The treasure of the Jews of Medina*
- Pierre de Miroschedji (directeur du Centre de recherche français de Jérusalem): accueil et conclusions
- Sergio Noja Nosedà (Fondazione Ferni Noja, Nosedà, Lesa [Novara]): *Is the enigmatic name of the valley of 'Tuwâ' (XX, 12) a copy of Horev?*
- Ronny Reich (Université de Haïfa): *The necropolis of Beth Shearim*
- Christian Robin (Centre national de la Recherche scientifique): *Introduction*
- Zeev Rubin (Université de Tel Aviv): *From the Rabbanat at the court of Sharabbi'il Yakkuf to the Tiberian Priests at the Court of Yûsuf As'ar Yath'ar*
- Madeleine Scopello (Centre national de la Recherche scientifique): *Mani et Muhammad, prophètes et envoyés: une rencontre de traditions*
- Shaul Shaked (Académie d'Israël): *The inscription of 'En 'Avdat, a summary*
- Guy Stroumsa (Université hébraïque): *False prophet and false messiah in the seventh century: Jewish and Christian traditions*
- Yosef Tobi (Université de Haïfa): *The mikrâb of Hasî (inscription Mafray-Hasî 1)*
- Paul Yule (Université de Heidelberg): *On the end of the preislamic period: archaeological evidence.*



Épigraphie et archéologie



QUEL JUDAÏSME EN ARABIE ?¹

Christian Julien ROBIN

Centre national de la Recherche scientifique,
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris

Introduction : des juifs ignorés par la tradition rabbinique

Il aurait existé, si l'on accorde un certain crédit aux chroniqueurs et aux hagiographes byzantins, des communautés juives influentes en Arabie occidentale avant l'Islam. La même information est rapportée par les savants arabo-musulmans. Il est vrai qu'on s'accorde à douter — sans doute de façon trop systématique — de ce qu'écrivent ces derniers parce que les traditions qu'ils utilisent ont manifestement été triées, expurgées et, pour certaines, recomposées — pour ne pas dire manipulées — dans un sens apologetique. Même la conversion de Ḥimyar au judaïsme, rapportée par la Tradition yéménite, est considérée avec suspicion du fait qu'elle est attribuée à un souverain également crédité d'expéditions militaires extravagantes, inspirées du *Roman d'Alexandre* qui eut tant de succès à la fin de l'Antiquité².

Mais quel est le sens à donner au mot « juif » ? Il est troublant que la tradition juive ignore presque totalement l'existence de ce judaïsme arabe³. Tout au plus trouve-t-on deux mentions de réponses données par deux savants à une liste de questions posées par les « Fils du wādī 'l-Qurà » (*Bny w'dy 'l-Qry*)⁴, et encore est-ce tardivement, puisque ces deux *ga'on*

1. Cette contribution, qui complète Robin 2003 a et 2004, a été soumise à José Costa, Robert Hoyland, Simon Mimouni, Laïla Nehmé et Guy Stroumsa que je remercie pour leurs nombreuses remarques. Pour les noms propres, la norme est de transcrire la langue originale : par exemple, le roi ḥimyarite Abikarib As'ad sera désigné par son nom arabe (Abū Karib) quand la source est en arabe. Cette règle est suivie même quand il existe une graphie française : nous écrivons Muḥammad (et non Mahomet), Makka (et non La Mecque etc.). Contrairement à la pratique habituelle du français qui écrit « Juif(s) » avec une majuscule, considérant cet appellatif comme un nom de peuple, nous avons opté pour la minuscule comme pour « chrétien(s) », réservant la majuscule à Judéen.

2. Jouanno 2002.

3. Friedländer 1910, Cohen 1912, Krauss 1916 et Szadzunski 1933; Newby 1988, pp. 33 suiv. (comparer avec pp. 54-55); Retsö 2003, pp. 526-535 (« Arabs in Talmudic sources »).

4. Sur le wādī 'l-Qurà, voir ci-dessous, A.2, pp. 39-40. Pour les toponymes et ethnonymes, se reporter aux Cartes 1, 2 et 3; Robin-Brunner 1997 pour l'Arabie antique; TAVO pour le judaïsme méditerranéen, l'Empire sāsānide et l'Arabie à l'époque de Muḥammad.

(pluriel *gə'ónîm*), Sherîrâ et son fils Hây, qui dirigèrent l'académie babylonienne de Pûmbeditâ, vécurent au ^x^e siècle.⁵

Le Talmud ne rapporte aucune opinion professée par un rabbin d'Arabie. Il ne mentionne pas même les souverains d'Arabie convertis au judaïsme, alors qu'il se réfère fréquemment aux souverains convertis d'Adiabène, notamment antérieurs il est vrai⁶. De manière plus générale, toujours dans la tradition juive, les Arabes n'apparaissent que de façon très marginale, et ces Arabes seraient plutôt ceux de contrées proches de la Palestine ou de la Babylonie que ceux de la péninsule (voir la contribution de José Costa dans ce volume, pp. 453-484).

Une première interprétation consiste à supposer que, dans diverses régions d'Arabie, il a existé des groupes prétendant être juifs, mais que le courant dominant dans le judaïsme après la destruction du Second Temple (qui intervient à une date discutée de l'été 70 de notre ère) ne les a pas reconnus comme tels. On pourrait comparer ces juifs d'Arabie aux Falashas de l'Éthiopie moderne dont la judaïté est débattue.

Une seconde interprétation, plus radicale, a été proposée. Les « juifs » d'Arabie seraient une appellation polémique utilisée par les hagiographes chrétiens pour désigner d'autres chrétiens, adeptes d'un courant doctrinal considéré comme hérétique. Cette thèse a été défendue par un savant français, Joseph Halévy⁷, qui refusait d'admettre qu'un roi himyarite « juif » ait persécuté et massacré ses sujets chrétiens. Rendant compte dans la *Revue des Études juives* des premières publications sur le massacre des chrétiens himyarites de Nagrân⁸ par le roi juif Joseph en 523, il concluait que l'auteur de la principale source⁹ avait « inventé le roi juif d'Himyar » et que « aucun prince de cette nation n'a professé le judaïsme ». Selon Halévy, « les persécuteurs étaient, en réalité, des ariens judaïsants et non de vrais Juifs »¹⁰. Cette thèse n'a pas été retenue : ce ne sont pas seulement

5. Fiedländer 1910; Mann 1916, p. 489; Nallino 1941, p. 121; Gil 2004, § 131, p. 199. Rav Sherîrâ Ga'ôn bar Hânîna serait né en 906 et mort en 1006; les dates de son fils Hây seraient 939-1038. Concernant l'académie de Pûmbeditâ, voir ci-dessous n. 32.

6. Voir l'entrée « Adiabene », dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, col. 267-268.

7. Joseph Halévy, juif originaire d'Andrinople, mais de nationalité hongroise, jouissait alors d'une grande autorité grâce au succès de ses expéditions en Abyssinie (1867, avec un subside de l'Alliance israélite universelle), puis au Yémen (avec une mission de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres) : voir Robin 1996 b, col. 1221-1223.

8. Le nom de l'oasis est écrit avec un « g » quand on se situe avant l'Islam, parce que la lettre *jîm* était alors prononcée « g ». Après l'Islam, il est transcrit avec un « j » conformément à la prononciation retenue par l'arabe classique.

9. C'était à l'époque une *Lettre* de Siméon de Beth Arsham (pour Halévy le « Pseudo-Siméon »), éditée peu après par Ignazio Guidi (1881).

10. Halévy 1889, pp. 178 et 177.

des polémistes chrétiens qui qualifient les Ḥimyarites de « juifs », mais aussi l'historien byzantin Procope ou les traditionnistes arabo-musulmans.

Il faut aussi prendre en compte que le judaïsme et le christianisme sont issus du même moule intellectuel et religieux et que leur autonomie dogmatique ne s'est affirmée que très lentement¹¹. Dans un ouvrage publié en 2004 sous le titre *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity*, et traduit en 2011 en français, Daniel Boyarin estime que la plupart des marqueurs qui sont aujourd'hui considérés comme caractéristiques du judaïsme et du christianisme, comme la seconde hypostase divine ou certaines pratiques culturelles (le shabat et le rôle des femmes) ont été adoptés par des juifs et des chrétiens et combattus par d'autres. C'est seulement à la suite d'un long processus volontariste, conduit par les autorités religieuses naissantes, que ces marqueurs seraient devenus « chrétiens » ou « juifs » et que les dissidents auraient été exclus. Parallèlement, pour donner plus de poids à la définition de l'orthodoxie qui intervient assez tardivement, on aurait attribué cette définition à des autorités antérieures, comme les sages de Yavneh ou les pères du Concile de Nicée.

De nombreux indices suggèrent enfin que, jusque vers le VIII^e siècle, il a existé un courant du judaïsme appelé « judéo-christianisme » qui reconnaissait Jésus comme un prophète ou comme le messie¹², de sorte que même la vénération de Jésus n'est pas un marqueur assuré de christianisme.

Pour y voir plus clair, il fallait disposer de documents significatifs émanant de ces juifs d'Arabie. C'est chose faite depuis que l'exploration archéologique de l'Arabie a été entreprise à grande échelle, il y a une quarantaine d'années. Ont été découverts quelques dizaines de documents épigraphiques et quelques symboles et petits objets, confirmant que le judaïsme a compté de nombreux adeptes dans l'Arabie préislamique, principalement dans deux régions, le Yémen et le nord du Ḥijāz¹³. Un dossier des documents et monuments les plus éclairants se trouve à la fin de cette étude.

Il est donc désormais possible de mieux cerner ce qu'était le judaïsme arabe. Dans le même temps, les recherches sur le judaïsme antique mettaient en évidence qu'il était plus divers qu'on ne le disait.

Cette diversité était reconnue de longue date pour le judaïsme du Deuxième Temple¹⁴. Avant 70, les Judéens de Palestine se rattachaient à divers mouvements politico-religieux. Les écrits de Flavius Josèphe, les évangiles ou bien d'autres ouvrages permettent de distinguer les Sadducéens¹⁵, les Pharisiens¹⁶, les Esséniens ou les Zélotes.

11. Pour un survol des études récentes sur le christianisme, se reporter à Mimouni 2008.

12. Mimouni 1998.

13. Lundin 1999 ; Robin 2003 a et 2004.

14. Voir Schmidt 1996.

15. Les Sadducéens qu'on peut qualifier de parti sacerdotal portent un nom qui dériverait de Ṣādôq, le grand prêtre de David et Salomon. Mais il existe une autre

On a longtemps supposé que ces mouvements s'opposaient avant tout sur l'attitude à adopter face aux séductions de l'hellénisme et aux infractions aux règles de la vie juive que l'hellénisme pouvait provoquer. Mais il se pourrait que les désaccords internes sur les lois cérémonielles régissant le culte divin aient compté davantage puisque c'est uniquement d'elles que se préoccupent les textes découverts à Qumrân.

Les Judéens installés à l'étranger avaient organisé leur vie religieuse de manière autonome, tout en gardant des liens étroits avec le Temple de Jérusalem à l'entretien duquel ils contribuaient. C'est eux qui avaient créé les premières maisons communautaires, apparues en Égypte dès le III^e siècle avant notre ère et appelées alors « proseuches » (*proseuchê*, « maison de prière »)¹⁷. Comme le rapporte le philosophe et exégète alexandrin Philon (mort vers 45 de notre ère), on s'y assemblait le septième jour pour commenter le texte sacré¹⁸. Des établissements semblables, consacrés à l'enseignement (et non pas à l'exécution de rites), avaient bientôt été fondés un peu partout, y compris à Jérusalem¹⁹, avant même la destruction du Second Temple; ils sont appelés dès lors « synagogues »²⁰.

Ce judaïsme de la diaspora présente lui aussi une grande variété de croyances et de sensibilités, y compris un courant ascétique, dont les membres sont appelés « Thérapeutes », comparable à celui des Ésséniens. Si sa langue est l'araméen en Babylonie, ailleurs c'est le grec, tout particulièrement en Égypte où la Bible est traduite en grec à l'époque hellénistique.

Bien des étrangers en quête d'une religion plus spirituelle que celles qui dominaient alors étaient fascinés par les Judéens de Palestine et de la diaspora. Ils s'étonnaient de la très haute antiquité de Moïse, le législateur d'Israël, bien antérieur à Solon, et étaient séduits par le mystère des livres révélés. Certains de ces étrangers avaient même adopté le mode de vie exigeant et les croyances des Judéens, logiquement désigné par le terme *ioudaïsmos*²¹. Dès lors, comme le remarque l'historien Dion Cassius (mort après 229), on en vint à désigner ces étrangers par le même terme que les Judéens, *Ioudaioi* :

explication : selon les *Aboth de-Rabbi Nathan*, ils seraient les adeptes du sage Šādōq, qui était un disciple d'Antigone de Sokhen (Pines 1996, p. 385).

16. Le nom des Pharisiens (*perushim*), les exégètes de la Loi (écrite et orale), signifierait « ceux qui se séparent ». Il a le même sens que *mu'tazila*, le nom de l'une des principales écoles théologiques musulmanes. D'ailleurs, le *Yosippon* arabe traduit le mot Phariséens par *Mu'tazila* (Pines 1996, p. 385).

17. Méléze Modrzejewski 1991.

18. Hadas-Lebel 2003, p. 65.

19. Frey 1952, *CIJ* 1404; Martin 2002. Voir aussi ci-dessous E.1 (pp. 121-122).

20. Les termes « proseuchê » et « sunagôgê », même s'ils sont surtout employés par des juifs, ne sont pas propre au judaïsme : voir Kraemer 1991, pp. 144-147.

21. La plus ancienne attestation du mot, qui fait pendant à *hellenismos*, se trouverait dans le Deuxième livre des Macchabées (2 / 21), sans doute rédigé au I^{er} siècle avant notre ère.

« [le nom *Ioudaios*] s'applique aussi à tous ceux qui, parmi les autres hommes, bien que d'origine différente, observent avec zèle leur lois. Cette espèce se rencontre même parmi les Romains » (*Histoire romaine*, 37, 17).

Ce nouveau sens de *Ioudaios*, qui peut être rendu par « juif », se devine déjà au 1^{er} siècle de notre ère chez Philon²².

La révolte anti-romaine de Judée et la destruction du Second Temple pendant l'été 70 de notre ère entraînent évidemment des conséquences considérables. La très importante communauté judéenne d'Alexandrie et d'Égypte, aussitôt frappée de suspicion, se soulève vers la fin du règne de Trajan, en 115-117 et est anéantie, après quatre siècles d'une réussite exceptionnelle. Désormais, les foyers du judaïsme diasporique se trouvent en Babylonie, en Asie Mineure et en Italie.

Sur le judaïsme babylonien, nous disposons d'une abondante littérature qui nous éclaire sur le courant rabbinique. Mais des autres foyers, nous ne savons presque rien, puisqu'aucun écrit qui en émane ne nous a été transmis par la tradition littéraire. Les données viennent principalement de l'épigraphie et de l'archéologie, plus rarement de sources manuscrites externes (historiques, juridiques ou théologiques) en général hostiles. On peut déjà observer que, systématiquement, les Judéens et les juifs de la *diaspora* rédigent leurs inscriptions dans les langues locales²³.

Il n'est guère douteux que la diversité des communautés de la diaspora est considérable avec une pluralité de modes d'intégration dans la société locale. Par ailleurs, il semblerait qu'il ait existé plusieurs degrés dans l'adhésion au judaïsme. À Aphrodisias, capitale de la province de Carie, en Asie mineure, par exemple, trois catégories sont mentionnées dans les listes relevées sur une stèle portant deux inscriptions, qui dateraient du 4^e et du 5^e siècle : 68 juifs, 3 prosélytes et 54 craignant-Dieu (*theosebeis*)²⁴.

La grande affaire de l'époque est la concurrence acharnée que se livrent les diverses mouvances religieuses et philosophiques, souvent elles-mêmes divisées en tendances rivales. Jusqu'au milieu du 4^e siècle, aucune de ces mouvances n'est véritablement structurée, hiérarchisée et centralisée. Ensuite, seule l'Église chrétienne y parvient progressivement, mais au prix de multiples dissidences qui entraînent la création de hiérarchies parallèles. Jusqu'au 6^e siècle, les frontières entre les diverses religions et sectes demeurent bien vagues pour les fidèles, comme le montrent les rappels adressés aux chrétiens à ne pas se joindre aux juifs, notamment pour prier. Il faut également prendre en compte les monothéistes issus du paganisme, qui imitent souvent les pratiques du judaïsme, sans s'en réclamer explicitement.

22. Hadas-Lebel 2003, pp. 56-57.

23. Hadas-Lebel 2009.

24. Voir Reynolds et Tannenbaum 1987 ; Chianotis 2002.

En Palestine, après la destruction du Second Temple, le judaïsme, malgré les massacres, les déportations et les départs en exil, ne tarde pas à renaître. Cependant, ce n'est plus, si l'on en croit l'historiographie moderne, tout particulièrement israélienne, le judaïsme pluriel de l'époque précédente, mais un courant unique, le judaïsme rabbinique, reconstruit patiemment à partir de Yavneh²⁵ sous l'impulsion de Yoḥanan ben Zakkai. Une autre différence importante réside dans le fait que les mouvements d'avant 70 avaient des visées religieuses, mais aussi politiques, tandis que ceux d'après sont confinés à la sphère religieuse.

Dans le développement de ce judaïsme, qui a manifestement ses racines dans le courant pharisien, on distingue deux phases. La première est celle des Tannaïm ou « Répétiteurs » (I^{er} et II^e siècles de notre ère), maîtres de la « Loi orale » qu'ils sont les premiers à mettre par écrit. Cette Loi orale se compose de la Mishnah (« Répétition », éditée par Yəhūdāh han-Nāṣī'), de la Tosefta (« Complément » à la Mishnah) et du Midrash Halakhah (lois élaborées dans les écoles religieuses à partir des textes écrits)²⁶. La principale école se situe dans un premier temps à Yavneh, puis se déplace vers 140 en Galilée à Ushah²⁷, ensuite à Bêt Shə'ārīm²⁸ où enseigna le fameux *nāṣī'* (« patriarche ») Yəhūdāh han-Nāṣī' et enfin à Šīpōrī (Séphoris)²⁹. La Tradition classe les Tannaïm en cinq générations; Yəhūdāh han-Nāṣī' appartient à la dernière.

La seconde phase est celle des *Amōra'im* ou « Orateurs », qui suit la publication de la Mishnah et dure jusqu'à la rédaction finale du Talmud de Babylone (de c. 200 à c. 500). Les savants se répartissent alors dans deux Écoles, celle de Babylone (qui distingue huit générations) et celle de Palestine (cinq générations). Leurs enseignements et leurs controverses sont la matière principale des deux Talmuds — celui de Babylone et celui de Jérusalem — et du Midrash Aggadah. En Palestine, les principaux centres d'études se trouvent désormais dans de grandes villes profondément hellénisées, comme Séphoris, Tibériade, Césarée³⁰ ou Lydda³¹. En Babylone les deux écoles les plus connues sont celles de Pūmbēdītā (sur l'Euphrate,

25. Yavneh se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud de la moderne Tel Aviv.

26. Les enseignements de la Tosefta et du Midrash Halakha qui ne sont pas inclus dans la Mishnah sont appelés *baraïta*.

27. Ushah se trouve à une quinzaine de kilomètres à l'est de Haïfa.

28. Bêt Shə'ārīm se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Haïfa : le site archéologique comprend une très importante nécropole (voir la contribution de Ronny Reich dans ce volume, pp. 423-434).

29. Šīpōrī / Tsiפורי, en grec Séphoris, était l'une des principales villes de Galilée aux époques romaine et byzantine. Son site se trouve à une trentaine de kilomètres à l'est de Haïfa.

30. Le site de Césarée se situe à quelque 50 km au nord de Tel Aviv.

31. Aujourd'hui Lōd, à une quinzaine de kilomètres au sud-est de Tel Aviv.

dans la région de la moderne Fallūja, à 50 kilomètres à l'ouest de Baghdād) et de Sûrâ, toujours sur l'Euphrate, à une centaine de kilomètres en aval³².

Cette histoire linéaire est désormais contestée par des chercheurs de plus en plus nombreux. Le judaïsme des époques romaine et byzantine présente manifestement une certaine diversité. Il a fallu des siècles avant que le courant rabbinique ne finisse par s'imposer. Le parti sacerdotal, qui sans doute a renoncé à réclamer un pouvoir exclusif, reste puissant³³. Il semblerait qu'on puisse également reconnaître un judaïsme hellénisé et mystique dans l'art, notamment celui des synagogues galiléennes d'époque byzantine. Cet art prolongerait ce que le judaïsme de langue grecque d'avant 70 avait exprimé dans les textes; en tout cas, il s'écarte très souvent des prescriptions tatillonnes du judaïsme rabbinique³⁴.

Pour la Palestine, on dispose désormais des recherches de Simon C. Mimouni qui distingue trois courants, le judaïsme rabbinique, le judaïsme chrétien et un troisième finalement appelé judaïsme synagoga³⁵. José Costa, lui aussi convaincu que le judaïsme palestinien d'après 70 présente une diversité aussi grande que celui d'avant, même si les principaux groupes ne sont plus exactement les mêmes, concentre son attention sur le troisième judaïsme qu'il a appelé dans un premier temps « helléniste »; dans une étude qui sera bientôt publiée, il cherche à démontrer la validité du modèle de Simon C. Mimouni en analysant très minutieusement quelques thèmes majeurs³⁶.

Ce judaïsme synagoga aurait été dominant en Palestine jusqu'à une date relativement tardive qu'on peut situer vers 500. Il se reconnaîtrait dans l'art juif palestinien, mais aurait aussi laissé son empreinte en négatif dans le judaïsme rabbinique. Il pourrait être visé par les écrits rabbiniques condamnant « deux pouvoirs dans les Cieux », c'est-à-dire la croyance de certains juifs (dont les juifs synagogaux) en un second principe divin, médiateur entre le Dieu premier et le monde, qui peut être appelée

32. Voir TAVO B VI 3, Nebenkarte II; « Pumbedita » et « Sura » dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, col. 1384-1386, et vol. 15, col. 521-523.

33. Alexander 2009.

34. Goodenough 1953.

35. Mimouni 2012 b, pp. 536-563. Le terme « synagoga » se fonde sur la conviction que la synagogue a d'abord été une institution propre au judaïsme « helléniste » (qui pouvait être de langue grecque et araméenne), encore majoritaire après la destruction du Second Temple; ce n'est que tardivement, aux époques byzantine et proto-islamique, que la synagogue serait récupérée par le judaïsme rabbinique (voir aussi Mimouni 2012 a, notamment p. 14). Dans Mimouni 2012 b, un gros ouvrage pédagogique qui fait un inventaire minutieux des sources, des connaissances et des questions en suspens sur le judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine, de nombreuses questions évoquées dans cette contribution sont traitées en détail. Je n'y ai pas systématiquement renvoyé parce que je n'ai disposé de cet ouvrage qu'après avoir achevé ma rédaction. Voir aussi Mimouni 1998 et 2007.

36. Costa 2011 et 2015.

« bithéisme » (Segal 1977). C'est encore lui qui serait la cible des attaques contre toute une série de déviances :

« celui qui dit qu'il n'y a pas de résurrection des morts, (celui qui dit) que la Torah ne vient pas du ciel et l'épcurien »³⁷.

On pourrait ajouter le rejet des traditions orales (qui caractérisait les sadducéens, attachés à l'Écriture) et diverses pratiques assimilées à l'idolâtrie, comme l'incirconcision, la profanation du shabbat, la consommation de nourritures répugnantes et de vin de libation, la pratique du chant grec ou la confection d'images.

Selon la *Tosefta*, les châtiments les plus forts dans le monde futur viseront :

« les sectaires (mînîm), les apostats (māshummadîm), les traîtres (māsôrôt), les épcuriens, ceux qui ont nié (l'origine divine) de la Torah, qui se sont écartés des voies de la communauté, qui ont douté de la résurrection des morts, ceux qui ont péché et ont fait pécher la communauté comme Jéroboam, Achab, et ceux qui ont fait régner la terreur sur la terre des vivants et qui ont tendu leurs mains sur la demeure (c'est-à-dire le Temple) »³⁸.

Ce sont donc avant tout des juifs, sauf les deux dernières catégories qui pourraient viser les Romains.

Le tableau se complique encore si on prend en compte les courants qui se sont développés en marge du judaïsme. Le seul qui nous intéresse ici est le judéo-christianisme qui semble avoir eu des adeptes en Arabie.

Comme on le sait, les premières communautés chrétiennes comptent une majorité de juifs qui, tout en croyant que Jésus est le Messie, continuent à observer toutes les prescriptions de la Loi mosaïque, notamment la circoncision, les interdits alimentaires, les règles de pureté ou le respect du sabbat, qui fréquentent les synagogues juives et qui suivent le calendrier liturgique des juifs. Pour désigner ces juifs adeptes de Jésus, les chercheurs contemporains ont créé l'appellation de « judéo-chrétiens », malheureusement équivoque parce qu'elle est aussi employée avec d'autres significations.

Dans l'Église chrétienne qui compte rapidement une grande majorité de fidèles venus du paganisme, auxquels le respect des prescriptions de la Loi juive n'est pas imposé, les judéo-chrétiens sont rapidement marginalisés. Ils subsistent au sein de divers courants sectaires, connus de façon indirecte par des Pères de l'Église des III^e ou IV^e siècles qui citent quelques passages de leurs textes sacrés³⁹ ou réfutent leurs opinions.

37. Mishna, *Sanhédrin*, 10, 1, ms Kaufman (Budapest), cité par Costa 2011, p. 96.

38. Tosefta, *Sanhedrin*, 13,5 (cité par Costa 2011, p. 97).

39. « Évangile des nazaréens », « Évangile des Ébionites », « Évangile des Hébreux » ou « Livre de la révélation d'Elkasai », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, I, pp. 433-445, 447-458, 459-462 et 827-872.

On peut aisément supposer que le mode de vie des judéo-chrétiens constituait un obstacle à leur intégration dans les communautés chrétiennes. En revanche, ils pouvaient aisément coexister avec des juifs. On en a un écho tardif : au ^x^e siècle, les adeptes de certaines sectes juives reconnaissant le prophétat de Jésus comme la 'Īsāwīyya⁴⁰ pouvaient contracter des mariages mixtes avec les Rabbanites.

On admet désormais que le judéo-christianisme ne s'est pas éteint dans les derniers siècles de l'Antiquité. Il semble avoir survécu en terre d'Islam jusqu'au ^x^e siècle pour le moins.

Le texte médiéval le plus explicite est dû à Sa'dīyā Ga'ōn, le grand savant juif égyptien, qui présida l'académie babylonienne de Sûrā à partir de 928⁴¹. Sa'dīyā Ga'ōn distingue quatre sectes chez les Chrétiens :

« Trois d'entre elles sont plus anciennes que la quatrième, apparue récemment (kharajat qarīb^{an}). Cette quatrième ne donne à (Jésus) que le rang de prophète et interprète la filiation qui, selon eux, lui est attribuée de la manière dont nous interprétons "Mon Fils, mon premier-né Israël" [Ex 4, 22] uniquement comme une manière d'être honoré et préféré, et justement comme d'autres que nous [les Musulmans] interprètent l'expression "Abraham l'Ami de Dieu". Tout ce que j'ai dit dans le troisième chapitre de cet ouvrage concernant l'abrogation de la Loi et dans le huitième concernant la venue du Messie est applicable à cette dernière secte »⁴².

Selon Sa'dīyā Ga'ōn, il existerait donc un quatrième courant chrétien (en plus des orthodoxes, des monophysites et des nestoriens), « apparu récemment », qui se singulariserait par le respect de la Loi et par sa christologie. Pour ses adeptes, Jésus serait un homme, fils d'un autre homme, et un simple prophète. Les textes qui le qualifient de « Fils de Dieu » doivent être interprétés comme des métaphores soulignant qu'il jouit de la faveur divine.

Shlomo Pines retrouve la même contestation de la filiation divine de Jésus et le même argumentaire chez plusieurs savants musulmans, le grand écrivain Jāhīz⁴³, mais surtout le théologien mu'tazilite 'Abd al-Jabbār (mort

40. Pines, « 'Īsāwīyya » ; sur cette secte juive fondée par Abū 'Īsā 'l-Iṣfahānī, voir aussi Pines 1996, pp. 372-375 (« A preliminary note on the relation posited by Ibn Ḥazm between the author of the *Book of Yosippon* and the 'Īsāwīyya sect and on the Arabic version of this book »). Cette secte ne doit pas être confondue avec la confrérie musulmane marocaine homonyme (*EI* 2, s. v.).

41. « Saadiah (Ben Joseph) Gaon (882-942) », dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, col. 543-555.

42. Pines 1996, pp. 116-129 (« 'Israel, My Firstborn' and the Sonship of Jesus : A Theme of Moslem Anti-Christian polemics), pp. 117-118. Cette citation est extraite d'*al-I'tiqadāt wa-'l-amanāt* auquel je n'ai pas eu accès ; elle suit la traduction de Shlomo Pines.

43. *ibid.*, p. 119.

en 1025)⁴⁴. Ce dernier, qui appartenait à la seconde vague du mu'tazilisme, l'une des plus importantes écoles théologiques de l'islam, est l'auteur d'un ouvrage intitulé « L'établissement des preuves pour le prophétat de notre seigneur Muḥammad » (*Tathbīt dalā'il nubuwwat sayyidi-nā Muḥammad*) dans lequel il consacre un long chapitre au christianisme, avec des arguments présentant peu de ressemblances avec les habituelles polémiques anti-chrétiennes des auteurs musulmans⁴⁵.

'Abd al-Jabbār critique vivement les Chrétiens qui ont abandonné la religion du Christ (*al-Masīḥ*). Ils ont suivi Paul dont les activités et le goût du pouvoir (*ri'āsa*) sont stigmatisés. À son instigation, ils ont adopté les pratiques des Romains. La critique porte sur le non respect de la Loi avec l'abandon de la circoncision, des règles de pureté rituelle et du respect du sabbat (remplacé par le dimanche). Elle concerne également l'orientation de la prière (vers l'est au lieu de Jérusalem), la manière de prier ou la durée du jeûne. L'opprobre vise également Pierre dont une vision, rapportée par les *Actes des Apôtres*, justifierait la consommation des viandes interdites par la Loi. Or, le Christ était circoncis, respectait le sabbat et la pureté rituelle, priait vers Jérusalem etc.

Le dernier reproche, d'importance majeure, concerne la christologie. Le Christ est un prophète qui, dans ses dires, a le souci de conserver intacte l'unité de Dieu. C'est le fils d'un homme, Joseph le Charpentier, qui est humble, a conscience de sa faiblesse, a peur de la mort et se soumet à Dieu. 'Abd al-Jabbār qui, dans tout son exposé, se fonde sur de nombreuses citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, réfute évidemment les arguments des Chrétiens en faveur de la filiation divine de Jésus. Il invoque même un argument linguistique :

« Dans la langue hébraïque qui est celle du Christ, le terme "fils" est appliqué à un serviteur vertueux, obéissant, pieux et dévoué⁴⁶. Le terme "père" est appliqué à un maître régnant et gouvernant. Ils disent : Il a dit dans la Torah "Israël est mon fils et mon premier-né, et ses enfants sont mes fils" »⁴⁷.

44. S. M. Stern, « 'Abd al-Djabbār b. [abréviation habituelle de l'arabe *ibn*, « fils »] Aḥmad b. 'Abd al-Djabbār al-Hamadhānī al-Asadābādī » ; Daniel Gimaret, « Mu'tazila », pp. 786 et *passim*. On notera que *mu'tazila*, qui signifie « ceux qui se séparent, qui se tiennent à l'écart », est utilisé dans le *Yosippon* arabe pour nommer les Pharisiens (*perushim*, dont le nom, selon de nombreux chercheurs, aurait signifié la même chose) (Pines 1996, p. 385, déjà cité p. 18, n. 16).

45. Shlomo Pines (1996, p. 286, n. 7) et Daniel Gimaret (« Mu'tazila », p. 787) signalent que la première partie de cet ouvrage manuscrit a été publiée à Beyrouth par 'Abd al-Karīm 'Uthmān en 1966. Le chapitre sur le christianisme a été rédigé vers 995-996 (Pines 1996, p. 211, n. 1).

46. L'argument rappelle celui des chrétiens à propos des frères et des sœurs de Jésus.

47. Pines 1996, pp. 116-129 (« 'Israel, My Firstborn' and the Sonship of Jesus: A Theme of Moslem Anti-Christian polemics), pp. 122.

Selon Shlomo Pines, l'exposé de 'Abd al-Jabbār se singularise, dans la littérature théologique musulmane, par des citations scripturaires et des arguments qui lui sont propres. Ses démonstrations impliquent une grande familiarité avec les textes fondateurs du judaïsme et du christianisme, canoniques ou apocryphes. Plus étonnant encore, certaines prises de position, comme l'importance accordée à la langue hébraïque, ne peuvent guère avoir été celles d'un auteur musulman. De ce constat, Shlomo Pines déduit que 'Abd al-Jabbār a certainement fait de très importants emprunts à un ouvrage inconnu, dont ni le titre ni l'auteur ne sont cités. Les développements consacrés à la corruption de la religion chrétienne qui s'est paganisée (« romanisée ») en rejetant les dispositions de la Loi relatives à la circoncision, aux interdits alimentaires, à la pureté rituelle ou au sabbat, et la désignation comme responsables de Paul de Tarse ou de Simon Pierre permettent d'identifier cet ouvrage comme judéo-chrétien ; divers indices permettent de supposer que cet ouvrage a été rédigé en syriaque peu après la fin du IV^e siècle, c'est-à-dire au V^e ou peut-être au VI^e siècle.⁴⁸

Il reste à se demander si ces textes médiévaux prouvent véritablement qu'il existait encore une secte judéo-chrétienne au X^e siècle dans l'Orient islamique (où vivent Sa'diyā Ga'ōn et 'Abd al-Jabbār) ou ailleurs. L'exposé de 'Abd al-Jabbār n'est nullement un témoignage sur les orientations religieuses observables à son époque, mais seulement un travail d'érudit puisant des arguments dans des ouvrages anciens. La secte juive 'Isāwiyya qui acceptait le prophétat de Jésus et celui de Muḥammad — et d'autres semblables⁴⁹ — n'est pas nécessairement une survivance du judéo-christianisme des époques romaine et byzantine : on ne saurait exclure une nouvelle interprétation des textes anciens entreprise par Abū 'Īsā 'l-Iṣfahānī lui-même, à l'époque ummayyade, comme le firent plus tard les Falashas d'Éthiopie. Deux arguments, cependant, militent en faveur de l'existence de judéo-chrétiens à l'époque abbāsside. Le premier est que Sa'diyā Ga'ōn parle d'un courant « apparu récemment ». Le second est que, si le texte judéo-chrétien utilisé par 'Abd al-Jabbār est relativement ancien, il semble circuler et être utilisé à son époque.

Cette hypothèse aurait évidemment plus de force si des preuves explicites de la survivance d'un courant judéo-chrétien entre le V^e et le X^e siècle pouvaient être mises en évidence. L'argument le plus souvent invoqué est le texte coranique. On y trouve par exemple, dans la sourate « Le rang »,

48. Pines 1996, pp. 242, 285.

49. Voir par exemple la secte de Yughdhān qui aurait été lui-même un disciple d'Abū 'Īsā (Pines, « 'Isāwiyya », qui renvoie à un théologien musulman selon lequel la Yughdhāniyya est une secte chrétienne) ou celle de Meswī (ou Māsūyē ou encore Masawayhi) al-'Ukbarī, accusé d'avoir « aboli les lois alimentaires » et « embrassé le christianisme » (Poznanski, 1897, p. 180).

al-Šaff, 14, une claire allusion à la division des Juifs entre ceux qui croient en Jésus et ceux qui n'y croient pas :

« Ô vous qui croyez (āmanū) !, soyez les Auxiliaires (anšār) de Dieu comme lorsque Jésus, fils de Marie, dit aux Apôtres : "Qui seront mes Auxiliaires envers Dieu ?" Les Apôtres répondirent : "Nous sommes les Auxiliaires de Dieu". Un parti (ṭā'ifa) des Fils d'Israël crut, tandis qu'un [autre] parti fut infidèle (kaḫarat) et nous soutenmes ceux qui crurent, contre leurs ennemis, et ils se trouvèrent l'emporter »⁵⁰.

Selon Shlomo Pines, le souvenir de cette division, la christologie du Coran et bien d'autres indices minutieusement analysés trahiraient « une influence judéo-chrétienne »⁵¹. On peut ajouter désormais un second argument, la christologie du roi ḫimyarite Abraha, vers le milieu du VI^e siècle (voir ci-dessous, I.6, pp. 218-220).

En bref, de multiples indices montrent que les croyances et les pratiques des judéo-chrétiens ou de courants religieux adoptant les mêmes orientations ont été une référence importante pour Muḫammad et les théologiens musulmans. Mais il reste difficile à cerner si des communautés judéo-chrétiennes ont réellement survécu après le IV^e siècle et où. Il faudrait supposer qu'elles sont devenues souterraines, sans doute en s'agrégeant aux communautés juives, puis qu'elle sont réapparues au grand jour dans les pays d'Islam⁵², opinion à laquelle le « récemment » de Sa'diyā Ga'ōn pourrait donner un peu de consistance.

Dans cette contribution, mon propos est d'examiner s'il existe des indices rattachant le judaïsme arabe à l'un des courants non rabbiniques du judaïsme proche-oriental ou méditerranéen, ce qui pourrait expliquer le mutisme des rabbins. L'entreprise est malaisée parce que la documentation épigraphique et archéologique, qui sera passée en revue, ne répond jamais directement à une telle question. Tout au plus peut-on relever divers indices — un mot, une expression, une pratique ou tout autre détail — permettant de déceler une préférence doctrinale et de rattacher hypothétiquement le document à un courant ou à un autre. Mis ensemble, ces indices dessinent une image plutôt floue, qui n'est lisible qu'en se tenant à distance, comme un tableau impressionniste. Aucune donnée examinée séparément n'est décisive, mais il arrive que leur somme esquisse des oppositions significatives. On se situe donc dans un champ où il n'y a guère de certitudes, mais surtout des vraisemblances plus ou moins grandes.



50. Pines 1996, pp. 316 et suivantes (p. 316 pour cette citation coranique). Robert Hoyland me fait observer que l'opposition entre juifs croyants et incroyants est un lieu commun de la littérature chrétienne ancienne.

51. Pines 1996, p. 325.

52. Pines 1996, pp. 248-249.

A. Que savait-on du judaïsme arabe avant l'exploration archéologique de l'Arabie ?

La tradition manuscrite a conservé le souvenir que, avant l'Islam, le judaïsme était dominant dans deux régions d'Arabie, les grandes oasis du Ḥijāz et la montagne du Yémen. « Dominant » ne veut pas dire que toute la population était juive, mais que le pouvoir politique était favorable au judaïsme, que les élites étaient majoritairement juives et que la religion juive était la seule pratiquée publiquement. On peut supposer que les cultes traditionnels continuaient à être célébrés dans la sphère privée et que les autres grandes religions (christianisme, manichéisme ou zoroastrisme, sans parler des multiples courants philosophiques et sectes en vogue dans l'Empire romain et en Mésopotamie) avaient également gagné des adeptes.

1. Les sources manuscrites chrétiennes (en langues grecque, syriaque et guèze)

Les sources grecques et syriaques soulignent que les juifs furent influents dans le royaume de Ḥimyar (dont la capitale se trouvait à Zafār dans le Yémen actuel) dès le milieu du IV^e siècle, puis qu'ils occupèrent une position dominante au début du VI^e siècle de notre ère, à l'époque du roi Joseph (qui règne de 522 à 525 ou l'une des années suivantes)⁵³. Les plus sûres sont des chroniques historiques à visées générales, comme celles de Procope et de Jean Malalas rédigées en grec, et celle de Jean de Nikiou dont ne subsiste qu'une traduction abrégée en langue guèze (éthiopien classique)⁵⁴. Comme illustration, je me limiterai à une citation de Procope, un historien byzantin bien informé parce qu'il avait accès aux archives officielles :

*« 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 extrêmement 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 ... »*⁵⁵

53. Les textes les plus importants sont cités dans Robin 2003 a. Pour une analyse de ces sources, voir Beaucamp *et alii* 1999 ; Robin 2008 b et 2010 b.

54. La chronique de Jean de Nikiou semble avoir été rédigée vers le dernier quart du VII^e siècle en grec, sauf quelques passages relatifs à l'Égypte qui auraient été composés en copte. Il n'en subsiste qu'une traduction guèze, exécutée au début du XVII^e siècle sur une ancienne paraphrase arabe qui abrégait l'original.

55. Procope, *Guerres*, I, 20. La rédaction des *Guerres* est achevée vers 550 (Greatrex 1994). Hellēstheaios et Homérites sont la transcription grecque du guèze Ella Aṣḃəḥa (*l'ṣḃḥ*) et du saba'ique Ḥimyar (*Ḥmyr^m*). La traduction des sources byzantines a été revue par Joëlle Beaucamp, que je remercie pour son aide.

La fiabilité des autres sources, produites au sein des églises chrétiennes avec des visées explicitement apologétiques au service du christianisme, mais plus encore de l'un des nombreux courants antagonistes au sein de ce dernier, est moins grande. Les principales sont l'*Histoire de l'Église* de l'arien Philostorge, ou les textes hagiographiques conservés en syriaque⁵⁶, en guèze⁵⁷ et en grec⁵⁸ célébrant les martyrs d'Arabie et provenant des mouvances favorable ou hostile au concile de Chalcédoine.

Cependant, si on examine les événements de plus près, une plus grande complexité se révèle. Vers 500, le royaume de Ḥimyar, qui domine alors une grande partie de l'Arabie déserte, devient tributaire du royaume d'Aksūm qui est chrétien. Désormais, c'est le négus qui choisit le roi de Ḥimyar. Le judaïsme, qui avait la faveur du souverain, perd son statut privilégié. Deux textes évoquent les violences dont les juifs sont alors victimes. Interrogée en novembre 523 par le roi Joseph qui s'est révolté contre le négus en 522, une chrétienne de Nagrān lui rétorque :

« Ḥayyān est mon père, celui qui a brûlé dans le temps vos synagogues ... »⁵⁹.

Il est difficile de dater précisément un tel événement, mais il appartient manifestement à un passé relativement éloigné. Si on retient un écart d'une génération, ce pourrait être environ vingt ou trente ans avant 523.

On apprend également que le roi Joseph lui-même a échappé à la mort, lors d'une persécution des juifs par les Éthiopiens, à une date antérieure à son coup de force de 522. Cet épisode tragique est rappelé incidemment dans une réplique polémique de Maḥyā (*M'hy'*), servante de Ḥārith :

« Mais toi (Joseph), tous les Ḥimyarites savent la honte que Gaḥ[sanā]⁶⁰ le marchand de Ḥirtā de Nu'mān, t'a infligée, puisqu'il t'a sauvé de la mort de la part des Éthiopiens à l'époque du combat ». Ce même Gaḥsanā était présent dans le pays des Ḥimyarites, au moment où les Éthiopiens étaient sortis et avaient persécuté les Ḥimyarites. Ils avaient encerclé ce juif [et voulaient le tuer]. Alors ce Gaḥsanā s'était levé et avait juré pour lui par le saint évangile que (Joseph) 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 (Joseph) envoya une partie du butin des chrétiens à Ḥirtā de Nu'mān, à ce même Gaḥsanā, avec une lettre et une action de grâce et c'est pour cela que tous les chrétiens haïssaient ce même Gaḥsanā »⁶¹.

56. Lettre Guidi, Lettre Shahīd, *Livre des Ḥimyarites*; Schröter 1877.

57. Conti Rossini 1910.

58. *Martyrion* grec.

59. *Livre des Ḥimyarites*, pp. 32 b et cxxiii. J'utilise une traduction inédite que Françoise Briquelet-Chatonnet a eu l'obligeance de mettre à ma disposition.

60. Le nom se retrouve dans les généalogies arabes sous la forme Jaḥshana (Caskel 1966-II, p. 255).

61. *Lettre Shahīd*, pp. VI C et 56). Voir déjà Robin 2010 b, pp. 78-79 pour la chronologie, p. 75 pour la répression anti-juive.

Le lieu où Joseph a échappé à la mort n'est pas mentionné. Il est plausible que ce soit Zafār, la capitale de Ḥimyar. Quant à la date, c'est probablement celle d'une expédition aksūmite pour installer un souverain docile sur le trône de Ḥimyar, soit vers 500 soit fin 518 ou début 519⁶².

Les inscriptions ḥimyarites datant de la révolte de Joseph ne semblent pas donner à la religion un rôle majeur dans le conflit⁶³. Ce sont les sources externes, toutes postérieures, qui présentent l'affrontement comme une guerre des chrétiens contre les juifs. Il est plausible que la révolte de Joseph, de nature principalement politique, se soit progressivement radicalisée et que la religion ait été instrumentalisée par chaque parti.

Joseph est tué au combat lors du débarquement de l'armée aksūmite que le négus a envoyée pour reprendre le contrôle de Ḥimyar et venger le massacre de ses alliés de Nagrān. Cette mort ouvre aux Aksūmites la totalité du royaume de Ḥimyar. Lors de la conquête, ils massacrent sans discernement toute la population, aussi bien les juifs que les chrétiens, jusqu'à ce que le roi ordonne d'épargner ces derniers :

*« Ils massacrèrent les juifs devant qui la terre des [Ḥ]imyarites avait été agitée, avait [tremblé] et avait été renversée jusqu'à tomber, [parce] qu'ils l'avaient frappée jusqu'à la ruine de [co]ups violents. Et quand [certains] des chrétiens ḥimyarites virent que [tous les ho]mmes des [Ḥimya]rites que l'on trouvait étaient massacrés et qu'ils ne [sa]vaient pas dire aux Éthiopiens dans leur langue qu'ils [étaient] chrétiens, ces chrétiens usèrent d'[un expédient] et gravèrent [sur leurs ma]ins le symbole de la croix, en [...] cet ex[pé]dient les uns aux autres. Ils montrè[rent] ces signes aux Éthio[piens] qui sortaient pour le massacre. [Et chaque fois que] les Éthiopiens voyaient [ces signes sur leurs mains], ils ne leur faisaient pas de mal. Et quand cet expédient [qu'avaient employé] ces Ḥimyarites contre les Éthiopiens par ce [si]gne [fut connu] de l'a[mi] du Christ le roi Kal[eb], le roi fut surpris, étonné et stupéfait que d'une telle manière, ils aient trouvé refuge dans la croix victorieuse] ... Il ordonna et fit savoir son or[dre] à toutes ses troupes, que [partout] où l'un [d'eux] verrait le signe de la croix victorieuse [sur la main] d'un homme, qu'on ne l'amène pas [au massacre].
... [Et quand les juifs virent que certains] des chrétiens avaient fait le signe de la croix sur leurs mains et avaient été sauvés à cause de cela du massacre par les Éthiopiens, ils se retirèrent eux aussi et firent de même en se gravant le signe de la croix sur leurs mains et ils furent également préservés de la mort »⁶⁴.*

62. Une reconstruction (hypothétique) de la chronologie de cette période est proposée dans Robin 2010 b, notamment pp. 78-79.

63. Voir ci-dessous H.2.1 = Ja 1028 (pp. 176-178), inscription qui est parfaitement représentative.

64. *Livre des Ḥimyarites*, pp. 49b-50b et cxxxvii-cxxxviii.

Après la conquête, le négus place sur le trône un Ḥimyarite chrétien. Dès lors, pendant plus de quarante ans, jusque vers 570 ou 575, le christianisme est la religion officielle de Ḥimyar.

Si les sources grecques et syriaques s'accordent pour souligner le poids politique des juifs dans le royaume de Ḥimyar, elles ne font que de vagues allusions à la présence de communautés juives importantes dans le nord du Ḥijāz. Ainsi relève-t-on chez Procope une allusion à une brève domination des « Hébreux » sur l'île de Iôtabê, à la sortie du golfe d'al-Aqaba, juste avant le règne de Justinien :

« Cette terre est visible des deux côtés pour le navigateur jusqu'à l'île appelée Iôtabê, éloignée de la ville d'Aila d'au moins mille stades. Là des Hébreux vivaient depuis des temps anciens dans l'indépendance, qui sont devenus sujets des Romains sous le règne de Justinien »⁶⁵.

Ces sources mentionnent de même incidemment la présence de juifs en Arabie orientale, sur la côte du golfe Arabo-persique. La plus significative est le recueil des actes et décrets des synodes nestoriens. On lit dans le Canon XVII du synode qui réunit, en 676 (plus de 40 ans après la conquête islamique), les évêques de la rive arabe du golfe Arabo-persique, le « Pays des Qaṭrâyé » (*Bêt Qaṭrayê*) :

« Nous avons appris que, dans ce pays, des chrétiens, après avoir reçu les saints mystères, s'empressent, en sortant de l'église aux jours de messe, d'aller aux tavernes des juifs boire du vin. Ils avilissent, dans leur insanité, le saint Sacrement qu'ils ont reçu, par leur mélange avec les juifs qui ont renié la grâce »⁶⁶.

Bien plus tôt, Flavius Josèphe rapporte que, peu après le début du 1^{er} siècle de notre ère, c'est dans la région du Golfe que le fils du roi d'Adiabène (nord du moderne 'Irâq) se serait converti au judaïsme :

« Au temps où Izatês vivait au Camp de Spasinês, un commerçant juif, nommé Ananias, qui avait accès dans le gynécée royal, apprit aux femmes à adorer Dieu selon la coutume nationale des Juifs. [35] Grâce à elles il se fit connaître d'Izatês et le persuada aussi. Lorsque celui-ci fut rappelé par son père en Adiabène, Ananias l'accompagna, obéissant à ses pressantes sollicitations. Or, il était arrivé qu'Hélène [la mère d'Izatês], instruite de la même façon par un autre Juif, s'était convertie également à leurs lois »⁶⁷.

Le Talmud de Babylone, enfin, rapporte que Rab Hamnûnâ avait son académie à al-Ḥîra, la capitale d'un petit royaume arabe sur le Bas-Euphrate⁶⁸.



65. Procope, *Guerres*, I, 19, 3-4.

66. *Synodicon orientale*, pp. 225 et 489, texte et traduction.

67. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XX, 34-35. Monobazios, roi d'Adiabène, avait envoyé son fils Izatês chez Abennerigos, roi du camp de Spasinês (Spasinou Charax sur le Golfe) pour le mettre à l'abri de la jalousie de ses frères.

68. Cité par José Costa dans ce volume, n. 42 (qui renvoie à *Shabbat*, 19 b).

2. Les sources arabo-islamiques

Si les sources grecques et syriaques ne mentionnent guère de juifs en Arabie sauf dans le royaume de Ḥimyar, les traditionnistes arabo-musulmans en signalent dans de très nombreuses régions⁶⁹. Pour se faire une première idée, il suffit de se reporter au tableau de la situation religieuse en Arabie à la veille de l'Islam que brossent quatre savants: Ibn Qutayba (mort en 889)⁷⁰, al-Ya'qūbī (mort en 897)⁷¹, Ibn Ḥazm (mort en 1064)⁷² et Ibn 'Abd al-Barr (mort en 1071)⁷³.

Ces auteurs recensent les religions qui étaient pratiquées dans les tribus arabes à la veille de l'Islam. Il est clair que ne sont considérées comme « arabes » que les tribus rattachées à l'arbre généalogique des Arabes qui comporte deux branches: la descendance de 'Adnān au nord et celle de Qaḥṭān au sud. L'élaboration d'un tel arbre généalogique avait accompagné l'émergence d'une identité arabe dans les derniers siècles de l'Antiquité. C'était un moyen commode de cerner les contours de l'arabité. À l'époque islamique, l'arbre généalogique, qui prend sa forme définitive au VIII^e siècle (II^e siècle de l'hégire), s'était rapidement restreint aux tribus devenues musulmanes: c'est ainsi que les tribus juives de Yathrib (notamment al-Naḍīr, Qurayza et Qaynuqā') et chrétiennes de Najrān⁷⁴ ou de Syrie en avaient été écartées.

Sans surprise, il apparaît que le judaïsme est solidement enraciné en Arabie du nord-ouest (nord du Ḥijāz) et du sud-ouest (Yémen). Le christianisme, en revanche, est dominant en Arabie du nord-est.

J'ai rassemblé les données transmises par ces auteurs dans un tableau. Les tribus sont examinées en allant du nord vers le sud.

69. Un survol très utile de l'ensemble des sources manuscrites disponibles vers 1915 se trouve dans Nallino 1941. Pour l'époque de Muḥammad, voir Leszyński 1910.

70. Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p. 621.

71. *Ta'rikh al-Ya'qūbī*, I, p. 257.

72. Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'Arab*, p. 491.

73. Ibn 'Abd al-Barr, *Istidhkār*, VI, p. 223. Voir aussi Nashwān al-Ḥimyarī (mort en 1178), *al-Ḥūr al-'ayn*, p. 136, qui reproduit le texte d'Ibn Qutayba sans citer sa source; *Shams al-'ulūm* où Nashwān en donne une version abrégée: « pendant la Jāhiliyya, le judaïsme était le propre de Ḥimyar, Kinda, les banū 'l-Ḥārith et Kināna » (entrée HWD, p. 112, *wa-kānat al-yahūdīyya fī 'l-Jāhiliyya li-Ḥimyar wa-Kinda wa-banī 'l-Ḥārith wa-Kināna*). Ces textes sont cités par Lecker à paraître.

74. Comme illustration, on remarquera que Yazīd, 'Abd al-Masīḥ et Qays, les princes najrānites qui invitent à leur cour le poète itinérant Maymūn b. Qays al-A'shā (c. 570-c. 629), sont absents des généalogies d'Ibn al-Kalbī (mort en 819 ou 821). Il en va de même des chrétiens najrānites installés dans le Bas-Iraq après leur expulsion d'Arabie par 'Umar en 640 (voir ci-après).

Tableau I. La distribution des grandes religions en Arabie à la veille de l'Islam selon les auteurs arabo-islamiques⁷⁵

	<i>Ibn Ḥazm</i>	<i>Ibn Qutayba</i>	<i>al-Yāqūbī</i>	<i>Ibn 'Abd al-Barr</i>
Iyād	chr. en entier			
Rabī'a	chr. en entier	des chr.		
Rabī'a (Taghlib)			chr.	
Rabī'a (Taghlib, al-Namir, 'Ijl, Shaybān)				chr.
Taghlib	chr.			
Bakr	chr.			
al-Namir	chr.			
'Abd al-Qays	chr.			
al-Yaman ⁷⁶ ('Ṭayyi')			chr.	
al-Yaman (Bahrā')			chr.	
al-Yaman (Tanūkh)			chr.	
al-Yaman (Lakhm)			chr.	
Lakhm				chr.
Tamīm	qq zoroastr.	des zoroastr.		des zoroastr.
banū Tamīm				
(banū Imru' al-Qays b. Zayd Manā')			chr.	
banū Ḥanifa		idolâtres		
Ghassān	chr.	des chr.	part. juif	chr.
al-Yaman (Ghassān)			chr.	
Quḍā'a		des chr.		chr.
Judhām			part. juif	chr.
al-Yaman (Salīh)			chr.	
Khaybar				juif
Ṭayyi' de Khaybar ⁷⁷				juif
al-Aws			part. juif	part. juif
al-Khazraj			part. juif	part. juif
banū Kināna		des juifs		
Quraysh	qq chr.	des manichéens		
Quraysh				
(banū Asad b. 'Abd al-'Uzzā)			qq chr.	
Khath'am	sans religion			
Kinda	juif en gde partie	des juifs		
Kinda (Ḥujr)			zoroastr.	
banū 'l-Ḥārith b. Ka'b		des juifs	part. juif	chr.
banū 'l-Ḥārith b. Ka'b (Najrān) chr.				
Ḥimyar	juif	des juifs		
al-Yaman			juif en entier	
Madhḥij			chr.	
al-Yaman (Madhḥij)			chr.	



75. chr. = chrétien; zoroastr. = zoroastrien; gde = grande; part. = partiellement; qq = quelques.

76. Yaman doit s'entendre ici au sens généalogique.

77. Un membre de ce groupe est mentionné dans la contribution de Michael Lecker, dans ce volume (p. 503, n. 26).

Le judaïsme est dominant en Arabie du Sud (Ḥimyar, Kinda et, dans une certaine mesure, banū 'l-Ḥārith b. Ka'b). Il compte également des adeptes dans plusieurs tribus du Ḥijāz, principalement al-Khazraj b. Ḥāritha, al-Aws b. Ḥāritha, Judhām, Ghassān et même Kināna (la fédération à laquelle se rattache Quraysh, la tribu de Makka).

La Tradition arabo-islamique conserve le souvenir que l'enracinement du judaïsme en Arabie du Sud est ancien : elle le date du roi ḥimyarite Abīkarib As'ad⁷⁸, que les sources arabes mentionnent sous des appellations diverses⁷⁹. Même si les savants ne sont pas d'accord sur le nombre des générations qui séparent Abū Karib (graphie arabe d'Abīkarib) de Muḥammad (le prophète de l'islam), ils s'accordent sur le fait que ce nombre est supérieur à cinq⁸⁰.

On racontait qu'Abū Karib avait fait halte à Yathrib (aujourd'hui al-Madīna) au retour d'une expédition contre le 'Irāq. Son intention était de punir les habitants qui avaient assassiné l'un de ses fils. Mais deux rabbins de la tribu des banū Qurayza, réputés pour leur science, étent alors venus le voir. Ils lui avaient annoncé :

« [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 ».

Cette prophétie avait convaincu le roi de lever le siège et de repartir vers le Yémen en compagnie des deux rabbins dont il avait embrassé la religion. Mais au Yémen, la population avait refusé de se convertir. C'est une ordalie par le feu qui avait finalement balayé les résistances⁸¹.

La *Vie exemplaire* (en arabe *Sīra*) du prophète de l'islam et les ouvrages qui relatent les premières conquêtes des armées musulmanes comportent d'importantes données complémentaires sur l'implantation du judaïsme dans le Ḥijāz. On peut leur adjoindre quelques anecdotes célébrant les princes et les poètes juifs ayant vécu avant Muḥammad ou illustrant la

78. Le roi Abīkarib As'ad fils de Malkīkarib Yuhā'min est attesté de 377 à 434.

79. Il s'agit notamment de Tubān Abū Karib b. Malkī Karib, As'ad le Parfait ou Tubbā'.

80. Selon le traditionniste yéménite al-Hamdānī (mort après 970-971), le roi Joseph (en arabe Yūsuf dhū Nuwās) est le descendant d'Abū Karib As'ad à la septième génération : comme le règne de Joseph se situe dans les années 520, cela fait remonter Abū Karib avant 400, ce qui est parfaitement exact. Mais une telle précision, qui est très inhabituelle, peut relever du hasard. L'opinion dominante, qu'on trouve chez Wahb b. Munabbih, Ibn Hishām ou al-Ṭabarī, fait de dhū Nuwās le fils d'Abū Karib (Robin 2003 a, pp. 136-137).

81. Cette tradition se retrouve chez de nombreux auteurs : voir al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-'l-mulūk*, I, pp. 892 et 901-909 ; *History of al-Ṭabarī*, V, pp. 145-146 et surtout 164-176 ; Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, pp. 12-18 ; édition al-Saqqā, vol. I, pp. 19-28 ; traduction Guillaume, pp. 6-12. L'ordalie qui oppose les rabbins au clergé païen rappelle évidemment celle du prophète Élie confronté aux prêtres de Ba'al sur le mont Carmel (1 Rois 18 / 20-48). Le texte d'al-Ṭabarī est cité ci-dessous, F.5, p. 155.

puissance de certaines communautés. L'oasis de Yathrib était habitée par un ensemble complexe de groupes tribaux, les plus importants étant trois tribus juives et deux à majorité polythéiste⁸²; contrairement à une opinion répandue, les juifs constituaient l'élément le plus puissant de l'oasis⁸³. Plusieurs autres oasis, Fadak, Khaybar, wādī 'l-Qurā', Taymā' et Maqna principalement⁸⁴, étaient juives, ce qui ne signifie pas que toute la population l'était, mais certainement ceux qui possédaient le sol et les ressources en eau.

Dès la fin du XIX^e siècle, plusieurs synthèses ont été consacrées à ce judaïsme du Ḥijāz. La première est due au savant allemand Hartwig Hirschfeld qui publie dans la *Revue des Études juives* en 1883 et 1885 un remarquable « Essai sur l'histoire des Juifs de Médine » qui contient déjà l'essentiel. Les contributions d'Arent Jan Wensinck (*Mohamed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908)⁸⁵, de Rudolf Leszynsky (*Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin, Mayer & Müller, 1910) et de D. S. Margoliouth (*The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, London, British Academy, 1924) achèvent l'inventaire de toutes les données disponibles à l'époque sur le sujet. Il faut leur ajouter la synthèse de C. A. Nallino, « Ebrei nel Ḥigiāz », rédigée en 1914-1915, mais publiée seulement en 1941 (pp. 96-121), et les nombreuses notices que Leone Caetani a consacré aux juifs du Ḥijāz dans ses *Annali dell'Islam*⁸⁶.

Ce sont aussi des travaux à dominante philologiques ou littéraires, comme *Die Arabische Literatur der Juden* de Moritz Steinschneider (1902) ou les *Jewish Proper Names and their Derivatives in the Koran* de Josef Horowitz (1925). Les poètes juifs et les allusions au judaïsme dans la poésie ont retenu d'attention de Theodor Nöldeke qui leur consacre un chapitre dans ses *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* (1864)⁸⁷, d'Ignaz Goldziher en 1901 ou de Ilse Lichtenstädter en 1940⁸⁸.

Depuis lors, après une période de moindre attention, l'intérêt pour le sujet s'est renouvelé du fait de la publication de sources inédites et d'une meilleure connaissance de la géographie de l'Arabie. Ce sont des chercheurs israéliens qui ont été les pionniers de ces nouvelles recherches. En 1986, M. J. Kister a rouvert le dossier de l'épisode le plus sanglant avec

82. Lecker 2005, III.

83. Lecker 1995 d et 2002.

84. Voir les notices de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition (« Fadak » et « Khaybar » par L. Veccia Vaglieri; « al-Madīna » par M. W. Watt; « Taymā' » par F. Buhl [C. E. Bosworth]); « wādī 'l-Qurā » par M. Lecker. Pour Maqna, voir Yāqūt, *Mu'jam*, s.v.; Caetani 1905-Ho 1, 9 h., par. 39 et 40, pp. 255-257; Nallino 1941, p. 97 et n. 5.

85. Je n'ai pas eu accès à cet ouvrage.

86. Voir l'index à la fin du volume II / 2, entrée « Ebrei ».

87. « Die Gedichte der Juden in Arabien » (pp. 52-86).

88. Voir aussi, plus récemment, Mustafa 1971, pp. 119-124, et la contribution de Robert Hoyland dans ce volume.

son étude sur « The massacre of the Banū Qurayẓa: A re-examination of a tradition ». Puis, ce sont les nombreuses recherches de Michael Lecker dont l'intérêt se centre sur la situation politique, économique et religieuse à al-Madīna à l'époque de la fondation de la principauté musulmane (*Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, 1995); pour une vue d'ensemble de ces publications, je renvoie à la « Bibliographie » donnée à la fin de cette contribution.

Je vais me limiter à rappeler ici quelques données et anecdotes particulièrement significatives. Vers le milieu du VI^e siècle, Taymā' aurait eu un seigneur juif nommé al-Samaw'al dont le nom est la transposition en arabe de l'hébreu *Shamū'el* (français Samuel)⁸⁹. Ce prince, qui tirait son pouvoir de la possession d'un château devenu mythique, le fameux Al-Ablaq, jouit encore aujourd'hui d'une grande notoriété. Celle-ci résulte tout d'abord de son talent de poète, même si les fragments qui nous sont parvenus sont peu nombreux⁹⁰. Au petit recueil de facture archaïque bien connu des arabisants, sans aucune allusion au judaïsme, on peut joindre un document d'un type inhabituel: il s'agit d'un feuillet unique, écrit au recto et au verso, trouvé dans la *geniza* du Caire. Il comporte un poème de 26 vers, composé en langue arabe et écrit en caractères hébraïques, qui appartient au genre héroïque, mais avec quelques allusions à des légendes rabbiniques⁹¹. Même s'il n'est nullement assuré que cette pièce soit authentique, elle est importante parce qu'elle montre que la mémoire d'al-Samaw'al était cultivée aussi bien par les juifs que par les musulmans.

al-Samaw'al jouit également d'une grande notoriété grâce à sa réputation de loyauté et de fidélité à la parole donnée. D'un individu qui se distingue par de telles qualités, on dit « plus loyal qu'al-Samaw'al » (*awfā min al-Samaw'al*)⁹². Ce dicton évoque un épisode tragique de sa vie. Un prince fugitif nommé Imru' al-Qays, poète également fameux, lui avait confié sa fille Hind et ses trésors (notamment cinq cuirasses réputées) le temps d'aller implorer l'aide de l'Empereur de Byzance. Les ennemis d'Imru' al-Qays s'étaient alors retournés contre al-Samaw'al dont ils avaient capturé un fils. Fidèle à sa parole, al-Samaw'al avait préféré perdre ce fils plutôt que de livrer ce qu'on lui avait confié⁹³.

Les juifs de Taymā' sont toujours une puissance régionale vers la fin du VI^e siècle. 'Umar b. Shabba raconte qu'une fraction de la tribu de Bālī,

89. Blachère 1964, p. 302; Hoyland, dans ce volume, pp. 511-522. *Shamū'el* qui signifie « Son nom est Ēl » n'a pas de correspondant dans l'onomastique arabe.

90. Ce sont au total neuf pièces totalisant 88 vers: Bauer, « al-Samaw'al b. 'Ādiyā ».

91. Hirschfeld 1905.

92. al-Iṣḫānī, *al-Aghānī*, 6, p. 514 [331] = VI, p. 87.

93. Sur al-Samaw'al, voir aussi la contribution de Robert Hoyland dans ce volume.

en conflit avec une autre, avait voulu se réfugier à Taymā', mais avait été obligée de se convertir au judaïsme avant d'y entrer. On a ici le seul récit explicite d'une conversion au judaïsme en Arabie⁹⁴.

C'est évidemment sur Yathrib que nous sommes le mieux renseignés. L'oasis compte cinq tribus majeures et de nombreux groupes de taille plus modeste. Sur les cinq principales tribus, trois sont entièrement juives : Qurayza, al-Naḍir et Qaynuqā'. Les deux dernières (al-Aws b. Ḥāritha et al-Khazraj b. Ḥāritha), à majorité polythéiste, comptent également des familles ou des individus professant le judaïsme ou inclinant vers lui (voir le Tableau I, ci-dessus, p. 32)⁹⁵.

En 622, quand Muḥammad fils de 'Abd Allāh, le prophète de l'islam, fonde sa principauté théocratique à Yathrib, oasis renommée alors al-Madīna al-munawwara (ou al-Madīna, en français Médine), il se heurte à l'opposition plus ou moins ouverte des principaux groupes juifs de l'oasis, qui ne veulent pas reconnaître en lui un envoyé de Dieu. Il s'emploie dès lors à les éliminer, soit en les poussant à l'exil soit en les massacrant. Une telle politique présentait un double avantage, celui d'éliminer des adversaires et celui de libérer des biens qui pouvaient récompenser les plus fidèles.

On sait enfin que les oasis de Khaybar, Taymā', Fadak et Maqna étaient possédées par des juifs dans les années 620 grâce aux récits de leur conquête par les forces musulmanes. L'une des épouses de Muḥammad⁹⁶ était d'ailleurs une juive capturée lors de la conquête de Khaybar.

Concernant le judaïsme yéménite, les données transmises par les traditionnistes concernent avant tout les rois Abikarib et Joseph⁹⁷. Mais il arrive que l'adhésion de tel personnage au judaïsme soit rappelée. Il en va ainsi du prince Sayf b. dhī Yazan qui fit appel aux Perses sāsānides pour chasser les Aksūmites⁹⁸. On le dit également d'un « roi » de Kinda à la veille de l'Islam, Qays b. Ma'dikarib⁹⁹. Au moment de la conquête, quelques allusions à des conversions à l'islam ou à des problèmes fiscaux nous renseignent sur la présence de juifs dans la région de Ta'izz ou à Najrān¹⁰⁰.

L'importance du judaïsme arabe peut encore être appréciée par des voies détournées. Ce sont les nombreuses allusions aux marchands de vin

94. Voir ci-dessous G.2 (pp. 164-166).

95. En plus des notices de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, voir Lecker 1995 b et 2010 a (avec la première carte raisonnée de Yathrib / al-Madīna à l'époque de Muḥammad).

96. Ṣafiyya bint Ḥuyayy b. Akhrab dont il sera question à nouveau (voir ci-dessous D.4.b, pp. 113-114, et la contribution de Michael Lecker dans ce volume, pp. 495-509).

97. Robin 2003 a et 2008 b.

98. Nashwān, *Shams al-'ulūm*, p. 116 (entrée YZN) ; Gajda 2009, pp. 150-152.

99. Ibn Ḥabīb, *al-Muḥabbar*, pp. 244-245 ; Lecker 1995 a, pp. 640-642.

100. Lecker 1995 a, pp. 635-639. Concernant le judaïsme de Kinda, voir Robin 2013 b.

itinérants, souvent juifs, qui parcouraient l'Arabie¹⁰¹. Les biographies des musulmans de la première génération révèlent qu'un nombre non négligeable d'entre eux étaient juifs avant d'être musulmans¹⁰². Ce sont également les mères juives qui sont mentionnées incidemment dans l'ascendance de tel ou tel personnage. Grâce au goût des traditionnistes pour les listes et les bilans, nous disposons même d'un inventaire de membres de Quraysh (la tribu de Makka dont Muḥammad est issu) qui avaient une mère juive¹⁰³.

Mais la donnée la plus significative, puisqu'elle illustre que ces juifs arabiques étaient pleinement intégrés dans la société de leur temps et y jouaient un rôle de premier plan, ce sont les poètes juifs dont le nom a été retenu par la postérité, comme al-Samaw'al que j'ai déjà évoqué (p. 35 ; voir aussi la contribution de Robert Hoyland dans ce volume, pp. 511-522)¹⁰⁴.

À propos du mode de vie et des croyances¹⁰⁵, les sources manuscrites sont avares de données précises. Ce sont quelques allusions au respect du shabbat, à une pratique de pureté rituelle ou à un rite. M. J. et Menahem Kister ont recueilli et analysé les rares indications relatives aux juifs de Yathrib (1979)¹⁰⁶. Ils en tirent la conclusion que ces juifs respectent scrupuleusement la Loi, et même qu'ils s'alignent plutôt sur le judaïsme palestinien, plus strict que le babylonien en matière de pureté rituelle. Le lexique confirme cette impression, avec l'emploi de termes tels que *zakāt* (qui se trouve dans le Talmud¹⁰⁷ de Jérusalem et non dans celui de Babylone) (voir aussi C.4.b, p. 99) ou *'arūba* « vendredi » (propre à l'hébreu et à l'araméen de Palestine)¹⁰⁸.

Les premiers succès militaires de la principauté médinoise, avant même la mort de Muḥammad (632), mirent fin à l'autonomie des communautés juives du Ḥijāz. Un second coup leur est porté en 640. De nombreuses

101. Lichtenstädter 1940, pp. 187-188. Voir aussi ci-dessous B.3.b, pp. 59-60 et n. 191.

102. Voir par exemple Lecker 1994.

103. Ibn Ḥabīb, *al-Munammaq*, pp. 402-403 (~~*Abnā' bnp. 40ūdiyyāt min Quraysh*~~); Lecker 1987.

104. Nöldeke 1864 (« Die Gedichte der Juden in Arabien », pp. 52-86); Steinschneider 1902 (I. Kapitel: Juden in Arabien, pp. 1-12).

105. Voir la contribution de José Costa dans ce volume (pp. 453-484), qui recense les différentes théories émises à ce propos. Se reporter désormais aux publications de Haggai Mazuz mentionnées dans *Addendum* 1, à la fin de cette contribution.

106. Voir déjà Nallino 1941, p. 120.

107. Noter à ce propos que le terme « Talmud » est n'est pas mentionné par la Tradition arabo-islamique, soit parce que les juifs de Yathrib ne reconnaissaient pas l'autorité de ce recueil soit parce que le Talmud n'était pas encore constitué et diffusé sous ce nom.

108. Selon al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, les Arabes préislamiques appelaient le vendredi *'arūba* (texte 2, § 1311, p. 349, traduction II, p. 501). Les autres jours étaient *shiyār* (samedi), *awwal* (dimanche), *ahwan* (lundi), *jubār* (mardi), *dubār* (mercredi) et *mu'nis* (jeudi).

sources rapportent que le deuxième successeur de Muḥammad, le calife 'Umar (634-644), aurait alors expulsé les chrétiens et les juifs de la Péninsule¹⁰⁹. Elles donnent à cette expulsion un caractère systématique avec une finalité religieuse : transformer l'Arabie en un véritable sanctuaire au service d'une seule religion comme Muḥammad l'aurait souhaité avant de mourir¹¹⁰. En réalité, divers indices montrent que la décision de 'Umar n'a eu ni l'ampleur ni la finalité qu'on lui prête.

Les savants qui rapportent la décision de 'Umar sont embarrassés par une contradiction manifeste entre le caractère supposé général de l'expulsion et les réalités de leur temps : il subsiste des communautés juives et chrétiennes dans diverses régions de la Péninsule. Ils en sont réduits à donner au terme « Arabie » une définition étroite et quelque peu alambiquée. C'est tout particulièrement le cas d'al-Wāqidī (mort en 822), une autorité en raison de son ancienneté et de la somme des matériaux qu'il a recueillis et transmis :

« à l'époque de 'Umar, ce dernier expulsa les juifs de Khaybar et de Fadak ; il n'expulsa pas ceux de Taymā' et du wādī 'l-Qurā parce qu'ils sont à l'intérieur de la terre de Syrie, et il est reconnu que ce qui est en dessous du wādī 'l-Qurā jusqu'à al-Madīna est le Ḥijāz et que ce qui est au-delà relève de la Syrie »¹¹¹.

al-Bakrī (mort en 1094) confirme l'expulsion, mais donne une liste différente des exceptions :

« 'Umar b. al-Khaṭṭāb expulsa les juifs et les chrétiens de la péninsule Arabique, sauf qu'il ne les expulsa ni de Najrān ni de la Yamāma et du Baḥrayn qui furent appelés al-'Arūd »¹¹².

Concernant l'Arabie occidentale, deux traités géographiques mentionnent de fait des juifs à Khaybar, à al-'Aqīq (en Arabie centrale, à 370 km à l'est-sud-est de Makka) et dans le wādī 'l-Qurā au x^e siècle. Pour Khaybar et al-'Aqīq, la source est le savant yéménite al-Hamdānī (mort après 970-971) déjà évoqué. Dans sa *Description de la péninsule Arabique*, il indique :

109. Caetani 1905, IV, 20 h., par. 234-240, pp. 359-366 ; voir aussi II / 1, 7 h., par. 48.

110. Ward 1990.

111. al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, II, p. 711 : *fa-lamma kāna zaman 'Umar ... akbraja Yabūd Khaybar wa-Fadak wa-lam yukhrij ahl Taymā' wa-wādī 'l-Qurā li-anna-hum dākhlātān fī arḍ al-Shām wa-yukhrij anna mā dūn wādī 'l-Qurā ilā 'l-Madīna Ḥijāz, wa-anna mā warā' dhālika min al-Shām*.

112. al-Bakrī, *Mu'jam*, p. 12 : *wa-akbraja 'Umar b. al-Khaṭṭāb al-Yabūd wa-'l-Naṣārā min Jazīrat al-'Arab illā annā-hū lam yukhrij-hum min Najrān wa-lā 'l-Yamāma wa-'l-Baḥrayn fa-summiyat al-'Arūd*. « al-'Arūd » désigne effectivement la Yamāma et le Baḥrayn (voir aussi al-Hamdānī, *Ṣifa*, notamment p. 48 / 15-17), et non « La Mecque ou Médine, avec le territoire adjacent », comme le prétend le *Dictionnaire arabe-français* d'A. de Biberstein Kazimirski.

« *il y a à Khaybar un groupe de juifs, des réfugiés et un mélange d'Arabes* »¹¹³,

ou encore :

« *Ensuite al-'Aqīq, une ville où on trouve deux cents juifs, beaucoup de palmiers, des eaux courantes et des puits* »¹¹⁴.

Quant au wādī 'l-Qurà, c'est al-Muqadassī (mort après 990) qui est notre source. Il rapporte que, à Qurḥ, dans le wādī 'l-Qurà, « les juifs sont majoritaires »¹¹⁵. Cette donnée s'accorde avec une source juive : j'ai déjà mentionné les réponses données par deux *ga'ôn* (Sherîrâ et son fils Hây) à une liste de questions posées par les « Fils du wādī 'l-Qurà » (*Bny w' dy 'l-Qry*), au x^e siècle (voir ci-dessus, « Introduction », pp. 15-16).

Il n'est pas facile de localiser précisément ces derniers toponymes. Le wādī 'l-Qurà désigne, à l'époque médiévale, une vaste région au centre du Ḥijāz dont le centre est Qurḥ (à quelque 400 km au nord d'al-Madīna). Dans un premier temps, Qurḥ a été situé par le savant séoudien Ḥamad al-Jāsir dans l'oasis d'al-'Ulā¹¹⁶. Cette identification ne s'accorde pas avec les données archéologiques : un site islamique majeur nommé al-Mibyāt (ou al-Mabiyāt, al-Mābiyāt, al-Mābiyyāt) se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud-est d'al-'Ulā tandis que, dans cette oasis, le seul vestige islamique est un fortin. Un réexamen des textes, prenant en compte les données archéologiques de la région, a conduit 'Abd Allāh al-Nasīf, puis 'Alī 'l-Ghabbān, à identifier Qurḥ avec al-Mibyāt¹¹⁷.

al-Qurà est mentionnée non seulement par les auteurs arabo-islamiques (dans le syntagme wādī 'l-Qurà), mais aussi dans deux inscriptions, une minéenne et une nabatéenne post-clasique. Dans la première, qui date des époques perse et hellénistique, *Qry*ⁿ est le pays d'origine d'une femme épousée par un Minéen d'Arabie du Sud (Ma'in 93B / 38); cette *Qry*ⁿ (graphie sudarabique d'al-Qurà avec l'article postposé) est distincte de Dédān (*Dd*ⁿ) qui est mentionnée à plusieurs reprises dans le même texte¹¹⁸. La seconde inscription qui a été trouvée à al-Mibyāt est une stèle funéraire dans laquelle il est appelé qu'un ancêtre de la défunte est originaire

113. al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 130 / 14-15: *wa-bi-Khaybar qawm min Yahūd wa-mawālⁿ wa-khillīṭā min al-'Arab*.

114. al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 152 / 12-13: *thumma al-'Aqīq madīna fī-hā mī'atā yahūdī wa-nakhl kathīr wa-suyūḥ wa-ab'ār*. Le témoignage du voyageur Benjamin de Tudèle, qui mentionne par ouï-dire (vers 1160) que Taymā est le centre d'un vaste pays où les Juifs mènent une existence indépendante (Friedländer 1910, pp. 251-252), n'est confirmé par aucune source arabo-islamique.

115. al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 84 / 5: *wa-'l-ghālīb 'alay-hā 'l-Yahūd*.

116. C'est la localisation qu'adopte Lecker, « Wādī l-Ḳurā ».

117. Nasif 1979; Nasif 1988, pp. 111-119; al-Ghabbān 2011, pp. 101-102; al-'Umayr 2010.

118. Bron 1998, p. 119.

de Qurayâ (*Qry*⁹, graphie araméenne de l'arabe al-Qurà) (voir ci-dessous C.3.c, p. 91)¹¹⁹.

Si Qurḥ est bien le nom ancien d'al-Mibyât, il en résulte que Qurayâ (qui correspond nécessairement à un site majeur puisque ce toponyme est mentionné en Arabie du sud et a donné son nom à la région sous la forme de wādī 'l-Qurà) est probablement le nom ancien d'al-'Ulā. Ces hypothèses ont deux conséquences. La première est que la région nommée « wādī 'l-Qurà » dans les sources médiévales tire son nom d'une bourgade nommée en ma'īnique *Qry*ⁿ, en araméen *Qry*⁹ et (hypothétiquement) en arabe al-Qurà. La seconde conséquence est que, pour l'actuelle oasis d'al-'Ulā, les inscriptions minéennes distinguent Dédān (*Dd*ⁿ) qui pourrait être le nom de la tribu et Qurayān (*Qry*ⁿ) qui serait celui de la résidence royale¹²⁰.

Si l'extension du wādī 'l-Qurà varie d'un auteur à l'autre, cette région inclut pour le moins, en allant du nord au sud, les sites de Madā'in Ṣāliḥ (anciennement al-Ḥijr), al-'Ulā (peut-être al-Qurà) et d'al-Mibyât (probablement Qurḥ).

Revenons à al-Muqaddisī. Cet auteur remarque encore que la péninsule Arabique (plus précisément le « climat » appelé *Jazīrat al-'Arab*) « compte davantage de juifs que de chrétiens; il n'y a pas de *dhimmī* en dehors d'eux »¹²¹.

D'autres sources attestent la présence de juifs en Arabie quelques décennies après la décision de 'Umar. Le premier calife umayyade Mu'āwiyā (661-680) achète des biens fonciers à un juif dans le wādī 'l-Qurà¹²². Au début du VIII^e siècle (fin des années 80 ou début des années 90 de l'hégire), un juif originaire de Khaybar, Zur'a b. Ibrāhīm, pratique la sorcellerie à al-Madīna. Il est expulsé vers la Syrie où il fait carrière, finit par se convertir à l'islam et devient même transmetteur de traditions (*ḥadīth*)¹²³.

On peut relever également qu'un savant juif médiéval de date inconnue, Yūsuf b. Faḍl al-Yahūdī al-Khaybarī, était originaire de Khaybar si on se fonde sur sa *nisba*¹²⁴.

119. L'identification d'un tel toponyme présente nécessairement une part d'hypothèse parce que les répertoires enregistrent plus d'une centaine d'al-Qarā, al-Qurā, al-Qarī, al-Qirī, al-Qurayy, al-Qarya, al-Qurayya, Qarya et Qurayya (*Mawsū'a* 4, pp. 381-389), sans parler des très nombreux al-Qara, al-Qarra, al-Qurra, Qarra, al-Qarū, al-Qarawāt, al-Qarwa, Qarwa ou al-Qurayyāt (*ibid.*).

120. Il est également possible que Dédān et Qurayān soient deux localités différentes de l'oasis.

121. al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 95 / 11: *wa-'l-Yahūd bi-hi akthar min al-Naṣārā wa-lā dhimma ghayra-hum*

122. Caetani 1905, II / 1, 7 h., § 48, n. 7, p. 50.

123. Lecker 1992, p. 567 et n. 24. Voir aussi la contribution de Michael Lecker dans ce volume (pp. 495-509).

124. Aigle 2008, p. 12. La *nisba* est un adjectif formé le plus souvent sur le nom de la tribu, de la ville ou de la province d'origine, ici *khaybarī*.

Ibn al-Kalbī rapporte que des descendants d'al-Samaw'al b. Ḥannā b. 'Ādiyā, le seigneur juif de Taymā' vers le milieu du VI^e siècle de notre ère, vivaient encore à Taymā' à son époque (c. 900)¹²⁵. Mais il ne précise pas qu'ils sont juifs même si cela paraît vraisemblable. La même information est rapportée quelque 150 années plus tard par Ibn Ḥazm (mort en 1064)¹²⁶.

Enfin, Ibn Kathīr (mort en 1472) rapporte que les juifs de Khaybar prétendaient être en possession d'un document rédigé par Muḥammad, les exemptant de taxes; Arafat, qui mentionne cette tradition, la date après 300 h. (912-913 de notre ère)¹²⁷.

Concernant l'Arabie centrale, les données sont plus maigres. Le rabbin babylonien Sherīrā Ga'ōn, qui dirigea l'académie talmudique de Pūmbeditā au X^e siècle, a adressé une épître au « Pays du Yémen et de la Yamāma »¹²⁸. Par ailleurs, Charles Schefer, dans son édition de Nāṣir b. Khusraw, *Sefer Nameh*, cite un géographe persan tardif, Hafiz Abrou (mort en 1430), selon lequel « la ville de Yemamēh est plus petite que Médine; on y voit un grand nombre de juifs »¹²⁹. Il faudrait identifier la source de cette affirmation.

En résumé, il existe plusieurs communautés juives importantes en Arabie occidentale et centrale vers le X^e siècle. Mais il n'est pas totalement sûr qu'il y ait eu, de façon continue, des juifs en Arabie occidentale entre le début du VIII^e et celui du X^e siècle. Je n'ai évidemment retenu que les textes mentionnant des communautés juives établies de façon permanente et non ceux évoquant des commerçants juifs se rendant pour leurs affaires en Arabie où ils n'avaient droit qu'à un séjour de durée limitée¹³⁰.

Les doutes sur le caractère systématique de l'expulsion des juifs décidée par 'Umar, déjà formulés au début du siècle dernier¹³¹, sont confirmés par les traditions relatives à l'expulsion des chrétiens et des juifs de Najrān en 640, toujours par le calife 'Umar¹³². Concernant les chrétiens, il semblerait que seule une partie d'entre eux ait été déplacée, apparemment ceux qui,

125. Ibn al-Kalbī, *Nasab Ma'add wa'l-Yaman al-kabir*, p. 435 (« et ses descendants s'y trouvent jusqu'à ce jour », *wa-waladu-hu bi-hā ilā 'l-yawm*).

126. Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'Arab*, p. 372.

127. Arafat 1976, p. 105.

128. Voir Gil 2004, § 131 (p. 199), qui cite (p. 757) : B. M. Lewin, « Iggērōt gā'ōn mi-Bāvel lə-ereṣ Yaman wə-Yamāma », dans *Ginzē qedem*, 3 / 14, 1925, p. 131.

129. Nāṣir b. Khusraw, *Sefer Nameh*, traduction, p. 224.

130. Gil 2004, § 348 (p. 626).

131. Friedländer 1910, p. 249; Lammens 1918, p. 78.

132. Sur cette expulsion voir Caetani 1905, IV, 20 h., par. 222-233, pp. 354-359; plus récemment Lecker 2010 b. Noter que l'on trouve deux « Madānī » probablement chrétiens parmi les quatre principaux signataires de l'accord qu'al-Hādī ilā 'l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn conclut avec les chrétiens et les juifs de Najrān en 897; or cette *nisba* renvoie à 'Abd al-Madān, le lignage des princes chrétiens de Najrān à la veille de l'Islam (ci-dessous C.3.b, pp. 85-86). Il semblerait donc que des 'Abd al-Madān soient demeurés dans l'oasis ou qu'ils y soient revenus après en avoir été expulsés.

étant liés à Byzance et possédant de grandes richesses, représentaient une menace politique¹³³. Quant aux juifs, leur mention présente les apparences d'un ajout secondaire afin de donner un caractère systématique à l'expulsion décidée par 'Umar¹³⁴. Ce qui est sûr, c'est que les chrétiens et les juifs de Najrān représentent toujours, en 897, une puissance politique et économique avec laquelle le fondateur de l'État zaydite doit composer¹³⁵; ils constitueraient encore près des deux-tiers de la population de l'oasis selon un voyageur persan qui passe dans les parages au début du XIII^e siècle¹³⁶. Pour justifier l'expulsion qui remet en cause un traité conclu par Muḥammad avec les chrétiens de Najrān 20 ans auparavant, les auteurs musulmans mentionnent le fait que les chrétiens sont devenus trop nombreux et pratiquent l'usure.

On peut donc supposer que le véritable objectif de l'expulsion des juifs par 'Umar, qui a sans aucun doute un fond de vérité historique, fut de dégager des moyens financiers supplémentaires, tout en éliminant un ennemi potentiel. Il est possible qu'on ait invoqué dès cette époque des arguments idéologiques et religieux, mais ce n'est pas sûr. La vraisemblance est que le maquillage de la cupidité en acte de piété vint plus tard, quand on commença à théoriser le caractère illicite de la présence de non musulmans sur le sol de la péninsule Arabique. C'est alors qu'on attribua à Muḥammad la déclaration: « J'expulserai les juifs et les chrétiens de la Péninsule des Arabes, de façon à n'y laisser que des musulmans ». Michela Fabbro a relevé une dizaine de variantes de ce *ḥadīth* qui trahissent une authenticité douteuse¹³⁷.

Le débat sur l'acceptation de non musulmans en Arabie s'est rouvert au Yémen à la fin du XVIII^e siècle à la suite des troubles provoqués par le mouvement messianique juif de Sabbatāi Tsvi (ou Sevi, en hébreu Shabbeta'ī Šbī) qui, parti d'Anatolie, atteignit Ṣan'ā' en 1666-1667. Finalement les savants yéménites s'entendirent pour comprendre « la Péninsule des Arabes » comme le seul Ḥijāz¹³⁸. Ce débat est toujours d'actualité en Arabie séoudite, où seul le culte musulman est autorisé.

Contrairement au judaïsme de l'Arabie déserte, celui du Yémen ne s'est pas effondré avec l'établissement de l'Islam. Pourtant, bien qu'il soit resté une composante importante de la société jusqu'à l'époque moderne, il n'a

133. Robin 2008 b, pp. 64-67.

134. al-Balādhurī, *Futūḥ*, texte, p. 77 (éd. de Goeje 1866, p. 66), traduction, p. 102: « les juifs de Najrān faisaient partie de l'accord avec les chrétiens alors qu'ils étaient en quelque sorte leurs protégés » (*wa-dakhala yahūd Najrān ma' al-naṣāra fī sulḥ wa-kānū ka-'l-atbā' la-hum*). 

135. Voir ci-dessous, pp. 43-44.

136. Voir ci-dessous et Robin 2008 b, pp. 64-65.

137. Fabbro 1990. Voir déjà Caetani 1905, II / 1, 11 h., par. 27, nota 1, b, qui y voit « un produit du fanatisme religieux du II^e et III^e siècle de l'hégire ».

138. Fabbro 1990. Voir aussi Ferré 1990.

pas produit de textes qui nous éclairent sur son histoire et n'est presque jamais évoqué par les sources non juives. Sans doute est-il habituel que l'intérêt des auteurs musulmans médiévaux se concentre sur leur seule communauté. Mais dans le cas du savant yéménite le plus marquant en matière de traditions, al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī (mort après 970-971), ce silence est étonnant. L'œuvre d'al-Hamdānī vise notamment à démontrer que les Yéménites, du fait de l'ancienneté et du faste de leur civilisation, ont vocation à exercer à nouveau le pouvoir qu'ils détenaient avant l'Islam. Elle fixe le cadre géographique et tribal en offrant tout d'abord une description minutieuse de la Péninsule (*Ṣifat Jazīrat al-'Arab*). Partant de là, al-Hamdānī remonte le temps dans la « Couronne » (*al-Iklīl*) ; il s'emploie à démontrer que la civilisation sudarabique a ses origines dans un passé très éloigné, en reconstruisant la généalogie complète des deux principales tribus yéménites, Ḥimyar et Hamdān ; il illustre également les réussites de cette civilisation et la gloire de ses rois en dressant un inventaire des vestiges archéologiques, entreprise sans équivalent dans la littérature arabomusulmane médiévale.

On se serait attendu à ce qu'al-Hamdānī mentionne ou au moins évoque l'histoire religieuse du Yémen et de l'Arabie. Il y avait pour cela de nombreuses raisons. Les Ḥimyarites avaient rejeté le polythéisme et adhéré officiellement au monothéisme dès la fin du IV^e siècle, devançant les Arabes de Makka de près de 250 années, ce qui constituait manifestement un titre de gloire. Les antagonismes religieux ont joué un rôle important dans les guerres et les massacres du VI^e siècle. Le poids démographique et l'influence des juifs, enfin, qui sont encore notables dans la montagne yéménite au X^e siècle, devaient être bien plus considérables dans l'Antiquité. Or al-Hamdānī n'évoque pratiquement jamais les religions, y compris l'islam. C'est manifestement un parti-pris systématique. Il est remarquable que, dans sa description de l'Arabie, il n'accorde aucune attention aux lieux saints de l'islam. Quand il traite des rois Abīkarīb et Joseph, il ne mentionne pas que ce sont des juifs, contrairement à toute la tradition historiographique arabe¹³⁹.

En fin de compte, il n'y a guère qu'un seul texte yéménite musulman qui fasse mention des juifs du pays : c'est la vie exemplaire (*sīra*) du fondateur de la principauté zaydite au Yémen déjà évoqué, al-Hādī ilā 'l-Ḥaqq Yaḥyā

139. Robin 2003 a, pp. 130-138. al-Hamdānī ne mentionne explicitement les juifs qu'à deux reprises : dans la *Description de la péninsule Arabique* à propos de Khaybar et d'al-'Aqīq comme nous l'avons vu (ci-dessus, pp. 38-39). Ses réticences à parler de religion, surtout quand il s'agit du Yémen, sont illustrées de manière éclatante par la manière dont il cite l'ascendance des juifs de la région nommée al-Saḥūl, dans le sud-ouest du Yémen : « Shuraḥbīl fils d'al-Ḥārith engendra dhū Ḥufān fils de Shuraḥbīl, un clan — c'est à son pays dans al-Saḥūl que se rattache Yahūd al-Ḥufānī » (*fa-awlada Shuraḥbīl b. al-Ḥārith: dhū Ḥufān b. Shuraḥbīl, baṭn, ilā mawḍi' i-bi bi-'l-Saḥūl yantasibu Yahūd al-Ḥufānī, Iklīl* 2, p. 280).

b. al-Husayn (897-911). Quand ce prince arrive à Najrān avec l'intention de fonder une communauté musulmane exemplaire, il se heurte à l'hostilité des chrétiens et des juifs de l'oasis. Il doit négocier et finit par conclure un pacte qui redéfinit les modalités de taxation des personnes et des biens fonciers; il permet aussi, contrairement à la norme, qu'un non musulman puisse acheter les biens d'un musulman. Ce pacte qui illustre le poids économique et politique des juifs et des chrétiens de Najrān, est conclu le jeudi 28 juillet 897 (22 jumādā II 284 h.)¹⁴⁰.

Un second texte médiéval, la relation d'un voyage effectué en Arabie au début du XIII^e siècle par un Persan qui se nommerait Yūsuf b. Ya'qūb Ibn al-Mujāwir¹⁴¹, fait encore allusion aux juifs de Najrān :

*« Najrān ... Ses habitants se divisent en trois confessions, un tiers de juifs, un tiers de chrétiens et un tiers de musulmans. Et les musulmans qui s'y trouvent se divisent en trois rites (madhhab) : un tiers de shāfi'ites, un tiers de zaydites et un tiers de mālikites »*¹⁴².

Il ne semble pas qu'Ibn al-Mujāwir se soit rendu lui-même à Najrān, mais c'est un voyageur curieux à l'esprit critique, d'ordinaire bien informé. Si l'on accorde du crédit à sa relation, la communauté juive de Najrān n'aurait guère été affectée par la fondation de l'État zaydite.

Le judaïsme yéménite, dont le poids politique et économique est encore important au XVII^e siècle, décline progressivement jusqu'à l'émigration massive de la très grande majorité de la communauté vers Israël à la fin des années 1940¹⁴³. Il y a quelques années, il ne restait plus que quelques centaines de personnes, principalement dans la région de Ṣāda et dans quelques bourgades au nord de Ṣan'a' (Rayda, Nā'iṭ, Kāniṭ ou Bayt Sinān). L'un des traits marquants de cette communauté fut la persistance d'une

140. al-'Alawī, *Sīrat al-Hādī*, pp. 72-78; 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). Concernant la liste des signataires, voir Robin 2003 a, p. 129 et n. 163; ci-dessous, C.3.b, pp. 85-86.

141. Rentz, « Ibn al-Mujāwir ». La dernière date citée dans *Ta'rikh al-Mustabṣir* est dhū 'l-ḥijja 626 (oct.-nov. 1229) et divers indices donnent à penser que l'ouvrage fut composé peu après. L'attribution à Yūsuf b. Ya'qūb pose deux problèmes. Tout d'abord, le père de l'auteur s'appelle « Ya'qūb » si on se fonde sur le patronyme de l'autorité, mais « Muḥammad » si on se réfère au récit, où ce père est nommé « Muḥammad b. Ma'sūd b. Aḥmad ». Aḥmad Ibn al-Mujāwir al-Baghḍādī an-Naysabūrī » (p. 252). Par ailleurs, il semble étonnant que l'auteur, né en 601 (1204-1205), ait écrit un tel livre si jeune, sans rien ajouter sur le sujet pendant les soixante années qu'il lui restait à vivre.

142. Ibn al-Mujāwir, *Ta'rikh al-Mustabṣir*, p. 209 / 2-5; traduction, p. 217.

143. Tobi 1999; Eraqi Klorman 1993; Kuczynski 1985; Shvitiel *et alii* 1983. Pour une carte des communautés juives de la montagne yéménite, voir Rathjens-Wissmann 1934, fig. 64 en fin de volume.

forte attente messianique, encore illustrée par trois prétendants au XIX^e siècle et par le départ en Israël¹⁴⁴.

Concernant le golfe Arabo-persique, on sait seulement que, au moment de la conquête, des pactes sont conclu avec les Mages (les zoroastriens), les juifs et les chrétiens :

« *Quand commença l'an 8, l'Apôtre de Dieu ʃ [abréviation de ʃallā 'llāh 'alay-hi wa-sallam, formule de bénédiction] envoya al-'Alā b. 'Abd Allāh b. 'Imād al-Ḥādrāmī, un allié des banū 'Abd Shams, au Baḥrayn [aujourd'hui al-Ḥasā'] pour inviter ses habitants soit à se convertir à l'islam soit à payer la taxe (al-jizya). Il lui confia une missive pour al-Mundhir b. Sāwā et pour Sībukht gouverneur (marzubān) de Hajar [capitale d'al-Baḥrayn] les invitant soit à se convertir à l'islam soit à payer la taxe. Ils devinrent musulmans et, avec eux, tous les Arabes vivant là et quelques Persans. Quant aux gens du pays qui étaient zoroastriens (majūs), juifs et chrétiens, ils conclurent un pacte avec al-'Alā* »¹⁴⁵.

Une tradition rapporte que des critiques se firent entendre parce que les zoroastriens n'étaient pas des « Gens du Livre ». C'est alors qu'aurait été révélé Coran, sourate V, « La Table servie », *al-Mā'ida*, 104 / 105 :

« *O vous qui croyez, [n']ayez cure [que] de vous-mêmes ! Celui qui est égaré ne saurait vous nuire quand vous êtes dans la bonne direction* ».

Cette tradition, qui rapporte que « les zoroastriens et les juifs refusèrent l'islam et préférèrent payer la taxe »¹⁴⁶, semble suggérer que les chrétiens manifestèrent moins de résistance.

3. L'empreinte du judaïsme sur l'islam

L'enracinement du judaïsme dans l'Arabie préislamique est aussi prouvé par un argument indirect : son empreinte sur l'islam qui est aisément reconnaissable dans le lexique, les rites (Temple unique vers lequel on prie, circoncision, pèlerinage, pureté rituelle, aumône légale) ou les interdits (consommation de porc, images etc.).

La validité de l'argument est renforcée par le fait que « l'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant » (pour reprendre le titre d'un article de Joseph Henninger, 1964) a également son origine dans l'enracinement du christianisme en Arabie. Il est désormais assuré que les rois chrétiens de Ḥimyar ont dominé la plus grande partie de l'Arabie pendant des décennies : une inscription récemment découverte mentionne la sou-

144. Eraqi Klorman 1993.

145. al-Balādhurī, *Futūḥ*, texte, pp. 85-86 (éd. de Goeje 1866, p. 78), traduction, pp. 120-121 ; Caetani 1905, II / 1, 8h., par. 187, p. 202 ; Yaqūt, *Mu'jam*, entrée « al-Baḥrayn ».

146. al-Balādhurī, *Futūḥ*, texte, p. 86 (éd. de Goeje 1866, p. 79), traduction, p. 121.

mission à Abraha de toute une série de tribus et de régions d'Arabie du nord, notamment Yathrib¹⁴⁷.

L'étude historique de l'islam a commencé en Europe vers le début du XIX^e siècle. Très vite, la science européenne a reconnu que l'islam présentait de multiples parentés avec le judaïsme. Même s'il ne pouvait pas être totalement exclu que les deux religions soient deux rameaux parallèles issus d'une même souche, il était plus vraisemblable, du fait du grand écart chronologique, que le judaïsme soit l'une des principales sources d'inspiration de Muḥammad, le prophète de l'islam. Dans le Coran lui-même, l'empreinte du judaïsme est manifeste dans le lexique religieux, les concepts, les raisonnements, les pratiques rituelles ou les récits exemplaires.

L'ouvrage fondateur, qui remonte à 1833, est le fameux *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* du savant allemand Abraham Geiger (1810-1874). Parmi les nombreuses études qui ont suivi, je ne retiendrai que *The Jewish Foundation of Islam* de Charles T. Torrey (1933) qui pousse la logique jusqu'à considérer l'islam comme une sorte de rameau exotique du judaïsme.

Certains savants croient même pouvoir retrouver dans l'islam l'influence de courants sectaires du judaïsme. Marc Philonenko¹⁴⁸ remarque que, dans les textes de Qumrān, le Shéol est constamment désigné par l'hébreu *shaḥat*, « fosse » ; ceux sur qui s'exercent les châtiments au Jour du Jugement, à savoir les damnés, sont appelés *banê hash-Shaḥat*, « fils de la Fosse » ou *anāshê hash-Shaḥat*, « hommes de la Fosse ». Les énigmatiques *Aṣḥāb al-Ukhdūd* du Coran (sourate *al-Burūj* LXXXV) pourraient être le décalque de ces expressions qumrāniennes.

Dans la prophétologie coranique, Jésus est une figure majeure. Mais il est notable que les apôtres — qui sont cités cinq fois — ne soient pas individualisés et que Paul de Tarse soit ignoré, tous comme les grandes figures des premiers siècles du christianisme. On pourrait aisément en conclure que cette image de Jésus vient d'une secte judéo-chrétienne et non du courant central du christianisme.

B. Deux manières de se nommer et d'être nommé : la référence à Israël et à Juda

Le premier champ qu'il convient d'explorer est celui des appellations utilisées pour nommer les juifs. En Arabie, comme en Palestine et dans

147. Murayghān 3: « Le roi Abrahā, Zybmn, roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramōt et Yamnat, ² et de leurs Arabes dans Haut-Pays et sur la Côte, a écrit cette inscription quand il est revenu du Pays de Ma'add^{um}, ³ quand il s'empara des Arabes de Ma'add^{um} enlevés à [Mu]dhḥirān, chassa 'Amr^{um} fils de Mudḥhirān et ⁴ s'empara de tous les Arabes de Ma'add^{um} [Ha]gar^{um}, Khaṭṭ, Ṭayy^{um}, Yathrib et Guzā(m) ». Ce texte est probablement postérieur de quelques mois à Murayghān 1 qui date de septembre 552 (Robin & Ṭayrān 2012).

148. Philonenko 1967.

la diaspora, on emploie deux familles de vocables qui dérivent d'« Israël (*Yisra'el*) » et de « Juda (*Yəhūdah* / *Yahūd*) ».

1. Yisra'el et Yəhūdah / Yahūd en Palestine et dans le monde méditerranéen

L'emploi de ces deux termes en Palestine et dans la diaspora a fait l'objet d'études très attentives¹⁴⁹. S'il n'est pas facile de trouver une définition répondant à tous les usages recensés, une règle générale de distribution peut être formulée. Les juifs utilisent « Israël » (et ses dérivés) pour se désigner quand ils s'adressent à d'autres juifs : c'est donc une appellation utilisée en « interne ». En revanche, le terme « Juda » (et ses dérivés) est préféré quand des non juifs interviennent d'une manière ou d'une autre, comme auteur du discours, comme destinataire direct ou comme destinataire général (par exemple quand un individu ajoute le mot « juif » dans son identité. Il s'agit alors d'une désignation en « externe ».

Pour y voir clair, il faut remonter dans le temps. Après l'exil de Babylone, deux termes vont progressivement émerger pour désigner ceux qui se considèrent comme les descendants et les héritiers de l'Israël biblique. « Israël », qui est déjà attesté dans la stèle du Pharaon Merneptah à la fin du XIII^e siècle avant notre ère, désigne une population et, comme souvent, son ancêtre mythique ; il ne nomme pas un pays, sauf si on le fait précéder du substantif *ereš* (« le Pays d'Israël », *ereš Yisra'el*).

Yahūd, en revanche, est un territoire : c'est le nom araméen de la province perse que les Israélites habitent. Cette appellation dérive évidemment de « Juda » (*Yəhūdah*), nom d'une tribu d'Israël et de son ancêtre mythique. L'hébreu ne connaît que la forme *Yəhūdah*.

Sur ces deux appellations, on a formé des adjectifs dans les diverses langues de la région — hébreu (*yisra'elī* et *yahūdī*), araméen (par exemple syriaque *Yisroyel* / *Īsroyel* et *yəhūdiyo*) et grec (*Israël* et *ioudaios*). En français, on rendait dans le passé ces adjectifs par « israélite » et « juif ». Depuis peu, une nouvelle traduction du second s'est imposée : « Judéen ». Il a semblé préférable de disposer de termes différents pour désigner l'habitant de la Judée (le Judéen) et l'adepte de la religion juive (le juif) ; c'était d'autant plus souhaitable que la religion de ces Judéens — au moins jusqu'à la destruction du deuxième Temple — différait notablement de ce que nous appelons judaïsme.

Pour les époques hellénistique, romaine et byzantine, de très nombreuses sources littéraires et épigraphiques utilisent les appellations Israël et Yahūd. Les opinions varient dans le détail, mais globalement, on peut dire que le terme « Israël » est préféré en interne, quand des Israélites s'adressent à d'autres Israélites veulent nommer leur communauté, tandis

149. Voir en dernier lieu Miller 2010.

que « Yahūd » s'emploie en externe, c'est-à-dire quand un étranger est impliqué d'une manière ou d'une autre.

En fait, l'emploi de Yahūd est un peu plus compliqué. Il peut aussi bien désigner la Judée au sens étroit — dans ce cas, il s'oppose à Galilée —, que nommer l'ensemble des régions du Levant méridional habitées par des juifs.

Comme je l'ai indiqué dans l'introduction (p. 18), vers la fin de l'époque hellénistique, les Israélites forgent en grec le terme *ioudaismos* pour désigner leur mode de vie et leurs croyances. Il en résulte que l'adjectif *yahūdi* / *ioudaios* prend progressivement un nouveau sens : il ne nomme plus uniquement toute personne habitant la Judée ou issue de cette province, mais aussi un étranger qui adhère aux valeurs du judaïsme et en pratique les rites les plus significatifs. Cet emploi devient prédominant à l'époque byzantine : *ioudaios* signifie désormais avant tout un adepte de la religion juive. Mais entre le début de notre ère et 400 environ, il est souvent difficile de savoir si *ioudaios* veut dire « Judéen » ou « juif ».

Cette difficulté met en évidence que l'historien utilise souvent des catégories qui n'existent pas dans les sources et qui sont le résultat de recherches contemporaines. Or ces catégories doivent beaucoup à l'époque où nous vivons, qui privilégie l'individu, l'égalité de tous les membres d'une communauté et les identités nationales bien tranchées, fondées sur un territoire et une langue, alors que dans le passé il existait bien d'autres formes d'organisation. Il n'est pas facile de pousser l'analyse et, dans le même temps, de rester fidèle à la source.

2. Isrā'īl et Yahūd dans le Coran et la littérature islamique

Avant d'examiner avec quelles significations les termes Israël et Juda étaient employés dans les inscriptions préislamiques, il n'est pas inutile d'examiner ce qu'il en est dans le Coran et dans la littérature arabe de l'époque.

Dans les poèmes préislamiques considérés comme authentiques, le nom d'Israël n'apparaît pas. En revanche, on y trouve une demi-douzaine de mentions du terme « juif » (le collectif *Yahūd* et l'adjectif qui en dérive, *yahūdī*, pluriel *yahūdiyyūn*)¹⁵⁰. Un poète contemporain de Muḥammad désigne aussi les juifs par le terme *Yuhdān* dans l'expression « les juifs du Ḥijāz »¹⁵¹.

Le Coran innove, semble-t-il, en distinguant d'une part les *banū Isrā'īl* qui renvoient aux Hébreux des temps bibliques et à leurs héritiers et d'autre

150. Margoliouth 1924, p. 73. Concernant la forme *Yahūd* d'un point de vue linguistique, voir Hopkins 1997.

151. Ḥasan b. Thābit (mort vers 660), *Diwān*, 84, 2 (cité par Lammens 1918, p. 74).

part les *Yahūd*, à savoir les juifs contemporains demeurés incrédules¹⁵². Les *banū Isrā'īl*, qui sont les précurseurs, sont considérés de manière très positive :

« Ô Fils d'Israël, rappelez-vous le bienfait dont je vous ai comblés ! [Rappelez-vous] que Je vous ai mis au-dessus du monde »¹⁵³.

C'est au point que les Shī'ites interprètent ce verset comme une allusion à la famille de Muḥammad dont descendent leurs imāms¹⁵⁴.

Le terme *Yahūd* apparaît huit fois, dont trois dans la sourate II¹⁵⁵ ; il désigne clairement les adeptes d'un courant religieux dont les affirmations (et celles des chrétiens) sont réfutées par Muḥammad :

« Les juifs ont dit : "Les chrétiens ne sont pas dans le vrai" et les chrétiens ont dit : "Les juifs ne sont pas dans le vrai" ... Dieu jugera entre eux, au Jour de la Résurrection, ce sur quoi ils s'opposent »¹⁵⁶.

Ou bien :

« Ni les juifs ni les chrétiens ne seront satisfaits de toi avant que tu suives leur religion »¹⁵⁷.

Ou encore :

« Les juifs et les chrétiens ont dit : "Nous sommes les fils et les aimés de Dieu". Demande[-leur] : "Pourquoi donc vous torture-t-Il pour vos péchés ?" »¹⁵⁸.

L'adjectif *yahūdī* dérivé de *Yahūd*, dont le Coran ne donne qu'une seule illustration, désigne clairement un adepte de ce courant religieux :

« Abraham ne fut ni juif ni chrétien, mais fut *ḥanīf* et soumis [à Dieu] »¹⁵⁹.

152. Horovitz 1925, pp. 154-155 ; pour un avis moins tranché, voir Goitein 1975.

153. Sourate II (« La Génisse », *al-Baqara*), versets 44 / 47 et 116 / 122 (le premier nombre renvoie à l'édition du Coran par G. Flügel en 1870 et le second à l'édition du Caire de 1923) : *yā-banī Isrā'īla 'dhkurū nī-matiya 'l-latī an'amtu 'alay-kum wa-'annī faḍḍaltu-kum 'alā 'l-'ālamīn*. La traduction des sourates coranique est empruntée à Régis Blachère (avec « Dieu » à la place de « Allāh »).

154. Bar-Asher 2002 et 2013.

155. Sourate II, 107 / 113, 107 / 113, 114 / 120 ; sourate V, 21 / 18, 56 / 51, 69 / 64, 85 / 82 ; sourate IX, 30.

156. Sourate II (« La Génisse », *al-Baqara*), 107 / 113 : *wa-qālat al-Yahūdu laysat al-Naṣārā 'alā shay'in wa-qālat al-Naṣārā laysat al-Yahūdu 'alā shay'in ... fa-'llāhu yahkumu bayna-hum yawma 'l-qiyaṃati fī-mā kānū fī-bi yakhtalifūna*.

157. Sourate II, 114 / 120 : *wa-lan tarḍā 'an-ka 'l-Yahūdu wa-lā 'l-Naṣārā ḥattā tattabi'a millata-hum*.

158. Sourate V (« La Table servie », *al-Mā'ida*), 21 / 18 : *wa-qālat al-Yahūdu wa-'l-Naṣārā naḥnu abnā'u 'llāhi wa-aḥibbā'u-hu, qul, fa-li-ma yu'adhdhibu-kum bi-dhunūbi-kum*.

159. Sourate III (« La Famille de 'Imrān », *Āl 'Imrān*), 60 / 67 : *mā kāna Ibrāhīmu yahūdīyy^{an} wa-lā naṣrānīyy^{an} wa-lākin kāna ḥanīf^{an} muslim^{an}*.

On peut en conclure que les *Yahūd* coraniques sont les « juifs » au sens religieux.

Le terme *Yahūd* a un synonyme, *Hūd*, dont le Coran compte trois attestations, toutes dans la sourate II¹⁶⁰, par exemple :

*« Diront-ils : "Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les [Douze] Tribus étaient des juifs ou des chrétiens". Réponds[-leur] : "Est-ce vous ou Dieu qui êtes très savants ?" »*¹⁶¹.

De *Yahūd* / *Hūd* on a dérivé un verbe *hāda*, « être juif, se faire juif ». Dix fois, ce verbe apparaît dans le syntagme *alladhīna hādū*, « ceux qui sont juifs, se sont faits juifs ». Une fois, il est construit avec la préposition *ilā*, « vers », dans une prière de Moïse d'interprétation difficile : « Nous pratiquons le Judaïsme, envers Toi »¹⁶².

Dans les écrits postérieurs, on relève les verbes *hawwada*, « faire quelqu'un juif, le convertir au judaïsme » et *tahawwada*, « se faire juif »¹⁶³.

Le nom d'Israël se trouve 43 fois dans le Coran, presque toujours dans l'expression *banū Isrā'il*, « les fils d'Isrā'il ». Quand ce n'est pas le cas, c'est dans un contexte similaire :

*« Voilà ceux que Dieu a favorisés parmi les Prophètes de la descendance d'Adam et de ceux que nous fîmes monter [dans l'Arche] avec Noé, ainsi que de la descendance d'Abraham et d'Israël »*¹⁶⁴.

Contrairement à l'appellation *Yahūd* / *Hūd* qui n'est employée que dans des sourates d'époque médinoise, c'est une expression qui apparaît pendant les diverses phases de la prédication muḥammadienne. Dans les sourates d'époque mecquoise, les *banū Isrā'il* sont évoqués tout particulièrement en relation avec Moïse : ceci explique sans doute la forme du nom, qui décalque « les Enfants d'Israël » du livre de l'*Exode*, alors que l'usage de la littérature juive est d'ordinaire « Israël » tout simplement¹⁶⁵.

Les *banū Isrā'il* sont le peuple de Moïse qui a reçu la Loi. Ce sont leurs descendants et leurs héritiers, tous ceux qui ont reçu la Révélation, y compris les contemporains de Muḥammad :

« Ô Fils d'Israël, rappelez-vous le bienfait dont je vous ai comblés. Tenez fidèlement le pacte [envers] Moi ! Je tiendrai fidèlement Mon pacte [envers]

160. Sourate II, 105 / 111, 129 / 135 et 134 / 140.

161. Sourate II, 134 / 140 : *am taqūlūna inna Ibrāhīma wa-Isma'īla wa-Ishāqā wa-Yāqūba wa-'l-asbāta kānu hūd^{an} an nashārā qul a-antum a'lamu am Allāhu*.

162. Sourate VII (« *al-A'rāf* »), 155 / 156 : *innā hudnā ilay-ka*. Uri Rubin (2003, p. 21) traduit : « we have returned to you ».

163. Pour des exemples de ces verbes, voir Robin 2003 a, p. 132.

164. Sourate XIX (« Marie », *Miryam*), 59 / 58 : *ūlā'ika 'l-ladhīna an'ama 'llāhu 'alay-him min al-nabiyyīna min dhurriyyati Adam wa-mimman ḥamalnā mā'a Nūḥⁱⁿ wa-min dhurriyyati Ibrāhīma wa-Isrā'ila*.

165. Goitein, « Banū Isrā'il ».

*vous. Moi, redoutez-Moi ! Croyez à ce que J'ai révélé [à ce nouveau Prophète] qui marque la véracité des messages que vous détenez »*¹⁶⁶.

Ou encore :

« [195] [C'est une Révélation] en langue arabe pure [196] et cela se trouve certes dans les écritures des Anciens. [197] Eh quoi ! ne fut-ce pas un signe pour eux qu'il soit connu des docteurs ('ulamā'u) des fils d'Israël ? »¹⁶⁷.

Les *banū Isrā'il* sont encore, évidemment, l'Israël de l'Histoire sainte, aussi bien celui de Samuel :

« N'as-tu point vu le Conseil des Fils d'Israël (al-malā'i min banī Isrā'il) quand, postérieurement à Moïse, il dit à un Prophète qu'ils avaient : "Désigne-nous un roi" »¹⁶⁸,

que celui de Jésus :

« Et [j'ai été envoyé] comme Apôtre aux Fils d'Israël, disant : "Je viens à vous avec un signe de votre Seigneur. Je vais, pour vous, créer d'argile une manière d'oiseau ; j'y insufflerai [la vie] et ce seront des oiseaux, avec la permission de Dieu. Je guérirai le muet et le lépreux. Je ferai revivre les morts »¹⁶⁹.

Dans la *Vie exemplaire* de Muḥammad et dans la littérature islamique, les juifs d'al-Madīna sont appelés *Yahūd* ou *al-Yahūd*, sans l'article ou avec lui (voir par exemple les textes cités ci-dessous, E.1.d, pp. 130-132, nn. 410, 417, 418, 421, 424, et G.2, p. 165, n. 514). Ailleurs, ils peuvent être nommés *al-Yahūdiyyūn* ou encore *al-Yuhdān*. D'un point de vue grammatical, le terme de départ est *Yahūd*, sans l'article (comme *Yhd* / *Yhwd* dans les inscriptions ḥimyarites), un collectif comparable à un nom de tribu. On en tire régulièrement l'adjectif *yahūdī*, « appartenant à, issu de *Yahūd* », dont le pluriel peut être externe (d'*al-yahūdiyyūn*) ou brisé (*al-Yahūd* et *al-Yuhdān*). Ce sont ces derniers termes qui sont utilisés pour désigner les adeptes de la religion juive.

Je citerai enfin la description de la Syrie par al-Hamdānī qui introduit une intéressante distinction entre « la terre des *banū Isrā'il* » et le « Pays des anciens Juifs » :

« ... dans le Pays de Syrie qui est la terre des *banū Isrā'il*¹⁷⁰ et le Pays d'Idumée et l'antique Pays des anciens Juifs »¹⁷¹.

Il ne faut pas s'étonner que la Syrie (*Bilād Sūriya*) soit la terre des *banū Isrā'il* : on considérerait alors que Salomon avait régné sur Palmyre. Quant

166. Sourate II, 38 / 40-41.

167. Sourate XXVI (« Les poètes », *al-Shu'arā'*), 197.

168. Sourate II, 247 / 246.

169. Sourate III, 43 / 49.

170. Écrit ainsi, sans /i/ long.

171. *Ṣiḡa*, p. 36 / 26-37 / 1 : ... fī Bilād Sūriya wa-hiya arḍ banī Isrā'il wa-Bilād | Idūmā wa-Bilād al-Yahūd al-'atīqa.

au « Pays des anciens Juifs » (*Bilād al-Yahūd al-ʿatīqa*), c'est la Judée comme le montre le lien avec Jérusalem, explicite dans un autre passage¹⁷².

Dans les expressions « le Pays de ... », le déterminant est en général un nom de tribu ou de peuple, mais pas toujours comme le montre justement *Bilād Sūriya*. Cependant, dans « le Pays des anciens Juifs » (*Bilād al-Yahūd al-ʿatīqa*), il est assuré qu'al-Yahūd désigne bien un peuple et non un pays, la Judée.

3. *Yiśrāʾīl et Yahūd dans les inscriptions préislamiques*

Dans les inscriptions préislamiques, bien que les occurrences soient peu nombreuses, il est manifeste que l'usage de *Yiśrāʾīl* et de *Yahūd* est différent.

a. *Yiśrāʾīl*

Le nom d'Israël (*Ysʿr'l*) apparaît dans quatre inscriptions provenant de Zafār, la capitale ḥimyarite. Trois datent du v^e siècle et il en va probablement de même de la quatrième.

Ysʿr'l transpose parfaitement l'hébreu *Yiśrāʾīl* en suivant les règles du saba'ique qui ne note pas les voyelles, sauf les longues en finale (avec les symboles *w* et *y*). On estime que le *sʿ*, comme l'hébreu *ś*, note le son /s/.

Trois fois, Israël se présente dans le syntagme « le peuple d'Israël », *sha'b Yiśrāʾīl* (*sʿb Ysʿr'l*), parmi les invocations aux entités célestes et humaines qui ont apporté leur soutien ou leur contribution à des opérations de construction :

— « Avec l'ai[de de son seigneur, le seigneur du Ciel, avec] ² [l'aide de son peup]le Israël et avec l'aid[e de ses seigneurs Abīkarib Asʿad] » (H.1.2 = Garb Frammenti II, 7, pp. 175-176)

— « avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du C³iel et de la Terre, qui a tout créé, avec la prière de son peuple Israël, avec le soutien de son seigneur Dha⁴ra'amar Ayma(')n ... » (H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189)

— « avec ⁶ l'assistance et la puissance de leur seigneur Īlān, ⁷ maître du Ciel et de la Terre, avec l'assistance ⁸ de leur peuple Israël et avec l'assistance de leur seigneur Shuriḥbi⁹l ... » (H.5.2 = ZM 2000, pp. 189-190)

Le saba'ique *sha'b* désigne, d'ordinaire, la « commune » ou, si l'on préfère, la tribu d'agriculteurs sédentaires. Cette « commune » peut être la communauté des citoyens d'une  bourgade, celle d'un canton, celle d'une vaste région ou même celle de tout un royaume. C'est donc l'appella-

172. Le lien entre Jérusalem et *Bilād al-Yahūd* est établi par *Šifa*, p. 36 / 16-17 : « ... comme l'Idumée, la terre de Syrie, la terre de Palestine et le Pays des anciens Juifs depuis Īlyā' (Aelia Capitolina = Jérusalem) », ... *mithbla Idumā wa-arḍ Sūriyā wa-arḍ Filasṭīn wa-Bilād al-Yahūd al-ʿatīqa min Īlyā'*.

tion de toute unité sociale fondée sur le territoire quelle que soit sa dimension et le nombre de ses subdivisions.

Dans un texte, *sha'b* désigne un ensemble d'individus exerçant la même activité¹⁷³. Un autre emploi inhabituel est *ash'ub* (*s²b*), pluriel de *sha'ab*, qu'on relève dans une titulature royale, celle du roi juif Yūsuf (Joseph) après le coup de force de 522 qui le libère de la tutelle aksūmite et le porte au pouvoir : « roi de toutes les communes » (*mlk kl 's²bⁿ*). Ici, la signification de « communes » dépend du sens qu'on donne à cette titulature : un titre politique nouveau (avec éventuellement une visée dépassant le seul royaume de Ḥimyar) ou une titulature provisoire dans l'attente d'une reconnaissance solennelle¹⁷⁴.

Il faut noter encore que le terme *sha'b* est employé uniquement pour les communes de culture sudarabique. Les tribus arabes ou abyssines sont désignées par les termes arabe (*ashīra*) ou abyssin (*həzib*) correspondants.

Dans le syntagme *sha'b Yiśrā'īl*, le substantif *sha'b* n'a pas le sens habituel de communauté territoriale sudarabique. A. F. L. Beeston et Walter Müller ont supposé que *sha'b Yiśrā'īl* désignait la communauté locale des adhérents au judaïsme¹⁷⁵. Sans qu'on puisse l'exclure absolument, cela paraît peu probable. Dans les invocations finales, le *sha'b Yiśrā'īl* occupe une place remarquable, après l'invocation à Dieu, mais avant celle au(x) roi(s) ; or, les communautés terrestres sont normalement invoquées après le(s) souverain(s)¹⁷⁶.

173. Voir 'Inān 22, dont l'auteur, un « palefrenier des chevaux du roi », *tly 'frs¹ mlkⁿ*, invoque à la fin la satisfaction de « leur corporation, les palefreniers » (*s²b-bmw 'thwtⁿ*). Voir aussi DAI Bar'ān 1994/5-1 dont l'auteur est *s²bⁿ qyn Brⁿ*, « le Collège des ministres du (temple) Bar'ān ».

174. Robin 2008 b, p. 13.

175. Beeston 1972, p. 394 : « and with the co-operation of his people » ; Beeston 1994, p. 42 (n° 24) : « with the (financial ?) assistance of his community Israel » ; Degen & Müller 1974, p. 119, « durch das (fürsprechende) Gebet seiner Gemeinde Israel ». Walter Müller commente *s²b* : « Gemeinschaft der Anhänger des gleichen Glaubens » (*ibid.*, p. 120).

176. L'ordre régulier des invocations est : les divinités, le(s) souverain(s) et enfin la « commune » des auteurs du texte. Voir par exemple :

« avec l'aide de 'Aṭhtar Shāriqān, | de *Wgl*, de Sumūyadā, de leurs deux dieux 'Aṭhtar 'Azīz^{um} dhu-*G'wb^m* maître du temple *Ṭrr* et dhāt-Ba'dān^{um}, et de leurs deux protecteurs Raymān et Shams^{um} ; et avec l'aide de leur seigneur Shammar Yuhāḥmid⁹ roi de Saba' et de dhu-Raydān ; et avec l'aide et les forces de leur commune Dhamarī, les fractions de Qasham^{um} »,

b-rd' 'ttr-S²rqⁿ 7 w-Wgl w-S¹myd' w-'ly-hmw 'ttr-'zz^m d-G'wb^m b'l mḥrmn Ṭrr w-d⁸t B' d'n w-mnḍhy-hmw Rymⁿ w-S²ms^{1m} w-b-rd' mr'-hmw S²mr Yhḥmd⁹ mlk S¹b' w-d-Rydⁿ w-b-rd' w-'hyl s²b-bmw Dmr 'rb'w Qs²m^m (Ir 40).

Il peut arriver que les puissances surnaturelles, inférieures aux divinités (comme ici « leurs deux protecteurs Raymān et Shams^{um} »), s'intercalent entre le souverain et la commune, comme dans RES 3958.

Le *sha'b Yiśrā'il* est donc une entité d'une nature différente de celle des communes. Une première interprétation serait de l'identifier avec l'Israël des temps héroïques, l'Israël de Moïse, de la monarchie ou de Jésus, comme les *banī Isrā'il* du Coran, mais cela ne répond pas aux données des textes. Il s'agit plutôt d'une communauté nouvelle se substituant aux anciennes, le « peuple » de Dieu dont le roi est le serviteur : dans l'inscription H.5.2 = ZM 2000 (pp. 189-190), les auteurs du texte — des Ḥimyarites de souche — remplacent l'invocation à leur commune d'origine par celle au *sha'b Yiśrā'il*. Ce n'est pas le point de vue de quelques exaltés, mais certainement la politique officielle : les trois textes mentionnant le « peuple d'Israël » proviennent de la capitale, où ils ornaient la façade de palais, à la vue de tous. On aurait ici une préfiguration de la Communauté des croyants de Muḥammad (la *Umma*) qui, quelque 150 ans plus tard, vise à remplacer les tribus¹⁷⁷.

La quatrième et dernière occurrence d'Israël se trouve dans une formule de bénédiction qui présente l'intérêt de mentionner également Yahūd.

« [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israël et ² leur dieu, le Seigneur des juifs, qui a assisté leur serviteur Shah-r^{um},³ sa mère Bd^m, son épouse Shams^{um}, leurs en⁴fants (à eux deux) Dm^m, 'bs^{2c}r et Msr^{5m} ... » (H.1.1 = CIH 543, p. 175 ; voir aussi F.2, pp. 143-146) [b]rk w-tbrk s^{1m} Rḥmnⁿ d-b-S^{1m}yⁿ w-Ys^{3r} l w-²lh-hmw Rb-Yhd d-hrd' 'bd-hmw S^{2h}m w-³m-hw Bd^m w-ḥs²kt-hw S^{2ms}^{1m} w-¹l'wd-hmy Dmm w-'bs^{2c}r w-Msr^{5m} ...

Cette formule qui associe Dieu (« Raḥmānān qui est au Ciel »), Israël et le « Seigneur des juifs », à savoir deux entités divines et Israël, s'accorde assez bien avec l'hypothèse qu'Israël désigne une entité idéale, d'une essence surnaturelle.

Shahr^{um} et sa parentèle, qui semblent distinguer « Raḥmānān qui est au Ciel » et « le Seigneur des juifs », portent des noms qui sont proprement ou probablement arabiques. Trois évoquent les astres, puisque *shahr* signifie la « nouvelle lune », *shams* le soleil et *al-Shi'rā* Sirius. Les trois autres, Bd^m¹⁷⁸, Dmm et Msr^m, ne sont pas communs. Aucun ne paraît hébraïque. Shahr^{um} et les siens seraient donc des Ḥimyarites convertis au judaïsme.

Ils ne mettent pas Raḥmānān et le « Seigneur des juifs » sur le même plan : seul le second est « leur dieu », c'est-à-dire l'entité divine qu'ils vénèrent tout particulièrement. Peut-on en déduire que « Raḥmānān qui est au Ciel » est le Dieu de tous les monothéistes tandis que le « Seigneur des juifs » serait propre à ceux qui suivent les prescriptions de la Loi, c'est-

177. C'était mon hypothèse dans Robin 2004, notamment pp. 854-856. La même observation peut être faite à al-Ḥirā, sur le Bas-Euphrate, où les chrétiens de diverses origines tribales constituent une nouvelle entité appelée *al-Ibād*, « les Serviteurs (du Messie) » (Toral-Niehoff 2014, pp. 88-105).

178. Bd^m, nom de femme, doit être distingué du nom d'homme Bd, Bdy ou Bd' qui correspond à l'arabe Baddā'u.

à-dire tous les juifs, aussi bien ceux d'origine judéenne que ḥimyarite ? Ou faut-il comprendre que Raḥmānān est le Dieu des juifs d'origine judéenne et le « Seigneur des juifs » celui des prosélytes ḥimyarites ? La première proposition, selon laquelle Raḥmānān serait le Dieu de Ḥimyar et le « Seigneur des juifs » le Dieu d'Israël semble préférable. Il faut ajouter que « Seigneur des juifs » est probablement une appellation propre aux prosélytes (voir ci-dessous B.3.b, pp. 55-58).

Si nous nous interrogeons sur l'origine des auteurs des quatre inscriptions dans lesquelles on relève la mention d'Israël, deux fois, ce sont des juifs d'origine ḥimyarite (H.1.1 = CIH 543, p. 175 ; et H.5.2 = ZM 2000, pp. 189-190) et une fois, il s'agit probablement d'un juif de la Diaspora (H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189). L'identité des auteurs de la quatrième inscription (H.1.2 = Garb Frammenti II, 7, pp. 175-176) est perdue.

b. *Yahūd*

Le terme *Yahūd* (*Yhd*, *Yhwd*) et ses dérivés, l'adjectif *yahūdī* (*yhwdy*) et son pluriel *ayhud* ou *ayhūd* (*'yhd*)¹⁷⁹, se trouvent dans cinq inscriptions. On peut analyser *Yahūd* comme un collectif, dont on a tiré un adjectif d'appartenance, *yahūdī*. La comparaison avec *Saba'* (*S¹b'*, adjectif dérivé *s¹b'y*, pl. *'s¹b'*'), les « Abyssins » (*Ḥbs²t*, adjectif dérivé *ḥbs²y*, pl. *'ḥbs²*) ou les « Arabes » (*'rb*, adjectif dérivé *'rby*, pl. *'rb*) suggère que *Yahūd* est une communauté d'individus liés par un trait commun qui peut être l'ascendance, le territoire ou, ce qui n'est pas attesté autrement, les pratiques religieuses.

En sabaïque, la transposition de *Yahūd* devrait être *Yhd*. Cependant, on trouve également la graphie *Yhwd* dans ce nom ou dans l'adjectif dérivé *yhwdy* : c'est manifestement sous l'influence de l'orthographe araméenne qui ajoute des *matres lectionis* (inconnue en sabaïque, sauf en fin de mot).

— *Yahūd* (*Yhd* ou *Yhwd*)

Le collectif *Yahūd* se trouve uniquement dans l'expression le « Seigneur des juifs » que nous venons de rencontrer en traitant de *Yisrā'īl*. On en a trois attestations, chaque fois, avec une graphie différente : *Rb-Yhd*, *Rb-hd* ou *Rb-hwd*, ce qui signale probablement un emprunt. C'est une entité divine qui est explicitement qualifiée de « dieu » dans H.1.1 (= CIH 543, p. 175). Il est donc exclu que ce soit le chef de la communauté juive ḥimyarite ou une autorité du judaïsme, en Palestine (le patriarche) ou en Babylonie (l'exilarque),

Concernant la graphie, outre la *mater lectionis wāw*, on notera le fait que le *y* puisse ne pas être écrit. Il est remarquable que l'arabe coranique présente une même hésitation puisqu'on y relève *Hūd* à côté de *Yahūd* (voir ci-dessus B.1, pp. 47-48, et Jeffery 1938, pp. 293-294).

179. Sur le pluriel des adjectifs de relation (appelé en arabe *nisba*) dans les langues du Yémen, voir Ismā'il al-Akwa' 1980 ; Robin 2003 b.

Le « Seigneur des juifs » est mentionné dans une formule de bénédiction et dans deux invocations :

— « [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des juifs » : (H.1.1 = *CIH* 543, p. 175), formule de bénédiction déjà analysée ci-dessus.

— « Seigneur des juifs, par le Louangé », *Rb-hd b-Mḥmd* (H.2.1 = Ja 1028 / 12, pp. 176-178).

— « Seigneur des juifs, avec Raḥmānān », *Rb-hwd b-Rḥmn*ⁿ (H.2.2 = Ry 515, p. 178)

L'appellation *Rb-Yhd* ne s'accorde pas avec la phraséologie religieuse traditionnelle de Ḥimyar qui n'utilise jamais le terme *rabb* (*rb*), « seigneur, maître », pour désigner une divinité, mais uniquement *b'l*, « maître » ou *mr'*, « seigneur ». On ignore quel est la signification précise du radical *rb* ou *rbb* que l'on trouve dans quelques anthroponymes théophores, comme *Rbs²ms⁴m*, *Rb'l*, *Rblt*, *Rbb'tt* ou *Rbbwd^m*.

L'acception « seigneur » si familière dans l'arabe coranique semble attestée, cependant, à Qaryat al-Fāw, une oasis située à près de 300 km au nord-nord-est de Najrān¹⁸⁰. Elle peut aisément dériver du sens « grand » qu'on relève en hébreu et en araméen, ce qui conduisait Margoliouth à considérer qu'elle était un emprunt à l'araméen (Jeffery 1938, pp. 136-17).

Cet emprunt est déjà ancien à l'époque de Muḥammad si l'on en juge d'après les très nombreuses appellations divines comportant le substantif *rabb* qu'on relève dans le Coran. Elles se réfèrent :

— à l'univers et à ses diverse parties : « Seigneur des mondes » (*Rabb al-ālamīn*), « 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-Arḍ*), « Seigneur des Cieux, de la Terre et de ce qui est entre eux » (*Rabb al-Samawāt wa-l-Arḍ wa-mā bayna-humā*), « Seigneur de la Terre » (*Rabb al-Arḍ*), « Seigneur de l'Orient, de l'Occident et de ce qui est entre eux » (*Rabb al-Mashriq wa-l-Maghrib wa-mā bayna-humā*), « Seigneur des Orients et des Occidents » (*Rabb al-Mashāriq wa-l-Maghārib*), « Seigneur des Orients » (*Rabb al-Mashāriq*), « Seigneur des deux Orients » (*Rabb al-Mashriqayn*), « Seigneur des deux Occidents » (*Rabb al-Maghribayn*), « Seigneur de toute chose » (*Rabb kull shī'*) ;

— à un astre : « Seigneur de Sirius » (*Rabb al-Shi'rā*) ;

— à un attribut : « Seigneur de la Puissance » (*Rabb al-izza*), « Seigneur de l'Aube » (*Rabb al-Falaq*) ;



180. Voir Ansary 2002, p. 16, qui cite une inscription se terminant par les deux invocations *Wd'b Khl rb*, « Wadd est père, Kahl est seigneur ».

— à un lieu ou à un monument: « Seigneur de cette Ville qu'Il a déclarée sacrée » (*Rabb hādhihi 'l-balda al-ladhī ḥaram-hā*), « Seigneur de ce temple » (*Rabb hādihā 'l-bayt*), « Seigneur du Trône » (*Rabb al-'arsh*), « Seigneur du Trône immense » (*Rabb al-'arsh al-'azīm*), « Seigneur du noble Trône » (*Rabb al-'arsh al-karīm*),

— à l'Humanité ou à des personnes: « Seigneur des Hommes » (*Rabb al-nās*), « Seigneur de Moïse et Aaron » (*Rabb Mūsā wa-Hārūn*), « Seigneur de vos premiers ancêtres » (*Rabb ābā'i-kum al-awwālīn*).

Ces noms divins formés avec *rabb* semblent être une innovation de l'Antiquité tardive. Dans une inscription du Ḥijāz qui date de juillet 267 de notre ère, c'est encore le terme *mry* (variante graphique de *mr'*) qui est employé pour désigner l'entité divine — apparemment un dieu suprême — à qui on confie la garde d'un tombeau: « Que maudisse le Maître du Monde (*mry 'lmw*) celui qui porterait atteinte à ce tombeau »¹⁸¹. Ce « Maître du Monde » (*mry 'lmw*) préfigure évidemment le « Seigneur des mondes » (*Rabb al-'ālamīn*) du Coran¹⁸².

Il faut noter que le terme *rabb* n'est pas réservé à Dieu. Il peut également être utilisé à propos de personnes¹⁸³. Cet emploi qui vient peut-être de l'araméen se retrouve dans le titre de « rabbin »¹⁸⁴.

Les auteurs des trois inscriptions qui utilisent l'appellation « Seigneur des juifs » sont des Ḥimyarites de souche, de manière assurée ou vraisemblable :

— Sharaḥ'il Yaqbul, un prince ḥimyarite appartenant au célèbre lignage des Yaz'anides¹⁸⁵ (voir H.2.1 = Ja 1028, pp. 176-178) ;

— Mu'āwiyat fils de *Wl't* et Na'īmat fils de Mālik^{um}, des officiers du prince Sharaḥ'il (Yaqbul) dhu-Yaz'an (H.2.2 = Ry 515, p. 178) ;

— Shahr^{um} et sa parentèle, qu'on peut supposer ḥimyarites du fait des noms qu'ils portent (H.1.1 = *CIH* 543, p. 175).

Il est remarquable que tous invoquent la divinité sous deux noms différents, à moins qu'il ne s'agisse de deux divinités: le « Seigneur des juifs »

181. JS Nab 17 (Madā'in Šāliḥ) / 6- 8, *w-l'n 7 mry 'lmw mn yšn' 'l-qbrw 8 d'* : voir Healey-Smith 1989 et Healey 2002.

182. L'auteur de l'inscription ne mentionne que cette seule divinité. Il est donc possible qu'il soit hénothéiste ou monothéiste. Noter cependant que la mère de son épouse porte un nom théophore polythéiste, *'bdmwt* (dans lequel on reconnaît la déesse arabe Manāt).

183. Lecker 2005, II, p. 57, n. 103: *rabb* est employé à propos de Hishām b. al-Mughīra, leur seigneur (celui des Qurayshites).

184. Un graffiti hébraïque d'al-'Ulā en Arabie (à mon avis d'époque médiévale, C.2.f, pp. 76-79), Winnett-Reed 1970, Inscriptions hébraïques 2 (= Noja XVIII = Hoyland n° 20), mentionne un « rabbin Jérémie » (*rb Yrmyh*).

185. Robin 2008 b, pp. 29-30.

et Raḥmānān (H.1.1 = *CIH* 543 et H.2.2 = Ry 515, pp. 175 et 178) ou le « Seigneur des juifs » et *Mḥmd* (H.2.1 = Ja 1028, pp. 176-178).

Raḥmānān, à l'origine un simple qualificatif qui apparaît sous le règne d'Abīkarib au début du IV^e siècle (F.1, p. 138), est devenu rapidement le nom propre du Dieu unique. Il est vénéré par les juifs, les chrétiens, le premier islam (sous la forme al-Raḥmān) et les divers monothéismes arabiques, notamment celui de Musaylima¹⁸⁶. L'appellation « Seigneur des juifs » en revanche ressemble à une paraphrase, qui évoque l'Adonāi (« mon Seigneur ») des juifs. Ce pourrait être le Dieu de la Bible, *Yhwh*, dont le nom ne peut pas être prononcé.

La référence à *Yahūd* plutôt qu'à *Yisrā'īl* suggère qu'un tel nom reflète un point de vue extérieur au judaïsme. De fait, on ne possède aucune attestation de l'emploi de « Seigneur des juifs » par un juif d'origine judéenne. Ce serait le nom que les prosélytes ont créé pour *Yhwh*, probablement dans un pays de langue araméenne ou arabe puisque le radical *rabb* ne semble pas utilisé avec le sens de « Seigneur » en Arabie méridionale.

— *Yahūdī* (*yhwdy*)

L'adjectif dérivé (ou *nisba*) de *Yahūd*, *yahūdī* (*yhwdy*), n'est attesté que deux fois, à des dates relativement hautes.

On le trouve tout d'abord à Madā'in Šālīḥ, dans une inscription funéraire rédigée en nabatéen classique¹⁸⁷ au I^{er} siècle de notre ère : « Shubaytu fils de 'Alī'u, le Judéen » ((Š)[*bytw br*](')*ly'w*² *yhwdy*). Le texte est daté du premier jour du mois d'*ab* de la troisième année du roi Malichos (42-43 de notre ère) (H.2.4 = *CIS* II, 219, pp. 179-180). Madā'in Šālīḥ appartenait alors au royaume de Nabatène qui est voisin de la Judée. À une telle date et sur un site proche de la Judée, la *nisba yhwdy* signifie sans doute « Judéen ». On peut ajouter que ce Shubaytu est probablement un riche étranger décédé lors d'un déplacement, et non un notable de la ville : sa tombe, qui se trouve dans la partie septentrionale de Madā'in Šālīḥ au jabal al-Mahjar, est isolée ; de plus, elle ne contient qu'un unique *loculus*¹⁸⁸.

Un peu plus tard semble-t-il, on retrouve la *nisba yhwdy* dans un graffite relevé à l'ouest de Najrān (H.2.3 = Eskoubi 2000 C1, pp. 178-179), qui se lit « Yarfā' le *yahūdī* », *Yrf' yhwdy*ⁿ. La graphie situe ce graffite vers les I^{er}-III^e siècles de notre ère.

Il n'est pas facile d'établir ici ce que signifie précisément *yahūdī*. Il est cependant possible de faire quelques observations.



186. Robin 2012 e, p. 445.

187. Je distingue le « nabatéen classique », qui est la langue du royaume de Nabatène, indépendant jusqu'en 106 de notre ère, du nabatéen « post-classique » qui survit en Syrie, au Sinaï et en Arabie du nord-ouest jusqu'à la veille de l'Islam.

188. Nehmé 2013, p. 131.

On notera tout d'abord que les auteurs de graffites n'ajoutent que rarement à leur nom une *nisba* précisant leur origine. S'ils le font, c'est toujours loin de chez eux. Dans la région de Najrān, par exemple, les voyageurs se disent « ḥaḍramites » (*ḥḍrmy*, quatre fois), « sabéen » (*s'ḇ'y*, 4 fois) ou « sam'ite » (*s'm'y*, originaire de Sam'ī, commune sabéenne, 3 ou 4 fois) etc.¹⁸⁹. Mais jamais ils n'éprouvent le besoin de se dire « nagrānite ». On peut donc supposer que Yarfa' est un étranger en déplacement loin de chez lui.

L'utilisation de l'écriture sabéenne est un deuxième indice. Les voyageurs rédigent leurs graffites dans leur écriture nationale : dans la région de Najrān, on trouve ainsi du sabéen et du « thamoudéen », mais aussi parfois du grec ou du nabatéen. Yarfa' vient donc très vraisemblablement d'une région de culture sudarabique (Yémen, Najrān, Qaryat al-Fāw ou Zafār omanais). Cependant la graphie *yhwdy*, avec la *mater lectionis* /w/, n'est pas conforme aux règles du saba'ique, mais décalque celles de l'araméen, ce qui suggère un certain lien avec des populations écrivant cette langue.

Le fait que Yarfa' ne mentionne ni patronyme ni lignage indique qu'il n'appartient pas à l'aristocratie.

Enfin, si Yarfa' avait appartenu à une commune sudarabique ou même à une tribu arabe, il n'aurait pas manqué de s'en prévaloir.

On peut encore ajouter que Yarfa' n'est certainement pas l'un des 500 auxiliaires judéens qui participèrent à la campagne d'Aelius Gallus en Arabie méridionale vers 24 avant notre ère¹⁹⁰ : un tel auxiliaire aurait écrit en judéo-araméen ; en outre, la graphie n'est pas favorable à une date aussi haute.

En résumé, Yarfa' est un habitant de l'Arabie méridionale au statut social relativement modeste, ayant des liens avec la diaspora et sachant parfaitement écrire.

Ce peut être un étranger établi en Arabie du Sud. Dans ce cas, on pourrait penser à l'un de ces commerçants juifs sillonnant l'Arabie déserte, notamment aux marchands de vin, auxquels la Tradition arabo-islamique fait de nombreuses allusions¹⁹¹. Mais il n'est pas exclu que Yarfa' soit un

189. En Arabie du Sud, la *nisba* renvoie d'ordinaire à une commune, moins souvent à un lignage ou à un toponyme (Robin 2003 a, pp. 574-577).

190. Strabon, *Géographie*, 16.4.23 (*Ioudaioi*) ; Marek 1993. Voir aussi Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XV, 9, 3.

191. Une affaire célèbre, qui se situe probablement au début du VII^e siècle, à la veille de la prédication muḥammadienne, est évoquée dans les œuvres du poète al-Ḥuṣayn fils d'al-Ḥumām. Un client des banū Ṣirma (une branche des banū Murra, tribu de l'Arabie du Nord-ouest) avait disparu. Son frère (d'autres récits disent : sa sœur) partit à sa recherche. Se trouvant un jour dans l'échoppe de Ghūṣayn, un marchand de vin juif sous la protection des banū Sahm (une autre branche des banū Murra), il entendit ce dernier déclarer que Jufayna, le marchand de vin juif des banū

Sudarabique converti, originaire d'une catégorie sociale déclassée, comparable aux parias de l'Inde¹⁹².

Plusieurs interprétations de la *nisba* *Yhwdy* sont donc envisageables :

- « étranger originaire du pays de Yahūd, c'est-à-dire de Judée, établi en Arabie du Sud » ; dans ce cas Yahūd renverrait à une région précise ;
- « étranger originaire d'une communauté juive de la diaspora (éventuellement en Arabie du Nord ou de l'Est), établi en Arabie du Sud » ; dans ce cas Yahūd ferait plutôt référence à une communauté ethnico-religieuse ;
- « Sudarabique issu d'une population déclassée et se définissant par son adhésion religieuse ».

Pour tenter d'y voir plus clair, on peut encore faire appel aux sources manuscrites. Ibn Ḥabīb (mort en 860 / 245 h.)¹⁹³ rapporte que la mort de Muḥammad fut célébrée publiquement au Ḥaḍramawt par un groupe de six femmes appartenant à Kinda et au Ḥaḍramawt, bientôt rejointes par vingt autres, qualifiées de « prostituées »¹⁹⁴. Parmi les douze qui sont nommées, on relève « Hīr fille de Yāmīn al-yahūdiyya »¹⁹⁵. Toutes les femmes qu'on sait identifier appartenaient à la haute aristocratie. Il est vraisemblable que Hīr était également une femme de haut lignage. Cependant, si nous supposons qu'Ibn Ḥabīb nous transmet fidèlement son nom (et qu'*al-yahūdiyya* n'est pas un sobriquet polémique ajouté après coup), il est manifeste que les Ḥaḍramites la considéraient comme une étrangère. Ce devait donc être une jeune femme issue d'une famille juive aristocratique quelque part en Arabie et mariée au Ḥaḍramawt ou, peut-être, appartenant à une famille juive installée au Ḥaḍramawt, mais non intégrée du fait d'une arrivée récente ou pour tout autre raison.

Dans tous les cas, *yhwdy* ajouté à une identité paraît être un terme de substitution : on mentionne la communauté ethnico-religieuse à laquelle on appartient à défaut de tout autre attache socialement reconnue — famille noble ou commune.

— *Ayhūd* (*yhd*)

Un texte enfin, H.4.1 = Ḥaṣī 1, pp. 185-187, de Ḥaṣī (près de la ville d'al-Bayḍā'), mentionne les « juifs » (*ayhūd*) à trois reprises. Il a pour

Murra, « posséd[ait] des nouvelles certaines ». Il se rendit donc chez Jufayna qui nia savoir quoi que ce soit. Furieux, il retourna chez Ghuṣayn et le tua. En représailles, les banū Sahm tuèrent Jufayna, et d'autres vendettas suivirent (Lyall 1918, pp. 34-35 ; voir aussi p. 188, commentaire du vers 10).

192. Dans le Yémen contemporain, ces populations déclassées, qui sont exclues de toutes les responsabilités, sont la majorité.

193. Ibn Ḥabīb, *al-Muḥabbar*, pp. 184-186.

194. *baghāyā* (sing. *bāghiya*).

195. Corriger le « Yāmīn » d'*al-Muḥabbar* en Yāmīn : voir Abū 'l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Maydānī 'l-Nisābūrī, *Majma' al-amthāl*, éd. Muḥammad Muḥyī 'l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Bayrūt (Dār al-Ma'rifa), 1, p. 326 (référence dont je suis redevable à Michael Lecker). Sur cet incident, voir aussi Beeston 1952 ; Frantsouzoff 1999, p. 31.

auteur un prince du Yémen méridional qui concède à Dieu quatre parcelles transformées en cimetière :

— « ... pour y enterrer les juifs, avec l'assurance qu'on ⁵ évitera d'enterrer avec eux un non juif (aramī), afin qu'ils remplissent leurs obligations envers les juifs » (ll. 4-5) ;

— « Avec l'assurance, l'interdiction et la menace du Seigneur du ciel ¹² et de la terre qu'on évitera d'enterrer un non juif sur ces parcelles, entre lui (Ilīyafā) ¹³ et contre ceux qui ne remettent pas au mikrāb sa terre et aux juifs leurs parcelles » (ll. 11-13).

Les « juifs » sont manifestement très influents à Ḥaṣī où ils jouissent du soutien résolu des autorités locales. Mais le simple fait qu'ils réclament un cimetière séparé et qu'il faille pour cela l'intervention du prince montre qu'ils ne sont certainement pas majoritaires. Ils doivent composer avec d'autres habitants qui ne sont pas juifs.

Il est également manifeste que la création d'un cimetière séparé répond à des exigences et des interdits religieux très stricts. On peut en déduire que terme *Ayḥūd* désigne ceux qui observent scrupuleusement toutes les obligations rituelles et tous les interdits découlant de la Loi mosaïque.

La concession à Dieu transforme le cimetière en une fondation pieuse et inaliénable. Il est désormais impossible de changer la destination des parcelles. Par ailleurs, inhumer un non juif dans ce cimetière n'est plus seulement un manquement à une loi humaine, mais aussi un péché contre la Loi divine. C'est un artifice habituel pour donner plus de force à une décision. Cela se pratiquait déjà dans le Yémen polythéiste¹⁹⁶.

La principale interrogation concerne le prince ḥimyarite qui concède à Dieu les quatre parcelles : se considère-t-il lui-même comme l'un des « juifs » ? Il ne semble pas que le texte l'implique nécessairement :

— Le prince ne porte pas un nom typiquement juif.

— Le prince fait une concession au « Seigneur du Ciel (et de la Terre) ». Il est plausible qu'il a rejeté le polythéisme et croit en un Dieu suprême ou unique. Mais rien ne prouve que la croyance en ce Dieu soit synonyme de conversion au judaïsme.

— Le prince utilise, dans son décret, une phraséologie et un lexique portant l'empreinte du judaïsme. Il a donc une grande proximité avec les juifs, mais peut être un simple sympathisant.

— Il semblerait, enfin, que le prince se tienne à distance des divers protagonistes mentionnés dans le décret. Il intervient avant tout pour garantir aux « juifs » la réalisation de leur projet (qui manifestement suscite des oppositions) et pour arbitrer les différents concernant les échanges de biens fonciers.

196. Robin & Ryckmans 1978.

— Même si le prince finançait lui-même l'ajout de la quatrième parcelle et la prise en charge des desservants du *mikrāb* Šūrī'il (ce qui n'est pas sûr puisque le sens précis de plusieurs termes nous échappe), cela n'impliquerait pas qu'il est juif.

Mon impression est plutôt qu'il faut distinguer à Ḥaṣī deux communautés religieuses : un petit groupe de « juifs » qui sont les guides spirituels et les inspireurs, probablement très minoritaires ; et par ailleurs un ensemble plus vaste vénérant le « Seigneur du Ciel (et de la Terre) », qui compte le prince et sans doute une part notable des élites et peut-être même de la population locale. Ces adeptes du « Seigneur du Ciel » ne sont pas nécessairement majoritaires puisque les vieux cultes ont dû garder de nombreux partisans, surtout dans les milieux populaires ; mais ils donnent manifestement le ton.

c. Questions de terminologie

Les diverses traductions du terme *yahūdī* (*yhwdy*) conduisent à poser la question de la terminologie. L'idéal serait de rester aussi proche que possible de la source et de calquer sur elle les catégories et la phraséologie que nous utilisons. Mais dès qu'on cherche à articuler des sources de nature, d'origine et de date hétérogènes, il devient nécessaire d'introduire un minimum d'harmonie. Par ailleurs, les recherches visent à répondre à des interrogations nouvelles qui impliquent souvent la création de termes plus précis.

« Judéen » est une bonne illustration d'innovation terminologique. Ce terme est apparu il y a soixante ans et n'est devenu d'usage courant que depuis peu. Précédemment, on disait « juif », même pour les mercenaires judéens que le roi de Perse avait posté dans le sud de l'Égypte, bien que les pratiques religieuses de ces mercenaires aient été éloignées du judaïsme tel que nous l'entendons. « Judéen » présente l'avantage d'introduire une distinction entre l'origine géographique (la Judée) et l'adhésion à une doctrine religieuse (le judaïsme). Mais c'est un terme inconnu des sources anciennes qui confondent toujours « juif » et « judéen » : *yehūdī* / *yahūdī* en hébreu et dans les langues sémitiques, *ioudaios* en grec, *judaeus* en latin etc.

Voici donc une liste des catégories qui sont utilisées dans ce travail, avec leur définition :

Judéen : habitant de la Judée (Pays de Juda, puis Yahūd, enfin Judée en grec et latin). Employé comme substantif, le mot prend la majuscule, comme tous ceux qui renvoient à un peuple.

Juif : individu adhérent à la religion juive. L'adjectif substantivé *ioudaios*, *judaeus* etc., qui signifie d'abord « Judéen », reçoit ce nouveau sens de façon progressive aux premiers siècles de notre ère. Dans cette étude, je n'ai pas suivi la règle de la langue française qui orthographie « Juif »

avec une majuscule, comme les autres noms de peuple; il m'a semblé préférable d'utiliser la minuscule, comme pour les adeptes des autres religions.

Judéo-monothéisme : je propose de nommer ainsi la religion officielle de Ḥimyar instaurée par le roi Malkīkarib Yuḥa'min sans doute vers 380, certainement avant janvier 384; cette religion disparaît lors de l'invasion aksūmite qui élimine le roi Joseph (525 ou l'une des années suivantes). C'est un monothéisme propre à l'Arabie dont les adeptes croient en un Dieu unique, sans indiquer de préférences doctrinales précises. Ce Dieu unique est désigné par diverses périphrases et par un adjectif exprimant une qualité, *Raḥmānān* (« le Miséricordieux »), qui apparaît peu après 400 et devient progressivement un nom propre. La nouvelle religion est une variété minimaliste de judaïsme ou, si l'on préfère, un premier degré dans l'adhésion au judaïsme. A. F. L. Beeston avait proposé de l'appeler « raḥmānisme » (voir ci-dessous G.4.b, pp. 173-174 et, pour la chronologie, H.11, pp. 200-204).

Après la conquête du royaume de Ḥimyar par les Aksūmites et sa christianisation, le judéo-monothéisme semble disparaître. On a en peut-être une survivance à l'aube de l'Islam. La Tradition arabo-musulmane rapporte que, avant même la prédication de Muḥammad, al-Raḥmān (transposition en arabe de Raḥmānān) était vénéré par des saints hommes (appelé *ḥanīf*) qui avaient rejeté le polythéisme et étaient en quête d'une spiritualité plus épurée, mais refusaient de s'engager dans un courant particulier, judaïsme, christianisme ou manichéisme. Il est possible que le ḥanīfisme soit une survivance du judéo-monothéisme.

On peut supposer que le judéo-monothéisme, en plus du rejet du polythéisme, impliquait l'adhésion à des règles de morale naturelle comparables aux lois noachides. Ces dernières se composaient de sept préceptes universels de moralité qui, selon les rabbins, précédaient la Torah et la Halakhah et s'appliquaient à toute l'humanité: justice civile (devoir d'établir un système légal); interdiction du blasphème (y compris le faux témoignage); rejet de l'idolâtrie; interdiction de l'inceste (ainsi que de l'adultère et autres délits sexuels); interdiction du meurtre; interdiction du vol; interdiction de manger la chair d'un animal vivant (c'est-à-dire de la cruauté sous toutes ses formes)¹⁹⁷.

Judéo-monothéiste : individu affirmant des convictions monothéistes, sans indiquer d'orientation plus précise, pendant l'une des périodes où le judéo-monothéisme est la religion officielle de Ḥimyar.

Prosélyte (d'après le grec qui signifie littéralement « nouveau venu », correspondant au judéo-araméen *giyyūr*) : individu devenu juif par sa conversion ou par celle d'un ancêtre proche.

197. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, p. 600.

Craignant-Dieu (d'après le grec *theosebeis* ou le latin *metuentes*) : appellation dans le monde méditerranéen des non juifs attirés par le judaïsme et adhérant aux principes philosophiques et moraux de celui-ci.

Judéo-sympathisant : auteur d'une inscription ḥimyarite utilisant des termes venus du judaïsme, sans que l'adhésion à cette religion paraisse complète. Je suppose que, comme les craignant-Dieu, il s'agit de non juifs attirés par le judaïsme et adhérant aux principes philosophiques et moraux de celui-ci. Il est souvent difficile de déterminer si l'auteur d'une inscription, du fait du laconisme du texte, est un judéo-sympathisant ou un prosélyte.

C. La langue, l'écriture et l'onomastique

La question des langues et des écritures que les juifs d'Arabie utilisaient dans leur vie quotidienne, dans leurs études ou dans le culte est importante pour cerner la nature du judaïsme arabe. Elle n'a pas encore reçu de réponse claire¹⁹⁸ parce que, jusqu'à ces dernières années, on ne disposait que de maigres indications tirées des diverses Traditions. Avec la découverte de textes épigraphiques en nombre significatif, il est désormais possible d'esquisser un schéma général, qui reste évidemment hypothétique à de nombreux égards.

1. Les langues et les écritures des juifs de Ḥimyar

Les juifs ḥimyarites (d'origine judéenne ou non) rédigent leurs inscriptions dans la langue locale, le saba'ique. Ils se comportent, comme nous le verrons, comme les autres juifs de la diaspora. Bien évidemment, d'autres langues peuvent être utilisées occasionnellement. L'hébreu est parfois employé pour souligner l'appartenance communautaire. Le judéo-araméen ou le grec sont préférés par les étrangers de passage. En sens inverse, les Ḥimyarites qui se rendent en Israël font usage du grec ou du judéo-araméen.

Les inscriptions considérées comme juives sont celles qui mentionnent : Israël ou Yahūd ; une institution juive comme le *mikrāb* ; les exclamations rituelles *shālôm* ou *āmēn* ; ou encore celles qui ont un auteur portant un nom biblique. De manière négative, ce sont des inscriptions qui ne comportent aucun caractère analysé comme chrétien ou polythéiste. À la différence du monde méditerranéen, l'usage des symboles pour affirmer une identité religieuse ou une espérance est presque inexistant. Les inscriptions juives les plus significatives sont reproduites ci-dessous dans le chapitre H. « Choix d'inscriptions juives de l'Arabie préislamique » (pp. 174-204) ;

198. On peut dire la même chose de la langue ou des langues liturgiques des chrétiens ḥimyarites.

pour indiquer dans quelle mesure leur caractère juif est assuré, j'ai ajouté devant leur sigle une à trois étoiles (en allant dans le sens de la plus grande assurance).

Il ne faut pas perdre de vue, en effet, qu'il est très difficile d'être sûr que l'auteur d'une inscription est juif. Tout d'abord, les catégories religieuses de l'Antiquité étaient loin d'être aussi nettes que de nos jours. Par ailleurs, il a existé un courant du judaïsme qui a reconnu Jésus comme Messie, de sorte qu'on peut rencontrer des juifs qui étaient également chrétiens. Enfin, les situations individuelles étaient très diverses.

Dans le Monde méditerranéen, il n'y a pas de critères irréfutables de judaïsme. Même des individus qui se disent « juifs » peuvent faire des dédicaces dans des temples polythéistes ou invoquer des divinités païennes¹⁹⁹. Des menorah se trouvent en contexte chrétien²⁰⁰. Les noms bibliques peuvent être portés par des chrétiens et, sans doute à la marge, par des païens ayant des liens de sang ou affectifs avec des juifs ou des chrétiens.

En Arabie, comme nous le verrons, il est tout aussi difficile de parvenir à des certitudes, sauf quand une inscription réunit une pluralité de critères. En général, il faut se contenter d'une place plus ou moins haute dans l'échelle des probabilités.

Les inscriptions himyarites juives sont rédigées en saba'ique et, de manière très marginale, en hébreu, en judéo-araméen et en grec.

a. Saba'ique

Dans les inscriptions monumentales, la seule langue utilisée est le saba'ique, et la seule écriture, le sudarabique. Les inscriptions monumentales sont les textes commémorant un événement important (offrande dans un temple, construction d'un monument, aménagement agricole, fondations diverses etc.) ou fixant des règles; le plus souvent exposées aux regards de tous, elles sont particulièrement soignées.

Dans cet ensemble, les inscriptions juives sont caractérisées par l'emploi d'une phraséologie et de termes qui leur sont propres; certains de ces termes sont créés à partir de radicaux déjà existants dans la langue, comme *mikrāb*, d'autres plus nombreux sont empruntés au judéo-araméen ou à l'hébreu (ci-dessous C.4, pp. 93-101).

b. Hébreu

Une seule inscription monumentale fait exception: elle est rédigée en hébreu. C'est la fameuse liste des Veillées du Temple de Jérusalem (*Mishmārôt*) de Bayt Ḥāḍīr (ci-dessous H.9, p. 198, et la contribution de Maria Gorea dans ce volume, pp. 297-329).

199. Kraemer 1991, p. 144.

200. Kraemer 1991, p. 151.

Elle montre que l'hébreu était connu et pouvait être utilisé comme marqueur religieux et identitaire. C'est confirmé par un petit document, qui peut être qualifié de graffite : dans le monogramme central d'une belle inscription en saba'ique, le juif Yəhūda' Yakkuf a incisé en hébreu :

ktb Yhwdb — zkw r l-ṭwb — 'mn šlwm — 'mn

« Yəhūdah a écrit ; qu'on s'en souviennne en bien ; *āmēn*, paix (*šhālôm*) ; *āmēn* »

(ci-dessous H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189, et Fig. 33 , p. 287)

c. Judéo-araméen

Le judéo-araméen n'est guère utilisé au Yémen. Le seul document qui y ait été trouvé est un cachet acquis par Paul Yule à Ṣafār (Fig. 10)²⁰¹ dont la légende se lit :

« Isaac fils de Ḥanīnah »

Yšḥq br Ḥnynh

Rien n'indique qu'il ait été produit localement : ce peut être un objet apporté par un visiteur étranger.

Le judéo-araméen, en revanche, est utilisé dans deux stèles funéraires provenant très probablement de nécropoles voisines du territoire d'Israël. La première, rédigée uniquement en judéo-araméen, proviendrait de la nécropole de Ṣu'ar (Jordanie), sur la rive méridionale de la mer Morte. Son auteur, Joseph fils d'Awfā, qui porte un nom hébraïque, mais dont le patronyme est arabe²⁰², est mort à Ṣafār, la capitale de Ḥimyar. Ses ossements ont été transportés ensuite en Terre d'Israël :

« Puisse reposer l'âme de Yoseh fils ² d'Awfā (*'uffy*), qui trépassa dans la ville de Ṭafar ³ dans le Pays des Ḥimyarites, partit ⁴ pour le Pays d'Israël et fut enterré le jour ⁵ de la veille du Sabbat, le 29^e ⁶ jour du mois de *tammūz*, la première ⁷ année de la semaine (d'années), égale ⁸ à l'an [400] de la destruction du Temple ⁹ Paix (*šhālôm*),¹⁰ paix sur toi dans ta demeure souterraine »

(ci-dessous H.7.2 = Naveh-épitaphe de Yoseh, pp. 192-193)

L'auteur ne mentionne pas son origine. Il est peu vraisemblable qu'il soit ḥimyarite, à cause de son patronyme. Ce serait plutôt un Arabe d'une tribu de Syrie ou de l'Arabie déserte.

Enfin, une stèle funéraire de provenance inconnue — mais probablement proche-orientale elle aussi — est rédigée en deux langues, le judéo-araméen et le saba'ique. Elle était placée sur la tombe de Leah fils de



201. Yule 2005, p. 28, fig. 10 ; Robin 2004, p. 890 et fig. 10, p. 849.

202. Voir Caskel 1966-II, p. 213 (douze occurrences).

Yəhūdāh (*L'h brt Yhwdb* en araméen et *L'h bt Ywdh* en sabaïque), qui était probablement une Ḥimyarite (ci-dessous H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah, pp. 191-192).

d. Grec

Le grec enfin serait utilisé dans un texte du Yémen, le graffite de Qanī²⁰³. Il s'agit d'une sorte de prière incisée dans l'enduit qui s'était détaché d'un mur. L'écriture est appliquée, mais quelque peu irrégulière. Trois expressions sont particulièrement significatives : « Dieu un » (*[Hei](s) Theos*), « lieu saint » (*ho hagios topos*) et « association religieuse » (*[s]ynodia*). Glen Bowersock (2010) a démontré que ces expressions se trouvent plutôt en contexte juif, même si elles ne sont pas propres au judaïsme. L'écriture peut dater le texte de la seconde moitié du IV^e siècle ou d'un peu plus tard. L'auteur du graffite porterait un nom grec, Ko(s)[mas], mais il est évident que cette restitution est très hypothétique.

Le bâtiment de belle facture (appelée « bâtisse antérieure ») dans l'enduit duquel ce graffite a été incisé est manifestement à usage public. Son organisation et sa localisation en marge de la ville s'accordent bien avec l'hypothèse que ce soit un lieu de dévotion pour les étrangers faisant escale à Qanī. Il aurait été construit dans la seconde moitié du III^e siècle, et remplacé, vers la fin du IV^e-début du V^e siècle de notre ère, par un bâtiment plus vaste, mais de facture médiocre (appelé « bâtisse postérieure »).

La bâtisse postérieure présente un plan qui s'accorderait assez bien avec celui d'une synagogue. Elle est effectivement orientée vers Jérusalem. Le riche matériel trouvé dans la fouille s'accorde avec une telle hypothèse. La destruction par un incendie est datée de 587 ± 150, ce qui ne confirme ni n'infirme la destination du monument.

Quant à la bâtisse antérieure, qui présente une orientation différente, le seul argument pour l'identifier avec une synagogue est le graffite grec.

En résumé, un texte rédigé en grec et plutôt juif a été gravé dans l'enduit d'un monument. Ce n'est pas suffisant pour conclure que ce monument est une synagogue. Cependant, ce premier monument est remplacé par un second dont le plan s'accorde avec celui des synagogues proche-orientales d'époque byzantine. Ce serait donc une synagogue et, par ricochet, la bâtisse antérieure en serait une également.

Il ne faut pas perdre de vue que toute la reconstruction repose d'abord sur l'interprétation du graffite. Or l'époque comptait un très grand nombre de mouvements religieux monothéistes qui s'inspiraient du judaïsme et du christianisme, mais aussi de l'hellénisme. Nous considérons donc le graf-

203. La vocalisation du sudarabique *Qn'* se fonde sur une carte médiévale récemment publiée où le site est appelé Qanī (Frantsouzzoff 2012). Précédemment, j'avais proposé la vocalisation Qānī.

fite comme peut-être juif et les deux bâtisses comme des synagogues très hypothétiques²⁰⁴.

L'usage du grec dans un port fréquenté par de nombreux étrangers n'est pas étonnant. C'était la langue internationale de l'époque. Dans les trois églises destinées aux négociants romains, dont l'ambassadeur byzantin Théophile l'Indien obtient la construction dans les années 340, le grec était certainement la langue liturgique; d'ailleurs l'une de ces églises a probablement été édifiée à Qanī'²⁰⁵.

Le grec, enfin, est logiquement employé par les Ḥimyarites en Galilée. Dans la nécropole de Bêt Shə'ārīm, un caveau dont ils ont fait l'acquisition porte sur son arc :

« (propriété) des Homérites », en grec *Homêritôn*
(ci-dessous H.7.3 = Inscription grecque de la catacombe 7 de Bêt Shə'ārīm, pp. 193-194).

2. Les langues et les écritures des juifs du Ḥijāz

Les juifs du Ḥijāz (d'origine judéenne ou non) rédigent leurs inscriptions dans la langue locale qui, du I^{er} au VI^e siècle de notre ère, est le nabatéen. Ce faisant, ils se comportent, comme les Ḥimyarites et les autres juifs de la diaspora. Auparavant, aux époques perse et hellénistique, il n'est pas impossible que deux ou trois inscriptions aient été rédigées par des Judéens en dédānique. Quant aux inscriptions judéo-arabes du Ḥijāz, elles sont probablement d'époque islamique.

a. Deux langues et deux alphabets en usage

Dans le Ḥijāz, la situation est un peu plus compliquée qu'en Arabie méridionale. Cela tient à une plus grande diversité de langues et d'écritures, mais aussi au fait que les repères chronologiques (sauf rares exceptions) sont très fragiles. Il faut donc commencer par esquisser une vue générale.

Deux écritures sont en concurrence depuis le VI^e siècle avant de notre ère : l'alphabet nordarabique (attesté localement sous diverses variétés : le taymānique, le dédānique, les « thamoudéens » et marginalement le ṣafā'itique) et l'alphabet araméen (araméen d'empire à l'époque perse, nabatéens classique et post-classique ensuite, enfin alphabet nabatéo-arabe faisant la transition entre le nabatéen et l'arabe).



204. Sedov 2010; Bowersock 2010; Tōbī 2013. Frantsouzzoff 2012 est très dubitatif sur le caractère juif de l'inscription et du monument.

205. Ces églises sont édifiées à Tapharon [Zafār], à Adanē ['Adan], et « 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 » (Philostorge, *Histoire de l'Église*, III, 4).

Les écritures nordarabiques ne notent que des langues locales, appelées également nordarabiques. Les inscriptions en alphabet araméen les plus anciennes sont en langue araméenne. En revanche, les textes en alphabet nabatéen post-classique ou nabatéo-arabe peuvent être en langue araméenne, mais aussi dans des parlers qui mêlent en proportions diverses l'araméen et le nordarabique (qui lui-même évolue vers l'arabe)²⁰⁶.

Jusque vers le début de notre ère, l'alphabet nordarabique est utilisé aussi bien dans des textes monumentaux que dans des graffites. Ensuite, il disparaît des villes (où se concentrent les textes monumentaux) et n'est plus attesté que dans la steppe et le désert. Dès lors, toutes les inscriptions sémitiques monumentales trouvées dans les oasis du Ḥijāz sont composées en langue et en écriture nabatéennes. La plus tardive est l'épithaphe de Māwiyah (ci-dessous H.75 = Épithaphe de Māwiyah, pp. 195-196), datée de 356. Cette observation concerne les oasis de Madā'in Šāliḥ, d'al-Mibyāt, à une cinquantaine de kilomètres au sud de Madā'in Šāliḥ) et de Taymā'. On peut leur ajouter Yathrib, grâce à une preuve indirecte. C'est un graffite d'Umm Jadhāyidh (à quelque 150 km au nord-ouest de Madā'in Šāliḥ), rédigé en langue et en écriture nabatéennes par un personnage originaire de cette ville :

« Puisse être sain et sauf Ka'(d/r) fils d'Aslam | de Yathrib »²⁰⁷

Sur les pistes de la steppe et du désert, notamment celles qui mènent de Madā'in Šāliḥ à la Syrie, d'innombrables graffites ont été gravés dans un grand nombre de langues et d'écritures par les personnes qui se déplacent entre les oasis et par les populations locales. Avant notre ère, ils relèvent des diverses variétés de nordarabique, sauf quelques-uns qui utilisent le sudarabique. Après le début de notre ère, ils se partagent entre le nordarabique et le nabatéen, avec à la marge un peu de grec et même de latin.

Les rares textes datés et l'évolution de la graphie permettent de situer la majorité des graffites nabatéens entre le 1^{er} siècle et la fin du v^e²⁰⁸. Il est désormais assuré que le nabatéen est encore employé à la fin du v^e siècle²⁰⁹ et il est vraisemblable qu'il demeure en usage jusqu'à la veille de l'Islam, sous une forme évoluée qui préfigure l'alphabet « arabe ». Pour les écritures nordarabiques, le texte datable le plus tardif remonte à juillet 267 : c'est le résumé de l'inscription Jaussen et Savignac Nab 17²¹⁰. L'usage de

206. On ne peut véritablement utiliser l'appellation « langue arabe » qu'à partir du vi^e siècle, quand une écriture et des règles graphiques propres sont élaborées.

207. *šlm k'{d/r} br 'šlm² dy mn Ytrb* (al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* n° 163 = al-Ghabbān à paraître, UJadh 459). Je remercie Laïla Nehmé qui m'a signalé ce document.

208. Nehmé 2010, p. 65.

209. Avner *et alii* 2013.

210. Voir en dernier lieu Nehmé 2010, pp. 68-69 et fig. 24 (photographie et fac-similé), p. 69.

ces alphabets nordarabiques semble disparaître dès le IV^e ou le V^e siècle puisqu'aucun graffite ne présente de trace de monothéisme.

Ces diverses données permettent d'esquisser un schéma peut-être un peu simpliste, mais qui présente l'avantage de mettre de l'ordre: après le début de notre ère, il est plausible que la langue écrite des gens des oasis a été le nabatéen tandis que les populations du désert se servaient de diverses variétés de nordarabique.

On notera encore que trois graffites ont pour auteur ou mentionnent un roi arabe: « Hārithat fils de Zaydmanāt | roi de 'Assān [Ghassān] » que la graphie pourrait dater vers le III^e ou le IV^e siècle.²¹¹; 'Amr le roi (inscription datée probablement de 455-456)²¹²; Tha'labā le roi (personnage qui peut être situé dans les dernières décades du V^e siècle)²¹³. Il est remarquable que ces importants personnages écrivent en nabatéen et non en nordarabique: cela signifie soit qu'ils sont liés davantage aux oasis qu'au désert, soit que l'usage du nordarabique a disparu plus tôt que je ne l'indiquais, avant même le IV^e siècle.

Un petit tableau peut résumer les caractères les plus significatifs de la distribution des langues et des écritures dans le Ḥijāz:

	<i>Avant de notre ère</i>	<i>De notre ère</i>
<i>Taymā'</i>	Nordarabique (taymānique), puis araméen d'empire et nabatéen	
<i>Madā'in Ṣālīḥ</i> <i>al-'Ulā</i>	Nordarabique (dédānique) et sudarabique (ma'īnique)	Nabatéen, un peu de grec etc.
<i>Al-Mibyāt</i> <i>Steppe et désert</i>	Nordarabique (thamoudéens) et un peu de sudarabique	Nabatéen Nordarabique (thamoudéens) et nabatéen, un peu de grec etc.

b. Une partie de la population de langue araméenne?

La place importante occupée par la langue et l'écriture araméennes, puis nabatéennes, dans les inscriptions du Ḥijāz conduit à se demander si une partie de la population a parlé l'araméen.

La thèse dominante est que l'ensemble de la population du Ḥijāz était de langue nordarabique. L'araméen utilisé dans les oasis n'aurait pas été une langue maternelle, mais une langue savante et prestigieuse utilisée à l'écrit d'autant plus naturellement que l'arabe (alors le « vieil-arabe ») n'était pas encore codifié.

211. al-Dhuyayb *Nuqūsh nabaṭiyya* n° 65. Le texte a été découvert à al-Qaṭī'a, à quelque 50-70 km au sud-est d'al-'Ulā.

212. al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* n° 132-133 voir Nehmé 2010, p. 76 et fig. 38 (photographie et fac-similé), même page; Hoyland 2010, pp. 110-111 (notamment n. 53 et fig. 4.1).

213. Graffite découvert en 1979 par Uzi Avner, mais qui vient seulement d'être déchiffré par Laila Nehmé (Avner *et alii* 2013).

Je doute qu'il en ait été ainsi. Le principal argument est de bon sens : il est peu vraisemblable qu'on ait écrit l'araméen et le nabatéen pendant des siècles, de façon correcte, sans qu'une partie de la population l'ait parlé.

À Taymā', le passage à l'araméen semble se situer vers l'époque où Nabonide conquiert l'oasis (c. 552 avant de notre ère). On y écrit l'araméen d'empire, puis le nabatéen. Dans les autres oasis du Ḥijāz (Madā'in Šālīḥ, al-'Ulā et Al-Mibyāt), le passage au nabatéen se situe vers le début de l'ère chrétienne.

Après la disparition du royaume de Nabatène en 106 de notre ère, on continue à utiliser dans ses anciennes provinces de Syrie, du Sinaï et d'Arabie un nabatéen normalisé, à la graphie très soignée et régulière. En Arabie, on dispose de textes suffisamment substantiels pour juger de la qualité de la langue pendant près de 250 ans jusqu'au milieu du IV^e siècle. Pour l'écriture, la stabilité du système graphique s'observe pendant près de cinq siècles. Or ce nabatéen n'avait plus pour modèle la chancellerie nabatéenne, remplacée par l'administration provinciale romaine. Il n'avait pas davantage été conservé et transmis par les temples nabatéens des villes et des régions sédentaires qui avaient rapidement été romanisées. Les seules institutions stables qui aient eu la capacité de définir les normes d'une langue et d'une écriture et de transmettre leurs pratiques étaient les cités et les petits royaumes d'Arabie, à la périphérie de l'Empire romain. Le šafā'itique qui n'était pas soutenu par de telles institutions offre un contre-exemple de développement anarchique.

En faveur de l'existence de populations de langue araméenne dans les oasis, un deuxième argument réside dans le fait que le vieil-arabe, bien que parfois écrit depuis le III^e siècle de notre ère, ne s'est pas imposé avant le VI^e. Si toute la population avait parlé ce vieil-arabe, il aurait dû logiquement supplanter la langue araméenne dans les inscriptions. Des tentatives de mise par écrit du vieil-arabe au moyen de l'alphabet nabatéen s'observent dès le III^e siècle (JS Nab 17 qui date de 267 ; Louvre 205 d'al-Namāra de 332 etc.)²¹⁴. Il est vrai, cependant, que ces inscriptions sont des épitaphes, un domaine de l'épigraphie extrêmement conservateur. Il faut sans doute observer également que l'usage de l'araméen avait ses lettres de noblesse : il remontait à la conquête des oasis du Ḥijāz par Nabonide et s'observe immédiatement dans l'oasis de Taymā' où on écrivait alors la variété d'araméen appelée « araméen d'empire »²¹⁵. Il s'agit donc d'un indice et non d'un argument décisif.

214. La date de l'inscription d'al-Namāra (ou plus précisément celle de la mort d'Imru' al-Qays) est lue habituellement 223 (328-329 de l'ère chrétienne). Si on observe que les trois tirets interprétés comme des unités présentent deux longueurs différentes, la lecture 227 ($2 \times 100 + 20 + 5 + 1 + 1$, soit 332-333 de l'ère chrétienne) paraît plus vraisemblable. De même faut-il lire 427 (et non 423) la date de l'inscription du jabal Usays. Il n'est pas sûr que l'inscription de 'En 'Avdat, rédigée en nabatéen, mais citant quelques vers d'un hymne en vieil-arabe, soit antérieure au III^e siècle (voir la contribution de Shaul Shaked dans ce volume, pp. 359-372).

215. Lemaire 1993.

Le troisième argument est de nature politique. Les révoltes de la Palestine, durement écrasées par les Romains (en 70 et 135 de notre ère), et l'annexion du royaume de Nabatène selon des modalités inconnues par l'empereur Trajan (en 106 de notre ère) ont certainement amené de nombreux réfugiés de langue araméenne en Arabie. Par ailleurs, dans le royaume de Nabatène coexistaient des populations parlant l'araméen et le nordarabique : ce royaume, qui apparaît au début de l'époque hellénistique dans le sud de la Jordanie, était gouverné par une aristocratie d'origine arabe, avec une population de langue araméenne dans les régions septentrionales, et de langue nordarabique au sud, ce qui correspond plus ou moins aux zones agricoles et steppiques. Il est vraisemblable que les deux populations se sont mêlées et que des araméophones se sont alors installés en Arabie, que ce soit pour le service du monarque ou pour leurs affaires.

Il faut encore noter que la mouvance nabatéenne s'est étendue, au moins brièvement, très loin vers le sud. Au 1^{er} siècle avant de notre ère, le royaume de Nabatène étend sa domination sur les oasis du Ḥijāz-Nord. Il contrôle déjà Leukê Komê, le port de l'oasis de Ḥigrâ (aujourd'hui Madā'in Šālīḥ), à l'époque de l'expédition d'Aelius Gallus (25 avant de notre ère). L'annexion de Ḥigrâ par les Nabatéens est confirmée peu après par les inscriptions de l'oasis²¹⁶, qui sont toutes postérieures au début de notre ère. Dès cette époque, le nabatéen est la seule langue utilisée dans les inscriptions de Ḥigrâ.

Plus au sud, le compte rendu de l'expédition d'Aelius Gallus transmis par Strabon indique que c'est un parent du roi de Nabatène qui exerce le pouvoir :

*« Cela prit de nombreux jours pour atteindre le Pays d'Arethas, un parent d'Obodas [le roi des Nabatéens]. Arethas le reçut amicalement ... »*²¹⁷

Les indications de distance suggèrent que cet Arethas règne sur Khaybar ou Yathrib, moins vraisemblablement sur une région plus méridionale. On peut donc supposer que, dès le 1^{er} siècle avant de notre ère, la langue et l'écriture nabatéennes ne sont pas inconnues dans ces oasis.

La Tradition juive, le Midrash et le Talmud, offre un quatrième argument. On y trouve quelques références à des termes entendus « en Arabie » (*b-ʿrbyʿ*) pour expliquer des vocables bibliques de sens obscur. En 1912, A. Cohen observait déjà que la plupart de ces vocables ne sont pas de l'arabe mais de l'araméen²¹⁸. La première explication serait évidemment de supposer que l'Arabie du Talmud est la province romaine homonyme, qui



216. Healey 1993.

217. Strabon, *Géographie*, XVI.4.24.

218. On peut en déduire soit que les juifs d'« Arabie » parlaient une forme d'araméen soit que le dialecte arabe des juifs d'Arabie comportait de nombreux vocables d'origine araméenne (opinion de L. Ginzberg, mentionnée par José Costa, dans ce volume, pp. 455-456, n. 11).

se trouve en Transjordanie. Mais, dans un cas tout au moins, il pourrait s'agir du Ḥijāz. C'est l'interprétation la plus vraisemblable d'un passage célèbre du Midrash déjà cité par A. Cohen. Afin de retrouver la signification de quelques termes incompréhensibles, les rabbins galiléens, R. Ḥiyya l'Ancien, R. Siméon b. Rabbi et R. Siméon ben Ḥalafta se seraient rendus à « Hegra d'Arabie », c'est-à-dire à Ḥigrā (aujourd'hui Madā'in Šālīḥ) ²¹⁹.

C'est enfin de la Tradition arabo-musulmane que je tire le dernier argument : elle rapporte que les juifs du Ḥijāz auraient parlé une langue différente de celle des non juifs, sédentaires ou nomades. La terminologie employée par al-Wāqidi suggère que cette langue, appelée *yahūdiyya* ²²⁰, n'est pas de l'arabe : pour dire « parler la *yahūdiyya* », il emploie le verbe *raṭana* qui signifie baragouiner ou s'exprimer dans une langue incompréhensible et barbare, différente de l'arabe. Mais ce n'est pas suffisant pour prétendre que la *yahūdiyya* n'est pas de l'arabe : le savant al-Hamdānī qualifie de *ghutm*, « baragouin », des parlers qui sont probablement des dialectes de l'arabe ²²¹. La question se pose donc de savoir si la *yahūdiyya* est une variété d'arabe comme le croient Henri Lammens, Johann Fück ou Gordon Newby, ou s'il s'agit d'une langue étrangère, c'est-à-dire une variété d'araméen, solution que préfère Moshe Gil ²²².

Henri Lammens, par exemple, définit la *yahūdiyya* comme « un dialecte particulier, sorte de *Yiddisch* sarracène, farci de tournures, de locutions spéciales, vraisemblablement teintées d'aramaïsmes ». Cette appellation de « *Yiddisch* », qui désigne le judéo-allemand que sa mise par écrit avec l'alphabet hébraïque a progressivement codifié, me semble trompeuse. Elle donne à penser qu'il existe dans le Ḥijāz une variété d'arabe littéraire écrit en caractères hébraïques, thèse qu'adoptent précisément Gordon Newby, Simon Hopkins et Yosef Tobi (voir ci-dessous).

La tradition la plus connue se rapporte à la conquête de l'oasis de Khaybar par une troupe musulmane partie d'al-Madīna. En bonne logique, l'expédition aurait dû être dirigée par le combattant le plus expérimenté, 'Abd Allāh b. Unays, qui joua d'ailleurs un rôle majeur dans les combats. Mais ce fut 'Abd Allāh b. 'Atīk qui fut désigné pour la commander. La raison en est que 'Abd Allāh, qui avait une mère juive originaire de Khaybar, parlait la *yahūdiyya* ²²³.

219. Noter cependant que Cohen 1912, p. 232 qui, à la place de Hegra, comprenait « marchand » : « R. Ḥiyya the Elder, R. Simeon b. Rabbi, and R. Simeon b. Ḥalafta forgot the meaning of certain words of the Targum and went to a merchant from Arabia to learn it from him (*w-'twn lbd' tgr' d-'rby' l-mlfyynyh mn tmn*). Pour les discussions sur l'interprétation de ce texte, voir la contribution de José Costa dans ce volume (p. 461-462, n. 44).

220. Lammens 1928, p. 81 ; Fück 1955, p. 88 ; Newby 1971, notamment pp. 217-221 ; Newby 1988, pp. 21-23 ; Gil 1984, pp. 205-206.

221. Robin, « Ḥimyaritic ».

222. Newby 1988, p. 22 ; Gil 1984, pp. 205-206.

223. al-Wāqidi, *al-Maghāzī*, vol. 1, pp. 391-395 ; *kāna yartānu bi-'l-yahūdiyya*, p. 392.

Une deuxième tradition rapporte que, durant la bataille du Fossé à al-Madīna, Khawwāt b. Jubayr entendit des juifs de l'oasis appartenant aux banū Qurayẓa parler entre eux en langue juive (*bi-'l-yahūdīyya*)²²⁴.

Même si aucun des arguments que j'ai évoqués n'est décisif, il est vraisemblable que les oasis du Ḥijāz ont accueilli des populations de langue araméenne, qui ont été progressivement arabisées. Je proposerais le schéma suivant. La présence de populations araméophones est très vraisemblable dans les oasis du Ḥijāz durant la domination nabatéenne, au 1^{er} siècle de notre ère. Pendant les trois siècles qui suivent, il en va sans doute de même puisque la langue araméenne continue à être employée dans des inscriptions monumentales soignées. La coexistence de populations parlant l'araméen et le nordarabique est suggérée par l'inscription JS Nab 17 (en nabatéen) qui est flanquée par un résumé en nordarabique. Il est évidemment impossible de donner plus de précisions. Par la suite, ces îlots de populations araméophones se seraient arabisés.

Parmi ces araméophones, on comptait sans doute la majorité des juifs. Quand ils s'arabisent eux aussi, ils conservent sans doute la prononciation et diverses spécificités de l'araméen, de sorte qu'on donne un nom spécial à leur dialecte. Cette arabisation des juifs s'observe également dans l'onomastique (voir ci-dessous, C.3.b et c, pp. 85-91).

c. Les inventaires des textes juifs

Plusieurs inventaires des inscriptions juives du Ḥijāz ont déjà été publiés. Le premier se trouve dans l'ouvrage de Ḥayīm Ze'ev Hirshberg, *Yiśrā'ēl ba-'Arāḇ* (1946)²²⁵. Il a été bientôt suivi par le *Corpus inscriptionum iudaicarum* de Jean-Baptiste Frey (*CIJ* 1421-1423), puis par les articles de Sergio Noja (1979) et de Robert Hoyland (2010). Cette dernière étude est la plus complète et la plus solide. Ce sont aujourd'hui quelque 35 textes (y compris quatre douteux) recensés par Robert Hoyland, plus les deux ou trois dizaines de graffiti inédits dont Laïla Nehmé et 'Alī 'l-Ghabbān préparent la publication²²⁶, qui constituent le petit *corpus* sur lequel nous allons nous fonder.

L'appellation « inscriptions juives » est quelque peu trompeuse. Le « judaïsme » de ces documents n'est jamais assuré, mais seulement probable ou hypothétique²²⁷. Une seule fois, dans une épitaphe datée de 42-43

224. al-Wāqidi, *al-Maghāzī*, vol. 2, p. 461; Gil 1984, p. 206. Voir aussi Yāqūt, *Mu'jam*, qui prétend rapporter un terme propre aux juifs. Selon lui, « le mot (Khaybar) signifie 'fort' dans la langue des juifs » : *wa-ammā lafẓ (Khaybar) fa-buwa bi-lisān al-Yahūd al-ḥiṣn*.

225. Joseph Tobi a eu l'amabilité de mettre à ma disposition un exemplaire de cet ouvrage épuisé. Qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance.

226. al-Ghabbān à paraître.

227. Il est fréquent que l'identité religieuse des auteurs d'une inscription soit moins assurée qu'on ne le dit; pour le monde méditerranéen, voir Kraemer 1991.

de notre ère, le défunt est qualifié de *yhwdy*², mais, à cette date, l'épithète signifie plutôt « Judéen » que « juif » (voir déjà ci-dessus, B.3.b, p. 58). Tous les autres textes sont labellisés « juifs » parce qu'ils emploient l'écriture hébraïque, contiennent des noms bibliques ou formés sur des racines propres à l'hébreu, ou encore utilisent des formulations qui semblent inspirées par le judaïsme.

Quant au terme « inscriptions », il est conventionnel puisque, en dehors de quelques épitaphes, ce sont des textes courts, gravés sur des rochers, parfois de lecture et d'interprétation incertaine, que je préfère appeler « graffites ».

d. Les textes juifs en nabatéen

Les textes juifs du Ḥijāz dans leur grande majorité — ce sont quelques inscriptions funéraires et un grand nombre de graffites — sont en écriture nabatéenne post-classique, à savoir dans l'écriture élaborée et codifiée par le royaume de Nabatène, dont l'utilisation se poursuit durablement après la disparition de ce dernier, en Syrie, au Sinaï et dans le nord de l'Arabie. Quand ces textes sont assez substantiels pour permettre une analyse de la langue, ils sont rédigés dans un araméen de type nabatéen parfaitement correct.

On peut donc affirmer que le nabatéen est la langue pratiquée à l'écrit par les juifs du Ḥijāz. On en a la preuve pour Taymā' (H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe, pp. 194-195) et pour al-Ḥijr (H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196). Comme ailleurs, les juifs utilisent la langue locale.

e. Des textes juifs en dēdānique ?

Le dēdānique est une forme de la langue nordarabique propre à l'oasis d'al-'Ulā (l'antique Dēdān) qui est écrite avec une variété particulière de l'alphabet arabe. Cette langue, dont on ne possède aucune attestation après le début de notre ère, semble disparaître vers la fin de l'époque hellénistique.

Dans son inventaire des inscriptions juives de l'Arabie septentrionale, Ḥayīm Ḥirshberg, qui se fonde sur des anthroponymes ou des éléments de la phraséologie qui lui paraissent significatifs, retient plusieurs textes dēdāniques trouvés à al-'Ulā²²⁸. À juste raison, Sergio Noja se montre hésitant : il ne retient que deux textes et les qualifie d'« hébraïques »²²⁹. Il veut dire par là que ces textes sont insuffisants pour prouver qu'une partie de la population de Dēdān s'est convertie au judaïsme ; leurs auteurs sont plutôt des Judéens (par exemple des artisans) établis durablement ou non à Dēdān. Ce sont :

— 'zryh² bn 's'yh, « 'zryh² fils de 's'yh »

228. Ḥirshberg 1946, pp. 46-48 et fig. p. 49.

229. Noja 1979, p. 304 : « sembra più appropriato considerare ebraica l'iscrizione ». L'auteur distingue « ebraica » et « giudaica ».

(JS Déd 107 : voir Noja 1979, n° XVI ; Hoyland n° 10)

— *l-ḥb bn S'mk h-m(q)br*, « la tombe (appartient) à Akh'ab fils de S'mk »

(JS Déd 12 : voir Noja 1979, n° XVII ; Hoyland n° 11).

Robert Hoyland les conserve l'un et l'autre dans son catalogue.

Mais les noms *'zryh* et *'ḥb* sont-ils judéens ou, comme le dit Noja, « hébraïques » ? Cela paraît pour le moins douteux. Le premier, *'zryh*, n'est pas arabe parce que, dans les langues d'Arabie, la racine correspondant à 'ZR est 'DR, avec une interdentale. Il est donc vraisemblable que l'élément *'zr* est un emprunt à l'araméen ou à l'hébreu. L'emprunt à l'araméen qui a été une langue écrite et sans doute parlée à al-Ḥijr (aujourd'hui Madā'in Ṣāliḥ) ou à Taymā' paraît plus plausible que celui à l'hébreu, même si, dans cette langue, on trouve l'anthroponyme *'zryh* sous la forme *'Azaryāhū*, nom d'un roi de Juda.

Le caractère « hébraïque » de *'ḥb* est encore plus douteux. En hébreu, le nom (porté notamment par un roi d'Israël) est écrit *Aḥāb*, avec un *ḥā* et non un *khā*. Par ailleurs un anthroponyme signifiant « le frère du père » ne fait pas problème dans une langue d'Arabie. Une Sabéenne s'appelle d'ailleurs « sœur de sa mère » (*'ḥt'mhw*) dans CIH 389.

Présentement, les indices dont nous disposons sont insuffisants pour affirmer que Dédān a compté des juifs ou a accueilli des Judéens à l'époque hellénistique.

f. Un judéo-arabe préislamique ?

On entend par judéo-arabe les diverses variétés de la langue arabe que les juifs des pays arabes parlaient et écrivaient en caractères hébraïques. Plusieurs chercheurs ont émis l'hypothèse, de manière plus ou moins explicite, qu'il aurait existé un judéo-arabe en Arabie avant l'Islam.

C'est la langue *yahūdiyya* des juifs d'al-Madīna qui a d'abord retenu l'attention. Henri Lammens la qualifiait de « *Yiddisch* sarracène », ce qui pouvait indiquer implicitement que cette langue (comme le Yiddich) était écrite avec l'alphabet hébraïque. Soixante années plus tard, Gordon Newby soutenait la thèse que la *yahūdiyya* était un véritable « judéo-arabe » (voir C.2.b ci-dessus, pp. 73-74).

Plus récemment, c'est dans les inscriptions rupestres qu'on a cru reconnaître un judéo-arabe préislamique. Une petite poignée de graffites trouvés en Arabie du nord-ouest et au Sinaï, écrits en caractères hébraïques, présentent des traits linguistiques plutôt arabes, notamment une orthographe des anthroponymes Isaac et Ismaël (*Ishāq* et *Ismā'il*) identique à celle du Coran. Pour Simon Hopkins il s'agit là de petits textes en « judéo-arabe »²³⁰. Yosef Tobi va plus loin en supposant que ces graffites confirment que « les juifs écrivaient déjà la traduction arabe de la Bible en

230. Hopkins 2009. Robert Hoyland (2010, p. 102) rappelle que B. Halper notait déjà dans sa brève recension de Jaussen et Savignac : they « are Hebrew only in script, the language being Arabic » (Halper 1924, p. 243).

lettres hébraïques » et que « ce texte (biblique) était même enseigné dans les écoles juives dans l'Arabie préislamique »²³¹.

Les graffites en question, dont le nombre avoisine la douzaine, sont des documents très courts, peu soignés et plutôt rares. Leur interprétation présente des difficultés, notamment parce que plusieurs ne sont connus que par des copies approximatives. Avec de tels documents, il est bien difficile d'établir si la langue est de l'arabe, de l'araméen ou de l'hébreu.

La question de la date est évidemment cruciale. Si ces graffites remontent au Moyen Âge, ils représentent une forme de judéo-arabe qui rentre parfaitement dans la règle générale : il est alors habituel dans les communautés juives d'écrire la langue locale (arabe, espagnol ou allemand) en caractères hébraïques. En revanche, s'ils sont préislamiques, non seulement ils présentent une innovation remarquable, mais encore, on peut supposer qu'ils ont été gravés par les juifs du Ḥijāz prédécesseurs ou contemporains de Muḥammad, dont ce serait la première trace archéologique.

Pour fixer la date, comme l'observe à juste titre Simon Hopkins, la paléographie n'est d'aucun secours. Tout d'abord, on ne dispose pas de bonnes reproductions. Mais même si on en avait, il serait très difficile de proposer une date pour des textes très courts et maladroits. On peut ajouter que la datation des inscriptions hébraïques médiévales n'est pas facile parce que la graphie de l'hébreu est plus ou moins figée. Les épitaphes de 'Adan l'illustrent parfaitement : il a fallu de longs débats avant qu'on reconnaisse que certaines dates en ère séleucide omettaient les milliers et qu'elles étaient postérieures de 1000 ans à la date initialement proposée²³².

Depuis Jaussen et Savignac, le consentement est général pour considérer ces graffites hébraïques comme préislamiques. Simon Hopkins se rallie à cette opinion du fait que les importantes communautés juives qui sont attestées dans le Ḥijāz à la veille de l'Islam sont expulsées dès 640 par les autorités musulmanes (voir ci-dessus, A.2, pp. 37-38). Le dernier argument est que les graffites hébraïques se trouvent au voisinage de graffites antiques.

Robert Hoyland, dans son catalogue des « inscriptions juives » ne s'écarte pas de l'opinion générale sur la date de ces graffites en écriture hébraïque, même s'il n'exclut pas une date islamique²³³.

Il me semble que les arguments en faveur d'une date préislamique sont fragiles et illusoirs.

α. L'expulsion des juifs d'Arabie peu après l'établissement de l'Islam n'est pas aussi systématique qu'on l'a prétendu (voir ci-dessus A.2, pp. 37-45).

231. Tobi 2004, pp. 344 et 346.

232. Klein-Francke 2005.

233. Hoyland 2010, p. 114. Dans JS-Hebr. 1 (Noja 1979, n° XXVIII; Hoyland 24), il propose, à la suite de Sergio Noja, de corriger *b'ld 'tq* en *b'lh ytq* et de comprendre *bi-'llāh yathiq*, « en Dieu, il place sa confiance », une expression très commune dans les graffites arabes islamiques.

β. Le fait que ces graffites soient au voisinage de graffites antiques ne signifie rien. On trouve avec eux de nombreux graffites arabes, ainsi que des dessins rupestres de toutes les époques (représentant parfois des armes ou des véhicules contemporains). J'ajouterai que les publications faites à la suite des diverses explorations (Huber, Euting, Jaussen et Savignac, Philby, Winnett et Reed *et alii*) sont trompeuses de ce point de vue: elles ne retiennent que les graffites qui semblent antiques. Un graffite hébraïque que j'ai photographié à al-'Ulā, dans la montée d'Umm Daraj, illustre ce voisinage de graffites de toutes époques (Fig. 1).

γ. Donner à ces graffites une date préislamique entraîne de sérieuses difficultés alors qu'une date islamique n'en présente aucune. En Arabie, avant l'Islam, on ne connaît aucune inscription de date assurée qui emploie l'alphabet hébraïque pour écrire la langue locale. L'usage de l'écriture hébraïque pour noter l'hébreu est lui-même très exceptionnel puisqu'il se limite à deux documents très spécifiques, une liste des *mishamarôt* et un graffite incisé par un certain Yəhūda' — apparemment un juif venu l'étranger — au centre d'une belle inscription sudarabique (voir-ci-dessus C.1.b, pp. 65-66).

C'est seulement après l'Islam, comme dans toute la diaspora, que l'écriture des juifs « s'hébraïse ». Les stèles funéraires sont bientôt composées en hébreu. À Adan au Yémen, la plus ancienne remonte à 834²³⁴. L'alphabet hébraïque est utilisé dans les graffites qui mêlent des mots en hébreu, en araméen et en arabe; on en trouve un peu partout dans la montagne yéménite entre Najrān et al-Bayḏā', la plupart très récents²³⁵. Concernant l'adoption de l'écriture hébraïque pour noter la langue vernaculaire, elle remonte probablement à une date relativement ancienne, mais islamique, même si les textes qui l'attestent sont modernes²³⁶.

Rien ne prouve donc que ces graffites en écriture hébraïque supposés préislamiques soient si anciens. Il existe en revanche un argument, leur distribution géographique, qui semble impliquer qu'ils sont d'époque islamique.

Sur un total de douze, neuf de ces graffites ont été relevés à al-'Ulā²³⁷. Or, à l'époque islamique, il ne reste des juifs qu'à al-'Ulā et, dans une moindre mesure, à Khaybar. Avant l'Islam, les centres de gravités du judaïsme se trouvaient à Yathrib, à Khaybar et à Taymā'.

234. C'est l'épithaphe d'une Le'ah, datée de 764 de la destruction du Temple (834 de notre ère): Klein-Francke 2005, p. 169 et fig. 12. En Europe, si la plus ancienne épithaphe en hébreu semble dater du VI^e siècle (*ibid.*, avec renvoi à Chwolson, *Corpus*, 267; Muneles, *Epitaphs*, 24), la réhébraïstation des communautés juives ne semble pas antérieure au VIII^e siècle (cf-dessous, C.2.h, p. 82).

235. Lemaire & Tobi 1982.

236. Pour un bel exemple de judéo-arabe yéménite, voir Goitein 1941.

237. Voir Hoyland n° 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, et ici Fig. 1. Les autres proviennent de la région de Ḥā'il (Hoyland n° 22 et 23) et du Sinaï (Hoyland n° 21).

Je rappelle qu'al-'Ulā est probablement le nom moderne de l'ancien wādī 'l-Qurā, le principal établissement juif en Arabie au haut Moyen-Âge (voir ci-dessus « Introduction », pp. 15-16, et A.2, pp. 39-40).

En résumé, la vraisemblance est grande que tous les graffites écrits en judéo-arabe sont médiévaux et modernes et qu'ils ont été gravés par les juifs de la région. Cette conclusion s'articule parfaitement avec le constat que la langue écrite des communautés juives du Ḥijāz, tout au moins quand il s'agissait d'inscriptions et de graffites, à la veille de l'Islam, était le nabatéen post-classique.

Cela n'exclut pas, à la marge, d'autres scenarii. Du fait des difficultés de lecture et d'interprétation, il est possible que quelques graffites soient écrits en langue hébraïque ou araméenne et en alphabet hébraïque ; dans ce cas, leurs auteurs pourraient être des voyageurs venant d'une communauté où ces langues étaient restées vivantes, comme la Babylonie, sans qu'on puisse fixer une date.

g. La langue et l'écriture des juifs de Yathrib / al-Madīna à l'époque de Muḥammad

Les juifs de Yathrib / al-Madīna parlaient la *yahūdiyya*, apparemment un dialecte de l'arabe ayant conservé certains caractères de l'araméen, comme nous l'avons vu (C.2.b, pp. 73-74). Pour écrire cette *yahūdiyya*, il ne fait guère de doute qu'ils se servaient de l'alphabet nabatéo-arabe, c'est-à-dire de cet alphabet dérivé du nabatéen (dit « de transition ») qui a donné l'alphabet arabe, puisque c'est le seul attesté au Ḥijāz pendant les derniers siècles de l'Antiquité.

Il existait une école juive (*bayt al-midrās*) à Yathrib, plus précisément à al-Quff (voir ci-dessous, E.1.d, p. 130). Elle avait probablement deux fonctions. C'était une école où les enfants apprenaient à lire et à écrire. Une tradition rapporte que Zayd b. Thābit qui fut secrétaire de Muḥammad y a étudié alors qu'il était encore enfant. Il apparaît vraisemblable que l'alphabet que ces enfants apprenaient était l'alphabet nabatéo-arabe et que la langue était la *yahūdiyya*.

Le *bayt al-midrās* était aussi l'endroit où les « lettrés » (*ḥabr*) et les rabbins s'assemblaient pour étudier (la Torah) et débattre de questions légales. Il était sans doute possible d'y acquérir des rudiments d'hébreu et de judéo-araméen auprès des plus savants.

Cette dualité linguistique — *yahūdiyya* dans la vie courante et hébreu / judéo-araméen pour la religion et le savoir — a un écho dans le Coran, quand Muḥammad insiste sur le fait qu'il délivre une révélation en langue arabe pure, et non dans une langue étrangère²³⁸.

238. Voir les sourates XVI (« Les Abeilles », *al-Nahl*), 105 / 103 « [Mais] la langue de celui auquel ils pensent est [une langue] barbare (*lisānu ... 'ajamiyy^{un}*) », alors que cette Prédication est [en] claire langue arabe (*lisān^{un} 'arabiyy^{un} mubīn^{un}*) » ;

La Tradition arabo-islamique laisse parfois entendre que la maîtrise de l'écriture, qui donnait accès aux écritures saintes, était une sorte de monopole juif. Elle rapporte ainsi que les tribus non juives d'al-Madīna (al-Aws b. Ḥāritha et al-Khazraj b. Ḥāritha) avaient appris à écrire auprès des juifs :

« L'écriture arabe (al-kitāba al-'arabiyya) était rare dans les (tribus) al-Aws et al-Khazraj. C'est un juif qui l'avait apprise, et il l'enseignait autrefois aux enfants d'al-Madīna. Aussi, lorsque vint l'Islam, un certain nombre de gens parmi les al-Aws et les al-Khazraj connaissaient l'écriture. C'étaient Sa'd b. Ubāda b. Dulaym, al-Mundhir b. 'Amr, Ubayy b. Ka'b et Zayd b. Thābit, lequel écrivait l'arabe et l'hébreu »²³⁹.

Cette tradition ne s'accorde guère avec l'observation archéologique : le nombre très élevé des graffites gravés sur les voies de circulation donne l'impression que l'écriture était diffusée dans diverses couches de la société. Pour qu'elle reflète la réalité, il faudrait supposer qu'al-Aws et al-Khazraj étaient des tribus d'extraction modeste, demeurées en marge du développement culturel, ou bien des tribus qui avaient oublié la pratique de l'alphabet, ou encore des tribus qui écrivaient dans un alphabet différent de l'« arabe » (le sabéen en l'occurrence). Mais il se pourrait aussi que cette tradition ait une tonalité polémique, en soulignant la situation de dépendance des deux tribus par rapport aux juifs.

D'autres traditions rapportent que Zayd apprit « l'écriture des juifs », à la demande de Muḥammad²⁴⁰, en dix-sept nuits. Gordon Newby, qui ne prête pas suffisamment attention au mot « écriture » et raisonne comme s'il s'agissait d'une langue, croit reconnaître la *yahūdīyya* et en tire argument pour considérer celle-ci comme un judéo-arabe, facile à apprendre pour un arabophone²⁴¹. Pour Alfred de Prémare, la mention de Muḥammad, qui rend irréfutable le fait que Zayd était familier avec la science juive, serait une correction tardive²⁴². Si ces traditions rapportaient un fait historique, cette « écriture des juifs » pourrait être soit le nabatéo-arabe soit l'hébreu (qui donnait accès aux livres sacrés). L'hypothèse de l'hébreu s'accorderait mieux avec le fait que Zayd serait allé à l'école dans sa jeunesse et y aurait étudié l'écriture locale. Mais ces traditions, qui se rapportent à un personnage en vue, présentent trop de variations et de risques de manipulation pour qu'on puisse en tirer une conclusion assurée.

XXVI (« Les Poètes », *al-Shu'arā'*), 195 et 198 : « [C'est une Révélation] en langue arabe pure (*bi-lisān^m 'arabiyy^m mubīn^m*) ... Si nous l'avions fait descendre sur quelque [Prophète] des Barbares (*alā bādī 'l-^mjamīna*) ... » ; ou encore XLI, 44.

239. Prémare 2002, p. 465 (texte d'al-Balādhurī légèrement corrigé grâce à la version parallèle d'al-Qalqashandī, suivant une proposition de Michael Lecker [1997, pp. 264-265 et n. 48]) ; Hoyland 2010, p. 111.

240. Newby 1971, p. 220 ; Newby 1988, p. 66 ; Gil 1984, p. 206, n. 10 ; Lecker 1997, pp. 263-264.

241. Newby 1971, p. 220.

242. Prémare 2002, p. 306.

Une dernière interrogation trouve désormais une réponse satisfaisante. Il apparaissait étrange que la chancellerie de la principauté musulmane fondée par Muḥammad à al-Madīna adopte l'alphabet « arabe » (dérivé de l'araméen). Or cet alphabet, qui ne compte pas assez de symboles pour noter toutes les consonnes, est fort incommode, tandis que la vieille écriture arabe possède le nombre nécessaire. Il est clair désormais que Muḥammad s'inscrit dans une tradition multiséculaire : l'écriture arabe dérive de celle qui était employée dans les oasis du Ḥijāz, y compris par les juifs.

h. Comparaison avec les langues des juifs dans la Diaspora

Les pratiques que nous avons observées en Arabie s'accordent avec celles qui se constatent ailleurs. Dans le Monde méditerranéen antique, la norme est que les juifs rédigent leurs inscriptions dans la langue utilisée localement. Cette observation générale, cependant, doit être nuancée. Il faut distinguer d'une part les inscriptions commémorant la construction ou l'aménagement de synagogues qui ont un caractère communautaire, d'autre part les inscriptions funéraires qui sont de nature privée.

Dans les synagogues, l'usage de l'hébreu et de l'araméen ne s'observe guère qu'en Palestine et en Syrie où il prédomine. Après 135, en Palestine, le rapport est de cent-trente textes en hébreu et en araméen contre soixantedix comportant du grec²⁴³. À Doura Europos, sur l'Euphrate, l'inscription de fondation est en araméen. Mais on trouve aussi de l'araméen, du grec, du moyen perse et du parthe dans les légendes et les graffites.

En Asie mineure, les inscriptions sont en grec. Le plus bel exemple est offert par la synagogue de Sardes qui en compte 70. Le seul mot hébraïque est *shālôm*²⁴⁴. En Afrique romaine, les trois inscriptions de la synagogue de Naro (Hammam-Lif) sont en latin²⁴⁵.

Dans les inscriptions funéraires, c'est le grec qui prédomine, sauf en Afrique du nord. En Palestine, ce phénomène s'observe notamment dans la nécropole de Bêt Shā'ārīm en Galilée où sept inscriptions seulement sont en hébreu²⁴⁶ ; le grec y présente même des particularités qui ont fait supposer qu'il était la principale langue parlée localement. Il en va de même à Rome où six importantes galeries souterraines renfermant des sépultures juives ont été découvertes. La proportion des épitaphes en grec est de l'ordre de 75 %. Une seule inscription est en araméen et une autre bilingue grec et araméen. Mais on relève assez souvent *shālôm* ou *shālôm 'al Israel*

243. Hadas-Lebel 2009, p. 204.

244. *Ibid.*, p. 205.

245. *Ibid.*, pp. 204-206 et fig. 52 et 53, pp. 212 et 213.

246. *Ibid.*, p. 207.

à la suite d'une épitaphe grecque²⁴⁷. En Afrique romaine, en revanche, c'est le latin qui prédomine, notamment à Carthage²⁴⁸.

Au total, le grec est la principale langue des juifs, en Orient comme en Occident. L'araméen n'est utilisé qu'en Palestine et en Syrie et l'hébreu ne subsiste que dans des citations bibliques. Le latin est confiné à Rome, en Pannonie (Hongrie) et en Afrique.

La renaissance de l'usage de l'hébreu intervient assez longtemps après l'effondrement de l'Empire romain et l'affaiblissement du christianisme qui en était devenu la religion officielle. Il se constate à partir de la fin du VIII^e siècle, notamment dans les inscriptions de Venosa, au sud de l'Italie (Frey *CIJ* 569-619)²⁴⁹.

3. L'onomastique des juifs d'Arabie

L'onomastique est souvent le seul argument dont on dispose pour qualifier un texte de « juif ». Mais c'est un argument d'un maniement délicat.

La première difficulté réside dans la définition des « noms typiquement juifs ». On retiendra dans cette catégorie les noms qui répondent à deux exigences : se trouver dans les livres de la Bible hébraïque ou dans la tradition juive ; être très rares dans les inscriptions arabiques et seulement dans celles où un emprunt au judaïsme est plausible.

Cependant, il ne suffit pas qu'un personnage porte un nom « juif » pour qu'il soit juif lui-même. De très nombreux noms bibliques ont été adoptés par les chrétiens, surtout en Orient. Ce sont tout d'abord ceux que portaient les parents ou les disciples de Jésus de Nazareth, comme Joseph (Yōsef, arabe Yūsuf), Jacques (Ya'qōb, arabe Ya'qūb), Jean (Yōhānān, arabe Yahyā) ou Simon (Shim'ōn, arabe Sim'ān). Ce sont aussi les grandes figures de l'Ancien Testament comme Isaac, Moïse, Samuel, Isaïe²⁵⁰ et même Israēl²⁵¹. En fait, aucun nom n'est exclusivement juif, sauf peut-être Juda, Yōhūdah²⁵². En sens inverse, des juifs peuvent porter des noms hérités du polythéisme, comme l'illustre l'inscription himyarite H.1.1 = *CIH* 543 (p. 175)²⁵³.

247. *Ibid.*, pp. 208-209.

248. *Ibid.*, pp. 211-212 ; Le Bohec 1981, p. 170. L'existence de communautés juives n'est attestée qu'à l'époque romaine : voir Szyner 2012.

249. Hadas-Lebel 2009, p. 216, n. 53.

250. *Synodicon Orientale*, pp. 657-658 (Isaac, 12 entrées, notamment Isaac évêque de Hagar et Piṭ Ardashir, en Arabie orientale), 658 (Isaïe, 1 entrée), 660 (Moïse, 11 entrées) et 662 (Samuel, 10 entrées). Un évêque julianiste du Yémen s'appelle Moïse (Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 264).

251. Israël est le nom d'un patriarche nestorien : Maris Amri et Slibae, *De patriarchis nestorianum commentaria*, II, traduction latine, pp. 53-54.

252. Pour les chrétiens, ce nom est frappé d'une sorte d'interdit parce qu'il est celui de l'apôtre qui a trahi Jésus.

253. Voir aussi *Lhyt* / *Lhyt*, « 'Athtar a brillé » (H.2.1 = Ja 1028 / 2, pp. 176-178 etc.). Dans l'Islam, cet anthroponyme a donné *Labī'a* / *Lahī'a* (Caskel 1966-

Le choix du nom peut obéir à des exigences très diverses. La plus commune est l'affirmation que l'on appartient à un groupe ou à une communauté. Dans un groupe minoritaire, il est fréquent que cette affirmation se concilie avec le souci de ne pas démarquer de la majorité. Un bon exemple est fourni par les Arabes chrétiens qui portent le nom d'un prophète biblique vénéré par les musulmans : une stèle funéraire du sud de la Jordanie mentionne ainsi un Yūsuf b. Ya'qūb b. Ibn Mūsā²⁵⁴. Les catacombes juives de Rome offrent d'autres illustrations avec des noms (comme Simon) qui peuvent être bibliques ou grecs²⁵⁵.

Le nom peut être étranger à la tradition culturelle du groupe auquel on appartient, notamment quand il a été transmis par une mère venue d'ailleurs, ou encore quand il traduit un lien de reconnaissance, d'admiration ou de soumission. Dans le Ḥawrān syrien, par exemple, j'ai rencontré un chrétien appelé Maḥmūd, nom typiquement musulman. Il portait ce nom inhabituel parce que l'un de ses ancêtres était né lors de la visite d'un officiel ottoman appelé Maḥmūd. Cet ancêtre avait été appelé Maḥmūd pour honorer le visiteur, puis le nom était resté dans la famille.

On peut donc conclure qu'un nom ne permet pas de reconnaître de manière assurée l'ethnie ou la communauté religieuse auxquelles une personne se rattache. Mais si un seul nom ne prouve pas grand-chose, une série de noms n'est pas dépourvue de signification. Dans le cas de l'Arabie préislamique, il n'est guère douteux que la présence de noms bibliques révèle l'existence d'une communauté juive quand, vers la même époque et dans la même région, on ne trouve aucun nom typiquement chrétien. La vraisemblance est encore plus grande si on se trouve dans une région où la présence de communautés juives est signalée par les sources manuscrites.

Il arrive qu'un personnage portant un nom biblique emploie des termes empruntés à l'araméen. Ce n'est pas davantage une preuve qu'il est juif parce que l'araméen est la langue liturgique de plusieurs églises chrétiennes orientales (sous les noms de syriaque et de christo-palestinien). Il ne faut pas oublier, par ailleurs, qu'il a fallu des siècles avant que la frontière entre judaïsme et christianisme ne se fige²⁵⁶. Pour l'Arabie, on observe que certains termes introduits par les juifs ont été acclimatés et ensuite employés

II, p. 375). Ailleurs, des chrétiens s'appellent Isidore, « Don d'Isis ». L'onomastique seule ne permet donc pas de savoir de façon assurée si un personnage portant un nom païen a rompu avec le polythéisme. Elle est cependant un indice qu'on ne saurait négliger : les textes cursifs du v^e siècle, postérieurs au rejet officiel du polythéisme, dont les auteurs portent des noms théophores païens ('*bds²bⁿ*' dans X.BSB 152 = Mon.scrip.sab 59 / 1 daté de 554 ḥim.; '*bdds¹my*' dans X.BSB 54 = Mon.scrip.sab 514 / 7 daté de 579 ḥim.), pourraient signaler la persistance des cultes d'Almaqah et de dhu-('l-)Samāwī à Nashshān (Stein 2009).

254. al-Salameen *et alii* 2011, inscription n° 3 datée de sha'bān 464 h.

255. Hadas-Lebel 2009, p. 209.

256. Boyarin 2011.

par les monothéistes de toutes obédiences. L'exclamation liturgique *shalōm* (*s^llwm*) en offre une belle illustration. À l'origine, on la trouve dans des inscriptions juives et elle semble être un bon critère d'identification. Mais, dès le milieu du v^e siècle, *s^llwm* est sabéisé en *s^llm*. Au vi^e siècle, *s^llm* se trouve dans une inscription chrétienne.

Quant à l'exclamation liturgique *'mn*, elle semblait être un bon critère de sympathie pour le judaïsme. Mais une inscription tardive encore inédite conduit à se demander si elle n'a pas perdu elle aussi son caractère confessionnel au vi^e siècle. Voir également le texte cité dans *Addendum 2*, à la fin de cette contribution.

Il faut enfin s'interroger sur la polyonymie. Un individu peut avoir un nom d'usage venant de sa tradition familiale et un autre traduisant son appartenance à une communauté religieuse. Pour l'Arabie antique, le seul exemple assuré est celui du roi Joseph, appelé Yūsuf As'ar Yath'ar dans les inscriptions, mais Masrūq dans la tradition manuscrite syriaque contemporaine²⁵⁷. L'épithèque d'Isaïe est une autre illustration probable, puisque la stèle donne deux noms avant le patronyme: 's'yh² Nby' br Ywsp (H.7.4 = Épithèque d'Isaïe, pp. 194-195). Le souverain aksūmite Kālēb est aussi appelé Ella Ašbāḥa²⁵⁸.

La polyonymie était une pratique courante dans l'Antiquité tardive, tout particulièrement à Byzance²⁵⁹, ce qui complique encore la mise en relation d'un anthroponyme avec une identité religieuse.

a. L'onomastique des juifs dans la diaspora

Dans la Diaspora, l'onomastique présente un caractère mixte, avec une majorité de noms appartenant à la langue locale. En Terre d'Israël, à Bêt Shā'ārīm, où les inscriptions sont presque toutes en grec, les anthroponymes sont majoritairement grecs. Seuls quelques-uns sont hébraïques, comme Sarah, Joseph ou Anna. Les théophores peuvent être neutres (comme Theodotos ou Theodoros), mais aussi païens, surtout chez les femmes²⁶⁰.

À Rome, dans les catacombes juives, les noms latins (souvent écrits en grec) sont plus répandus que les noms grecs. Les noms hébraïques sont l'exception, avec certains, comme Simon, qui sont communs à l'hébreu et au grec. En Afrique romaine, l'onomastique montre une romanisation avancée, avec des noms souvent multiples à consonance latine²⁶¹.

Les deux grandes inscriptions d'Aphrodisias, en Asie mineure, qui datent de l'Antiquité tardive, présentent l'intérêt d'énumérer les membres

257. Robin 2008 b, pp. 11-12 et 42-45. La Tradition arabo-musulmane qui est mise par écrit vers le viii^e siècle donne un autre nom, Zur'a, qui paraît moins crédible.

258. Robin 2008 b, pp. 45-46.

259. Laniado 2012.

260. Certains noms théophores païens ont également survécu dans le christianisme et l'islam, comme je l'ai déjà indiqué (voir ci-dessus pp. 82-83, n. 253).

261. Hadas-Lebel 2009, pp. 207-217.

d'une communauté à un moment donné, en distinguant 68 juifs, 3 prosélytes et 54 « craignant-Dieu » (*theosebeis*). Les noms hébraïques sont nombreux, mais minoritaires. Certains fidèles portent un nom grec qui présente une certaine assonance avec un nom hébraïque comme Iason / Jesus, Rufus / Reuben, Serapion / Seraphim. Enfin de nombreux noms grecs se rattachent au judaïsme de façon implicite par leur signification qui célèbre soit une valeur (morale ou religieuse) soit un trait positif de caractère ou qui exprime un espoir. La proportion de noms associés au judaïsme est trois fois plus élevée chez les juifs que chez les craignant-Dieu.

b. L'onomastique des juifs d'Arabie selon les sources manuscrites

Les ouvrages consacrés à la biographie de Muḥammad mentionnent un grand nombre de juifs d'Arabie occidentale. Parmi ceux-ci, seuls quelques-uns portent un nom hébraïque. Dans la *Vie exemplaire* de Ibn Hishām, par exemple, sur 67 juifs répertoriés comme adversaires de Muḥammad, seuls sept présentent un nom hébraïque ou mentionnent un père ou un grand-père avec un nom hébraïque: 'Uzayr (Esdras) b. Abū 'Uzayr; Finḥās (Pinḥās); Ashya' (Isaïe); Shamwīl (Samuel) b. Zayd; Rifā'a b. Zayd b. al-Tābūt (*tēvah*, « arche d'alliance »); 'Azzal b. Shamwīl; Wahb b. Yahūdḥā (Juda)²⁶². On notera l'absence des patriarches (Mūsā, Hārūn, Ibrāhīm, Ismā'il) et des rois (Dawūd, Sulaymān).

Près de trois siècles plus tard, on dispose d'une autre liste de juifs. L'accord conclu en juillet 897 lors de la fondation de la principauté zaydite est signé par quarante-sept notables dont l'appartenance communautaire n'est pas indiquée²⁶³. Il distingue deux catégories de signataires: le nom des quatre premiers est suivi de la mention « et il a écrit son témoignage » (*wa-kataba shahādata-hu*) tandis que celui des autres est accompagné d'un simple « et il a écrit » (*wa-kataba*).

Les quatre signataires mis en exergue sont probablement les chefs des diverses communautés. Ils s'appellent Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Khālīd al-Madānī; al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Fuṭayma; 'Alī b. Ibrāhīm al-Madānī; et Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abbād. La *nisba* « al-Madanī » renvoie à 'Abd al-Madān, le lignage chrétien qui dominait Najrān à la veille de l'Islam: on peut donc supposer qu'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Khālīd al-Madānī et 'Alī b. Ibrāhīm al-Madānī sont des notables chrétiens. Quant à Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abbād, il s'agit manifestement d'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abbād al-Ukaylī, le chef de l'un des deux grands lignages musulmans qui exercent l'autorité sur la ville voisine de Ṣāda. On ne sait rien d'al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Fuṭayma, mais on peut supposer qu'il était le

262. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, pp. 350-352; édition al-Saqqā, I, pp. 513-516; traduction Guillaume, pp. 239-240. Margoliouth (1924, p. 61, n. 1) ne cite que 'Uzayr, Finḥās et Ashya'.

263. al-'Alawī, *Sīrat al-Hādī*, p. 78. Concernant cet accord, voir déjà ci-dessus, A.2 (pp. 41-42 et 43-44).

chef des juifs de Najrān. Si nos hypothèses sont exactes, on voit que l'onomastique des chrétiens, des juifs et des musulmans est identique.

Cette impression est confirmée par la suite de la liste. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Khālīd semble être chrétien puisqu'il a les mêmes ascendants qu'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Khālīd al-Madānī.

Parmi les cent-quinze anthroponymes cités (puisque l'identité des signataires indique toujours le nom du père et souvent celui du grand-père), on ne trouve aucun nom indubitablement chrétien. On relève bien quelques noms hébraïques (Ayyūb, Ibrāhīm, Ishāq, Ismā'il, Mūsā, Sulaymān, Ya'qūb, Yūsuf et Zakarī), mais ils ne sont pas nécessairement portés par des juifs puisque tous sont populaires dans l'Islam. Il semblerait donc que les Najrānites aient les mêmes noms quelle que soit leur religion. Tout au plus peut-on supposer qu'un individu qui s'appelle Ishāq b. Ya'qūb (avec un nom et un patronyme hébraïque) a plus de chances d'être juif que chrétien ou musulman. Quant aux Muḥammad, Aḥmad ou 'Alī (noms déjà attestés dans les inscriptions antiques), il est clair qu'ils ne sont pas portés par les seuls musulmans²⁶⁴.

L'hypothèse que l'onomastique des Najrānites est indifférente à la religion est confirmée par les noms des chrétiens victimes de la persécution de Joseph en novembre 523. Les deux *Lettres* attribuées à Siméon de Beth Arsham et le *Livre des Himyarites* ne mentionnent aucun Nagrānite portant un nom manifestement chrétien : les rares noms bibliques ou évangéliques appartiennent à des hommes d'église, tous d'origine étrangère, comme les deux Paul, évêques de Nagrān²⁶⁵.

Après avoir examiné l'onomastique des individus catalogués comme juifs, il n'est pas inutile de vérifier si les sources arabes (et notamment les généalogies) ne mentionneraient pas des personnages dont le nom ou l'ascendance présentent une évidente coloration juive.

Un bel exemple est offert par le savant kūfien Isrā'il b. Yūnus (mort vers 778-779) qui était originaire de la tribu très judaïsée de Ḥāshid au Yémen²⁶⁶. On relève un nombre significatif de noms hébraïques dans l'ascendance du savant yéménite al-Hamdānī, ce qui amène à supposer qu'il était issu d'une famille juive : al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb b. Yūsuf b. Muḥammad b. Yūsuf b. Dāwud b. Sulaymān dhū 'l-Dimna (connu comme poète) b. 'Amr b. al-Ḥārith b. Munqidh b. al-Walīd b. al-Azhar etc.²⁶⁷



264. Voir déjà Robin 2003 a, p. 129 et b. 163. La liste complète des signataires y est reproduite dans l'ordre alphabétique.

265. Müller 1974, notamment pp. 182-185 (Zur Sprache und zum Onomastikon von Nagrān).

266. Caskel 1966-I, tableau 228, et II, p. 359.

267. al-Hamdānī, *Iklīl* 10, pp. 198 et précédentes.

Un sondage dans les généalogies d'Ibn al-Kalbī (mort en 819 ou 821)²⁶⁸ montre que l'on compte

- plus de 20 Ibrāhīm, Sulaymān et Yahyā
- entre 10 et 20 Ismā'īl, 'Isā et Mūsā
- moins de 10 Ayyūb (9), Dāwūd (7), Ishāq (9), Isrā'īl (1), Sim'ān (1), Ya'qūb (2), Yūnus (4), Yūsuf (7) et Zakariyyā' (2)

Les noms théophores formés sur des divinités du paganisme sont également très nombreux. En revanche, il est notable que les noms assurément chrétiens soient si rares : je n'en ai relevé qu'une poignée, 'Abd al-Masīḥ (5), Abraha (4), 'Abdyaysū' (1) ou 'Abdyasū' (1)²⁶⁹. On peut ajouter un Paul relevé chez al-Hamdānī dans la tribu de la capitale ḥimyarite et peut-être un Jean dans le Mahra²⁷⁰.

c. Les anthroponymes considérés comme « juifs » dans les inscriptions du Ḥijāz

Des anthroponymes considérés comme « juifs » ont été relevés dans divers types de textes épigraphiques.

Quelques textes dādānīques, provenant de Dādān, aujourd'hui al-'Ulā, et datés des derniers siècles avant notre ère, comportent des noms qui ne sont pas arabiques. On a suggéré qu'ils étaient « juifs » ou « hébraïques ». Ce n'est pas impossible, mais difficile à prouver parce qu'il existait sans doute des populations parlant l'araméen ou une langue apparentée dans le nord l'Arabie comme nous l'avons vu. Je rappelle les deux noms qui ont retenu l'attention, déjà mentionnés ci-dessus C.2.e, pp. 75-76 :

'zryh, 'Azaryah (hébreu 'Azaryāh)

'zryh ² bn 'syh (JS Liḥ. 107 = Noja 1979, n° XVI; Hoyland n° 10).

'b' b, Akh'ab (hébreu Aḥ'āb)

l-'b' b bn Smk h-m(q)br (JS Liḥ 12 : voir Noja 1979, n° XVII; Hoyland n° 11).

Les autres anthroponymes considérés comme « juifs » se trouvent dans deux épitaphes et dans un grand nombre de graffites. La plupart de ces

268. Caskel 1966.

269. Abraha est un nom aksūmite qui signifie « (Dieu) a illuminé ».

270. Pour Paul, voir al-Hamdānī, *Iklīl* 2, 192-193 : « Yaḥṣīb b. Dahmān, qui se signale par le nombre, engendra Bawlus, Jāhrān, Dhamār (dont le nom a été donné à Dhamār) et dhū Safl ... Bawlus b. Yaḥṣīb engendra Yūsuf fils de Bawlus ... » (*wa-awlada Yaḥṣīb b. Dahmān wa-fī-hi 'l-'adad : Bawlus wa-Jāhrān wa-Dhamār wa-bi-hi summiyat Dhamār wa-dhā Safl ... wa-awlada Bawlus b. Yaḥṣīb : Yūsuf b. Bawlus ...*). Pour Jean voir al-Hamdānī *Iklīl* 1, p. 194 : « *Ḥasrīt engendra *al-Shawjam et *Yuḥannin ... ; *Yuḥannin, issu des banū 'Amr b. Murra b. Ḥimyar, entra dans Mahra » (*fā-walada *Ḥasrīt *al-Shawjam wa-*Yuḥannin ... wa-*Yuḥannin min banī 'Amr b. Murra b. Ḥimyar, dakhala fī Mahra*). L'étoile devant ces noms propres signale une vocalisation très hypothétique ; ailleurs, elle peut indiquer que c'est la forme même d'un mot qui est hypothétique.

derniers ont été relevés récemment par Mme Laïla Nehmé et M. 'Alī 'l-Ghabbān, lors de prospections entre Ḥigrā et Tabūk²⁷¹. Je ne retiens que les noms dont le caractère hébraïque ou juif est assuré ou plausible :

'*bšlm*, Absalom (hébreu Abîshālôm et Abshālôm)

Trois attestations inédites.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

'*ylyšr*, Elišûr (hébreu Elišûr)

Une attestation inédite.

'*dywn*, 'Adiyān (hébreu 'Adāyāh(û) ; arabe 'Ādiyā)

1. '*dy[wn]br Ḥny br Šmw' l*

H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196 (= Noja III = Hoyland n° 6), ligne 2.

2. '*mr(w) br 'dywn br Šmw' l*

H.7.5, ligne 4.

Voir le poète juif de Taymā' al-Samaw'al b. Ḥannā b. 'Ādiyā (al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, § 1280 ; dans Ibn al-Kalbī [Caskel 1966-II, p. 510], al-Samaw'al b. Ḥiyā b. 'Ādiyā).

'*š'yh*, Isaïe (hébreu Yəsha'yāhû)

'*š'yh* ² *Nbyṭ' br Ywsp* ³ *r'š Tymy*

H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe, pp. 194-195 (= Hoyland n° 5), ligne 1.

Voir le poète juif Sha'ya, frère d'al-Samaw'al, mentionné dans la contribution de Robert Hoyland dans ce volume, pp. 511-522.

'*mr̄m*, Amram (hébreu 'Amrām)

'*mr̄m*, frère de '*š'yh Nbyṭ' br Ywsp*

H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe, pp. 194-195 (= Hoyland n° 5), ligne 4.

Dans Ex 6 / 18, 20, 'Amrām est le père de Moïse.

'*qby*, Aqqub (hébreu 'Aqqûb)

Trois attestations inédites (pour un même personnage).

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

'*zr(w)*, Esdras (hébreu 'Ezra')

Quatre attestations inédites.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Dny' l, Daniel (hébreu Dāni'el, puis Dāniyye⁽¹⁾)

Dny' l

CIS II, 258 = Noja VII = Hoyland n° 7.

Ḥgy, Aggée (hébreu Ḥaggay)

Deux attestations inédites du même personnage.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Ḥnny, Hanani (hébreu Ḥanānî)

Deux attestations inédites du même personnage, fils de *Ybw'd*.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Ḥnnyh, Hananya (hébreu Ḥananyāhû)

Une attestation inédite.

271. Voir al-Ghabbān à paraître. Je remercie Mme Laïla Nehmé qui a mis les résultats de ses travaux (qui font l'objet d'un important mémoire) à ma disposition.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

Dans le *Livre des Ḥimyarites* (pp. cix-cx et 14 a / 21), Ḥananiyā (*Ḥnny'*) est le nom d'un chrétien, diacre romain, victime des violences du roi Joseph.

Ḥny

1. H.75 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196 (= Noja III = Hoyland n° 6), ligne 2.

2. Trois attestations inédites.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

Voir le marchand de vin juif du wādī 'l-Qurā qui s'appelle Ghuṣayn fils de Ḥannā (Lyall 1918 [*Mufaḍḍaliyyāt* II], p. 34) ou le poète juif de Taymā' al-Samaw'al b. Ḥannā b. 'Ādiyā (al-Maṣ'ūdī, *Murūj al-dhahab*, § 1280) (selon Ibn al-Kalbī dans Caskel 1966-II, p. 510 : al-Samaw'al b. Ḥiyā b. 'Ādiyā)²⁷².

Ḥnyn'

Cinq attestations inédites (mais seulement trois personnages différents).

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif²⁷³.

Ḥnynw

Cinq attestations inédites (mais seulement quatre personnages différents).

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif²⁷⁴.

Ḥzyr'

Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Le nom évoque celui d'une famille sacerdotale du Second Temple, Ḥēzīr (voir E.1.d, pp. 133-134). Il peut être rapproché également de ḥazīr (arabe *khanzīr*), le nom du porc en hébreu et en araméen.

Lwy, Lévi (hébreu Lēvī)

Lwy

Altheim-Stiehl 1968, p. 310 = Noja XXII = Hoyland n° 13.

Lwy', Lévi (hébreu Lēvī)

Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme certainement juif.

Mns', Manassé (hébreu Mənashsheh)

Mns' br Ntn

JS Nab 172 bis = Noja II = Hoyland n° 2.

Nḥmy, Néhémie (hébreu Nəḥemyāh)

Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme certainement juif.

Ntn, Natan (hébreu Nātān)

Mns' br Ntn

JS Nab 172 bis = Noja II = Hoyland n° 2.

272. Voir aussi l'arabe Ḥunayy (Caskel 1966-II, p. 333, 2 occurrences).

273. Voir l'arabe Ḥunayn (Caskel 1966-II, p. 333, 2 occurrences).

274. *Idem*.

Ntny, Netanya (hébreu Nəṭanyāh)

Six attestations inédites (par trois personnages différents).

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Šbw, Shobaï (hébreu Shobāy, Esdras 2 / 42 = Néhémie 7 / 45)

Deux attestations inédites.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme probablement juif.

Šl(w)mw, Salomon (hébreu Shlomoh)

Une attestation inédite.

Šm'wn, Siméon, Simon (hébreu Shim'ôn)

1. *Yhy' (b)n (Šm)'wn*, ligne 2

Šm'wn, père de *Yhy' (b)n (Šm)'wn*, ligne 3

JS Nab 386 = Noja IV = Hoyland n° 3.

2. *bly dkyr Šm'wn br 'dyw*

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître = Hoyland n° 16.

Šmw'l, Samuel (hébreu Šəmū'el)

1. *'dy[wn] br Hny br Šmw'l*, ligne 2

H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196 (= Noja III = Hoyland n° 6), ligne 2.

2. *'mrw br 'dywn br Šmw'l*

H.7.5, ligne 4.

Šwšnh, Suzanne (hébreu Shōshannāh)

Une attestation inédite.

Ṭbyw Tobie (hébreu Ṭōbiyyāhu)

Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

Ṭybw

Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

Yhwd', Juda (hébreu Yəhūdāh)

1. *dkyr 'nmw br Yhwd' ...*

al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* n° 159 = Hoyland n° 14 = UJadh 467.

2. *dkyr Lhmw br Yhwd' b-ṭb*

Nehmé 2010, fig. 34 = Hoyland n° 17.

3. Quatre attestations inédites.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme certainement juif.

Yhy', Yahyà, nom coranique de Jean-Baptiste (voir hébreu Yəḥī'el ou Yəḥiyyāh)

Yhy' (b)n (Šm)'wn, ligne 2

JS Nab 386 = Noja IV = Hoyland n° 3.

Y'qwb, Jacob, Jacques (hébreu Ya'qōb, arabe Ya'qūb)

1. *dkyr Y'qwb br Šmw'l b-ṭb*

Nehmé inédit = Hoyland n° 4.

2. Une attestation inédite.

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme certainement juif.

Yny, Jonas (hébreu Yōnāh)

3. Onze attestations inédites (par cinq personnages différents).

Nehmé dans al-Ghabbān à paraître ; classé comme peut-être juif.

Ywsf, Joseph (hébreu *Yôsēp*, *Yəhōsēp*)

1. *š'y^h ² Nby^t br Ywsf³ r's^t Tymy*

H.7.4 = épitaphe d'Isaïe, pp. 194-195 (= Hoyland n° 5), ligne 1.

2. *šlm Ywsf bn 'ywy*

JS Nab 262 = Hoyland n° 12.

3. *dkyr Ywsf bn 'nmw b-ṭb w-šlm*

al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* n° 84 = Hoyland n° 15 = UJadh 219.

4. ... *šlm 'l q[b]r R(mn)h 'ntt-h² brt Ywsf br 'rr dy mn Qry³ dy mytt ywm 'šryn w-šth⁴ b-y^r šnt m'h w-šb'yn w-ḥmš*, « ... Paix sur la tombe de *R(mn)h* sa femme, fille de Joseph fils de 'rr qui est de Qurayâ (arabe al-Qurà), qui mourut le vingt-sixième jour d'Iyār, l'an cent-soixante-quinze ».

Nehmé 2010, M1, fig. 27 = Hoyland n° 18.

Cette inscription, remployée à al-Mibyāt, provient très vraisemblablement d'un cimetière de la région. Si c'est bien le cas, elle implique que Qurayâ (arabe al-Qurà) n'est pas le nom ancien d'al-Mibyāt parce que, dans les inscriptions funéraires, il est inutile de préciser que le défunt est originaire du lieu où l'on se trouve. Comme nous l'avons vu, la meilleure identification de Qurayâ est al-'Ulā (voir ci-dessus A.2, (pp. 39-40)).

Ce sont donc aujourd'hui plus de trente anthroponymes hébraïques et juifs (avec un degré plus ou moins élevé de probabilité) qui sont attestés dans les inscriptions du Ḥijāz.

d. Les anthroponymes considérés comme « juifs » dans les inscriptions de Ḥimyar

Dans les inscriptions de Ḥimyar, les anthroponymes hébraïques et juifs sont très exceptionnels. Seuls quatre sont attestés de manière assurée :

L'h, Leah (hébreu *Lē'āh*, épouse de Jacob)

Le nom se trouve dans l'épitaphe de Leah (H.7.1, pp. 191-192), rédigée en araméen et en sabaïque. L'emploi de ces deux langues, le nom du père de Leah qui s'appelle *Yḥwdh* / *Ywdh* et les exclamations *āmēn* et *šhālôm* prouvent que le texte est juif. D'ailleurs, le nom de femme *L'h* n'est pas attesté autrement dans l'épigraphie arabe.

Y'qb, Jacob, Jacques (hébreu *Ya'aqōb*, arabe *Ya'qūb*)

Gonzague Ryckmans mentionne incidemment (1957 a, p. 560), que la mission Philby-Ryckmans-Lippens a relevé ce nom dans un graffiti sans donner plus de détail. Cet anthroponyme, dans une région qui comptait de nombreux chrétiens, peut être chrétien aussi bien que juif.

Yšḥq, Isaac (hébreu *Yiṣḥāq*, *Yiṣḥāq*)

Les trois attestations correspondent à trois personnages différents :

1. *Yšḥq w-bn-hw [... ... bnw ...] ²w-Qs² dⁿ w-Hyw[t^m ...* (ZM 894)

Les noms de lignage semblent ḥimyarites. La vraisemblance que cet Isaac soit juif, plutôt que chrétien, tient surtout au fait que les inscriptions postérieures à la mort de Joseph (entre 525 et 530) sont très peu

nombreuses et presque toutes royales. On peut observer aussi que le nom d'Isaac est plus fréquent chez les juifs que chez les chrétiens.

2. *Mrk^m bn Šlh^m 2 mqtwy Yšhq d-Gdn^m*, « Mālik^{um} fils de Šalāh^{um} 2 officier d'Isaac dhu-Gadan^{um} » (Expédition Philby-Ryckmans-Lippens R 47, région de Ḥimā, à 100 km au nord-nord-est de Najrān) (Fig. 2).

Isaac dhu-Gadan^{um} est un membre de la haute aristocratie ḥimyarite appartenant à une famille originaire de Marib (aujourd'hui Ma'rib). Sa famille a été en charge de la région de Nagra'n à la fin du v^e siècle et au début du vi^e (Robin 2010 b, pp. 90-94).

3. Je rappelle pour mémoire que le même nom *Yšhq* est gravé en judéo-araméen sur un cachet que Paul Yule a découvert à Ẓafār (*Yšhq br Ḥnynh*) (ci-dessus C.1.c, p. 66, et Fig. 10, p. 273). Il s'agit sans aucun doute d'un juif proche-oriental, de passage ou établi temporairement au Yémen. Son nom entoure le dessin une niche probablement destinée à recevoir les rouleaux de la Torah.

Dans ces trois documents, la graphie *Yšhq* est un décalque parfait de l'hébreu le plus ancien. L'hébreu des prophètes, l'araméen et l'arabe ont fait subir au nom diverses transformations: hébreu *Yšhq* (Jérémie 33 / 26, Amos 7 / 9 et 16, Psaumes 105 / 9); araméen *šhq*²⁷⁵; arabe *Ishāq* (Horowitz 1925, p. 11; Jeffery 1938, p. 60) et *šhq* (graffite en écriture hébraïque JS Hébr 1 = Noja XXVIII = Hoyland n° 24).

Yhwd' et *Y(h)wdh*, Juda (hébreu *Yəhūdāh*)

1. *Yhwd' Ykf* (H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 / 1, pp. 187-189)

Le nom est écrit *Yhwd'* dans le texte en saba'ique et *Yhwdh* dans le graffite hébraïque incisé dans le monogramme central.

2. *qbwrt L'h bt Yw⁶dh* (H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah, pp. 191-192)

Le nom de Juda, le père de Leah, est écrit *Ywdh* en saba'ique et *Yhwdh* en judéo-araméen.

Dans H.5.2 = ẒM 2000 / 2-3 (pp. 189-190), une inscription dont les auteurs sont juifs, la restitution de *(Y)[hw]²[d](c)* est très hypothétique.

Yws¹f et *Ys¹f*, Joseph (hébreu *Yōsēp*, *Yəhōsēp*)

Le nom est attesté dans trois inscriptions qui se réfèrent toutes trois au même personnage, le dernier roi de Ḥimyar (qui règne de 522 à 525 ou l'une des années suivantes), surtout connu pour avoir massacré en novembre 523 les chrétiens de Nagra'n qui s'étaient révoltés. Les sources externes et la Tradition arabo-islamique affirment de façon unanime que ce souverain était juif:

— *mlkⁿ Ys¹f² s^pr*, « le roi Yūsuf As'ar » (H.10.1 = Ry 508 / 2, pp. 198-200) et *mlkⁿ Ys¹f*, « le roi Yūsuf » (H.10.1 = Ry 508 / 10);



275. Lemaire 2003, Ossuaire n° 2, inscription A, pp. 307-313 et fig. 4 (p. 309), *'rnh d-mh brt Šm'yl kbnh ḥznh d-knsth d-pm' 2 w-d-mh d Ḥnnh br 'šhq kbnh ḥznh d-knsth d-Tdmr*, « Ossuaire d'Imah fille de Samuel le prêtre, servant de la synagogue d'Apamée, 2 qui est la mère de Ḥananah fils d'Isaac le prêtre, servant de la synagogue de Palmyre », déjà cité à propos de *ḥazzān*.

— *mlkⁿ Yws¹f's^pr Y_l^r mlk kl 's²bⁿ*, « le roi Yūsuf As'ar Yath'ar, roi de toutes les communes » (H.2.1 = Ja 1028 / 1, pp. 176-178) ;

— *mlkⁿ Ys¹f's^pr (Y)_l^r(r)*, « le roi Yūsuf As'ar Yath'ar » (Ry 507 / 3).

Les trois inscriptions ont été rédigées en juin et juillet 523 par le Yaz'anide qui commandait l'armée de Nagrān. Même si elles comportent peu d'indices d'une adhésion au judaïsme, il n'est guère douteux que leur auteur est juif lui aussi ; il est en tout cas un exécutant zélé du souverain, notamment lors du massacre des chrétiens de Nagrān (*Livre des Himyarites*, (index, pp. lxxxvii-lxxxviii, sous dhu-Yazan, *dw-Yzn*).

Le nom est passé en arabe : voir Horovitz 1925, pp. 8-9 ; Jeffery 1938, p. 295, « Yūsuf ».

À cette courte liste, on peut ajouter deux noms plus douteux :

Mns¹, peut-être Manassé (hébreu *Mənaṣṣeh*)

Il n'est pas exclu que le prince himyarite *Mns¹* porte le nom hébraïque de Manassé (hébreu *Mənaṣṣeh*), d'ailleurs attesté dans un graffiti nabatéen post-classique avec la graphie *Mns^o* :

qylⁿ M²ns¹ d-Drmḥ (Murayghān 2 = Sayyid PSAS 1988, p. 136)

A priori, le nom est juif. On notera cependant que ce prince est au service d'un roi chrétien, de sorte qu'il est préférable de rester prudent.

[*Bny*](*m*)*n*, Benjamin (hébreu *Binyāmīn*)

Dans l'inscription juive H.5.2 = ZM 2000 / 1 (pp. 189-190), l'auteur se nomme [...](*m*)*n* 'bs²mr. Son nom est reproduit dans le monogramme central dans lequel on reconnaît les lettres *y* et / ou ' *; n* et / ou ' *; b* et / ou *s¹ ; m*. Une lecture possible du nom et du monogramme est [*Bn*] *ymn*. La lecture Ubayy^{um} ([*'by^m*] (*b*)*n* 'bs²mr) proposée par Walter Müller est une autre possibilité, mais moins vraisemblable parce qu'il n'y a pas place pour cinq caractères dans la lacune.

Un dernier anthroponyme biblique, *Šūrī'īl* (*Šury'īl*, hébreu *Šūrī'ēl*, Nb 3 / 35), est attesté au Yémen, mais il n'est pas porté par un homme : c'est le nom d'un bâtiment, plus précisément d'un *mikrāb*, associé à un cimetière : voir H.4.1 = Ḥaṣī 1 / 6-7, 7, 14 et 15 (pp. 185-187). Le fait qu'un nom d'homme soit donné à un bâtiment est inexpliqué. Il est cependant possible qu'il y ait eu interférence avec le nom de l'archange de la mort *Šūrī'ēl* dont on a mention dans le Talmud (*B'rakhôt*, 51 a), orthographié *Šūrī'el* en mandéen.

4. Les emprunts lexicaux au judéo-araméen

Dans les inscriptions d'Arabie méridionale, il est possible de repérer près de quarante-cinq termes ou noms propres (hors anthroponymes) d'origine étrangère et de dater approximativement le moment de leur apparition.

La majorité de ces termes a été empruntée à l'araméen, qui fut la langue dominante du Proche et du Moyen-Orient pendant près de 2 000 ans. On connaît de multiples variétés de l'araméen, notamment l'araméen d'empire à l'époque perse, le nabatéen, le judéo-araméen des savants juifs, le christo-

palestinien des chrétiens du Levant méridional ou le syriaque des chrétiens syriens et 'irāquiens. En général, les seuls critères linguistiques ne permettent pas de savoir si un terme a été emprunté à telle ou telle variété d'araméen.

Pour l'Arabie méridionale, on peut cependant observer que la plupart des mots d'origine étrangère ont été introduits à une époque où le judaïsme était dominant. On peut donc considérer qu'ils sont des emprunts au judéo-araméen.

a. Les exclamations rituelles hébraïques *šālôm* et *āmēn*

s¹lwm

L'exclamation « paix », qui vient du Proche-Orient²⁷⁶, est commune aux juifs et aux chrétiens ḥimyarites. On la trouve sous la forme *s¹lwm* (qui décalque l'hébreu) et *s¹lm* (son correspondant en saba'ique). Le mot *s¹lwm* n'est pas attesté en saba'ique en dehors des inscriptions juives, mais il pourrait théoriquement exister (ce serait par exemple un hypothétique *s¹lw* avec *mīmation*): pour l'analyser comme l'exclamation juive, il est préférable que le contexte soit explicite.

La plus ancienne attestation se trouve dans le petit graffite en hébreu gravé dans le monogramme central de l'inscription juive H.5.1 = Garb-Bayt al-Ashwal 1 (pp. 187-189):

« Yehūdah a écrit; qu'on s'en souvienne en bien; *āmēn*, paix (*šālôm*);
āmēn »
ktb Yhwdb | zkw l-ṭwb | 'mn šlwm | 'mn

Ce texte remonte à la fin du IV^e siècle, plus précisément de la période 375-400, d'après le nom du roi qui est invoqué.

La première attestation datée du saba'ique *s¹lwm* a été relevée dans H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 5, pp. 182-183 (août 433) dont l'auteur, un prince ḥimyarite qui édifie un *mikrāb*, est un prosélyte ou un judéo-sympathisant. On lit à la fin du texte, après la date:

s¹lwm w-s¹lw(m) mkrbⁿ Bryk, « paix (*šālôm*), paix, *mikrāb* Barīk »

L'hébreu *šlwm* (*šālôm*) est transcrit lettre à lettre en saba'ique ce qui donne *s¹lwm*. La graphie *s¹lwm* trahit l'emprunt: le schème *f¹wl* est rare dans les langues sudarabiques épigraphiques et surtout en saba'ique qui lui préfère *f¹yl*. La transcription du /š/ hébraïque par le /s¹/ saba'ique est parfaitement régulière puisque, comme A. F. L. Beeston l'a montré²⁷⁷, le /s¹/ du saba'ique notait la chuintante.



276. On la relève dans les inscriptions judéennes, mais aussi nabatéennes sous la forme *šlm* ou *b-ṭb w-šlm*.

277. Beeston 1977.

Une seconde attestation datée est le texte fragmentaire Robin-Najr 1 / 3 (décembre 487) dans lequel on relève *s^llwm*, à la fin du texte, encore après la date.

Deux autres exemples de l'exclamation *s^llwm* se trouvent dans des textes de date incertaine: H.7.1 (= Naveh-épitaphe de Leah, pp. 191-192) et H.5.3 (= Ir 71, pp. 190-191)²⁷⁸. Il est assuré que le premier est juif; quant au second, qui est monothéiste, seul le terme *s^llwm* indique son orientation religieuse.

L'exclamation *s^llwm* est incontestablement utilisée par les juifs ou les judéo-sympathisants. On peut ajouter qu'ils sont les seuls à l'employer. D'une part, toutes les attestations datées de *s^llwm* remontent à la période où le judaïsme était la religion dominante dans le royaume de Ḥimyar; d'autre part, toutes les inscriptions mentionnant *s^llwm* dont on peut déterminer l'orientation religieuse sont juives.

Cependant, il semblerait que, peu après le milieu du v^e siècle, certains juifs ou judéo-sympathisants remplacent l'hébreu *s^llwm* par le sabaïque *s^llm*. Une inscription inédite, découverte par M. Khaldūn Hazzā' 'Abduh Nu'mān (Kh-al-Kawmānī / al-Basātīn 1) commence par l'exclamation :

« Paix, paix sur ce [...] »
([*s^ll*]/*m*/ *w-s^llm*/ 'ln/ *d*[*n* ...]) (ligne 1).

Ce document, daté de 465-466, commémore des aménagements agricoles dans le jabal Isbīl, à l'est de Dhamār. Ses auteurs n'appartiennent pas à une famille connue, mais invoquent le roi Shuriḥbi'il Ya'fur, ce qui implique un statut très élevé ou un lien personnel avec le souverain. On sait que ce dernier était un prosélyte ou un judéo-sympathisant et il est vraisemblable qu'il en allait de même des auteurs du texte.

Une autre inscription, commémorant des aménagements hydrauliques dans al-Ḥadā' (Kh-al-'Aqm 1), un peu plus au nord, également découverte par M. Khaldūn Hazzā' 'Abduh Nu'mān, se termine par :

« Paix, paix sur ce réservoir et sur ses propriétaires. *Āmēn*, *āmēn* »
*s^l(l)**m*/ *w-s^llm*/ 'ln/ *d**n*/ *m'g^l*/ *w-^lb^l-lw*/ 'mn/ *w-^lmn* (ligne 8).

Juste avant cette exclamation, la date en ère ḥimyarite se termine par six-cents (...)(*s^l*)*t m^ltm*). C'est donc une inscription qui est postérieure à 490 de notre ère. Elle peut appartenir à la fin de période judéo-monothéiste, aux années d'affrontement qui suivent (c. 500-530) ou à la phase de domination du christianisme (c. 530-570). Comme elle présente successivement *s^llm* et 'mn, qui l'un et l'autre ont été d'abord des marqueurs du judaïsme, nous supposons que ses auteurs sont plutôt d'orientation juive ou judéo-sympathisante. Mais il est vrai que l'argument n'est pas décisif.

278. *s^llwm* apparaît ici sous la forme d'un monogramme (le deuxième à partir de la droite) qui assemble les lettres de *s^l*, *l*, *w* et *m*.

L'exclamation *s¹lm* se trouve enfin dans une inscription « chrétienne », datée de novembre 558 (Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545) :

« Paix, paix »,

s¹lm w-s¹lm (après la date, à la fin du texte, l. 18)

Ce document, qui a pour auteur les chefs d'un contingent communal convoqué par le roi chrétien Abraha pour des travaux sur la Digue de Ma'rib, est chrétien si on se fonde sur les croix qui marquent certains passages et sur la religion du roi. Mais il ignore la Trinité, invoquant Dieu sous les noms de « Raḥmānān Seigneur du Ciel et de la Terre » et de « Raḥmānān le Roi ». Par ailleurs, ses auteurs sont originaires de Ḥāshid^{um} et Bakīl^{um}, deux communes dont les princes étaient des prosélytes ou des judéo-sympathisants avant 500. Avec ce seul texte, on ne saurait donc affirmer que l'exclamation *salām* est employée par les chrétiens. Mais on la relève aussi en guèze sur quelques monnaies aksūmites chrétiennes, celle du roi Armaḥ au début du VII^e siècle (Munro-Hay 1999, pp. 45-46, argent et bronze, et p. 26 pour la date). L'exclamation *salām* peut donc se trouver en contexte chrétien. On notera qu'elle n'est pas présente dans les inscriptions arabes islamiques, qui rompent avec la pratique ḥimyarite antique.

En résumé, il semblerait que l'exclamation *s¹lwm* (hébreu *shālôm*) soit introduite par les juifs au Yémen. Elle est d'abord reproduite en écriture hébraïque, puis transcrite en écriture sabéenne (*s¹lwm*) ; elle est enfin remplacée par sa traduction saba'ique, *salām* (*s¹lm*). Cette dernière est adoptée par les chrétiens, de sorte que, à partir du début du VI^e siècle, l'exclamation *s¹lm* ne permet plus de reconnaître si ses utilisateurs sont juifs ou chrétiens. Voir également le texte cité dans *Addendum 2*, à la fin de cette contribution.

'mn

L'exclamation rituelle « *āmēn* » (*'mn* ; hébreu *āmēn*) est également empruntée à l'hébreu. Comme pour *šalôm*, sa plus ancienne attestation en Arabie méridionale se trouve dans le petit graffiti en hébreu gravé dans le monogramme central de l'inscription juive H.5.1 = Garb-Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189 (c. 375-400) :

« Yehūdah a écrit ; qu'on s'en souvienne en bien ; *āmēn*, paix (*shālôm*) ; *āmēn* »

ktb Yhwdb | zkw l-ṭwb | 'mn šlwm | 'mn

Elle se trouve aussi dans dix inscriptions rédigées en saba'ique. Cinq, qui sont datées précisément, se répartissent entre 432 et 523 :

- ZM 5 + 8 + 10 / 8 : *w-'mn*, à la fin du texte, avant la date (février 432) ;
- H.5.2 = ZM 2000 / 11 (pp. 189-190) : (*'m*)[*n*], à la fin du texte, après la date (avril 470) ;
- Gl 1194 / 11 : [*'mn*], à la fin du texte, avant la date qui a disparu (entre c. 465 et c. 485) ;

— Garb NIS 4 / 8: (')*mn*, à la fin du texte, avant la date (juillet 507 ou 509);

— Ry 513 / 5: *w-'mn*, à la fin du texte (juin 523, date donnée par le texte voisin H.10.1 = Ry 508, pp. 198-200).

Pour une sixième, la date, en partie perdue, donne la période février 490-janvier 590 de notre ère:

— Kh-al-'Aqm 1 / 8, déjà mentionnée dans le paragraphe précédent consacré à *s'^llm*: *s'(l)m/ w-s'^llm/ 'ln/ dn/ m'glⁿ/ w-'b' l-hw/ 'mn/ w-'mn*, à la fin du texte, après la date (6[...]) de l'ère himyarite, soit théoriquement 490-590 de notre ère).

Les quatre dernières ne sont pas datées:

— H.5.3 = Ir 71 / 6 (pp. 190-191): '*mn*, à la fin du texte;

— H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9 (p. 191): ...*lwtn^m 'mn' mn w-dn byrⁿ ms'^lgdⁿ*

— Ry 403 / 6: '*mn*, à la fin du texte;

— H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah (judéo-araméen et saba'ique), version saba'ique (pp. 191-192): '*mn s'^llm*, à la fin du texte.

Il faut mentionner enfin la version judéo-araméenne de H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah (pp. 191-192, non datée), où on lit '*mn w-'mn š'lm* à la fin du texte.

Toutes les inscriptions antérieures à *c.* 500 ont des auteurs qui sont très probablement juifs ou judéo-sympathisants. Il en va de même de Ry 513 qui date de la révolte du roi Joseph et de trois des inscriptions non datées (H.5.3 = Ir 71, pp. 190-191; H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9, p. 191, et H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah, pp. 191-192) qui comportent d'autres indices d'une orientation juive. Concernant Kh-al-'Aqm 1, dont la date est incertaine, l'emploi simultanément de *s'^llm* et '*mn* suggère encore une inclination vers le judaïsme. Il reste enfin Garb NIS 4 qui remonte à une période pendant laquelle Ḥimyar est tributaire d'Aksūm; dans ce cas, on ne saurait exclure que les auteurs de ce texte soient chrétiens.

Dans le royaume d'Aksūm, l'exclamation '*mn* n'est pas juive, mais chrétienne, comme le montrent quatre inscriptions qui mentionnent '*mn* deux fois isolément (voir *RIÉth* 207; *RIÉth* 323, ...*ln 'mn*) et trois fois dans l'expression *l-'lm 'lm 'mn* « dans les siècles des siècles, *āmēn* » (voir *RIÉth* 190 B / 16-18, *l-'l|m 'lm | 'mn^m*; 192 B / 5, *w-l-'lm 'lm 'mn*; 192 B / 10, *l-'lm 'lm 'mn w-'mn*). La plus ancienne attestation, *RIÉth* 190, remonte au règne de 'Ezana, après l'adoption du christianisme comme religion officielle (*c.* 350-370).

Contrairement à *s'^llm* / *s'^llm*, l'exclamation *āmēn* se trouve fréquemment à la fin des inscriptions arabes islamiques les plus anciennes sous la forme *amīn*: on a ici une pratique qui traverse les siècles.

En résumé, il semblerait que l'introduction de l'exclamation '*mn* (hébreu *āmēn*) dans le royaume de Ḥimyar, comme celle de *shālôm*, soit due aux juifs. On écrit tout d'abord cette exclamation en écriture hébraïque, puis

on la transcrit en écriture sabéenne (*'mn*). Mais il est possible que, dans une inscription du début du VI^e siècle, elle soit utilisée par des chrétiens, de sorte que, dès lors, elle ne serait plus un marqueur du judaïsme. Voir également le texte cité dans *Addendum 2*, à la fin de cette contribution.

b. Les emprunts au judéo-araméen²⁷⁹

Une dizaine de termes empruntés à l'araméen se trouvent uniquement dans les inscriptions juives ou judéo-sympathisantes des IV^e-V^e siècle et des années 520. On peut en déduire qu'ils viennent certainement du judéo-araméen. En voici la liste exhaustive :

- *'rmy*, « polythéiste, non juif » : H.4.1 = H.4.1 = H.4.1 / 5 et 12 (pp. 185-187)²⁸⁰.
- *'lm*, « monde, univers » (Beeston 1994, n° 20) : H.10.1 = Ry 508 / 11, pp. 198-200 ; *CIH* 539 / 2 (texte monothéiste d'orientation incertaine).
- *'nt*, « prière / détresse » : YM 1950 / 2 ; *RES* 4969 = Ja 876 / 5 ; Pirenne-al-Maṣna'a 2, fig. 2, 3 = Ja 3186. L'emprunt à l'hébreu *'enūt*, « affliction », est possible (voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume, p. 381, n. 28), mais on ne saurait exclure que ce soit un vocable proprement ḥimyarite : voir le *Dictionnaire sabéen* (racine 'NW) et l'arabe *'anā'*, « soin, peine, préoccupation ».
- *br'*, « créer » (Beeston 1994, n° 23) : H.5.1 = Garb-Bayt al-Ashwal 1 / 2 et 3 (pp. 187-189).
- Racine BRK (voir H.1.1 = *CIH* 543, p. 175, commentaire).
- brk*, « bénir » : *CIH* 44 + 45 / 8 (*brk*) ; H.1.1 = *CIH* 543 / 1, p. 175 (*[b]rk w-tbrk*) ; H.2.1 = Ja 1028 / 1, pp. 176-178 (*brk*) ; Ry 507 / 1 (*brk*).
- tbrk*, « être béni » : H.1.1 = *CIH* 543 / 1, p. 175 (*[b]rk w-tbrk*).
- Voir aussi *Brk* (H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 1, pp. 182-183), *Bryk* (H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 5 ; H.3.1 = Ja 856 / 3, pp. 180-181) et *B[...]* (Gl 1194 / 4), Barik, nom propre de trois *mikrāb*.
- *hymnt*, « certitude » : H.4.1 = H.4.1 / 4, 11 et 15 (pp. 185-187).
- *hzn*, « ministre » : voir D.1 (ci-dessous, pp. 101-103) et la contribution de Yosef Tobi dans ce volume (p. 382).
- *kns't*, « salle de prière (sans doute d'une synagogue) » : H.3.2 = YM 1200 / 7 (p. 181).
- *m'wn*, « résidence » : H.5.3 = Ir 71 / 3, pp. 190-191 (*m'wn Hšlh*) ; *CIH* 646 / 5 (...*m'wn-bmw Hšlh*...). Le terme se trouve en arabe sous la forme *mā'an* qui est enregistrée sous la racine M'N avec le sens de « hôtellerie, relais ». Mais il s'agit sans doute d'un emprunt à l'hébreu *ma'ōn* (racine 'WN), « refuge, habitation », à travers le judéo-araméen *ma'ōn*, « résidence » (en particulier le Temple) (Jastrow 1903, s. v.).
- *ms'gd*, « lieu de prière » (Beeston 1994, n° 37 ; voir ci-dessous E.1.c, pp. 128-129) : H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9 (p. 191).

279. Pour les emprunts du sabaïque à des langues étrangères, voir Beeston 1994 et Robin 2000.

280. Voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume (p. 382).

— *šlt*, « prière » (Beeston 1994, n° 24) : H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 / 3, pp. 187-189 ; voir aussi *CIH* 923 + 925 + 926 / 2 (*w-šlt-hmw blt^m*), *RES* 4699 (= Philby 10 = Ry 170 : ... *l-y[smⁿ Rhmnⁿ šlwt* ...), Hamilton 11 / 3-4 (*l-ys^tmⁿ R[hmnⁿ šlt-(h)*) et Ja 866 (*w-l-ys^tmⁿnn šlt-hmw[...]*), quatre textes monothéistes d'orientation incertaine. Dans *CIH* 325 / 2, daté de 559-560, où on relève *šlt-hw* après une lacune, il ne serait pas question de « prière », mais plutôt de « plâtrage » ou de « pavement ».

Quelques termes, qui sont attestés d'abord dans des inscriptions juives, apparaissent ensuite dans des inscriptions chrétiennes. Ils ont sans doute été empruntés au judéo-araméen, puis ont été adoptés par les chrétiens parce qu'ils appartenaient au lexique religieux que les diverses variétés d'araméen avaient en commun :

— *nwh*, « accorder le repos » : H.7.1 = Naveh-épitaphe de Leah, pp. 191-192 (où le saba'ique *l-nhn-hw* fait pendant au judéo-araméen *w-tnw^h*) ; voir aussi le texte chrétien Ist 7608 bis (= *RES* 3904) + Wellcome A103664 / 12.

— Racine RHM (Beeston 1994, n° 18).

rhm, « être miséricordieux » : H.10.1 = Ry 508 / 11, pp. 198-200, texte juif (*rhm^k*).

trhm, « être miséricordieux » : H.10.1 = Ry 508 / 11, texte juif ; Ry 513 / 3, texte juif ; *CIH* 923 + 925 + 926 / 4, texte d'orientation incertaine.

mtrhm, « miséricordieux » : Fa 74 / 3 (*Rhmnⁿ mtrhmⁿ*), texte daté de juillet 504, sous le règne de Marthad'ilān Yanūf, à une époque où Himyar semble déjà tributaire d'Aksūm.

rḥmt, « miséricorde » : *CIH* 541 / 1, texte chrétien du roi Abraha.

Rhmnⁿ, « Raḥmānān, Miséricordieux », nom donné au Dieu unique aussi bien par les juifs que par les chrétiens d'Arabie méridionale [arabe *al-Raḥmān*, primitivement le nom de Dieu, ensuite un attribut] : très nombreuses occurrences.

— *zkt*, « faveur, grâce (*de Dieu*) » (Beeston 1994, n° 25) : H.5.1 = Garb-Bayt al-Ashwal 1 / 2, pp. 187-189 (*b-zkt Mr^t-hw d-br^t nfs^t-hw* ...) ; ZM 5 + 8 + 10 / 4 (*b-zkt Rh[mnⁿ]*), texte d'orientation juive si on se fonde sur la date et sur l'exclamation '*mn*' ; Ry 403 / 3 (*[(z)k(t) mr^t-hmw Rhmnⁿ]*), texte d'orientation juive si on se fonde sur le terme '*mn*'. Dans Garb AY 9 d / 7 (*b-zkt Rhmnⁿ*), qui date de mars 509, le contexte semble chrétien : les auteurs sont des ambassadeurs probablement aksūmites, envoyés auprès du roi Marthad'ilān Yanūf ; par ailleurs, comme je l'ai déjà indiqué, ce dernier est probablement tributaire du négus. Noter que le terme *zakāt* se trouve dans le Talmud de Jérusalem, mais non dans celui de Babylone (voir déjà ci-dessus, A.2, p. 37).

Les chrétiens d'Arabie font également plusieurs emprunts à l'araméen, plus précisément au syriaque :

— *b't*, « église » : *CIH* 541 / 66 et 117 ; peut-être X.BSB 74 / 2', texte cursif daté de *d-d^twⁿ* 63(2) ḥim. (janvier 523) où on reconnaît *b'tⁿ* dans un contexte mutilé.

- *ms¹h*, « messie » (Beeston 1994, n° 27): DAI GDN 2002-20 A / 4; *CIH* 541 / 2; Murayghān 1 = Ry 506 / 1.
- *qds¹*, « saint », dans le syntagme « Esprit saint » (Beeston 1994, n° 30): Ist 7608 bis / 1 (*[M]nfs¹ qds¹*); *CIH* 541 / 3 (*rḥ [q]ds¹*). L'emprunt à l'araméen a pu se faire à travers le guèze.
- *qds¹*, « célébrer la liturgie » ou « consacrer (une église) » (Beeston 1994, n° 30): *CIH* 541 / 66, 117; ce même verbe se trouve en guèze dans *RIÉth* 191 / 37, texte dont l'auteur est le roi Kālēb.
- *qs¹s¹*, « prêtre (chrétien) » (Beeston 1994, n° 26): *CIH* 541 / 67.
- *Rḥ*, « Esprit », dans le syntagme « Esprit saint » (Beeston 1994, n° 28): *CIH* 541 / 3.

Peu de mots grecs sont passés en saba'ique. Ce sont principalement deux termes chrétiens et un juif:

- *qls¹*, « église » (grec *ekklesia*) (Beeston 1994, n° 32): H.10.1 = Ry 508 / 3 (pp. 198-200), 4; H.2.1 = Ja 1028 / 3, pp. 176-178; Ry 507/4, 5. Ces trois textes juifs mentionnent l'incendie d'églises chrétiennes.
- *Krs³ts³*, « Christ » (grec *Christos*, à travers le guèze) (Beeston 1994, n° 33): Ist 7608 bis = *RES* 3904 / 16).
- *šbs¹*, « crainte » (grec *sebas*, « crainte révérencieuse »): H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 4 (pp. 182-183). La racine n'existe pas en sémitique.

Les emprunts au guèze sont également relativement peu nombreux. Ce sont :

- *Mnfs¹*, « Esprit », dans le syntagme « Esprit saint » (Beeston 1994, n° 30): Ist 7608 bis / 1 (*[M]nfs¹ qds¹*, guèze *Manfas qaddūs*).
- *Krs³ts³*, « Christ », emprunt déjà cité au grec à travers le guèze *Krəstōs* (*RIÉth* 195 II / 6) ou *Krsts* (*RIÉth*, 192 / 4).
- *s¹rwt* ou *s¹rwyt*, « armées », emprunt au guèze *sarwē*, pl. *səraw*, *səraw*, *sərawīt* (Müller 2010, p. 211).
- *mḥdr*, « campement », emprunt probable au guèze *māḥ(ə)dar*, « resting place, tent » (Darles *et alii* 2013, p. 38).

On ne connaît aucune attestation du terme *mnbr* en saba'ique, qui est l'intermédiaire plausible entre le guèze *manbar*, « trône, siège, socle, position », et l'arabe *minbar*, « estrade, chaire (où se tient l'imām dans la mosquée) ». Mais le terme se trouve dans la description de la Grande Église de Šan'a²⁸¹.

Cet inventaire illustre que l'influence du monde byzantin sur le judaïsme arabe, mais aussi sur le christianisme d'Abraha, est très modeste, tout au moins dans le domaine lexical. Les langues de référence sont le judéo-

281. al-Azraqī, *Akbbār Makka*, I, p. 139.

araméen et le syriaque. Les emprunts sont plus nombreux dans les inscriptions juives que dans les inscriptions chrétiennes, pour la simple raison que les premières sont plus nombreuses et de contenu plus varié que les secondes.

D. Au service de la communauté

Pour cerner la nature du judaïsme arabe, l'examen des institutions communautaires est susceptible d'apporter quelques indices supplémentaires. Nous commençons avec les charges ou dignités dont nous avons quelques mentions.

1. *Ḥazzān* ou « ministre »

Une seule fonction est évoquée dans les documents émanant directement des juifs arabiques, celle de *ḥazzān* (*ḥzn*). Le texte qui la mentionne précise qu'il s'agit du *ḥazzān* d'une maison communautaire juive (un *mikrāb*) à Ḥaṣī (dans le sud du Yémen).

Le *ḥazzān* de Ḥaṣī et ceux qui l'assistent sont pris en charge par la commune locale qui leur attribue l'usufruit d'un puits. Dans une région où la ressource en eau est rare, c'est une rétribution appréciable. Elle donne à penser que le *ḥazzān* n'est pas un simple gardien, mais un personnage jouant un rôle important dans la vie de la communauté, sans qu'on sache si c'est dans l'exécution des rites, l'enseignement ou d'autres services (tels que la rédaction de conventions ou de textes écrits etc.) :

« Concernant le desservant de Šūrīl, on a pourvu à sa subsistance, ainsi qu'à (celle de) tous ceux qui desserviront le mikrāb, avec un puits fait en maçonnerie ¹⁵ en aval du (wādī) Akbadī, avec la garantie qu'il utilisera le puits (qui est) chez ceux qui desserviront Šūrīl » (H.4 = Ḥaṣī 1 / 14-15, pp. 185-187).

En araméen, le substantif *ḥazzān* désigne diverses fonctions dans la synagogue ou dans la vie citadine. Il est traduit « superintendent, officer » par le dictionnaire de Jastrow, qui distingue l'école (« *governor superintending children at their studies* »), les débats collectifs (« *one who announces the order of proceedings, crier, janitor etc.* »), la synagogue (« *superintendent at prayer-meetings, giving the signals for responses, assigning seats etc., sexton* ») et le tribunal (« *crier, sheriff collecting the votes, executing punishment* »). Un emploi plus spécifique se trouve dans le syntagme *ḥazzān mī*, « *town-guard watching the flocks of the common and guarding the town by night* ». Le dictionnaire de Levy et les deux de Sokoloff s'accordent avec ces traductions ; les deux derniers ajoutent que l'araméen *ḥazzān* est sans doute un emprunt à l'akkadien *ḥazannu*.

Le *ḥazzān* de la littérature rabbinique joue un rôle important à la synagogue, à l'école ou au tribunal, mais n'est pas un personnage de premier rang.

La fonction de *ḥazzān* est également attestée dans les textes épigraphiques antiques. Elle est notamment mentionnée sur l'ossuaire d'une Syrienne dont le père était un *kohēn* desservant (*ḥznh*) de la synagogue d'Apamée et le fils, un *kohēn* également, desservant (*ḥznh*) de la synagogue de Palmyre :

« Ossuaire d'Imah fille de Samuel le prêtre, servant de la synagogue d'Apamée,² qui est la mère de Ḥananah fils d'Isaac le prêtre, servant de la synagogue de Palmyre »,

*'rnh d-'mh brt Šm'yl khnh ḥznh d-knšth d-'pm' 2 w-d-'mh d Ḥnnh br 'šhq khnh ḥznh d-knšth d-Tdmr*²⁸².

Le *Roman de 'Antar*, une épopée chevaleresque arabe de composition relativement tardive (XII^e siècle ?), mais qui se situe dans l'Arabie de la naissance de l'Islam, présente la particularité d'employer le terme *ḥazzān* (pluriels *ḥazā'in*, *ḥazānūn* et *ḥazāna*) à propos des juifs de Khaybar²⁸³. Les nombreux *ḥazzān* sont manifestement des personnages qui comptent dans la population de l'oasis. Bernard Heller les qualifie d'ailleurs de « notables » ou de « dignitaires »²⁸⁴. De manière plus spécifique, il existe un *ḥazzān* qui exerce l'autorité avec le *qarnāš* et le *jawqār*²⁸⁵, fonctions dont la signification et l'origine ne sont pas élucidées²⁸⁶; ce *ḥazzān* par excellence est ailleurs appelé le « grand ḥazzān » (*al-ḥazzān al-kabīr*)²⁸⁷.

Dans ce *Roman*, il semblerait que le terme *ḥazzān* soit employé à la place de l'habituel *ḥabr* des sources arabo-musulmanes. L'auteur avait manifestement une bonne connaissance du judaïsme de son époque, peut-être le XII^e siècle comme je l'ai indiqué. On peut supposer qu'il a emprunté un terme qui donnait une belle couleur locale. À cette époque tardive, le judéo-araméen *ḥazzān* était toujours en usage, même s'il était plutôt confiné à la synagogue, avec le sens de « sacristain de synagogue »²⁸⁸.

Si nous revenons au *ḥazzān* de Ḥaṣī, pouvons-nous mieux cerner maintenant quelle était sa mission ? Ce n'est guère possible avec les données dont nous disposons aujourd'hui, parce que l'interprétation du texte H.4 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187) présente de nombreuses difficultés et que la fonction du *mikrāb* de Ḥaṣī est incertaine. Ce *mikrāb*, mentionné avec un

282. Lemaire 2003, Ossuaire n° 2, inscription A, pp. 307-313 et fig. 4 (p. 309).

283. Heller 1927, pp. 118 suiv., 130.

284. *Ibid.*, pp. 118 et 130.

285. *Ibid.*, pp. 121, 130-131.

286. Le terme *qarnāš* serait à corriger en *farnāš* et dériverait de *parnas*. Quant à *jawqār*, Heller propose de lire *hawqār*, sans donner davantage d'explication.

287. *Ibid.*, p. 124.

288. Sokoloff 2002 : « sexton of a synagogue ».

cimetière réservé aux juifs, pouvait être utilisé tout spécialement pour les rites funéraires; il pouvait aussi être l'une des maisons communautaires (lieu de culte, maison d'études, école, hébergement pour les voyageurs etc.) ou même la seule des juifs de Ḥaṣī.

2. Rabbin ou « docteur »

Les sources manuscrites en guèze (éthiopien classique), en syriaque ou en arabe mentionnent des « rabbins ». Le rôle des rabbins est tout particulièrement important dans un courant du judaïsme, précisément appelé « rabbinique ». Il est donc capital d'examiner quels sont les usages du terme de « rabbin » dans nos sources.

Le substantif « rabbin » qui dérive de l'hébreu ou de l'araméen *rābbī*, « mon maître », désigne aujourd'hui une personnalité religieuse qui, au sein d'une communauté juive, enseigne, prêche ou occupe une position de chef spirituel. Il n'en allait pas de même dans l'Antiquité: le rabbin était alors l'interprète et le commentateur de la Loi écrite et orale.

Initialement, *rabbī* (pluriel *rabbōt* avec pronom suffixé) était un terme de respect, comme dans l'Évangile de Matthieu :

« Les Scribes et les Pharisiens ... (6.) Ils aiment à occuper le premier divan dans les festins et les premiers sièges dans les synagogues, (7.) à recevoir les salutations sur les places publiques et à s'entendre appeler "Rabbī" »²⁸⁹ par les gens » (Matthieu 23 /2-7).

Après la destruction du Second Temple, à l'initiative de Yōḥānān b. Zakka'ī, un certain nombre de savants qualifiés en matière de loi juive entreprennent de se substituer au pouvoir sacerdotal héréditaire. Le terme de *rabbī* devient un titre officiel qui est conféré solennellement. Il doit être distingué du titre *rabbān* (pluriel, *rabbānīm* ou *rabbānīn*), « chef, maître, professeur », donné à Yōḥānān b. Zakka'ī et à la plupart des présidents des académies palestiniennes, ou du titre de *rav* donné aux rabbins babyloniens²⁹⁰. Le courant issu de l'initiative de Yōḥānān b. Zakka'ī, qui s'est progressivement imposé au sein du judaïsme, est souvent appelé « judaïsme rabbinique » du fait de la place centrale que le rabbin y occupe.

En Arabie, le titre et la fonction de « rabbin » sont absents des sources directes (celles émanant des juifs eux-mêmes), mais ils apparaissent dans les traditions savantes chrétienne et musulmane.

289. En grec: *rhabbi*.

290. Concernant ces termes, on pourra se reporter à Jastrow 1903, « *rav*, *rabbā* » et « *rabbān* ». Après l'Islam, les chefs des académies de Babylone portent le titre de « *gā'ôn* ».

D'après un texte hagiographique rédigé en guèze, le *Martyre d'Azqîr*²⁹¹, un prêtre répand le christianisme dans la ville ḥimyarite de Nagrān. Les autorités locales décident de l'arrêter et le font transférer vers la capitale du royaume, Ṣafār (« Ṣefār »). Il y comparaît devant le roi Sarābhîl Dānkāf qui lui reproche d'introduire une nouvelle religion dans le pays. C'est dans l'entourage du roi qu'apparaissent les rabbins :

«Après cela, un des rabbins (rabbanāt) se leva et dit au roi: "Monseigneur, ces chrétiens ont un breuvage magique qu'ils font boire aux gens. Si l'un recrache (ce breuvage), il reniera le Christ; mais si (ce breuvage) pénètre dans la moelle (de ses os), il ne reniera plus le Christ à jamais. Ne multiplie donc pas les paroles avec lui; en vérité, (r)envoie-le dans son pays et auprès de ses parents chrétiens, pour qu'on le juge à Nagrān de sorte que ses gens verront et craindront". Le roi approuva ce discours et écrivit aux gouverneurs qui se trouvent à Nagrān, za-Sālbān wa-za-Qēfān»²⁹².

Azqîr est ramené à Nagrān 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, qui est une déformation de Shurihbi'il Yakkuf, permet de dater assez précisément cet épisode des années 470.

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 bien informé sur le Yémen²⁹³. C'est la raison pour laquelle tous les commentateurs s'accordent à lui reconnaître une certaine valeur historique. Le rédacteur attribue avec insistance la res-

291. Winckler 1896 (traduction); Conti Rossini 1910 (édition et traduction); Ryckmans J. 1964, pp. 421, 435, 437-438, 442-443 (qui souligne la valeur historique de ce document); Beeston 1985; Rubin Z. 1995 et 2000. Voir aussi la contribution de Zeev Rubin dans ce volume).

292. *wa-ʾəm-zə tanśā aḥadu ʾəm-rabbanāt wa-yəbēlō la-nəgūs: ʾəgzīʾya la-ʾəllu krəstiyān bō[735]mū šəray za-yāstəyū la-sabə ʾwa-ʾəm-kama tafʾa yəkhədō la-Krestōs. wa-ʾamma-sa bōʾa wasta sərəwihū ʾi-yəkhədō la-krəstōs la-ʾālam. ʾallā ʾi-təbzəḥ nagara məslē-hū dāʾəmū fannəwō bəḥēro wa-ba-haba ʾəzmādihū krəstiyān yətkwannan ba-Nagrān ka-ma yərʾayū sabəʾu wa-yəfrəhū. wa-samra nəgūs ba-zə nagar wa-ṣəḥəfaḥaba makwannant ʾəlla yənnabbərū ba-Nagrān ḥaba za-Sālbān wa-za-Qēfān* (Conti Rossini 1910, texte p. 734 (avant-dernière ligne)-735 / 7, et traduction p. 744). Le terme « rabbins » se trouve également dans le Synaxaire éthiopien qui résume une autre version du *Martyre d'Azqîr* (voir la contribution de Zeev Rubin dans ce volume).

293. Les données vérifiables les plus significatives sont le nom du roi, celui des deux gouverneurs de Nagrān (za-Seʿbān / Seʿbān / Seʿlban et za-Qēfān; en saba'ique *d-T'lb* et en arabe dhū Tha'labān et dhū Qayfān) et quelques toponymes. Le Synaxaire éthiopien (voir la contribution de Zeev Rubin dans ce volume) comporte deux ajouts remarquables : le roi ḥimyarite est désigné par les expressions « le roi des juifs » et « le roi d'Amīr » : or Amīr est la tribu dominante à Najrān pendant la seconde moitié du I^{er} millénaire avant de notre ère (Robin 2010 b, pp. 46 suiv.).

ponsabilité de la persécution aux juifs. Il ne dit pas que le roi est juif lui-même, mais seulement qu'il est irrité parce que « cet homme ... a introduit une nouvelle religion dans [s]on 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 Nagrân, une force qui menace l'ordre établi²⁹⁴.

En guèze, le terme qui correspond à « rabbin » (hébreu *rabbî*; grec *rhabbî*) est *rabbî*. Mais le substantif *rabbān* (pl. *rabbānāt* / *rabbānāt*) se trouve aussi avec le sens très proche de « maître, professeur, chef, ancien ou capitaine de bateau ». Wolf Leslau suppose que le terme est un emprunt à l'araméen *rabbān* à travers l'arabe *rubbān*²⁹⁵. Le fait que le *Martyre d'Azqir* emploie le terme « rabbin » (et non « prêtre » comme les textes syriaques ci-dessous D.4.c, pp. 116-119) ne semble pas significatif : c'est une traduction réalisée en milieu chrétien, dont le but n'est pas de relater rigoureusement les faits, mais d'édifier avec des mots compris de tous.

En arabe, le substantif « rabbin » se trouve dans deux sourates coraniques, au pluriel, sous la forme *rabbāniyyūna*²⁹⁶. Dans la première (Coran, sourate III, « La Famille de 'Imrân », *Āl 'Imrân*, 73 / 79), les « rabbins » sont des docteurs en science religieuse, sans lien parfaitement explicite avec le judaïsme :

« Il n'appartient pas à un mortel auquel Allāh donne l'Écriture, l'Illumination et la Prophétie, de dire ensuite aux Hommes : « Soyez des serviteurs pour moi et non pour Allāh ! ». Mais [ce mortel dira] : « Soyez des docteurs »²⁹⁷ (kūnū rabbāniyyina) selon ce que vous savez de l'Écriture et selon ce que vous étudiez ».

Dans la seconde sourate (Coran V [« La Table servie », *al-Mā'idā*], 48 / 44 et 68 / 63), en revanche, les « rabbins » sont mentionnés à deux reprises en relation avec la Torah. Il est également notable que le Coran associe et distinguent « rabbins » et « lettrés » (*aḥbār*, pluriel de *ḥabr* / *ḥibr*). Les citations de cette sourate sont données dans le paragraphe consacré à ce dernier terme (ci-dessous D.3, pp. 106-109).

L'arabe *rabbāniyyūna*, comme le guèze *rabbānāt*, dérive sans doute du judéo-araméen *rabbān* (à distinguer de *rabbî*, « mon maître »), mais il n'en est pas la simple transcription. Il a curieusement la forme d'un adjectif de relation (*nisba*) que l'on obtient en ajoutant la désinence *-iyy* à un nom.

Dans la vaste littérature de la Tradition arabo-islamique, le « rabbin » est aussi appelé *rabbî* : c'est ici la simple transcription du judéo-araméen. Quelques savants savent que les termes *rabbî* et « lettré » (*ḥibr*) ne sont

294. Robin 2003 a, pp. 139-140; Robin 2010 b, pp. 80-98.

295. Leslau 1987, s. v.

296. Jeffery 1938, pp. 137-138; Hebbo 1984, pp. 131-134.

297. Blachère : « maîtres ».

pas interchangeables, mais sans dire clairement que le *rabbī* possède une qualification supérieure à celle du simple « lettré ». C'est notamment le cas d'al-Ṭabarī (mort en 923) qui, dans son *Commentaire* (*Tafsīr*) du Coran, indique que l'un des deux fils de Šūriyya (un savant juif d'al-Madīna) était « rabbin » tandis que l'autre était « lettré »²⁹⁸.

al-Ṭabarī était manifestement familier avec les titres employés dans les communautés juives. Sur le massacre des chrétiens de Nagrān, j'ai mentionné ailleurs qu'il rapportait un détail manifestement obtenu auprès de chrétiens²⁹⁹. al-Ṭabarī semble avoir été un savant scrupuleux, s'efforçant de recueillir le maximum d'informations sur les sujets dont il traitait, y compris auprès de non musulmans.

De manière plus générale, il est remarquable que les théologiens musulmans aient utilisé de préférence le terme *rabbī* à la place du coranique **rabbānī*³⁰⁰, sans aucun doute pour désigner la même dignité, comme le montre le contraste avec *ḥabr* / *ḥibr* ou *aḥbār*. La seule explication réside dans la bonne connaissance des titres juifs que ces théologiens avaient acquise.

3. Hébreu *ḥāvēr* (pluriel *ḥ'vērīm*) / arabe *ḥabr* (pluriel *aḥbār*) ou « lettré »

Si le terme « rabbin » est connu des savants musulmans, ce n'est pas celui qu'ils utilisent d'ordinaire : ils lui préfèrent le substantif *ḥabr* (également vocalisé *ḥibr*) auquel ils donnent la même valeur générique, celle de savant en matière religieuse. Les mots **rabbānī* et *rabbī* ne sont employés que très exceptionnellement, comme une sous-catégorie à l'intérieur des *ḥabr*.

L'arabe *ḥabr* vient de l'hébreu *ḥāvēr* qui désigne initialement le « membre » d'un groupe observant strictement les règles concernant les dons aux prêtres, les dîmes et la pureté rituelle. Ces règles présentent d'évidentes parentés avec celles du *Manuel de discipline* trouvé à Qumrān. Cependant, les plus anciennes régulations concernant ces confréries ascétiques ne semblent pas antérieures à la révolte de Shim'on Bar Kōkhbā (132-135).

Dès la période des *Amōra'im*, le terme *ḥāvēr* perd cette signification technique pour désigner toute personne qui se consacre à l'étude, selon le dicton : « les *ḥ'vērīm* ne sont rien d'autres que les lettrés ». Enfin, à la période des *Gā'onīm*, le terme *ḥāvēr* devient un véritable titre. Dans les académies de Babylonie, les *ḥ'vērīm* sont les trois savants assis au premier

298. *wa-kāna aḥadu-humā rabbiyy^m wā-l-ākhiru ḥibrⁿ* (*Tafsīr*, VI, p. 250, texte que me signale Michael Lecker).

299. Robin 2010 b, p. 90, n. 160.

300. L'étoile (*) signale que le singulier *rabbānī* (qui n'est pas attesté) est une forme restituée.

rang derrière les « chefs » (*allupīm*) lors des assemblées appelées *kallāh*. C'est enfin un titre donné à des savants importants, en dehors même de l'académie³⁰¹.

On a cru reconnaître le titre de *ḥāvēr* dans deux textes épigraphiques. Werner Caskel a proposé de le lire dans le graffite d'édânique, JS Déd 292. Dans son lexique des textes rédigés dans cette langue, il indique ainsi : « *ḥbr*, *ḥabar* < hebr. *ḥābēr*, Mitglied eines jüdischen Kollegiums, JS 292 »³⁰². Malheureusement cette lecture n'a aucun fondement. Dans l'édition *princeps*, Jaussen et Savignac avaient lu *'ws¹ 'šbr*³⁰³, ce qui s'accordait avec l'estampage et la copie du texte. Si une amélioration à ce déchiffrement peut être proposée, elle ne concerne que la lettre *b* que je lirais plutôt *ḡ*, ce qui donne *'šḡr*, un anthroponyme très fréquent dans les graffites ; on discerne d'ailleurs un petit appendice en haut à gauche du pré-tendu *b*³⁰⁴. Il faut donc probablement lire *'ws¹ 'šḡr*, « Aws Aṣḡhar ».

Le second document épigraphique dans lequel on trouverait *ḥāvēr* est une stèle (probablement funéraire) vue à Taymā, que Franz Altheim et Ruth Stiehl ont publiée³⁰⁵. Le texte de sept lignes ou davantage est très lacunaire. L'écriture est nabatéenne post-classique. La langue serait de l'araméen, mais avec *bn* à la place de *br*, mot qui peut être emprunté à l'hébreu ou à l'arabe. Des trois premières lignes, on ne lit que *bn* à la l. 1 et *bn ḥbr'* à la l. 3. Peut-on traduire *bn ḥbr'* le « fils du *ḥāvēr* » comme le suggèrent Altheim et Stiehl, puis Noja, et en conclure que le texte est juif ? Cela n'est pas exclu, mais est loin d'être une certitude vu le caractère lacunaire du texte et l'absence de tout parallèle. Noter également qu'il existe des anthroponymes de graphie très proche, *Ḥever* en hébreu dont on a plusieurs attestations ou *Ḥubrān* en arabe³⁰⁶ : *Ḥbr'* peut donc être un nom de personne, sans relation nécessaire avec la Judée ou le judaïsme.

Il n'existe donc aucune attestation assurée de *ḥāvēr* dans l'épigraphie de l'Arabie préislamique. En revanche, elles sont très nombreuses dans la littérature arabo-islamique des premiers siècles de l'hégire sous la forme *ḥabr* ou *ḥibr*, le terme habituel qu'emploient les sources arabes pour désigner le maître en matières religieuses dans les communautés juives d'Arabie³⁰⁷.

301. « Haver, ḥaverim », dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, col. 1489-1492.

302. Caskel 1954, p. 133.

303. Jaussen et Savignac 1914 a, pp. 510-511 ; 1914 b, pl. XCIII et CXXXVI.

304. Dans l'alphabet arabe ancien, le *bā'* (la consonne notant le son *b*) a la forme d'un rectangle ouvert en bas (⌌), tandis que le *ghayn* (*ḡ*) est la même lettre avec l'ajout d'un petit segment incliné en haut à gauche (⌌).

305. Altheim & Stiehl 1968 V / 1, p. 310 et Abb. 56 ; voir aussi Noja 1979, p. 296 (fac-similé, p. 295).

306. Caskel 1966-II, p. 327, une entrée et une seconde douteuse.

307. Nallino 1941, p. 119 ; Jeffery 1938, pp. 49-50 ; Hebbo 1984, pp. 86-88 ; Newby 1988, pp. 57-58.

Je me limiterai à deux exemples. Une tradition qui se trouve dans la *Vie exemplaire* (*Sīra*) de Muḥammad, mais aussi dans un très grand nombre d'autres ouvrages, rapporte que la conversion du Yémen au judaïsme fut l'œuvre de deux « rabbins » — terme qui rend le mieux l'arabe *ḥabr*, dans « deux *ḥabr* parmi les *ḥabr* des juifs », (*ḥabrayn min aḥbār al-yahūd*) — de Yathrib que le roi ḥimyarite Abīkarīb Aṣʿad (c. 375-c. 445) avait amenés avec lui³⁰⁸.

Le second exemple est le surnom donné à un savant juif yéménite contemporain de Muḥammad, converti à l'islam. Réputé pour sa science en matières religieuses, notamment sur les prophètes bibliques, on l'appela Kaʿb al-Aḥbār, « le Kaʿb des rabbins »³⁰⁹.

Dans ces deux exemples, j'ai traduit l'arabe *ḥabr* par « rabbin », parce qu'il s'agit manifestement de savants juifs. Mais, en fait, *ḥabr* est un terme générique qui désigne tout savant en matière religieuse, principalement dans le judaïsme, mais pas seulement. Il est difficile de rendre cette ambiguïté de l'arabe. Par exemple, Charles C. Torrey traduisait *ḥabr* par « docteur »³¹⁰ et Zeev Rubin par « sage »³¹¹.

Un chrétien versé dans les écritures peut être qualifié de *ḥabr*. C'est le cas des chrétiens de Najrān envoyés en délégation auprès de Muḥammad à al-Madīna afin de conclure un pacte politique :

*« La délégation des chrétiens de Najrān arriva ; elle se composait de l'évêque, du gouverneur, de Abū Ḥabash [variante : du gouverneur Abū Ḥabash], du cheikh, de Qays, de ʿAbd al-Masīḥ, du fils de ʿAbd al-Masīḥ — al-Ḥārith — qui était un jeune homme — dans son récit, Shahr b. Ḥawshab indique "ils étaient quarante lettrés" — jusqu'à ce qu'ils remarquent les juifs qui étaient dans le bayt al-midrās »*³¹².

Un second exemple parlant se trouve dans un vers de Ḥumayd b. Thawr (poète du VII^e siècle) :

*« [Les chameaux] inclinèrent leur tête //
comme les chrétiens l'inclinent devant leurs lettrés »*³¹³.

308. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, p. 12 ; édition al-Saqqā, I, p. 20 (traduction Guillaume, p. 7) etc. : voir Robin 2003 a, pp. 144-145 et n. 252 où les principales sources sont citées.

309. Selon le savant yéménite al-Ḥasan al-Hamdānī, Kaʿb al-Aḥbār était originaire de la tribu de Maytam (*Iklīl* 2, p. 356 : Kaʿb al-Aḥbār b. Mātiʿ descendrait de Habarat Saʿ [ou Habarsaʿ] b. dhū Hajaran b. Maytam b. Mathwa), à un peu plus de 100 km au sud de Ṣanʿāʾ (Robin 2013, Carte 3).

310. Torrey 1933, p. 33.

311. Rubin Z. 2000, p. 32.

312. *Qadima waḥd naṣārā Najrān wa-ḥim al-usquf wa-ʿl-ʿaqib wa-Abū Ḥabash wa-ʿl-sayyid wa-Qays wa-ʿAbd al-Masīḥ wa-ibn ʿAbd al-Masīḥ al-Ḥārith wa-huwa ghlām — wa-qāla Shahr b. Ḥawshab fī ḥadithi-hi: wa-hum arbaʿun ḥibrʿm — ḥattā waqafū ʿalā ʿl-Yahūd fī bayt al-midrās* (*Kitāb al-Aghānī*, 12, p. 267 [6] = X, pp. 143-144).

313. *al-Mufaḍḍaliyyāt*, I, p. 453, l. 2 : *Fuḍūla azimmati-hā asjadat // sujūda ʿl-Naṣārā li-aḥbāri-hā*.

Le titre de *ḥabr*/ *ḥibr* peut aussi être donné à un savant musulman comme Ibn al-‘Abbās (mort en 687 / 688), un éminent théologien de la première génération, surnommé *al-Ḥibr*³¹⁴.

Cette signification très générale de « savant en science religieuse » s’observe déjà dans le Coran, où *ḥabr* peut désigner des lettrés aussi bien juifs que chrétiens. Dans la sourate V (« La Table servie », *al-Mā’ida*), 48 / 44, la référence à la Torah pointe explicitement le judaïsme :

*« Nous avons fait descendre la Thora où se trouvent Direction et Lumière. Par elle, pour ceux qui pratiquaient le Judaïsme, arbitraient les Prophètes qui s’étaient soumis [au Seigneur], ainsi que les docteurs et les lettrés dans l’écriture d’Allāh dont la conservation leur avait été confiée et dont ils portaient témoignage. Ne redoutez donc pas ces gens, [mais] redoutez-moi ! »*³¹⁵.

Il en va de même au verset 68 / 63 de la même sourate :

*« Pourquoi leurs docteurs et leurs lettrés (al-rabbāniyyūna wa-l-ahbāru) ne les empêchent-ils point de dire (sic) le péché et de se nourrir grâce à la vénalité ? Combien détestable est certes ce qu’ils se trouvent accomplir »*³¹⁶.

Mais ailleurs, le *ḥabr* est un lettré chrétien, comme l’indique la mention des moines (*ruhbān*) et la référence au Christ (*Masīḥ*) :

Coran, sourate IX, « Revenir [de l’erreur] », *al-Tawba*, ou « Immunité », *Barā’a*, 31 :

*« Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines ainsi que le Messie, fils de Marie, comme « Seigneurs » en dehors d’Allāh, alors qu’ils n’avaient reçu ordre que d’adorer une divinité unique »*³¹⁷.

Voir aussi le verset 34 de la même sourate :

*« Ô vous qui croyez !, en vérité beaucoup de docteurs³¹⁸ et de moines mangent certes les biens des gens, au nom du Faux, et écartent du chemin d’Allāh »*³¹⁹.

314. Voir Veccia Vaglieri, « ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās ». Ibn al-‘Abbās était également surnommé « la Mer », *al-Baḥr*, terme formé avec les mêmes consonnes qu’*al-Ḥibr*.

315. *Innā anzalnā ‘l-Tawrāta fī-hā hudā wa-nūr^{an} yaḥkumu bi-hā ‘l-nabiyyūna ‘l-ladhīna aslamū li-l-ladhīna hādū wa-‘l-rabbāniyyūna wa-‘l-ahbāru* (Régis Blachère : « les maîtres et les docteurs ») *bi-mā ‘staḥfiḏū min Kitābi Allāhi wa-kānū ‘alay-hi shubadā’a fa-lā takhshaw ‘l-nāsa wa-‘kshshaw-ni*.

316. Régis Blachère traduit : « les maîtres et les docteurs ».

317. *Ittakhabū aḥbāra-hum wa-ruhbāna-hum arbāb^{an} min dūni ‘llāhi wa-‘l-Masīḥa ‘bna Maryama wa-mā umirū illā li-ya’budū ilāh^{an} wāḥid^{an}*

318. Régis Blachère glose curieusement : [juifs].

319. *Yā-ayyubā ‘l-ladhīna āmanū inna kathīr^{an} min al-ahbāri wa-‘l-ruhbāni la-ya’kulūna amwāla ‘l-nāsi bi-‘l-bāṭili wa-yaṣuddūna ‘an sabili ‘llāhi*.

4. Kohēn (pl. *koh^anīm*) ou « prêtre »

Les prêtres (*kohēn*, pl. *koh^anīm*) constituaient la classe supérieure du personnel nombreux qui desservait le Second Temple. Réputés descendre en ligne directe d'Aaron, le frère de Moïse, ils étaient tenus de respecter des règles de vie très strictes, notamment en matière de mariage. S'ils y contrevenaient, ils perdaient leur qualité de prêtre.

a. Les inscriptions arabiques

Les « prêtres » ne sont pas totalement absents des sources directes, même si le terme *kohēn* n'y apparaît pas³²⁰. Quelques familles sacerdotales sont énumérées une liste des *Mishmārôt* (ou « Veillées ») rédigée en hébreu, qui a été découverte dans le petit village de Bayt Ḥāḍir (à 15 km à l'est-sud-est de Şan'a').

Ces « Veillées » sont le nom donné à 24 lignages de prêtres et de lévites qui, selon les Chroniques, les textes de Qumrān ou la tradition rabbinique, servaient dans le Temple à tour de rôle, une semaine par semestre.

La plus ancienne liste de « Veillées » se trouve dans le livre biblique des Chroniques (I, ch. 24, versets 3-19) où elle est présentée comme une organisation mise en place par David à la veille de sa mort. La même liste est reprise dans les poèmes liturgiques appelés *piyyūṭim*, avec l'ajout d'un lieu d'origine pour chaque lignage. La date de composition de ces poèmes est difficile à établir, mais le fait que ces lieux d'origine soient en Galilée prouve qu'elle est notablement postérieure à la destruction du Second Temple.

Trois ou quatre inscriptions sur pierre trouvées sur des sites palestiniens reproduisent la liste des « Veillées » avec les lieux d'origine. Leur signification n'est pas totalement élucidée. Ces inscriptions portaient manifestement un message religieux, en rappelant la revendication des juifs de reconstruire le Temple et d'y rétablir le rituel. Mais elles pouvaient avoir aussi une dimension politique. La direction de la Communauté était revendiquée par des partis qui se réclamaient de légitimités diverses : l'ascendance davidique qui conférait une solide justification politique, même si la lignée davidique semblait s'être éteinte peu après le retour de l'Exil³²¹ ; l'ascendance sacerdotale qui avait déjà, à plusieurs reprises, donné accès au pouvoir ; l'excellence dans la connaissance et l'observance rigoureuse de la



320. Le substantif *khn* n'est pas attesté dans les inscriptions en langue et en écriture arabiques. On ne le trouve qu'en nabatéen, au Sinaï, en Jordanie et dans le nord du Ḥijāz (ci-dessous D.4.d, pp. 119-120).

321. Voir I Chroniques 3, notamment les versets 17-24, « La lignée royale après l'Exil ».

Loi etc.³²² Des listes de lignages sacerdotaux et lévitiqes pouvaient donc soutenir la revendication d'un parti sacerdotal.

Une seule inscription reproduisant la liste des « Veillées » a été trouvée en dehors de la Palestine : c'est précisément celle de Bayt Ḥāḍir au Yémen. Elle est gravée avec grand soin, en léger relief, sur un pilier quadrangulaire, aujourd'hui abîmé, qui est remployé dans la mosquée du village. On ne saurait exclure que le monument original provienne de Bayt Ḥāḍir : même si l'on n'y trouve aucun vestige manifestement antique, un lignage noble nommé dhū Ḥāḍir (probablement celui qui a donné son nom au village) est mentionné au x^e siècle de notre ère par le traditionniste yéménite al-Ḥasan al-Hamdānī³²³. Mais la vraisemblance est que le pilier a été apporté du bourg voisin de Tan'im où on trouve des vestiges antiques importants, en cours de fouille par une mission allemande. Tan'im était apparemment le centre de la commune Tan'im^{um} et Tan'imat^{um} et la résidence de ses princes, les banū Kibsiy^{um}³²⁴. L'un de ces derniers est d'ailleurs le constructeur d'une maison communautaire juive (*mikrāb*) (voir H.3.5 = Ry 520, pp. 183-185). C'est également à Tan'im qu'on a trouvé la plus ancienne inscription juive du Yémen (H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9, p. 191, et la contribution d'Alessia Priolella, pp. 331-358, dans ce volume).

Même si la liste des « Veillées » ne comporte aucun indice permettant de la dater, il ne fait guère de doute qu'elle remonte à l'époque où le judaïsme était dominant dans le royaume de Ḥimyar, entre 380 et 500. Dans un tel contexte, avec un roi probablement juif, la signification d'un tel monument n'est pas exactement la même qu'en Palestine. Plutôt qu'un argument dans la lutte pour le pouvoir, j'y verrais un moyen de manifester l'attachement à un Temple unique, celui de Jérusalem, peut-être pour résister à la tentation de désigner un Temple de substitution. Ce pourrait être également un moyen, pour une famille sacerdotale, de fonder sa légitimité en rappelant le rôle de ses ancêtres³²⁵.

La liste des « Veillées » de Bayt Ḥāḍir présente encore l'intérêt d'illustrer un emprunt du judaïsme ḥimyarite à celui de Palestine. Elle reproduit sans doute une liste biblique, mais y ajoute les toponymes de Galilée, comme le font les *piyyûṭim* et les inscriptions palestiniennes.

Si le substantif *kohēn* n'apparaît pas dans les inscriptions préislamiques du Yémen, on trouve à deux reprises l'anthroponyme *Khn*^(m), toujours dans la région de Tan'im, dans des graffites dont la lecture semble raisonnablement assurée : voir MS Jarf As'ad 49 (*Khn*) et MS Shi'b Ṣanāṣil 11 (*Khn*^m)

322. Concernant ces diverses légitimités, se reporter à Goodblatt 1994.

323. *Iklil* 2, p. 385.

324. Robin 2013 a, pp. 177-178.

325. La liste des *Mishmārôt* de Bayt Ḥāḍir est analysée plus en détail par Maria Gorea dans ce volume (pp. 297-329). On a supposé aussi qu'une telle liste pouvait servir accessoirement de calendrier liturgique.

*bn Drnh*³²⁶). Ces graffites, tout comme ceux qui les entourent, semblent relativement anciens, en tout cas nettement antérieurs à la période judéo-monothéiste. Le second est porté par un Ḥimyarite issu d'un lignage princier.

L'anthroponyme Kāhin a été enregistré par les généalogistes arabo-islamiques: Ibn al-Kalbī en donne deux attestations dans des tribus qui ne semblent pas juives³²⁷. Il semblerait que ce soit ici un sobriquet dérivant du terme signifiant « devin » qui aurait pris la place du nom véritable.

al-Kāhin est également attesté en arabe comme fils d'Aaron comme nous l'avons vu (voir ci-dessus D.4.b, p. 113). Dans ce cas, c'est clairement le prêtre juif qui est le modèle.

Au Yémen, le fait que l'anthroponyme *Khnm* apparaisse dans la région où se concentrent les documents juifs ou judéo-sympathisants les plus significatifs (la plus ancienne inscription juive et la liste des Veillées, ou *Mishmārôt*, sans parler du prince local qui édifie un *mikrāb*³²⁸) conduit à se demander si les auteurs de ces graffites ne sont pas juifs. La chronologie, cependant, fait problème: il faudrait supposer que le judaïsme s'est enraciné dans la région de Ṣan'ā' et a converti un prince de la région (issu des banū Dharāniḥ) dès le début de notre ère. Ce n'est pas impossible, mais on manque de documents explicites pour soutenir une telle hypothèse.

b. La Tradition arabo-islamique

Il est assuré en tout cas que les prêtres juifs ont joui d'un grand prestige en Arabie. La Tradition arabo-islamique, qui sait parfaitement que le titre de « prêtre » implique une ascendance prestigieuse, remontant jusqu'à Aaron (en arabe Hārūn), le frère de Moïse, donne fréquemment ce titre aux juifs qui occupaient une position sociale éminente, sans doute parce que ces juifs se réclamaient d'une telle filiation.

L'exemple le plus significatif est celui des deux principales tribus juives de Yathrib, oasis renommée al-Madīna par Muḥammad en 622. Au début du VII^e siècle, la population de cette oasis est une mosaïque de tribus plus ou moins importantes. Certaines sont majoritairement polythéistes (comme al-Aws b. Hāritha et al-Khazraj b. Hāritha) et d'autres juives (notamment al-Naḍīr, Qurayza, Qaynuqā' et Hadl).

Dans la poésie contemporaine de la formation de l'Islam, al-Naḍīr et Qurayza sont souvent surnommées *al-Kāhinān*, « les deux Prêtres » ou,



326. Les banū Dharāniḥ (*Drnh*) sont les princes de la commune Qasham^{um}, à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de Tan'im (Robin 2013 a, pp. 155-156). Il est plausible que *Khnm bn Drnh* est issu de ce lignage.

327. al-Kāhin b. Ghiyāth et al-Kāhin b. Ḥabīb: voir Caskel 1966-I, tableaux 88 et 197; II, p. 368.

328. H.3.5 = Ry 520 (pp. 183-185).

si on préfère, « les deux Kohēn », avec un terme emprunté à l'hébreu ou à l'araméen³²⁹. L'expression est souvent répétée par les auteurs postérieurs. Dans le *Livre des chansons*, par exemple, Abū 'l-Faraj al-Iṣfahānī commente :

« Les banū Qurayza et les banū 'l-Naḍīr sont appelés « Les deux prêtres » ; ils descendent d'al-Kāhin fils d'Aaron (Hārūn) fils de 'Imrān, le frère de Moïse (Mūsā) fils de 'Imrān »³³⁰.

Dans le judaïsme, Aaron, frère de Moïse, est le fondateur du sacerdoce. Dans l'islam, Hārūn est de même le premier prêtre et le premier gardien du Temple³³¹.

Parmi les nombreux textes qui répètent que les tribus Qurayza et al-Naḍīr avaient une ascendance sacerdotale, Moshe Gil relève cette tradition :

« Qurayza et al-Naḍīr (étaient appelées al-Kāhinān) parce qu'elles étaient gens de livre et de compréhension (kitāb wa-fahm). Il y a un ḥadīth qui dit : "il sortira d'al-Kāhinān un homme qui enseignera le Qur'ān comme aucun autre avant lui ... Certains disent que cet homme était Muḥammad b. Kā'b al-Quraẓī [c'est-à-dire issu de la tribu de Qurayza]" »³³².

Moshe Gil se réfère également à un texte manuscrit d'al-Sam'ānī : « Qurayza et al-Naḍīr étaient deux frères parmi les enfants de Hārūn le prophète »³³³.

Pour al-Naḍīr, une anecdote donne à penser que Muḥammad lui-même accordait un certain crédit à cette origine sacerdotale. En juin-juillet 628, lors de la prise de l'oasis de Khaybar (à 150 km au nord d'al-Madīna), où des membres de la tribu d'al-Naḍīr s'étaient réfugiés après leur expulsion d'al-Madīna, le prophète réclame pour lui-même une jeune et belle captive nommée Ṣafiyya fille de Ḥuyayy b. Akḥṭab, précisément issue d'al-Naḍīr. Il en tombe amoureux et l'épouse aussitôt, en lui donnant la liberté en guise de dot. Quand la nouvelle épousée arrive à al-Madīna, l'accueil du harem de Muḥammad est ironique et plutôt hostile. Ṣafiyya s'en plaint à Muḥammad qui lui rétorque : « N'as-tu pas dit : "Mon père est Hārūn,

329. Nallino 1941, p. 106-107, qui donne les références ; Newby 1988, p. 47 ; Gil 1984, p. 208.

330. *wa-banū Qurayza wa-banū 'l-Naḍīr yuqālu la-hum : al-Kāhinān, wa-hum min wuld al-Kāhin b. Hārūn b. 'Imrān akhī Mūsā b. 'Imrān* (al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 22, p. 343 [107] = XIX, p. 94).

331. Voir al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, texte I, § 87, p. 54, traduction 1, p. 39 : « Aaron était prêtre, et c'est lui qui était le gardien du tabernacle » (*wa-kāna Hārūn kāhin^m wa-huwa qayyim al-haykal*).

332. Gil 1984 (= Gil 2004, pp. 3-19), p. 208, sans référence explicite.

333. Gil 1984, p. 208, n. 16, qui renvoie à BM Add. 23 355, fol. 447 b.

mon oncle Mūsà et mon époux Muḥammad, y en a-t-il une parmi vous qui soit comme moi ? »³³⁴.

Moshe Gil cite également un texte inédit d'al-Suhaylī qui se fonde sur la même anecdote pour donner crédit à l'ascendance aaronique des deux tribus juives : « ... leur descendance de Hārūn est une matière vraie, puisque le Prophète a dit à Ṣafīyya, quand il l'a trouvée en train de pleurer après qu'elle ait été offensée par certains propos : "ton père est Hārūn, ton oncle paternel Mūsà [Moïse], et ton époux Muḥammad" »³³⁵.

Diverses généalogies donnent corps à cette ascendance sacerdotale d'al-Naḍīr et de Qurayṣa. Selon Ibn Ḥabīb, « on trouve également dans la descendance de Lāwī : Qurayṣa, al-Naḍīr et Hadl, fils d'al-Nuḥām b. Yanḥūm / Tanḥūm b. 'Awf b. Qays b. Finḥāṣ b. al-'Āzar b. al-Kāhin b. Hārūn b. 'Imrān b. Qāhith b. Lāwī³³⁶. Comme le remarque Moshe Gil³³⁷, cette généalogie mêle des noms bibliques et juifs, deux noms arabes et un curieux al-Kāhin, qui a manifestement pour but de bien souligner que les ancêtres sont bien des prêtres.

Si, chez al-Samhūdī, la généalogie présente des différences notables, elle vise à démontrer de même que l'ascendance de Qurayṣa et al-Naḍīr est bien sacerdotale : « Qurayṣa, leurs frères les banū Hadl et 'Amr, les fils d'al-Khazraj b. al-Ṣarīḥ b. al-Sibṭ b. al-Yasā' b. Sa'd b. Lāwī b. Khayr b. Nuḥām b. 'Āzar b. 'Ayyar b. Hārūn b. 'Imrān ». Quant à al-Naḍīr, il serait fils d'al-Nuḥām b. al-Khazraj b. al-Ṣarīḥ etc.³³⁸.

L'ascendance sacerdotale des tribus Qurayṣa et al-Naḍīr n'est certainement pas un développement ou une amplification de la Tradition arabo-islamique : on peut supposer que c'était une prétention des membres de ces tribus.

Il circulait sans doute des récits racontant que de nombreux prêtres judéens s'étaient réfugiés dans la péninsule Arabique. On en a une trace dans le Talmud : une tradition rapporte que 80 000 jeunes gens d'ascendance sacerdotale se seraient enfuis chez les Ismaélites après la destruction du Temple (voir ci-dessous G.1, p. 164).

Al-Samhūdī, le savant musulman qui a consacré la somme la plus complète à l'histoire d'al-Madīna, rapporte que le tombeau d'Aaron (Hārūn) se trouvait au nord de l'oasis, plus précisément à Uḥud, dans une ravine

334. Voir la contribution de Michael Lecker dans ce volume (pp. 493-507) ; Hirschfeld 1885, p. 30, n. 3 ; Caetani, 1905, III / 1 (7 h., par. 36, pp. 34-36) ; Veccia Vaglieri, « Khaybar » ; Gil 1984, p. 208 et n. 16.

335. Gil 1984, p. 208, n. 16, qui renvoie à MS. India Office 4110, fol. 54 b.

336. Ibn Ḥabīb, *al-Muḥabbar*, p. 387.

337. Gil 1984, p. 208.

338. al-Samhūdī, *Wafā'*, vol. 1, pp. 299-300.

appelée shi'b Hārūn³³⁹. On peut aisément imaginer que ce tombeau a été inventé par les tribus Qurayza et al-Naḍīr pour donner consistance à leurs prétentions³⁴⁰.

Si l'ascendance sacerdotale des tribus al-Naḍīr et Qurayza est l'opinion dominante chez les savants arabo-islamiques, elle n'est pas la seule. al-Yāqūbī se fait l'écho de traditions qui rattachent les al-Naḍīr et les Qurayza à la tribu arabe des banū Judhām, ce qui en ferait des prosélytes : « ... les banū 'l-Naḍīr : ils sont une fraction (*fakhdh*) de Judhām, sauf qu'ils sont devenus juifs et se sont établis sur une montagne appelée al-Naḍīr, d'après laquelle ils ont été nommés »³⁴¹.

Sur les Qurayza, al-Yāqūbī remarque : « (cette tribu) est une fraction de Judhām, frère d'al-Naḍīr ; on dit que leur conversion au judaïsme remonte au temps de 'Ādī, à savoir al-Samaw'al. Ensuite, ils se sont établis sur une montagne appelée Qurayza, dont ils ont fait leur éponyme, même si on prétend que Qurayza est le nom de leur ancêtre »³⁴².

Aux origines de l'Islam, la généalogie des al-Naḍīr et des Qurayza faisait donc débat. Pour certains, c'étaient des Arabes convertis au judaïsme ; pour d'autres, c'étaient des Judéens d'ascendance sacerdotale qui s'étaient réfugiés en Arabie. Nous ne pouvons pas trancher entre ces deux opinions, même s'il est vraisemblable que la réalité est sans doute plus complexe, avec des groupes d'origines variées.

Ce qu'on peut retenir, en revanche, c'est que les tribus d'al-Naḍīr et de Qurayza ont joué un rôle politique important vers le milieu du VI^e siècle : elles étaient alors les « rois » de Yathrib, parce qu'elles prélevaient les taxes pour le compte des Perse sāsānides³⁴³. On peut postuler qu'il existe une relation entre cette position politique éminente et la revendication d'une ascendance sacerdotale.

Il n'est pas étonnant que le fameux poète préislamique al-Samaw'al b. Ḥannā b. 'Ādiyā (voir ci-dessus A.2, p. 35) ait été considéré lui aussi comme d'ascendance sacerdotale. C'est en tout cas ce que prétend le *Livre des chansons*³⁴⁴. À nouveau, cette prétention, qui avait sans doute son ori-

339. al-Samhūdī, *Wafā'*, vol. 3, p. 319.

340. Il existe d'autres tombeaux d'Aaron (Hārūn), notamment un sur le jabal Hārūn, à proximité de Pétra, en Jordanie. C'est ce dernier qui a la préférence de nombreux auteurs, par exemple, al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab* (texte I, § 87, p. 54, traduction I, p. 39).

341. al-Yāqūbī, vol. 2, p. 49 : *fakhdh min Judhām illā anna-hum tahawwadū wa-nazalū bi-jabal yuqālu la-hu 'l-Naḍīr fa-summū bi-hi*.

342. *ibid.*, p. 52.

343. Lecker 2002.

344. al-Iṣṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, 22, p. 350 [117] = XIX, p. 98 : « il appartient à la descendance d'al-Kāhin fils d'Aaron fils de 'Imrān » (*huwa min wuld al-Kāhin b. Hārūn b. 'Imrān*).

gine dans la famille d'al-Samaw'al lui-même, était contestée: selon Ibn Ḥazm, al-Samaw'al était un ghassānite qui descendait de Ka'b b. 'Amr Muzayqiyā³⁴⁵.

c. Les hagiographies syriaques

Les hagiographies syriaques relatives au massacre des chrétiens de Nagrān mentionnent à plusieurs reprises des « prêtres » juifs, mais, comme nous allons le voir, elles n'apportent guère d'éclairage sur le judaïsme arabe³⁴⁶. Il s'agit principalement de trois documents: la *Lettre* de Siméon de Beth Arsham publiée par Ignazio Guidi, la *Lettre* attribuée au même Siméon publiée par Irfan Shahīd et l'anonyme *Livre des Ḥimyarites*.

À deux reprises, le roi juif que ces hagiographies mettent en scène³⁴⁷ ferait appel à des prêtres pour servir d'intermédiaire dans des négociations délicates, comme preuve de sa bonne foi.

C'est le cas quand il s'empare du pouvoir à Ṣafār, la capitale de Ḥimyar, vers juin 522. Depuis une vingtaine d'années, les Éthiopiens aksūmites avaient étendu leur tutelle sur Ḥimyar. Ils intervenaient dans le choix du roi et maintenaient une garnison dans la capitale. Le roi juif se heurte à cette garnison qu'il ne réussit pas à réduire par la force. Il décide alors d'employer la ruse:

« Ils avaient combattu avec les Éthiopiens (Kwšy') qui étaient à Ṣafār (Ṭyfr), dans l'église que les Éthiopiens avaient bâtie là-bas. Et quand il vit qu'il n'égalait pas leur armée à la guerre, il leur envoya un prêtre lévite de Tibériade (khn' lwy' d-Ṭyb'ry'), avec un homme de Nagrān dont le nom était 'Abd Allāh, fils de Mālik, qui était considéré comme chrétien de nom, et un autre homme dont le nom était Kalb [mss. « Kwnb »], fils de Mawhūbā, de Ḥirtā de Nu'man, qui était également chrétien. Et il envoya par leur intermédiaire des serments écrits aux Éthiopiens (disant): "Il ne vous sera pas fait de mal si vous sortez vers moi de votre plein gré et si vous me livrez la ville de Ṣafār" et il leur promit par serments qu'il les renverrait vivants au roi des Éthiopiens. Et quand ils reçurent les serments écrits, trois cents hommes sortirent à sa rencontre avec le chef des prêtres éthiopiens dont le nom était Abābawt. Et ce juif les reçut, il leur fit bon visage et il les répartit entre ses Grands en leur disant: "Que chacun tue l'Éthiopien qui est chez lui". Et cette même nuit, tous furent tués. Et quand il fit jour, on découvrit



345. Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'Arab*, p. 372.

346. Voir la contribution de Zeev Rubin dans ce volume pour une opinion différente.

347. Selon les textes, il est anonyme ou appelé Masrūq. Les inscriptions ḥimyarites donnent son nom de règne, Yūsuf As'ar Yath'ar. La Tradition arabo-islamique le nomme Yūsuf dhū Nuwās (Robin 2008 b, pp. 42-46).

tous leurs cadavres jetés les uns sur les autres. Et il envoya immédiatement des hommes à la ville de Zafār qui brûlèrent l'église dans laquelle se trouvaient les Éthiopiens, ainsi que tous les Éthiopiens qu'ils trouvèrent là-bas, soit deux cents hommes. Ainsi tous les Éthiopiens tués, au début ou ensuite, furent au nombre de cinq cents, clercs et laïcs »³⁴⁸.

Ce passage est reproduit par le *Livre des Himyarites*, malheureusement ici très lacunaire (pp. 7a et cv). On notera cependant une variante significative: le « prêtre lévite de Tibériade » au singulier devient les « prêtres juifs qui étaient de Tibériade » (*khn' ywdyh d-mn Tybryws*).

Le roi juif se sert de même de prêtres pour convaincre les rebelles de Nagrân de se rendre et d'ouvrir les portes de leur ville :

*« À la fin, le roi vint en personne avec une armée de cent vingt mille hommes et il assiégea Nagrân pendant de longs jours. Et quand il vit qu'il ne pouvait la soumettre par combat, [il envoya] des **prêtres juifs** originaires de Tibériade (*khn' d-ywdy' d-mn Tybry'*), porteurs de la Torah de Moïse et de serments écrits (frappés) du sceau de ce roi juif. Et il leur promit par la Torah, les tables de Moïse et l'arche d'alliance et par le dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qu'il ne leur serait fait aucun mal s'ils livraient la ville de leur plein gré et sortaient à sa rencontre.*

[IIC] *De ce fait, les Nagrânites eurent confiance dans (ses) serments et environ trois cents de leurs chefs sortirent au devant de lui. Il les reçut avec joie et démonstrations d'amitié. Et il leur renouvela de sa propre bouche les promesses qu'il leur avait envoyées par écrit, selon lesquelles il ne leur serait fait aucun mal, il ne leur demanderait pas d'abjurer le christianisme et il n'opprimerait personne à cause de leur christianisme. Et ils partagèrent son repas. Et il leur ordonna que le jour suivant mille hommes sortent au devant de lui et partagent son repas. Et quand le jour suivant ils sortirent au devant de lui, il ordonna qu'ils soient répartis chez ses Grands, cinquante hommes chez chacun d'eux, et il leur donna l'ordre secrètement que chacun des Grands [veille] sur les hommes qui venaient chez lui et que, quand ils prendraient le repas, on leur lie bras et jambes et qu'on leur ôte leurs armes »³⁴⁹.*

Les prêtres sont encore mobilisés pour annoncer l'accession du roi juif au pouvoir. Dans ce cas, si on fait appel à eux, c'est sans doute pour confirmer la véracité d'une nouvelle incroyable et pour galvaniser les partisans du roi juif :

*« Et il envoya immédiatement des messagers avec les **prêtres des juifs** (*khn' d-ywdy'*) dans les régions soumises à son pouvoir (avec des instructions selon*

348. *Lettre Shahîd*, pl. I et IIA, pp. III-IV et 44. J'utilise une traduction inédite que Françoise Biquel-Chatonnet a eu l'obligeance de mettre à ma disposition.

349. *Lettre Shahîd*, pl. IIB et IIC, pp. V-VI et 45-46.

lesquelles) partout où ils trouveraient des chrétiens, ceux-ci devaient mourir, à moins qu'ils ne renient le Christ et ne deviennent juifs. Et celui qui serait trouvé cachant un chrétien, il serait brûlé ainsi que sa maison et tout son bien reviendrait au roi »³⁵⁰.

Les auteurs syriaques portent un jugement négatif sur ces prêtres juifs dans lesquels ils ne voient guère que des agitateurs venus de l'étranger :

*« Et que les évêques sachent que les juifs se cachent dans le refuge des églises et des martyriums des Romains et qu'ils connaissent les misères que les juifs font à nos compagnons, le peuple des chrétiens qui est dans le pays des Himyarites. Car les évêques de toutes les villes des Romains, anciennes ou plus récentes, pour prendre un ou deux quarts de sicle aux juifs, ont loué les églises et les martyriums et (ces juifs) se dissimulent sous la croix. Les juifs qui sont à Tibériade (yhwdy' hlyn d-yt b-Ṭbry') envoient de leurs **prêtres** (khn') d'année en année et de temps en temps et ils suscitent des troubles dans le peuple des chrétiens Himyarites. Mais si les évêques sont vraiment chrétiens [p. 515], qu'ils aient à cœur que le christianisme soit établi, qu'ils ne s'associent pas aux juifs, qu'ils persuadent le roi et ses Grands de saisir les **grands-prêtres** de Tibériade (ryšy d-khn' d-Ṭbry') et des autres villes et de les jeter en prison »³⁵¹.*

Ce seraient de même des juifs venus de Tibériade qui auraient lapidé le premier évêque de Nagrān :

« Ils rassemblèrent tous les ossements des martyrs ainsi que ceux de Mar Paulos, qui avait été sacré premier évêque de la ville de Nagrān par Saint Mar Aksenāyā ('ksny'), qui est appelé Philoxène évêque[e] de Mabbūg³⁵². Ce [Mar] Paulos, par la lapida[tion] comme Étienne le [premier] martyr, [avait] reçu la couronne du martyre de la main de juifs de Tibériade (ywdy' d-Ṭbry') [à Zaḡār], ville royale [des Himyarites]. Maintenant même ses ossements brûlèrent par le feu avec [Saint Mar] Paulos, [l'autre év]êque, [IIIA] qui avait été consacré deuxième (évêque) de Nagrān par le même Aksenāyā évêque de Mabbūg »³⁵³.

Il reste à se demander si les rédacteurs syriaques utilisent le terme « prêtre » (*khn'*) à bon escient, avec le sens de descendant d'Aaron que lui donne les juifs. Ne s'agirait-il pas plutôt d'un terme générique pour dési-

350. *Lettre Shahîd*, pl. IIA et pp. IV et 44-45.

351. *Lettre Guidi*, pp. 494 et 514-515. J'utilise une traduction inédite que Françoise Briquel-Chatonnet a eu l'obligeance de mettre à ma disposition, ici avec une correction d'après Taylor 2010, p. 162.

352. Philoxène occupe le siège épiscopal de Mabbūg (aujourd'hui Manbij en Syrie du Nord) de 485 à 519. La consécration de Paul I^{er} de Nagrān est donc postérieure à 485 et son exécution antérieure à la réduction de Himyar en royaume tributaire des Éthiopiens aksūmites c. 500.

353. *Lettre Shahîd*, pl. IIC-IIIA et pp. VI-VII et 46.

gner toute personne exerçant une responsabilité de nature religieuse dans le judaïsme ? On notera tout d'abord que le syriaque *khn'* (*kohnō*) est également employé pour les prêtres chrétiens :

« Je [c'est le roi juif qui parle] leur demandai de me montrer Paul, leur évêque. [p. 503] Ils me disaient qu'il était mort mais je ne les crus pas, jusqu'à ce qu'ils m'aient montré son tombeau et je fis sortir ses ossements et je les fis brûler dans le feu et je brûlai également leur église et leurs **prêtres** (khny-hwn) ainsi que toute personne qui se trouvait là »³⁵⁴.

Par ailleurs, de manière insistante, les rédacteurs syriaques prétendent que ces « prêtres » sont envoyés de Tibériade où se trouvaient alors les principales autorités du judaïsme rabbinique. La réponse dépend en réalité de l'image que l'on se fait du judaïsme palestinien au début du VI^e siècle. Si on récuse l'opinion traditionnelle selon laquelle le judaïsme rabbinique était déjà dominant, les sources syriaques peuvent mentionner d'authentiques *kob'nîm*, et non des rabbins, comme le supposait Irfan Shahîd³⁵⁵. En tout cas, ce ne sont pas des prêtres appartenant à des familles sacerdotales établies de longue date au Yémen.

d. *Kohên* juif et *kāhin* païen

L'équivalent arabe de *kohên* est *kāhin*, terme ambigu puisqu'il désigne aussi bien le descendant d'Aaron que le devin du paganisme.

Les théologiens musulmans opposent volontiers la période préislamique dominée par le *kāhin* à l'âge prophétique initié par Muḥammad. Ce *kāhin* est le devin qui entretient des relations intimes avec le monde surnaturel grâce auxquelles il a la capacité de révéler l'avenir. Ses oracles sont proférés dans une langue très particulière, appelée *saj'*, qui se caractérise par des interrogations et des mises en garde, par un vocabulaire étrange, par des évocations de la nature et de l'Univers et par le rythme et les assonances.

La fonction de *kāhin* n'est pas attestée dans les inscriptions de l'Arabie à proprement parler, mais seulement dans celles de ses marches sinaïtiques et jordaniennes, zones de contact entre l'Arabie et la Syrie, qui appartinrent au royaume de Nabatène. On en connaît aujourd'hui une vingtaine d'occurrences, toutes dans des inscriptions nabatéennes post-classiques (à savoir en écriture et en langue nabatéennes, mais postérieures à la disparition du royaume de Nabatène, en 106 de notre ère). Le *kāhin* est au service d'une divinité dont il mentionne le nom. Il peut arriver cependant que le terme soit employé comme un sobriquet :

354. *Lettre Guidi*, pp. 483 et 502-503.

355. Shahîd 1971, p. 67 : « a rabbi is probably meant rather than a priest ».

« Qu'on se souvienne de 'Uwaydū fils de Sulaymū le Prêtre. C'est l'an 170 »³⁵⁶

Le rappel que le père a été *kāhin* peut s'expliquer par le fait que cette fonction est prestigieuse ou par le souci de distinguer des homonymes. L'hypothèse qu'on ait ici un *kohēn* juif paraît moins vraisemblable que celle du *kāhin* païen parce que les noms de personne ne sont pas particulièrement juifs.

Kāhin est donc l'appellation la plus commune pour le prêtre du paganisme dans le nord du Ḥijāz. C'est dans cette même région que se trouvaient les *kāhin* juifs dont nous parle la Tradition arabo-musulmane. On peut ajouter que les inscriptions des juifs du Ḥijāz sont rédigées en nabatéen post-classique, tout comme celles où on trouve la mention du *kāhin* païen. *Kāhin* juif et *kāhin* païen proviennent donc du même milieu culturel.

Cette thèse s'accorde avec l'opinion commune selon laquelle le mot *kāhin*, aussi bien avec le sens de « devin » qu'avec celui de « prêtre du judaïsme » est un emprunt de l'arabe à l'araméen³⁵⁷.

Ailleurs, en Arabie, le terme *kāhin* n'est pas attesté avec le sens de prêtre, tout au moins dans l'épigraphie³⁵⁸. Ce n'est donc pas la terminologie préislamique qu'utilisent les théologiens et aux traditionnistes musulmans, mais celle du Ḥijāz septentrional.

On peut supposer que les *kāhin* juifs du Ḥijāz étaient très attentifs à ce qu'on ne les confonde pas avec les prêtres païens. Ils ont dû contribuer à la naissance du mythe théologique qui a fait du *kāhin*-devin le représentant par excellence de l'Arabie païenne alors qu'il y était inconnu.

5. Lévites

En plus du Lāwī des généalogies arabes (ci-dessus D.4.b, p. 114), on ne trouve le terme « lévite » qu'une seule fois, dans un texte syriaque, en apposition au mot « prêtre » : voir le passage de la *Lettre* Shahīd cité ci-dessus qui évoque « un prêtre lévite de Tibériade (*khn' lwy' d-Ṭybr'y'*) » (pl. I et IIA, pp. III-IV et 44). Cet emploi confirme que « prêtre » n'est pas à prendre au sens précis de *kohēn*.

E. La maison communautaire et le Temple

Toujours dans l'examen des institutions susceptible d'apporter quelques indices sur la nature du judaïsme arabe, il est nécessaire d'examiner les lieux d'assemblée.



356. Voir ARNA.Nab 17 (daté de 275-276) dans Nehmé 2010, pp. 66-67 et fig. 21 (photographie et fac-similé), p. 67. Les lignes 3-5 (le début d'après le sens) sont gravées en dessous des lignes 2 et 1 :

³ 'y dkyr 'wydw ⁴ br Šlymw ⁵ khn' ² dnh šnt m' h ¹ w- sb'yn

357. Jeffery 1938, pp. 247-248.

358. Pour plus de détails, voir Robin 2012 c, pp. 466-471.

1. La maison communautaire

Dans la Diaspora, l'existence de maisons communautaires est attestée à partir du début de l'époque hellénistique. Vers le milieu du III^e siècle avant de notre ère, la communauté judéenne d'Égypte se dote de « proseuques » ou « maisons de prière » (grec *proseuchê*)³⁵⁹. Ces maisons sont destinées à la lecture publique des textes sacrés, à leur étude, à l'enseignement et à la discussion des affaires concernant la communauté; elles accueillent aussi les étrangers de passage³⁶⁰.

La première attestation du terme « synagogue » (grec *synagogê*) pour désigner une construction — alors qu'il signifie « réunion » — se trouve dans une célèbre inscription grecque de Jérusalem, la « dédicace de Theodotos », antérieure à la destruction du Second Temple. Le texte précise que le monument a été édifié « pour la lecture de la Loi et pour l'enseignement des commandements, ainsi que pour l'hôtellerie et les chambres et les conduites des eaux, pour servir à ceux qui, venus de l'étranger, en auraient besoin »³⁶¹. On notera l'absence de la prière. C'est une forme de relation entre l'homme et Dieu qui n'a pas encore véritablement cours et ne se répand qu'à la fin de l'Antiquité³⁶². Le terme hébraïque correspondant à « synagogue », qui n'est pas biblique, est *bêt kneset*, « maison d'assemblée ».

Il n'est pas sûr que les plus anciennes synagogues, celles d'Égypte, aient comporté un bassin pour les bains rituels (*miqveh*), mais d'autres en Palestine ou à Délos en ont un³⁶³.

La synagogue dispose d'un personnel spécialisé. Dans les documents d'Égypte, on relève la mention d'un « chef de la synagogue » (en grec *prostatês*, correspondant à l'hébreu *ro'sh ha-kneset*), de « magistrats »

359. Méléze Modrzejewski 1991, p. 80. On trouve également le terme synonyme *eucheion*.

360. De nombreux indices suggèrent que la lecture de la Torah se pratique dès une date très haute; Philon utilise le terme « école » (*didaskaleion*) à propos d'une synagogue; une inscription mentionne une salle où siège l'assemblée (*exedra*) etc. (Méléze Modrzejewski 1991, pp. 76-84).

361. Méléze Modrzejewski 1991, p. 79 (fac-similé et traduction); Martin 2002; Hadas-Lebel 2009, p. 202 et n. 3. Cette inscription, découverte en 1913, dont l'auteur s'appelle « Theodotos fils de Ouetténos, prêtre et archisynagogue, petit fils d'archisynagogue », est datée approximativement du premier tiers du I^{er} siècle de notre ère. Selon le Talmud de Jérusalem, *Megilla* 73 b, « R. Pinchas, in the name of Rabbi Hoshea: Four hundred and eighty synagogues there were in Jerusalem and each one had a school and a college — the school for Bible and the college for Mishna — and all were razed by Vespasian » (cité par *Inscriptions Reveal, Documents from the time of the Bible, the Mishna and the Talmud*, Israel Museum, Jerusalem, winter 1973 (Cat. No. 100), n° 182, p. 83).

362. Dorival et Pralon 2000.

363. Méléze Modrzejewski 1991, p. 83.

(*archontes*) et de « chantres (*nakoros / neokoros*). Ailleurs, le terme le plus courant est le « préposé à la synagogue » ou « archisynagogue » (en grec *archisynagōgos*)³⁶⁴.

Les premiers témoins sont textuels (littéraires³⁶⁵, épigraphiques ou papyrologiques). Les vestiges archéologiques de synagogues sont relativement tardifs : ils datent très majoritairement de la période des III^e-VI^e siècle de notre ère. Pour la seule Palestine, plus de cent synagogues ont déjà été découvertes, principalement en Galilée, qui devient le centre de la vie juive après 135, comme le montre indirectement le lieu d'origine des prêtres dans les listes de Veillées (ou *Mishmārôt* : voir la contribution de Maria Gorea, dans ce volume, pp. 297-329). La synagogue, toujours orientée vers Jérusalem, est un bâtiment public d'aspect monumental.

Des synagogues ont également été trouvées en grand nombre dans le monde romain, de l'Euphrate (Doura-Europos) jusqu'à l'Espagne (Elche, arrière-pays d'Alicante). Certaines sont de vastes monuments (comme la synagogue de Sardes, située dans le complexe du Gymnase) tandis que d'autres sont probablement de simples habitations transformées en maison commune. Une seule synagogue a été découverte en Italie et une seule en Afrique.

L'initiative de fonder une synagogue peut être prise par une communauté, mais aussi par un bienfaiteur, qui prendra en charge la totalité ou une partie des travaux.

a. Le *mikrāb*³⁶⁶

Au Yémen, les termes qui désignent des lieux d'assemblée ne sont pas les mêmes que dans le monde méditerranéen. Nous allons les passer en revue et donner les arguments qui permettent de les attribuer à telle ou telle communauté.

Dix inscriptions, toutes postérieures à c. 350, mentionnent un édifice public qu'elles appellent *mikrāb* (*mkrb*)³⁶⁷. Ce substantif n'est attesté qu'au Yémen et en Éthiopie³⁶⁸.

364. Hadas-Lebel 2009, pp. 195, 209, 214-215.

365. Ce sont principalement les *Actes des Apôtres* (notamment VI / 9) et Flavius Josèphe.

366. Robin 2003 a, pp. 122-123.

367. H.3.3 (= *CIH* 152 + 151, p. 182); DhM 215; H.5.1 (= Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189); Garb AY 9 g. 1194; H.4.1 (= Hāṣī 1, pp. 185-187); H.3.1 (= Ja 856, pp. 180-181); H.3.5 (= Ry 520, pp. 183-185); H.3.4 (= Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183); H.3.2 (= YM 1200, p. 181). Pour mémoire, je rappelle que *Mkrb^m* est un toponyme dans *CIH* 621 / 3.

368. La racine KRB, en revanche, est bien attestée dans plusieurs langues sémitiques, notamment en akkadien ; en hébreu, elle est représentée par le substantif *karûb*, « chérubin », sans doute emprunté à l'akkadien.

On peut faire l'hypothèse que le *mikrāb* est un édifice communautaire propres aux juifs et aux judéo-monothéistes. Les arguments sont les suivants :

— Toutes les inscriptions qui contiennent le terme *mikrāb* et dont la date peut être fixée avec une certaine précision remontent à l'époque où le judaïsme était dominant, entre c. 350 et c. 500.

— Tous les auteurs d'inscriptions mentionnant un *mikrāb*, dont l'orientation religieuse est discernable, sont juifs³⁶⁹, judéo-sympathisants³⁷⁰ ou judéo-monothéistes³⁷¹. Aucun n'est chrétien ou polythéiste.

— Le substantif *mikrāb* est le meilleur candidat pour désigner un édifice communautaire juif. Les édifices religieux des polythéistes sont appelés principalement *byt* et *mḥrm*³⁷² et ceux des chrétiens *qls*¹ (d'après le grec *ekklesiā*) et *b't* (d'après le syriaque *bī'otō*, qui a donné en arabe *bī'a*)³⁷³.

— Sur les cinq *mikrāb* dont on connaît le nom, trois portent un nom venant de l'hébreu et du judéo-araméen : l'un³⁷⁴ est nommé d'après l'hébreu *Šūri'el* (*Šury'l*), « Dieu est mon roc », nom d'une personne dans Nombres 3 / 35 ; les deux derniers³⁷⁵ s'appellent *Barik* (*Brk* ou *Bryk*), « Béni » en araméen. Les *mikrāb* sont les seuls édifices sudarabiques pour lesquels un nom étranger est attesté.

Les deux derniers *mikrāb* portent un nom de sens incertain : *'hllk*³⁷⁶, à rapprocher peut-être de l'arabe *ḥālik* « noir intense »³⁷⁷, et *Y'(w)q* que la Tradition arabo-islamique considère comme une idole de Khaywān (à une centaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā')³⁷⁸.

Pour deux *mikrāb*, enfin, le nom est mutilé. C'est *B[... ...]*³⁷⁹ et *'h[... ...]*³⁸⁰, à restituer peut-être *B[ryk]* et *'h[llk]*.

Un *mikrāb* est bien un édifice comme le prouvent tous les verbes qui régissent ce substantif :

— « édifier », *br'* : H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 1 (pp. 182-183) ; H.3.3 = *CIH* 152 + 151 / 1 (p. 182) ;

— « achever » *hs²qrn* : Garb AY 9 g / 1 ; H.3.1 = Ja 856 / 3 (pp. 180-181) ; H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 1 (pp. 182-183) ;

369. H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 (pp. 187-189).

370. H.3.4 (= Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183) et H.4.1 (= Ḥaṣī 1, pp. 185-187).

371. H.3.5 (= Ry 520, pp. 183-185), Gl 1194 et H.3.3 (= *CIH* 152 + 151, p. 182).

372. Robin 2012 d, pp. 18 et suiv.

373. Robin 2003 a, pp. 123-124 et ci-dessus C.4 (99-100).

374. H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187).

375. H.3.1 (= Ja 856, pp. 180-181) et H.3.4 (= Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183).

376. H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 / 5 (pp. 187-189).

377. Selon al-Maṣūḍī, *Murūj al-dhahab*, *aḥlak* était le nom d'un mois chez les Arabes avant l'Islam (texte 2, § 1311, p. 349, traduction II, p. 501).

378. H.3.5 = Ry 520, pp. 183-185 ; Robin « Ya'ūḳ ».

379. Gl 1194 / 4 : [... ... *hqs²*]bn *mkrbⁿ* B[... ...].

380. DhM 215 / 8 : [... ...](*m*)*krb-hmw* 'h[... ...].

— « bâtir (une nouvelle construction) », *hqs²b* : Gl 1194 / 4; H.3.5 = (Ry 520 / 3-4, pp. 183-185);

— « achever, réaliser (une construction) », [...] *ṭwbn* : H.3.2 = YM 1200 / 6 (p. 181).

Sa destination religieuse ne fait guère de doute puisque deux textes mentionnent explicitement que le *mikrāb* est édifié pour Dieu, plus précisément :

— « pour ʾĪl seigneur du Ciel et de la Terre » (H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183, *l²l² mr² S⁴myⁿ w-²rdⁿ*);

— « pour leur seigneur Raḥmanān maître du Ciel » (H.3.5 = Ry 520 / 4-5, pp. 183-185, *l-mr²-hm²w Rḥmnⁿ b²l S⁴myⁿ*).

Le *mikrāb* est certainement un bâtiment public quand on observe la qualité de ses bâtisseurs, souvent des personnages très importants. Deux³⁸¹ sont édifiés par les souverains, et deux autres³⁸² (plus deux vraisemblablement³⁸³) par les princes à la tête de vastes communes. L'inscription la plus ancienne commémorant la construction d'un *mikrāb*, qui a les souverains régnant pour auteurs, provient d'un lieu symbolique, Marib, l'ancienne capitale de Saba'. Il est aisé de supposer que, pour les juifs de Ḥimyar, Marib était associée à la Reine de Saba' et que ce *mikrāb* permettait aux souverains de se présenter comme les continuateurs et les héritiers légitimes des grandes figures de l'histoire biblique (ci-dessous I.3, pp. 207-208). Ce n'est pas davantage par hasard que la mosquée de Ma'rib s'appelle « Sulaymān b. Dāwūd », ou si on préfère « Salomon fils de David »³⁸⁴.

Cinq textes donnent quelques précisions supplémentaires sur la nature du *mikrāb*. L'un précise que le *mikrāb* Ya'ūq comporte une salle d'assemblée (*ms³wd*) et des portiques (*s⁴qf*)³⁸⁵. Un autre, malheureusement fragmentaire, donne à penser qu'un *mikrāb* est un édifice dans lequel on trouve aussi une *kneset* (voir ci-après).

L'inscription H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187) transforme quatre parcelles en une concession divine afin d'y créer un cimetière réservé aux juifs. Elle précise que, aux trois parcelles et au puits qui avaient déjà été concédés au *mikrāb* Ṣūri'ēl, on ajoute une quatrième parcelle. Le *mikrāb* possède donc des biens fonciers qui lui sont « concédés » ou qui le sont à Dieu, deux opérations qui paraissent synonymes. Cette même inscription H.4.1 = Ḥaṣī 1 ajoute que le *mikrāb* est confié à un *ḥazzān* qui tire sa subsistance des revenus d'un puits.

381. H.3.1 (= Ja 856, pp. 180-181) et H.3.2 (= YM 1200, p. 181).

382. H.3.5 (= Ry 520, pp. 183-185) et H.3.2 (= YM 1200, p. 181).

383. H.3.3 (= CIH 152 + 151, p. 182) et Gl 1194.

384. Finster 1986.

385. H.3.5 = Ry 520 / 9-10 (pp. 183-185) : « ils ont construit de neuf c¹⁰e *mikrāb* Ya'ūq depuis ses fondations jusqu'à son faite, sa salle de réunion et ses galeries », ... *w-hqs²bw hw²t mkrbⁿ Y'wq bn mwtṛ-hw 'dy tfr²-hw w-ms³wd-hw w-s⁴q¹⁰f-hw ...*

Enfin deux textes³⁸⁶ dans lesquels il est fait mention d'un *mikrāb* (qui semble porter le même nom, *ʿḥlk* et *ʿḥ[lk]*) commémorent la construction d'une habitation.

Nos textes n'indiquent pas si le *mikrāb* est édifié pour accomplir des rites, étudier les textes sacrés, éduquer les enfants ou loger les voyageurs. Il est vraisemblable que, comme la « synagogue », il peut avoir toutes ces fonctions ou certaines d'entre elles, selon les besoins de la communauté. C'est pourquoi la traduction par « synagogue » a été adoptée.

Dans l'inscription H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187), le *mikrāb* est associé à un cimetière, ce qui n'est jamais le cas de la synagogue du monde méditerranéen. Serge Frantsouzoff³⁸⁷ s'est demandé si, dans ce cas, le *mikrāb* ne serait pas une sorte d'oratoire funéraire comme le *bēt ʿṭḥrāh*³⁸⁸, mais, pour Yosef Tobi, le caractère impur du *bēt ʿṭḥrāh* rend une telle hypothèse invraisemblable³⁸⁹.

La signification de la racine KRB, à laquelle se rattachent le substantif *mikrāb* et de nombreux vocables sudarabiques, notamment le titre de *mkrb* (vocalisation traditionnelle *mukarrib*) porté par les souverains jouissant d'une position dominante en Arabie méridionale et en Éthiopie, a longtemps été discutée. A. F. L. Beeston supposait qu'elle exprimait l'idée de « réunir, assembler », ce qui donnait à *mkrb* le sens de « lieu de réunion »³⁹⁰. Il est assuré désormais que KRB peut exprimer la notion de « bénir »³⁹¹, aussi bien dans des textes polythéistes³⁹² que monothéistes. Voir par exemple :

« *Puisse Raḥmānān qui est au Ciel bénir votre Seigneurerie avec de la bonne fortune et du bien-être* »³⁹³.

Le substantif *mkrb* pourrait donc signifier « lieu de bénédiction ».

Cette racine KRB correspondrait, avec une métathèse, à la racine BRK qu'on trouve dans de nombreuses langues sémitiques, également avec le sens de « bénir ». En sabaïque, il est assuré que cette racine BRK est un emprunt d'époque monothéiste au judéo-araméen.

Dans les parlers contemporains du Yémen, la racine KRB « bénir » a disparu, au profit de BRK. Deux voyageurs du XIX^e siècle ont cependant

386. H.5.1 (= Garb Bayt al-Ashwal 1 / 5, pp. 187-189) et DhM 215 / 8.

387. Frantsouzoff 1996, p. 305, n. 36.

388. Voir « Tohorah », dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, col. 1188-1189.

389. Voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume (p. 377).

390. Beeston 1981, pp. 24 et suiv. ; p. 29 pour la traduction de *mkrb* par « place of assembly ».

391. Drewes 2001.

392. Voir Ryckmans *et alii* 1994, n° 9 / 2 (*w-S²ymⁿ l-krbn-kmw*), 15 / 2 (*w-S²ymⁿ l-ykrbn-k*) ; Stein 2010-II, p. 726, etc.

393. *w-Rḥmnⁿ ḏ-b-S⁴myⁿ l-ykrbn | ṭḥrg-kmw b-n'm^m w-wfy^m* (X.SBS 141 = Mon.script.sab 6 / 3).

noté la survivance du substantif *mikrāb*. Selon Eduard Glaser³⁹⁴, dans le Yémen oriental, le substantif *mikrāb* désignait un temple païen. Ḥayyīm Ḥabshūsh notait quant à lui que, à Haram (dans le Jawf), *mikrab* dénommait le portique d'un temple antique³⁹⁵. Si les deux voyageurs ont enregistré le même mot, ils divergent sur la longueur de la voyelle /a/. La vocalisation la plus vraisemblable est celle donnée par Glaser qui avait une solide formation philologique; par ailleurs, Glaser a pris des notes sur le terrain, tandis que Ḥabshūsh a écrit de mémoire plus de vingt ans après son voyage. Le substantif *mikrāb* est passé en guèze, où *māk^wrāb* désigne une « synagogue » ou le Temple de Jérusalem³⁹⁶.

En résumé, le *mikrāb* est un bâtiment public, à finalité religieuse, souvent édifié par les autorités. On ne sait pas s'il sert exclusivement pour les rites (notamment funéraires) ou s'il est également utilisé pour l'enseignement et l'étude, ou même pour l'hébergement des voyageurs.

Il est remarquable que le terme *mikrāb* soit propre au royaume de Ḥimyar et qu'il n'ait pas été adopté par l'arabe classique qui n'a pas de mot spécifique pour le lieu de culte juif, la synagogue, désignée d'ordinaire par les termes *kanīsa* ou *bī'a* qui signifient avant tout « église ». Le seul terme arabe pour un édifice proprement juif est le *bayt al-midrās* ou *midrās*, qui désigne un lieu destiné avant tout à l'enseignement (dérivé de l'hébreu *bēt ham-midrāsh*).

Cette remarque conduit à se demander si *mikrāb* est véritablement le nom ḥimyarite de la synagogue des juifs ou bien une institution originale. Je rappelle que les rois de Ḥimyar rejettent le polythéisme vers 380 et imposent une nouvelle religion officielle qui est apparemment un monothéisme s'inspirant du judaïsme. Le *mikrāb* pourrait être le lieu de culte de la nouvelle religion.

En faveur de cette hypothèse, on pourrait retenir que l'on a une attestation de *kneset* en Arabie du Sud (voir ci-après). Mais, contre elle, nous avons l'inscription H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187), qui mentionne un *mikrāb* qui appartient aux juifs.

Du fait de la difficulté de cerner précisément la nature du *mikrāb*, il semble préférable de ne pas traduire ce mot, sauf quand il est souhaitable de faciliter la compréhension.

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

395. « Quant à la troisième porte, celle de l'endroit que les *qabilī* appellent *mikrab Banāt 'Ad* (en graphie hébraïque *mkrb bn't 'd*), en voici la description » (Goitein 1941, Synopsis pp. 49-50 et texte arabe 129-130, p. 63).

396. En guèze, le substantif est isolé: c'est sans doute pour cette raison que Wolf Leslau (1987, p. 341) le classe sous la lettre M et non sous la racine KRB. Il est très vraisemblable que c'est un emprunt du guèze au sabaïque.

b. La *kneset*

Une inscription royale très fragmentaire semble commémorer la réfection d'un *mikrāb*, puis l'agrandissement d'une *kneset* :

« [... ... a construit, édifié et]⁶ achevé le *mikrā*[*b*]⁷ son ... et l'agrandissement (?) de la salle d'assemblée [... ...] »,

[... ... *br'w w-h q^sbn w-]*⁶*twbn mkr[bⁿ ... 30 caractères ...]*⁷-*hw w-rhbn kns^tt [...30 caractères ...]*

H.3.2 = YM 1200 / 5-7 (p. 181).

Le mot *kneset* n'est pas attesté en hébreu biblique (bien que la racine KNS le soit). C'est un emprunt à l'araméen ou au syriaque. Le judéo-araméen *knyšt'* et le syriaque *knūšto'* signifient « lieu de réunion » et, de là, « école, synagogue » pour *knyšt'* et « synagogue, chœur, église » pour *knūšto'*. Une inscription syrienne offre une belle illustration du sens de « synagogue » :

« Ossuaire d'Imah fille de Samuel le prêtre, servant de la synagogue d'Apamée,² qui est la mère de Hananah fils d'Isaac le prêtre, servant de la synagogue de Palmyre »,

'rnh d-'mh brt Šm'yl kbnh hznh d-knšth d-'pm' ² *w-d-'mh d Hnnh br 'šhq kbnh hznh d-knšth d-Tdmr*³⁹⁷.

L'arabe *kanīsa*, qui signifie aujourd'hui « église », a pu désigner également la « synagogue »³⁹⁸ ; cependant, dans les ouvrages retraçant la *Vie exemplaire* de Muḥammad (la *Sīra*), et reflétant de ce fait l'usage le plus ancien de l'arabe, seul le sens d'« église » est attesté³⁹⁹. Un autre lexème qui pour-

397. Lemaire 2003, Ossuaire n° 2, inscription A, pp. 307-313 et fig. 4 (p. 309), déjà cité à propos de *ḥazzān*.

398. Le même flottement s'observe dans l'emploi de *bī'a*, « église », qui est parfois utilisé pour une synagogue. Voir par exemple le Yéménite al-Rāzī, dans son *Ta'riḫ Ṣan'ā'*, p. 32 : « cette église, dans cette époque qui est la nôtre, est en ruines ; elle se trouve en bas de la ruelle des copistes originaires de Ṣan'ā', du côté méridional, vis-à-vis de la synagogue ("la coupole des juifs") qui, aujourd'hui, est en ruine à Ṣan'ā' », *wa-bādhibi 'l-kanīsa fī waqti-nā bādḥā khariba wa-biya asfal zuqāq al-mubayyaḍīn min Ṣan'ā' fī 'l-jānib al-'adanī maḥādhibiya li-bī'at al-Yahūd al-latī biya 'l-yawm bāqīya bi-Ṣan'ā'*. Pour lever l'ambiguïté, al-Rāzī précise quand même que cette *bī'a* est celle des juifs.

399. Hebbo 1984, p. 325. Une tradition rapportée par le *Kitāb al-Aghānī* (22, p. 347 [114] = XIX, 97 / 21) fait exception : elle évoque les *biyā'* et les *kanā'is* (pluriels de *bī'a* et de *kanīsa*, mots dont le sens habituel est « église ») des juifs de Yathrib. On s'accorde cependant à ne pas la considérer comme significative puisqu'elle intervient dans le récit d'un événement semi-léendaire situé vers le milieu du vi^e siècle (la prise du pouvoir des al-Aws b. Ḥāritha et des al-Khazraj b. Ḥāritha à Yathrib au détriment des juifs) et dans un contexte manifestement inventé (« Les juifs placèrent des effigies de Mālik dans leurs *bī'a* et leurs *kanīsa* et ils le maudissaient chaque fois qu'ils y entraient », *ṣawwarat al-Yahūd Mālik^{en} fī biyā'i-him wa-kanā'isi-him fa-kānū ya'anūna-hu kulla-mā dakhalū-hā*) (Fraenkel 1886, p. 274 ; Nallino 1941, pp. 120-121).

rait être à l'origine de *kneset* est le judéo-araméen *kneset*, « assemblée, communauté », qui a donné l'hébreu post-biblique *bêt ha-kneset*, « synagogue ».

De manière très hypothétique, nous faisons l'hypothèse que le substantif sabaïque *kns't* désigne tout aussi bien l'assemblée que le lieu où elle se réunit. Dans notre texte, la *kneset* serait donc une salle de réunion faisant partie du *mikrāb*. Le fait que *kneset* soit un mot étranger alors que *mikrāb* est un terme indigène pourrait s'accorder avec l'hypothèse que la *kneset* est réservée aux juifs, tandis que le *mikrāb* accueille aussi bien les juifs que les judéo-monothéistes.

c. Le *masgid*

Sur un l'une des faces d'un pilier octogonal, remployé dans la mosquée de Tan'im, on lit un texte quelque peu énigmatique, écrit verticalement :

« ...]wtn^m, āmēn, āmēn. Ce temple (ou : ce palais, cette maison) est le *masgid* (lieu de prosternation)⁴⁰⁰ »,
]wtn^m 'mn 'mn w-ḏn bytⁿ ms'gdⁿ
 (H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya, p. 191)

Cette inscription pose toute une série de problèmes. Un premier concerne le contenu. La formulation « ce temple (ou : ce palais, cette maison) est le *masgid* (lieu de prosternation) » n'a pas de parallèle. On ne saurait exclure que *ms'gdⁿ* soit ici un nom propre : comparer avec la fin de H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 5 (pp. 182-183), qui se lit « paix (*shālôm*), paix, synagogue Barik » (*s'lwm w-s'lw(m) mkrbⁿ Bryk*), sans la conjonction *w-* et le démonstratif *ḏn*, il est vrai. Mais il paraît plus vraisemblable qu'il soit un substantif désignant un lieu d'adoration et de prière.

Une deuxième interrogation porte sur la date. G. W. Nebe⁴⁰¹ estime que ce texte remonte au plus tôt au IV^e siècle de notre ère. Mais la graphie ne s'accorde nullement avec une telle estimation. Elle date le texte, selon toute vraisemblance, avant le III^e siècle. Je renvoie à l'analyse paléographique d'Alessia Prioletta dans ce volume (pp. 331-358).

Cette date suggère que *masgid* (terme emprunté à l'araméen comme nous allons le voir) a été le nom primitif des maisons communautaires juives dans le royaume de Ḥimyar et que cette appellation a été remplacée par *mikrāb*, un terme proprement ḥimyarite, quand le nombre des prosélytes est devenu conséquent. L'appellation *masgid* a eu par la suite une destinée exceptionnelle puisqu'on la retrouve dans l'Islam (sous la forme *masjid*, « mosquée ») et chez les Falashas d'Éthiopie.

400. Une autre analyse de *ms'gdⁿ* a été proposée par Jacques Ryckmans : reconnaître dans la désinence *-n* non pas l'article, mais le pronom suffixe de la première personne au pluriel : « notre sanctuaire » (1975, p. 462, n. 103).

401. Nebe 1991, p. 250.

On peut être étonné par la nature du support : d'ordinaire, un pilier octogonal ne porte pas d'inscription. On a l'impression qu'il s'agit ici d'un pilier maladroitement réutilisé pour graver ce petit texte.

Il reste enfin à se demander si le texte est véritablement juif. La double mention de *āmēn*, terme qui, en Arabie, semble propre au judaïsme, est un argument en faveur d'une telle hypothèse. Il en va de même de l'utilisation d'un terme venant de l'araméen.

De fait, le substantif *masgid*, dont c'est la seule attestation en Arabie méridionale, est très vraisemblablement un emprunt. La racine sabaïque qui exprime l'idée de prosternation n'est pas S¹GD, mais S³GD, dont on possède une unique attestation d'époque monothéiste⁴⁰². S³GD est d'ailleurs le correspondant régulier de la racine SGD de l'araméen⁴⁰³.

Le modèle de *masgid* est certainement à rechercher en araméen⁴⁰⁴. Un substantif araméen *msgd* est précisément attesté dans deux inscriptions nabatéennes d'Arabie du Nord-ouest datant du 1^{er} siècle de notre ère. Je reproduis ici la plus significative, JS Nab 39 = CIS II, 218, de Madā'in Šālīḥ :

« ceci est la stèle qu'a faite | Škwḥw fils de Tawra' (arabe al-Thawr), à A'ra' | qui est à Bušra', dieu de Rab'el ... »,
*dnh msgd' dy 'bd | Škwḥw br Twr' l-'r' | b-Bšr' 'lh Rb' l ...*⁴⁰⁵.

Ce texte est gravé « 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* par « stèle », retenue par les spécialistes, se fonde notamment sur cette observation, mais on ne saurait exclure que le terme désigne le *Diwān* lui-même et donc un lieu de culte polythéiste.

En conclusion, il paraît raisonnablement assuré que l'auteur du texte H.6.1 est juif. Le substantif *ms'gd'*, emprunté à l'araméen, est apparemment la manière initiale de désigner la maison communautaire juive en Arabie méridionale.

d. Le *bayt al-midrās* de la Tradition arabo-islamique

Contrairement au *mikrāb*, à la *kneset* et au *masgid*, le *bayt al-midrās* n'est connu par aucune source directe, mais seulement par la Tradition arabo-islamique (avant tout la *Vie exemplaire* de Muḥammad, la *Sīra*) qui nomme ainsi une institution juive d'al-Madīna manifestement consacrée à l'étude des Livres sacrés et à l'enseignement des jeunes enfants.

402. Wellcome A 103664 / b6.

403. Sur l'histoire des termes formés sur cette racine, voir Nebe 1991, pp. 237-241. Se reporter également à la note 9 de la contribution de Maria Gorea, dans ce volume (pp. 297-329), pour les attestations de *msgd* en araméen.

404. Beeston 1994, p. 43, suppose un emprunt à l'arabe en partant de l'hypothèse — sans doute erronée — que le texte de Tan'im est tardif.

405. Voir aussi JS Nab 82.

Muḥammad, Abū Bakr et ‘Umar visitèrent personnellement ce *bayt al-midrās* (la « maison d’étude »)⁴⁰⁶, un calque manifeste de l’hébreu *bēt ham-midrāsh*. ‘Umar aurait même eu l’habitude de s’y arrêter en se rendant dans une propriété qui se trouvait dans la partie la plus élevée de l’oasis⁴⁰⁷.

Michael Lecker localise le *bayt al-midrās* d’al-Madīna à al-Quff, une bourgade dépendant de la tribu juive des Qaynuqā’. Cette bourgade présentait l’avantage d’être proche de Zuhra, la ville de la tribu juive des al-Naḍīr, un centre d’affaires très actif qui aurait compté trois cents orfèvres⁴⁰⁸.

Dans Ibn Hishām, *al-Sīra*, le *bayt al-midrās* apparaît à trois reprises. La première fois, il est simplement indiqué que « l’apôtre entra dans l’école juive dans laquelle se trouvaient nombre de juifs et il les appela à Dieu »⁴⁰⁹. S’engage alors un débat avec deux savants pour savoir si Abraham était juif. Muḥammad demande que la Torah les départage, mais les juifs refusent. Ce serait alors que Coran, III (« La Famille de ‘Imrān »), 10 aurait été révélé⁴¹⁰.

Dans le deuxième passage mentionnant l’école juive⁴¹¹, c’est Abū Bakr, le futur calife, qui est en scène. Il « se présenta dans le *bayt al-midrās* auprès des juifs dont il trouva un grand nombre. Ils étaient rassemblés autour d’un homme nommé Finḥāṣ, savant et lettré⁴¹², avec lequel se trouvait un autre lettré⁴¹³ appelé Ashyā’ ». Abū Bakr invita le premier à craindre Dieu et à devenir musulman. Finḥāṣ opposa un refus cinglant en ironisant sur la pauvreté de Dieu : « Bien sûr que Dieu est pauvre alors que nous sommes riches ». Il raillait ainsi la raison véritable de la venue d’Abū Bakr, qui était de demander aux juifs une contribution au financement de la guerre contre les Mecquois. L’échange dégénéra en un grave incident⁴¹⁴.

406. Dans les manuscrits, le terme *midrās* qui est rare est souvent corrigé en *madāris*, « écoles » (pluriel de *madrasa*).

407. Sur cette institution, voir Nallino 1941, p. 120; Lecker 1997. Voir aussi Abbott 1967, p. 8, qui renvoie à Ibn Hishām, *al-Sīra* (édition Wüstenfeld, I, pp. I, 383, 388 et 394, voir ci-après), et à Ibn Ḥanbal, II, p. 451; Bukhārī II, p. 294; *Tafsīr* II, p. 384, VII, pp. 441 suiv. et 455 suiv., X, p. 339; *Jāmi’* II, p. 101.

408. Lecker 2010 a, p. 70; Lecker 1997, pp. 263-264.

409. *Wa-dakhala rasūl Allāh ṣ bayt al-midrās ‘alā jamā‘at min Yabūd* (nom propre collectif, sans article) *fa-da‘ā-hum ilā ‘llāh*.

410. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, p. 383; édition al-Saqqā, I, pp. 552-553; traduction Guillaume, p. 260.

411. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, p. 388; édition al-Saqqā, I, pp. 558-559; traduction Guillaume 1955, p. 263

412. *Wa-kāna min ‘ulamā’ i-him wa-ahbāri-him*.

413. *Ḥabr min ahbāri-him*.

414. Coran, sourate III (« La Famille de ‘Imrān », *Āl ‘Imrān*), 177 / 181 : *Inna ‘llāha faqīr wa-naḥnu aghniyā’*. Régis Blachère traduit : « Dieu est besogneux, alors que nous sommes suffisants à nous-mêmes ». On a ici un bel exemple de récit éclairant un passage obscur du Coran. Il n’est pas possible de savoir si ce récit a été

Ce Finhās (b. 'Āzūrā') n'est pas un inconnu : Michael Lecker a montré qu'il appartenait à la plus importante des tribus juives d'al-Madīna, Qaynuqā', et en était peut-être le chef (*sayyid*)⁴¹⁵.

La troisième mention de l'école juive se trouve dans une tradition selon laquelle, « les lettrés des juifs étaient rassemblés dans le *bayt al-midrās* lorsque Muḥammad arriva à al-Madīna⁴¹⁶. Un juif marié avait commis l'adultère avec une juive également mariée. Ils dirent : “envoyez cet homme et cette femme à Muḥammad et demandez lui quelle est la loi pour eux et laissez le décider de la sentence” ». S'il prescrit le *tajbīb* (une peine infamante consistant à fouetter les coupables, à noircir leurs visages et à les faire monter à l'envers sur deux ânes), suivez-le, car c'est un roi et croyez en lui. S'il prescrit de les lapider, c'est un prophète ; prenez garde alors à vos biens de peur qu'il ne vous dépouille. Les deux fautifs furent amenés à Muḥammad. Celui-ci « se rendit à l'école juive pour rencontrer leurs lettrés et dit : “Assemblée des juifs, amenez-moi vos savants”. On lui amena 'Abd Allāh b. Šūriyā »⁴¹⁷. Un débat s'engagea avec ce dernier qui était très jeune. Il confirma à Muḥammad que la Torah prescrivait bien la lapidation. Il aurait également reconnu que les rabbins savaient parfaitement que Muḥammad était l'envoyé de Dieu, mais se serait rétracté ensuite⁴¹⁸.

Selon Ibn Hishām, *al-Sīra*, le *bayt al-midrās* est avant tout un lieu où l'on s'assemble pour débattre de questions légales et, de manière implicite, une institution consacrée à l'étude de la Torah. Il n'est pas fait mention d'une école pour les enfants. Ce sont d'autres traditions qui nous en informent. Elles emploient indifféremment le terme « école » (en arabe *maktab*) et l'appellation *bayt al-midrās*.

Des allusions aux apprentissages suivis par un personnage fameux, Zayd b. Thābit⁴¹⁹, nous révèlent qu'il existait bien une école pour les enfants à al-Madīna.

Zayd était un Arabe de Yathrib (aujourd'hui al-Madīna) qui avait 11 ans au moment de l'hégire (622). Il serait donc né vers 611. Sa mort se situerait entre 662-663 (42 h.) et 675-676 (56 h.). Zayd aurait appris à lire et à écrire à Yathrib, dans l'école du clan juif Māsika. Outre l'arabe, il

inventé pour expliquer le Coran ou si l'incident rapporté a bien eu lieu et est à l'origine de la révélation.

415. Lecker 1993, pp. 158-161 ; voir déjà Nallino 1941, p. 117.

416. *Inna aḥbār Yahūd ijtama'ū fī bayt al-midrās ḥīna qadima rasūl Allāh š al-Madīna wa-qad zanā rajul min-hum ba'da iḥṣāni-hi bi-imr'a min Yahūd qad aḥṣanat. Qālū: ab'athū bi-hādhā 'l-rajul wa-hādhīhi 'l-mar'a ilā Muḥammad fa-salū-hu kayfa 'l-ḥakam fī-himā, wa-wallū-hu 'l-ḥakam 'alay-himā.*

417. *Fa-mashā rasūl Allāh š ḥattā atā aḥbāra-hum fī bayt al-midrās fa-qāla: yā mā'shar Yahūd ubkrujū ilayya 'ulamā'a-kum, fa-akbraja la-hu 'Abd Allāh b. Šūriyā.*

418. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, pp. 393-394 ; édition al-Saqqā, I, pp. 564-565 ; traduction Guillaume, p. 266.

419. Lecker 1997 et « Zayd b. Thābit ».

aurait appris l'hébreu (ou une forme d'araméen) (voir déjà ci-dessus C.2.g, p. 80). Il fut l'un des scribes de Muḥammad, sans doute dans les dernières années de la vie de ce dernier, mort en 632.

Quand le calife 'Uthmān b. 'Affān (644-656) voulut compiler le Coran afin de préparer l'édition officielle qui lui est attribuée, c'est à Zayd b. Thābit, qu'il confia cette tâche. Cette décision provoqua la fureur de deux autres compagnons de Muḥammad, également très savants, Ubayy b. Ka'b (mort entre 640 et 656) et 'Abd Allāh b. Ma'sūd (mort au début des années 650). Ubayy protesta en déclarant :

« Je lisais le Coran alors que Zayd était encore un adolescent avec deux mèches de cheveux, jouant parmi les enfants juifs à l'école »⁴²⁰.

Pour Ubayy, Zayd est trop jeune pour avoir les qualifications nécessaires. « Les deux mèches » sont une coiffure propre aux adolescents. Contrairement à ce que supposait Michael Lecker, elles ne semblent pas sous entendre qu'il était juif⁴²¹.

Je mentionnais que Zayd aurait appris non seulement l'arabe, mais aussi l'hébreu ou une forme d'araméen. La source dit plus précisément « l'écriture des juifs » et précise : dans le *midrās* de Māsika⁴²². Or le clan juif des Māsika habitait à al-Quff, village situé dans la partie déprimée de l'oasis, appelée Sāfila, et dépendant de la tribu juive de Qaynuqā'. Ce *midrās* est donc identique au *bayt al-midrās* d'Ibn Hishām, *al-Sīra* (ci-dessus C.2.g, p. 79). Comme l'a bien montré Michael Lecker, il n'existait à al-Madīna qu'un seul *bayt midrās* qui se trouvait à al-Quff.

Le *bayt al-midrās* est encore mentionné dans certaines traditions relatives à la délégation que les chrétiens najrānites envoyèrent à Muḥammad. J'ai déjà cité la tradition que rapporte le *Livre des chansons* quand j'ai traité du terme *ḥabr / ḥibr* (ci-dessus D.3, pp. 106-109). Je reprends ce passage en le complétant afin d'éclairer l'emploi de *bayt al-midrās* :

« La délégation des chrétiens de Najrān arriva ... jusqu'à ce qu'ils remarquent les juifs qui étaient dans le bayt al-midrās. Ils leur crièrent : "Ô Ibn Šūriyā, ô Ka'b b. al-Ashraf, descendez, frères des singes et des sangliers. Ils descendirent à eux. Les Najrānites leurs demandèrent : cet homme qui est chez vous depuis tant et tant d'années, il l'a emporté sur vous. Soyez présents à l'examen [que nous allons lui faire passer] demain »⁴²³.

420. *La-qad qarātu 'l-Qur'ān wa-Zayd hādhā ghulām dhū dhu'ābatayn ya'abu bayna shibyān al-Yahūd fī 'l-maktab* : voir Ibn Abī 'l-Ḥadīd, *Sharḥ nahj al-balāgha*, 2^e éd., éd. Muḥammad Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1959-1964 (1378-1383) ; réimpression, Beyrouth, 1987 (1407), vol. 20, p. 26 (cité par Lecker 1997, p. 259).

421. Robin 2012 b.

422. Les manuscrits donnent ces deux mots avec de nombreuses variantes : *madāris* ; Māsila ; Bāsila etc. (Lecker 1997, p. 264 et n. 39).

423. *Qadima waḥd naṣārā Najrān ... ḥattā waqafū 'alā 'l-Yahūd fī bayt al-midrās fa-ṣāḥū bi-him : yā bna Šūriyā, yā Ka'b b. al-Ashraf, anzilū yā ikhwat 'l-qurūd wa-'l-khanāzīr. Fa nazalū ilay-him. Fa-qālū la-hum : hādhā 'l-raḥul 'inda-kum*

Dans Ibn Hishām, *al-Sīra*, il n'est pas fait mention d'un passage de la délégation de Najrān par le *bayt al-midrās*. Cette délégation se rend directement à la mosquée de l'apôtre pour y prier⁴²⁴. Cette version s'accorde mieux avec la vraisemblance historique : quand les Najrānites se rendent à al-Madīna pour conclure un pacte avec Muḥammad, sans doute en 10 h., les juifs ont déjà été massacrés, expulsés ou convertis, de sorte que le *bayt al-midrās* n'existe probablement plus.

L'ajout d'une halte au *bayt al-midrās* par la source du *Livre des chansons* se comprend néanmoins aisément. Dans Ibn Hishām, *al-Sīra*, les développements relatifs aux juifs et aux chrétiens sont traités dans la même partie de l'ouvrage, bien qu'ils se rapportent à des événements se produisant à des dates fort différentes. Il était donc naturel que les uns et les autres finissent par se rencontrer.

Les Najrānites appellent les savants juifs qu'ils semblent bien connaître : « frères des singes et des sangliers ». Ils ne sont nullement en conflit avec eux, bien au contraire. On pourrait donc croire qu'il s'agit d'une adresse familière, sur le ton de la plaisanterie, si on n'avait pas le texte du Coran, sourate V (« La Table servie », *al-Mā'ida*), 65 / 60 :

« Dis : "Vous donnerai-je avis de ceux dont la 'récompense' sera pire que cela, auprès de Dieu ? Ceux que Dieu a maudits, contre qui Il s'est courroucé, dont il a fait **des singes et des porcs**, [qui] ont adoré les Taghout, ceux-là ont la pire place et sont les plus égarés hors du Chemin Uni" » (Traduction R. Blachère)⁴²⁵.

L'association des juifs avec les singes et les sangliers (ou les porcs) est devenue un lieu commun dans les polémiques anti-juives en pays d'Islam. Son succès vient du fait que les singes et les porcs sont des animaux universellement déconsidérés. Il est fort possible, néanmoins, que l'invective coranique ne soit pas une simple insulte, mais qu'elle fasse allusion sur un mode sarcastique aux noms de deux grandes tribus juives d'al-Madīna qui s'opposèrent à Muḥammad.

Moshe Gil, dans « The identity of the Jews of al-Madīna » (2014), fait deux observations. Ces deux tribus s'appellent Qurayza et al-Naḍir, noms qui présentent une évidente parenté avec les « singes » (*qirada*) et les « porcs » (*khanāzīr*). Ces deux tribus sont aussi appelées « les deux prêtres » (*al-Kāhinān*), ce qui pourrait refléter leur prétention à une ascen-

mundhu kadhā wa-kadhā sanat^{an} [qad ghalaba-kum]. Uḥḍurū 'l-mumtaḥina [li-namtaḥina-hu] ghadd^{an} (*Kitāb al-Aghānī*, 12, p. 267 [6] = X, pp. 143-144).

424. Ibn Hishām, *al-Sīra*, édition Wüstenfeld, pp. 401 suiv. ; édition al-Saqqā, pp. 573 suiv. ; traduction Guillaume, pp. 270 suiv.

425. *Qul hal unabbi'u-kum bi-sharrⁱⁿ (m)min dhālika mathhubat^{an} 'inda 'llāhi. Man (l)lā'ana-hu 'llāhu wa-ghaḍība 'alay-hi wa-jā'ala min-hum(u) 'l-qiradata wa-'l-khanāzira wa-abada 'l-ṭāghūṭa awlā'ika sharr^{an} (m)makān^{an} wa-aṣallu 'an sawā'i 'l-sabīli.*

dance sacerdotale. Or Moshe Gil trouve dans les grandes familles sacerdotales du Second Temple deux noms, *Hēzîr* et *haq-Qôš*, qui évoquent également le singe (*qôš*) et le porc / sanglier (*hazîr*)⁴²⁶. On peut donc faire l'hypothèse que les Qurayza et al-Naḍîr se réclamaient d'une ascendance sacerdotale en se fondant sur la parenté de leur nom avec celui de familles de prêtres, mais que cette prétention prêtaient à rire puisque ces noms avaient une connotation péjorative. L'appellation « singes et porcs / sangliers » auraient donc été une manière familière — dans l'injure et peut-être aussi dans le registre affectif — de nommer les deux tribus juives.

Concernant le substantif arabe *khanzîr*, pluriel *khanāzîr*, ou l'hébreu *hazîr*, leur traduction peut être aussi bien « porc » que « sanglier », puisque ces langues ne distinguent pas ces animaux. Dans un contexte injurieux, comme dans le Coran, c'est sans doute le « porc » qui est la traduction la plus vraisemblable. Mais dans un contexte familial, c'est le « sanglier » qui est probablement entendu. On observera en outre que *khanzîr* est attesté comme anthroponyme en Arabie méridionale (*Hnzr*^m dans *CIH* 848 et Wellcome 1) et que là encore, le sens de « sanglier » est plus probable que celui de « porc ».

Quant à l'adresse « frères des singes et des sangliers » que lance la délégation des Najrânites, la vraisemblance est grande qu'elle a été introduite dans le récit pour lui donner une tonalité coranique et qu'elle n'a pas été véritablement prononcée.

L'école juive (*bayt al-midrās*) de Yathrib n'était pas la seule institution de ce genre en Arabie. Les traditions décrivant la délégation najrânite qui se rend auprès de Muḥammad indiquent que l'évêque de Najrân était « le maître de leurs écoles » (*ṣāhib madārisi-him* ; Robin 2010 b, pp. 50 et 53).

e. Les synagogues des textes hagiographique syriaques

Deux textes syriaques font mention de « synagogues » (*bêt knūshṭō*) qui seraient les lieux de culte juifs en Arabie méridionale. Il n'est pas sûr qu'ils apportent un éclairage supplémentaire sur le judaïsme arabe parce que leurs auteurs ne sont pas des témoins directs.

Le *Livre des Himyarites* évoque les affrontements entre chrétiens et juifs après que les Éthiopiens aksūmites eurent imposé leur tutelle sur le royaume de Himyar. Voici comment l'un de ces conflits est rapporté par une noble dame najrânite interrogée par le roi juif, après la reddition de la ville :



426. Voir notamment la liste des Veillées ou *Mishmārôt* (étudiée dans la contribution de Maria Gorea dans ce volume, pp. 297-329). Pour le singe, on peut également penser au grand prêtre nommé Caïphe (en grec Joseph Kaiaphas) dont le nom sémitique pourrait être *Qayyāfā* = *haq-Qôš*.

« L'impie Masrūq lui dit : "De qui es-tu la fille ?" Ḥabṣā lui dit : "Je suis fille de Ḥayan, de la tribu de Ḥayan le grand, par l'intermédiaire de qui Notre Seigneur a semé le christianisme dans notre pays. Ḥayan est mon père, celui qui a brûlé dans le temps vos synagogues (byt knwšt-kwn)". Le suspens-deur Masrūq lui dit : "Donc tu te tiens dans le même état d'esprit que ton père. Et je pense que tu te prépares à brûler notre synagogue toi aussi, comme ton père l'a brûlée". Ḥabṣā lui dit : "Je ne la brûlerai pas de mes mains, car je me prépare à aller rapidement rejoindre mes frères qui sont dans le Christ, sur ce chemin du martyre. Mais nous mettons notre confiance dans la justice de Jésus-Christ, Notre Seigneur et Notre Dieu, lui qui bientôt fera passer et abolira ton pouvoir de devant les hommes, humiliera ton orgueil et ta vie, détruira vos synagogues de notre pays et y construira des églises saintes" »⁴²⁷.

En dehors du fait que les juifs ont été victimes d'exactions, il n'est guère possible de tirer quoi que ce soit de ce texte, pas même la localisation de ces synagogues.

Quand Siméon de Beth Arsham accuse le roi juif d'avoir transformé en synagogue l'église des Aksūmites à Ẓafār, après son coup de force de c. juin 522, le terrain n'est pas mieux assuré :

« Et avant tout, tous les Éthiopiens qui avaient été laissés dans notre pays, qui veillaient sur l'Église dont ils pensaient qu'ils l'avaient établie dans notre pays, j'ai pu les déplacer et les prendre, et je les ai tous tués. Et ils étaient deux cent quatre-vingt hommes, fils du pacte et laïcs. Leur église, j'en ai fait notre synagogue (byt knwšt') »⁴²⁸.

Ici, l'auteur prétend reproduire le contenu d'une missive envoyée par le roi de Ḥimyar à al-Mundhir, le roi d'al-Ḥīra (dans le Bas-Iraq).

Plusieurs données de ce texte s'accordent avec celles des inscriptions : une garnison a été laissée par le roi d'Aksūm à Ẓafār ; elle compte 280 personnes (300 selon l'inscription Ry 507) ; enfin, cette garnison est masquée.

Sur un point, cependant, la *Lettre* de Siméon est en contradiction avec les inscriptions : elle affirme que l'église des Aksūmites a été changée en synagogue, alors que les inscriptions déclarent qu'elle a été incendiée. Il s'agit ici d'un argument manifestement polémique. Il est même assuré qu'il est mensonger puisque les textes syriaques postérieurs indiquent eux aussi que l'église a été incendiée⁴²⁹.

427. *Livre des Himyarites*, pp. CXXIII, 32b / 6 et suiv.

428. *Lettre Guidi*, pp. 482 et 502.

429. Robin 2011.

2. Le Temple

On peut supposer que, pour le judaïsme arabe, l'existence d'un Temple unique demeurerait une exigence impérieuse. Deux indices le suggèrent. Le premier est la découverte au Yémen d'une liste des familles sacerdotales chargées de servir dans le Temple de Jérusalem, liste appelée en français « Veillées » et en hébreu *Mishmārôt* (déjà évoquée à propos des prêtres, ci-dessus D.4.a, pp. 110-111).

Maria Gorea examine dans ce même volume comment cette liste est composée et ce qu'elle signifie (pp. 297-329). Il suffit de retenir ici que c'est un document rédigé en hébreu. Il reprend des données puisées dans la Bible (le livre des Nombres), mais il leur ajoute des informations qui sont postérieures à la destruction du Second Temple, à savoir les lieux de provenance des familles sacerdotales qui sont tous en Galilée.

La Liste yéménite des Veillées (ou *Mishmārôt*) est gravée sur un pilier de pierre, large de quelque 40 centimètres, réutilisé dans la mosquée du petit village de Bayt Ḥāḍir (à 15 km à l'est-sud-est de Ṣan'ā'). C'est un texte aujourd'hui en partie mutilé, mais qui devait avoir belle allure au moment de sa confection. On avait manifestement fait de grosses dépenses pour se procurer une belle pierre et pour la faire sculpter. La qualité de la gravure montrait également que c'était un document destiné à être exposé.

La Liste yéménite des Veillées (ou *Mishmārôt*) n'est pas unique. On trouve des fragments de Listes identiques en Palestine, et seulement là. On ne connaît aucune liste dans les grands centres de la diaspora. Si la date des Listes palestiniennes est discutée, il est assuré qu'elles sont toutes relativement tardives, nettement postérieures à la destruction du Second Temple. Il est vraisemblable que leur confection visait à maintenir vivace l'exigence de construire un Nouveau Temple à l'emplacement de l'ancien. Mais on peut supposer également qu'elles étaient une arme de propagande au service de ceux qui sont mentionnés dans les Listes.

Il est remarquable en effet que les Listes énumèrent les familles qui étaient en charge du Temple au retour de l'exil, mais aussi qu'elles actualisent ces données en ajoutant un lieu d'origine. Il s'agit bien d'une actualisation puisque ce lieu d'origine n'est pas en Judée (comme au v^e siècle avant notre ère), mais en Galilée (comme aux époques romaine et byzantine). Le lien établi entre un nom de famille et un toponyme galiléen avait probablement pour fonction de prouver que les familles sacerdotales d'un lieu donné se rattachaient bien à tel lignage fameux mentionné par la tradition.

Rappeler les responsabilités ~~sacées~~ des familles sacerdotales et légitimer ceux qui s'en prévalaient en mentionnant leur résidence galiléenne s'inscrivait probablement dans le cadre des luttes pour le pouvoir sur Israël. Depuis des siècles, deux légitimités s'affrontaient. La première se réclamait de la maison de David, à laquelle Dieu avait promis le pouvoir à jamais. Sans doute la lignée davidique s'était-elle éteinte lors de la captivité à

Babylone — ou après Zorobabel si celui-ci en était bien un descendant véritable —, mais cela n'empêchait pas les réformateurs religieux et les prétendants au pouvoir de se réclamer d'une telle filiation. Ce fut notamment le cas de Jésus⁴³⁰, de Yāhūdah han-Nāṣī', des patriarches qui succédèrent à ce dernier et encore de chefs des académies talmudiques de Babylone comme Rav Sherîrâ⁴³¹.

À la légitimité davidique s'opposait la légitimité sacerdotale. Si on remontait très loin dans le temps, le modèle idéal façonné par les rédacteurs deutéronomistes était un pouvoir partagé entre un monarque et un grand-prêtre : les figures exemplaires étaient Moïse et Aaron, puis, après l'édification du Temple, Salomon et Šādôq⁴³².

L'unicité du Temple, considérée comme essentielle par le courant doctrinal qui a produit la Bible hébraïque, a pour complément l'existence de synagogues qui répondent aux besoins quotidiens des fidèles.

Elle a pu s'accommoder pendant 250 ans de l'existence d'un temple rival de celui de Jérusalem à Léontopolis (aujourd'hui Tall al-Yahūdiyya, au sud du delta égyptien). Ce temple avait été édifié pour remplacer celui de Jérusalem, après son pillage par les rois séleucides de Syrie. Son fondateur était Onias IV, fils d'Onias III, le dernier grand prêtre légitime (d'ascendance šādôqite), déposé par les Séleucides en 175 avant de notre ère, puis assassiné peu après. Vespasien, qui craignait sans doute la transformation du temple de Léontopolis en foyer de rébellion, le détruisit en 73 de notre ère, après l'écrasement de la révolte de Judée. Cette dissidence n'a donc pas eu de conséquences durables.

Il ne semble pas que le judaïsme arabe ait cherché à édifier un Temple se substituant à celui de Jérusalem. Rien de tel n'est évoqué à propos des juifs de Yathrib. Au Yémen, aucun *mikrāb* ne semble jouir d'une quelconque prééminence sur les autres. Tout au plus peut-on observer que le premier *mikrāb* est édifié par les souverains ḥimyarites à Marib, l'ancienne capitale de Saba' : il y a là un désir manifeste de rattacher le judaïsme yéménite à l'Histoire sainte, par le truchement de la Reine de Saba' et de Salomon, mais rien de plus semble-t-il (ci-dessous K.3, pp. 207-208).

L'islam, en revanche, franchit le pas. Le Temple de Makka, la Ka'ba, dont la sacralité est unique, remplace celui de Jérusalem. Sa fondation est attribuée à Abraham : repoussée dans le temps, elle prédate celle du Temple de Jérusalem. Même si l'Islam choisit un nouveau Temple, sa conviction

430. L'affirmation d'une ascendance davidique n'est pas formulée par Jésus lui-même, mais par ses adeptes.

431. Goodblatt 1994, notamment p. 147 (Juda I), 148 (Hillel), 154 (Juda I), 169 (patriarches) etc. ; *Encyclopaedia judaica*, vol. 7, entrée « Gaon », col. 316 (pour Rav Sherîrâ).

432. Voir encore l'ouvrage déjà cité de Goodblatt 1994.

que le Dieu unique ne peut avoir qu'une seule demeure est manifestement un héritage du judaïsme.

F. Croyances, rites et pratiques sociales

Concernant les croyances, les rites ou les pratiques sociales des Juifs d'Arabie, les données sont très maigres. Celles des sources manuscrites ont déjà été évoquées : voir le petit article rédigé par les Kister père et fils en 1979 (ci-dessus A.2, p. 37, et *Addendum* 1, à la fin de cette contribution) ; il faut également se reporter à la contribution de José Costa dans ce volume (pp. 453-482). Il ne sera question ici que des données de l'épigraphie et de l'archéologie.

1. Les noms de Dieu

La manière de nommer Dieu est l'un des premiers moyens de cerner les croyances. Pour savoir comment les juifs arabiques nommaient Dieu, nous disposons des inscriptions himyarites auxquelles on peut ajouter les textes syriaques qui sont supposés rapporter des déclarations du roi Joseph, de fiabilité évidemment beaucoup plus faible.

Dans les inscriptions juives, les appellations de Dieu sont très diverses, comme elles l'étaient déjà dans les livres sacrés du judaïsme et du christianisme et comme elles le sont plus encore dans l'islam qui est remarquablement productif. L'une tend cependant à s'imposer, Raḥmānān. C'est d'ailleurs ce seul nom qui est utilisé par les inscriptions chrétiennes du VI^e siècle pour nommer Dieu le Père, puis par au moins deux mouvements prophétiques du début du VII^e siècle, ceux de Musaylima et d'Aswad al-Ansī.

Le nom de Raḥmānān, qui apparaît vers 400-420 (YM 327 = Ja 520 [Fig. 3], puis ZM 5 + 8 + 10 daté de 432 de notre ère), ne permet pas d'identifier l'orientation religieuse de la personne qui l'emploie. En revanche, l'utilisation d'une grande variété de noms divins semble être propre aux inscriptions juives ; quant aux inscriptions chrétiennes, elles sont facilement identifiées par la mention des trois personnes de la Trinité.

Les noms divins employés par les juifs et les judéo-monothéistes ont déjà été recensés dans deux études récentes par Iwona Gajda et moi-même auxquelles je renvoie pour les références⁴³³. On en compte aujourd'hui vingt-six :

1. *lḥⁿ d-l-hw S¹myⁿ w-rdⁿ*, « Dieu (calque de l'hébreu Elôhîm) qui possède le Ciel et la Terre » (1 attestation)⁴³⁴



433. Robin 2003 a, pp. 113-121 ; Gajda 2005, pp. 27-28.

434. Comme le souligne Yosef Tobi dans sa contribution (p. 379 dans ce volume), cette formulation fait écho à des appellations bibliques, notamment celles de Genèse 24 / 3 (*'lohē hash-Shāmayîm we-'lohē hā-'āreṣ*, « Dieu des Cieux et Dieu

2. ^l, « Īlān » ou « le Dieu » (1)
3. ^l b' l S^lmyⁿ, « Īlān, maître du Ciel » (10)
4. ^l b' l S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Īlān, maître du Ciel et de la Terre » (1)
5. ^l d-b-S^lmyⁿ, « Īlān, qui est au Ciel » (1)⁴³⁵
6. ^l d-l-hw S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Īlān, à qui appartiennent le Ciel et la Terre » (1)
7. ^l mr' S^lmyⁿ, « Īlān, seigneur du Ciel » (1)
8. ^l(ⁿ) mr' S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Īl(ān), seigneur du Ciel et de la Terre » (3, dont 2 dans le même texte)
9. ^lhⁿ b' l S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Dieu, seigneur du Ciel et de la Terre » (1)
10. ^lhⁿ d-l-hw S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Dieu, à qui appartiennent le Ciel et la Terre » (1)⁴³⁶
11. B' l S^lmyⁿ, « Maître du Ciel » (1)
12. Mḥmd, « Très Louangé » (1 : H.2.1 = Ja 1028, pp. 176-178)
13. Mr'-hw d-br' nḥs^l-hw « son Seigneur qui a créé sa personne » (1 : H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189)
14. Mr' ḥyⁿ w-mwⁿ « le Seigneur de la vie et de la mort » (1 : H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189)
15. Mr' S^lmyⁿ, « Seigneur du Ciel » (4)⁴³⁷
16. Mr' S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Seigneur du Ciel et de la Terre » (3)
17. Rb-Yhd, « Seigneur des juifs » et variantes (3 : B.3.b, pp. 55-58, et F.3, pp. 147-148 ; H.1.1 = CIH 543, H.2.1 = Ja 1028 et H.2.2 = Ry 515, pp. 175, 176-178 et 178)
18. Rḥmnⁿ, « Raḥmānān (le Clément) » (37)
19. Rḥmnⁿ lyⁿ, « Raḥmānān Très-Haut » (1)
20. Rḥmnⁿ b' l S^lmyⁿ, « Raḥmānān, maître du Ciel » (5)
21. Rḥmnⁿ b' l S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Raḥmānān, maître du Ciel et de la Terre » (2)
22. Rḥmnⁿ d-b-S^lmyⁿ, « Raḥmānān à qui le Ciel appartient » (4)
23. Rḥmnⁿ mr' S^lmyⁿ, « Raḥmānān, seigneur du Ciel » (2)
24. Rḥmnⁿ mr' S^lmyⁿ w-^rdⁿ, « Raḥmānān, seigneur du Ciel et de la Terre » (3)
25. Rḥmnⁿ mlkⁿ, « Raḥmānān Roi » (1)
26. Rḥmnⁿ mtrḥmⁿ, « Raḥmānān le miséricordieux » (1)
27. Rḥmnⁿ w-Ḥmd-rḥb (1 : F.2.b, pp. 146-147)

de la Terre ») ou 14 / 19 (*qoneh Shāmayīm wā-āreṣ*, « possesseur des Cieux et de la Terre »).

435. Comme Rḥmnⁿ d-b-S^lmyⁿ, cette désignation de Dieu, relevée notamment dans H.5.3 = Ir 71 (pp. 190-191) ou H.1.1 = CIH 543 (p. 175), se retrouve dans une composition liturgique yéménite sous la forme *māranā da-bi-Shmayyā* (voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume, p. 379).

436. ^lhⁿ est le substantif ^lh avec l'article sudarabique -n. Quant à ^l, ce peut-être une contraction du précédent ou le théonyme Īl substantivé.

437. Comparer cette désignation de Dieu avec Daniel 5 / 23 (*wā-al māre' Shemayyā*), comme l'observe Yosef Tobi dans ce volume (p. 379).

Si on met à part *Rb-Yhd* et *''lh''* qui sont certainement juifs, Dieu est nommé au moyen d'un simple appellatif qui prend deux formes (*'l''* et *'lh''*), d'un qualificatif (*Rhmn''*) et de périphrases diverses, soit isolées soit ajoutées à l'un des noms précédents. Je me limiterai ici à recenser les textes qui utilisent plusieurs appellations divines pour montrer qu'elles sont équivalentes. Ce sont dans l'ordre chronologique :

- H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189 (c. 380-420)
Mr'-hw d-br' nfs'-hw
Mr' hyn w-mwtn
Mr' S'my'' w-'rd''
- ZM 5 + 8 + 10 (février 432 de notre ère)
Rh[mn''
Mr' S'my''(n)[...]
- H.3.5 = Ry 520, pp. 183-185 (janvier 465 de notre ère)
l-mr'-hm''w Rhmn'' b'l S'my''
w-l-hmr-hw Rhmn'' wld''m šlh''m s'b''m l-s'm-Rhmn''
- H.5.2 = ZM 2000, pp. 189-190 (avril 470 de notre ère)
'l'' b'l S'my'' w-'rd''
Rhmn''
- CIH 537 + RES 4919 = Louvre 121 (août 472 de notre ère)
Rhmn'' b'l S'my''
Rhmn''
- Fa 74 (juillet 504 de notre ère)
Rhmn'' mtrh''m''
Rhmn''
- Garbini AY 9, d (mars 509 de notre ère)
Rhmn'' b'l S'my''
Rhmn''
- Robin-Viallard 1 (mai 519 de notre ère)
Rhmn'' w-Hmd-rhb
Rhmn''
- Ry 508 (juin 523 de notre ère)
''lh'' d-l-hw S'my'' w-'rd''
Rhmn''
- H.2.2 = Ry 515, p. 178 (probablement juin 523 de notre ère)
Rb-hwd
Rhmn''
- H.2.1 = Ja 1028, pp. 176-178 (juillet 523 de notre ère)
'l'' d-l-hw S'my'' w-'rd''
Rhmn''
Rhmn'' 'ly''
Rb-hd
Mhmd
- Ry 507 (juillet 523 de notre ère)
('l)h''(d-)l-h(w S')[my'' w-'rd''



- [*mr' S¹*]*myⁿ w-³rdⁿ*
 — H.1.1 = *CIH* 543, p. 175 (date inconnue)
Rḥmnⁿ d-b-S¹myⁿ
Rb-Ybd
 — H.4.1 = *Ḥaṣī* 1, pp. 185-187 (date inconnue)
Mr³-S¹myⁿ
Mr³-S¹myⁿ w-³rdⁿ

La manière de nommer Dieu est très différente dans les inscriptions chrétiennes. Quatre ont le roi pour auteur :

- Ist. 7608 bis (= *RES* 3904) + Wellcome A103664, auteur Sumūyafa' Ashwa' (c. 530-535)
 Le texte est introduit par l'invocation [*b-s¹*]*m w-s²r[h Rḥmnⁿ w-bn-hw Krs³ts³ Ḡlbⁿ w-mn]*fs¹ qds¹, « [Au no]m et avec la sauve[garde de Raḥmanān, de Son fils le Christ vainqueur et de l'Es]prit saint ». Il se termine avec ...]*b-s¹m Rḥmnⁿ w-bn-hw Krs³ts³ Ḡlbⁿ* .[... « ...] au nom du Raḥmanān, de Son fils le Christ vainqueur [... »
 — DAI GDN 2002/20 / 1-4, auteur Abraha (février 548)
b-ḥyl w-n(ṣr)² w-rd¹ Rḥmnⁿ ³ mr³ S¹myⁿ ⁴ w-Ms¹ḥ-b(w), « Avec la puissance, le soutien et l'aide de Raḥmānān, seigneur du Ciel, et de son Messie »
 — *CIH* 541 / 1-3, auteur Abraha (mars 548)
b-ḥyl w-[r]d¹ w-rḥ²mt Rḥmnⁿ w-Ms¹ḥ-bw w-Rḥ [q]ds¹, « Avec la puissance, l'aide et la miséricorde de Raḥmānān, de son Messie et de l'Esprit de Sainteté »
 — Murayghān 1 / 1, auteur Abraha (septembre 552)
b-ḥyl Rḥmnⁿ w-Ms¹ḥ-bw, « Avec la puissance de Raḥmanān et de son Messie »

Dans tous ces textes, le roi invoque la Trinité ou les deux premières personnes de cette dernière. On peut cependant relever de notables différences si on compare la terminologie employée par Sumūyafa' Ashwa' (tributaire du négus Kālēb) et celle utilisée par Abraha (qui s'est révolté contre Kālēb).

Le vocabulaire de Sumūyafa' Ashwa' trahit la suprématie aksūmite. L'appellation « Christ » (Krištōs, *Krs³ts³*) est la transcription du guèze *Krīstōs* (évidemment emprunté au grec *Christos*). L'Esprit Saint est appelé [*Mn*]fs¹ Qds¹, qui reproduit le guèze *Manfas Qaddūs*. Quant à l'adjectif « vainqueur », qui n'est pas évangélique, il est attesté à Aksūm précisément dans une inscription de Kālēb⁴³⁸.

Les inscriptions d'Abraha, postérieures d'une vingtaine d'années, présentent des caractères notablement différents. Systématiquement, Abraha nomme la deuxième personne de la Trinité « son Messie », à savoir le

438. *RIÉth* 191 / 3 (*mw*).

Messie de Raḥmānān. Cette deuxième personne n'est plus nommée ni « fils » ni « Krīstōs vainqueur ». Plus généralement, les inscriptions d'Abraha remplacent les emprunts aksūmites par d'autres pris au syriaque : ce sont les termes Messie (*ms¹h, mshîhō*), église (*b't, bi'otō*) ou prêtre (*qs¹s¹, qashîshō*).

La seule inscription chrétienne rédigée par des particuliers est Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545. Ses auteurs sont originaires de la commune de dhu-Hamdān dans laquelle le judaïsme était précédemment fortement enraciné. Ils se signalent comme chrétiens en faisant suivre le nom de Dieu par une croix, mais ne manifestent aucun zèle trinitaire. Ils appellent Dieu :

Rḥmnⁿ mr' s¹my⁽ⁿ⁾ w-¹rḏⁿ
Rḥmnⁿ mlkⁿ
Rḥmnⁿ

Il semblerait que ces Hamdānites soient des juifs superficiellement christianisés.

Les inscriptions juives ne se signalent pas seulement par une grande diversité des appellations de Dieu, mais aussi par quelques appellations et expressions qui leur sont propres. Ce sont « Seigneur des juifs » (*Rb-Yhd* avec ses diverses graphies), le pluriel *'lhⁿ*, « Dieux » de Ry 508 / 10 qui décalque probablement le pluriel hébraïque *Elôhîm*, ou encore — de manière plus hypothétique — l'adjectif *'lyⁿ*, « le Très-Haut », qui correspond à l'hébreu *Elyôn*. On peut encore mentionner l'expression « le nom de Raḥmānān » (dans la formule de bénédictions de H.1.1 = *CIH* 543 / 1, p. 175) où l'emploi du substantif « nom » (*s¹m*) évoque le *Shem* hébraïque qui se substitue à Dieu. Mais, au total, c'est bien peu de chose.

Deux sources externes en langue syriaque, relatives au massacre des chrétiens de Nagrān en 523, confirment que Raḥmānān (en syriaque *Raḥmānā*) est le nom du Dieu des Ḥimyarites aussi bien chrétiens que juifs. Selon la *Lettre* Guidi, le roi juif Joseph reproche aux chrétiens de Nagrān de considérer Jésus comme le « Fils de *Raḥmānā* » :

« Dans leur folie, ils disaient : “Il est Dieu et Fils de *Raḥmānā*” »⁴³⁹.

Le même reproche est répété quelques lignes plus loin, mais, cette fois, Jésus est appelé « Dieu et Fils d'Adonāi »⁴⁴⁰. Par ailleurs, dans le *Livre des Ḥimyarites*, une amplification hagiographique des *Lettres* Guidi et Shahîd, le roi juif Joseph jure par le « Dieu suprême *Raḥmānā* »⁴⁴¹ et



439. Guidi 1881, p. 483 (traduction) et 503 (texte syriaque) (dans la reprise de 1945, pp. 19 / 24 et 45 / 22) : *'l' b-s²nywt-hwn 'mryn hww d-'lh' hw w-br-h hw d-Rḥmn'* (voir aussi pp. 484 = 20 / 12 et 503 = 46 / 6).

440. Guidi 1881, pp. 484 = 20 / 7 et 503 = 46 / 1 : *'lh' hw w-br-h hw d-'dwny*.

441. Moberg 1924, pp. 10b (texte syriaque) et cvii (traduction) : *'lh' rb' Rḥmn'*.

reproche aux chrétiens d'adorer un mortel qui affirme être « le fils de Dieu, *Raḥmanā* »⁴⁴²; son général, dhu-Yaz'an, adresse la même remontrance⁴⁴³. Cette formulation ressemble fort à l'arabe « Allāh al-Raḥmān (al-raḥīm) » et pourrait en être le modèle.

2. « Deux pouvoirs dans les Cieux » ?

Comme je l'ai indiqué dans l'introduction (pp. 21-22), les rabbins condamnent l'opinion selon laquelle il y a « deux pouvoirs dans les Cieux »⁴⁴⁴, ce qui peut viser les Gnostiques qui croient en des Dieux hiérarchisés et la plupart du temps antagonistes, ceux qui opposent le principe du bien et celui du mal, ou encore ceux qui prônent l'existence de Dieux complémentaires et plutôt égaux comme les chrétiens.

Au Yémen, deux textes présentent des formulations singulières qui pourraient suggérer la croyance en deux entités divines complémentaires.

a. La stèle funéraire de Shahr^{um} (H.1.1 = *CIH* 543, p. 175)

Le plus significatif est une stèle funéraire indiscutablement juive, avec une formule de bénédiction fort curieuse :

« [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des juifs, qui a assisté leur serviteur Shahr^{um}, sa mère *Bd^m*, son épouse Shams^{um}, leurs enfants (à eux deux) *Ḍmm*, Abī-sha'ar et Miṣr^{um}, et tous ses fidèl[es ...] »

1 [b]rk w-tbrk s¹m Rḥmnⁿ d-b-S¹myⁿ w-Ys³r¹ l w-

2 'lh-hmw Rb-Yhd d-brd' 'bd-hmw S²hr^m w-

3 'm-hw Bd^m w-ḥs²kt-hw S²ms¹m w-'l-

4 wd-hmy Ḍmm/ mono- w-'bs²r w-Mṣr=

5 ^m w-kl bhṭ-h[w gramme ...

Les auteurs de cette inscription sont certainement des prosélytes, comme leurs noms, hérités du polythéisme, tout particulièrement *Shahr* (Lune) et *Shams^{um}* (Soleil), le montrent (voir B.3.a, p. 54).

[b]rk w-tbrk

Le texte commence avec deux verbes dont le premier signifie « bénir » (arabe *bāraka*) et le second « être béni » (arabe *tabāraka*). Le verbe *bāraka* est probablement un emprunt à l'hébreu, soit directement, soit plus vraisemblablement à travers le judéo-araméen⁴⁴⁵. Le saba'ique

442. Moberg 1924, p. 13 a (traduction, p. cix): 'mr hw' 'l nṣṣ-h d-br-h hw lm d-'lh' Rḥmn'.

443. Moberg 1924, p. 28 a (traduction, p. cxix): « ils disent que le Messie est Dieu, créateur, fils de Raḥmanā », w-'mrn d-Mšyḥ' 'lh' hw 'bwd' br-h d-Rḥmn'.

444. Costa 2011, pp. 117 et suiv.; Segal 1977.

445. Horovitz 1925, pp. 47-48 (« *bāraka* and *tabāraka* »).

exprime en effet l'idée de « bénir » par le verbe *krb* (ci-dessus E.1.a, p. 125), remplacé par *brk* dans les seules inscriptions monothéistes.

En hébreu, le verbe *berak / berek* peut avoir Dieu comme sujet ou comme complément : « Balaam vit alors que *Yhwh* trouvait bon de bénir Israël (Nombre 24 / 1) » ou « J'ai béni *Yhwh*, dieu de mon maître Abraham (Genèse 24 / 48) » ; il peut également avoir l'homme comme sujet et comme complément.

Dans le Coran, le verbe *bāraka* est attesté sept fois. Il a toujours Dieu pour sujet, six fois dans des discours directs, toujours dans l'expression « nous avons béni » (*bāraknā*). Le verbe *tabāraka*, qui se trouve neuf fois, peut être considéré comme un passif du précédent ; il a pour agent implicite les créatures. Voir par exemple la sourate XLIII (« Les Ornaments », *al-Zukhruf*), 85, « Béni soit Celui à qui appartient le royaume des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux » (*wa-tabāraka 'l-ladhī la-hu mulku 'l-samāwāti wa-'l-arḍi wa-mā bayna-humā*), ou la sourate LV (« Le Bienfaiteur », *al-Raḥmān*), 78 qui se conclut par « Béni soit le nom de ton Seigneur qui détient la majesté et la bonté » (*tabāraka 'smu rabbi-ka dhī 'l-jalāli wa-'l-ikrāmi*).

La formule *brk w-tbrk* paraît quelque peu étrange même s'il est habituel, dans les inscriptions sudarabiques, de regrouper tous les verbes en début de phrase, puis d'énumérer les divers compléments, de sorte que chaque verbe ne régit pas nécessairement tous les compléments⁴⁴⁶. Logiquement, le sens de notre texte devrait être « Que soient bénis (*tbrk*) le nom de Raḥmānān qui est au Ciel et Israël, et que bénisse (*brk*) leur dieu, le Seigneur des juifs ».

^{s'm}

D'un point de vue strictement grammatical, on peut comprendre la bénédiction de deux manières :

— « [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des juifs » ;

— « [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, (le nom d')Israël et (le nom de) leur dieu, le Seigneur des juifs ».

Dans les livres bibliques, il est fréquent d'employer le substantif « le nom » suivi d'une appellation de Dieu parce qu'il est inconcevable que l'homme s'adresse directement au Tout-Puissant. On dira donc « le nom

446. Se reporter par exemple à al-Mi'sāl 1 / 1-5, *br' w-²bqr w-hqḥ mḡf S²ms^{1m} 'lyt b-'r-hw S²hrr^m ...³ ... w-klf l w-māqn w-ms³wdt w-mḥfdt w-ṣwbṭ w-kryft w-m'ṣr w-m'nynt w-m⁴nqlt w-ms¹b' w-twṭb w-ṣw³ w-m'wlt w-s³rt w-mḥšn w-g'n't w-hlf w-ms¹wrt ḡ'n 'rⁿ S²hrr^m*, « a édifié, | creusé et achevé le sanctuaire rupestre de la Shams^{um} Très-Haute sur son mont Shihṛā^{um} ... | ..., ainsi que la totalité de l'aménagement — lieux de prière et d'assemblée, bastions et murs, réservoirs, citernes et bassins,⁴ rampes et chemins, banquettes et trônes, plates-formes et hauteurs, fortifications, murs d'enceinte, portes et murs — de ce⁵ mont Shihṛā » (la traduction des termes en italiques est hypothétique).

de *Yhwh* » avec de multiples variantes plutôt que « *Yhwh* ». Une telle expression se trouve déjà dans Genèse 4 / 26 : « On commença dès lors à invoquer le nom de *Yhwh* »⁴⁴⁷. La forme abrégée « le Nom » (hébreu *hash-Shem*) ne se trouve que dans Lévitique 24 / 11 ce qui conduit à la considérer comme une substitution scribale de *Yhwh*. C'est seulement dans le judaïsme rabbinique que *hash-Shem* est devenu une désignation fréquente de Dieu.

Nommer la divinité par la périphrase « le nom » n'était pas propre à la religion de l'ancien Israël et aux courants monothéistes qui en dérivent. Une telle pratique est également attestée dans le polythéisme. La meilleure illustration se trouve à Palmyre où on vénérât une divinité anonyme avec la formule « Loué soit Son nom à jamais » (*bryk šm-h l-'lm'*), avec des variantes comme « Loué soit Son nom à jamais, le Miséricordieux, le Bon » (*bryk šm-h l-'lm' Rhmn' Ṭb'*), dont on a une centaine d'attestations (Février 1931, pp. 120-127).

Dans le Coran, il est également fréquent de faire précéder les appellations de Dieu par le substantif « le nom » : voir ci-dessus (p. 144), la citation de la sourate LV, 78.

S'il fallait comprendre « (le nom d')Israël », une telle expression suggérerait qu'Israël est considéré comme une entité divine, ce qui paraît peu vraisemblable, sans être impossible.

'lh-hmw Rb-Yhd

Le pronom suffixe masculin pluriel *-hmw* peut se rapporter aux auteurs du texte (Shahr^{um} et les siens), mais aussi à Israël, parce que les communes ou les peuples sont des collectifs dont le nom s'accorde au pluriel. On peut donc traduire : « leur dieu (celui de Shahr^{um} et des siens), le Seigneur des juifs » ou « son dieu (celui d'Israël), Seigneur des juifs ». Nous retenons la première option, « leur dieu », parce que la relative qui suit établit un lien étroit entre « le Seigneur des juifs » et les auteurs de l'inscription.

brd'

L'accord au singulier du verbe *brd'*, « assister », implique que le sujet est « leur dieu, le Seigneur des juifs » (*'lh-hmw Rb-Yhd*).

'bd-hmw

Le pronom suffixe renvoie très probablement à « Raḥmānān qui est au Ciel », à Israël et à « leur dieu, le Seigneur des juifs ». Ce texte n'emploie pas le pluriel de majesté pour la divinité comme le montre le verbe *brd'* qui est au singulier.

bhṭ : voir le texte Viallard, ci-après.

La formule de bénédiction de cette inscription est donc remarquable à deux titres : elle distingue deux entités divines, « Raḥmānān qui est au

447. *Az hōhal li-qro' ba-šem Yhwh.*

Ciel » et « le Seigneur des juifs », et elle mentionne Israël entre les deux. Comme nous l'avons vu (B.3.a, pp. 54-55, et B.3.b, pp. 55-58), Raḥmānān serait le Dieu de Ḥimyar et « le Seigneur des juifs » le nom que les prosélytes donnent au Dieu d'Israël.

b. La dalle Viallard (Robin-Viallard 1)

Un texte provenant de Ṣafār, la capitale ḥimyarite, daté de mai 519 (*ḡ-mbkrⁿ* 629 ḥim.) commémore la construction d'une habitation. Les auteurs invoquent Dieu, mais non le roi :

« ... avec le secours de Raḥmānān et la ⁴ louange de *Rḥb* (?). Que les entendent ⁵ Raḥmānān et tous ses fidèles (?), eux et leurs fr⁶ères, ceux (du lignage) de Maẓẓūrān ... »

... *b-nṣr Rḥmnⁿ w-⁴ḥmd Rḥb w-l-ys¹m'-h⁵mw Rḥmnⁿ w-kl bhṭ-hw w-'ḥw⁶t-hmw 'lt Mẓrⁿ*

L'interprétation de ces invocations présente plusieurs difficultés.

ḥmd

Ce peut être le substantif qui signifie « louange », fréquent en contexte religieux, aussi bien polythéiste que monothéiste. Dans les inscriptions monothéistes, il a Dieu comme complément du nom :

— « avec la louange de Raḥmānān », *b-ḥmd Rḥmnⁿ* : *CIH* 541 / 93, texte chrétien rédigé par Abraha et daté de mars 548, *ḡ-m'n* 658 ḥim.).

— « [...] (avec) la louange de Raḥmānān maître du Ciel », [...] *(b)-ḥmd Rḥmnⁿ b'l S¹myⁿ* : Garb AY 9 d, datée de mars 509, *ḡ-m'n* 619 ḥim., sous le règne de Marthad'ilān Yanūf. Cette inscription, rédigée par trois ambassadeurs dont l'un porte un nom abyssin, *S²d'* et ses fils *Wdfh* et Aṣḥaḥah, commémore la construction d'un palais dans la capitale. À l'époque de Marthad'ilān Yanūf, Ḥimyar est sans doute déjà tributaire d'Aksūm ; par ailleurs, il est plausible qu'un ambassadeur aksūmite soit chrétien. Le formulaire de ce document peut donc être considéré comme de tonalité chrétienne.

— « [...] leur et Sa louange », ... *ḥmw w-b-ḥmd-hw*, où le pronom suffixe *-hw* renvoie certainement à Raḥmānān, *Rḥmnⁿ* (cité ll. 5 et 9) : *CIH* 537 + *RES* 4919 / 8 (daté d'août 472, *ḡ-hr^{fi}* 582 ḥim., sous le règne de Shuriḥbi'il Yakkuf avec des corégentes), texte datant du règne d'un souverain judéo-monothéiste.

Il ne semble donc pas que l'expression *b-ḥmd Rḥmnⁿ* soit propre aux chrétiens ḥimyarites comme le supposait Jacques Ryckmans (1979, pp. 62-63).

Une seconde interprétation de *ḥmd* serait de reconnaître un nom de Dieu, comme l'arabe al-Ḥamīd. De fait, on en connaît déjà un formé sur la racine ḤMD : *Mḥmd* (H.2.1 = Ja 1028 / 12, pp. 176-178).

Rhb

Si *hmd* est interprété comme le substantif « louange », *Rhb*, qui est apparemment le complément du nom, pourrait être un nom de Dieu inconnu par ailleurs. Si c'est *Hmd* qui est le théonyme, *rhb* pourrait être un adjectif épithète ou un complément.

A. F. L. Beeston traduit cette invocation : « avec l'aide de Dieu et avec une louange en grand (pour Lui) »⁴⁴⁸. Walter Müller rend *hmd* par « assistance, sollicitude » (« Fürsorge ») et *rhb* par « être vaste » (« umfassend sein »)⁴⁴⁹.

bht-hw

Nous avons ici une difficulté supplémentaire. Le substantif *bht*⁴⁵⁰, déjà rencontré dans l'inscription précédente est ici pourvu d'un pronom suffixe masculin singulier qui ne peut renvoyer qu'à Dieu.

La traduction de *bht* par « fidèles » se fonde sur le contexte. Walter Müller rend ce terme par « accueillir (aimablement) » (« [freundlich] aufnehmen »).

Le texte invoque donc à deux reprises Raḥmānān et, chaque fois, semble le flanquer d'un second principe divin. La formulation ne semble pas se fonder sur les deux principaux attributs de Dieu, forme atténuée de bithéisme : la miséricorde (qu'on reconnaît dans Raḥmānān) et la justice⁴⁵¹.

3. Les invocations à Rb Yhd

Les trois mentions de « Seigneur des juifs » (*Rb-Yhd*, avec diverses graphies) que nous avons déjà mentionnées présentent la particularité d'être toujours accolées à un autre nom divin, Raḥmānān ou Muḥammad (ci-dessus B.3.b, pp. 55-58). En plus de la stèle de Shahr^{um} que nous venons d'analyser, ce sont :

— « Seigneur des juifs, avec Raḥmānān », *Rb-hwd b-Rḥmn*ⁿ (H.2.2 = Ry 515, p. 178) ;

— « Seigneur des juifs, avec le Louangé », *Rb-hd b-Mḥmd* (H.2.1 = Ja 1028 / 12, pp. 176-178).

La signification de ces deux expressions dépend du sens que l'on donne à la préposition *b*. Cette préposition introduit systématiquement les invocations finales que l'on trouve à la fin des inscriptions. Elle peut-être suivie directement par le nom des divinités et des autorités terrestres. Elle peut aussi être explicitée par des termes tels que « forces », « aide » ou « pou-

448. Beeston 1988, pp. 23-24.

449. Müller 2010, pp. 168 et 200.

450. Le *Dictionnaire sabéen* ne donne que les sens de « grand » ou « étranger » qui ne conviennent guère.

451. Costa 2011, p. 123.

voir ». Deux exemples pris dans les inscriptions du IV^e siècle de notre ère, illustrent ces usages :

— « avec 'Athtar Shāriqān, Wadd^{um} maître de Mayfa'at et Sayīn dhu-Alīm »,

b-ʿttr S²rqⁿ w-Wd^m b'l- Myf^t w-S¹yⁿ d-ʿlm ('Abadān 1 / 43) ;

— « avec les forces et l'aide de leurs dieu¹³x 'Athtar dhu-Samī'ān et 'Athtar dhu-Ṭmm, et avec le soutien de leur seigneur Tha'rān Yuhan¹⁴im roi de Saba' et de dhu-Raydān, fils de Dhamar'alī Yuhabirr roi de Saba' et de dhu-Raydān »,

b-ʿhyl w-rd' ʿly-hm¹³w ʿttr d-S¹mⁿ w-ʿttr d-Ṭmm w-b-mqm mr'-hmw Ṭ^rʿn Yhn¹⁴m mlk S¹b' w-d-Rydⁿ bn Dmr'ly Yhbr mlk S¹b' w-d-Rydⁿ (DJE 25 / 12-14).

Les invocations ont pour finalité de montrer que l'action décrite dans le texte a été entreprise avec l'assentiment (et éventuellement le soutien matériel) de toutes les autorités mentionnées, surnaturelles et terrestres.

La signification de *Rb-hwd b-Rḥmnⁿ* et de *Rb-hd b-Mḥmd* pourrait donc être : « Seigneur des Juifs ! Avec l'assentiment de Raḥmānān / *Mḥmd* » ou « Puisse le Seigneur des Juifs avoir l'assentiment de Raḥmānān / *Mḥmd* ». À nouveau, la formulation de ces textes suggère la croyance en deux principes divins, qui pourraient être le Dieu d'Israël et le Dieu de Ḥimyar (ci-dessus p. 146 et B.3.a et b, pp. 54-58).

4. La résurrection des corps

Les rabbins condamnent également « celui qui dit qu'il n'y a pas de résurrection des morts ». Après 70, la croyance en une vie après la mort n'était pas unanimement partagée, loin de là. Les sceptiques n'étaient pas seulement les Grecs ; c'étaient aussi les héritiers des sadducéens⁴⁵².

Sur les modalités de cette vie future, les avis divergeaient également et faisaient l'objet d'âpres controverses. Pour ceux qui étaient pétris de culture grecque, une survie de l'âme après la mort paraissait raisonnable tandis que la résurrection des morts dans leur chair ne l'était pas⁴⁵³.

Les rabbins, en revanche, faisaient de la surenchère dans leur description du corps ressuscité pour en faire la copie fidèle du corps terrestre. Une question débattue concernait le vêtement porté par les ressuscités. Serait-il celui que le mort avait emporté dans la tombe ou bien une tenue nouvelle (ou pas de vêtement du tout, ce qui traduisait également la rupture avec la vie antérieure)⁴⁵⁴ ? C'était un moyen détourné pour aborder la question beaucoup plus fondamentale de la nature du corps ressuscité : serait-il le

452. Costa 2012.

453. Costa 2011, p. 99.

454. Costa 2011, pp. 134-137.

corps du défunt à la fin de sa vie terrestre avec toutes ses infirmités, ou bien un corps nouveau, un « corps glorieux » ?

Dans ce débat, il semblerait que les Ḥimyarites se soient rangés parmi les sceptiques : ils ne mentionnent jamais la vie future. Pourtant certains textes formulent des souhaits où la résurrection aurait pu avoir sa place. Dans un premier, de nobles personnages, inconnus par ailleurs, qui commémorent la construction de leur palais dans la capitale, concluent leur texte par l'invocation :

« avec l'aide de Raḥmānān maître du Ciel, pour qu'il leur accorde | un début et une fin purs, *āmēn* »,
b-⁷rd' Rḥmnⁿ b'l S¹myⁿ l-ḥmr-⁸ḥmw qdm^m w-⁴d(r)^m ks³ḥ^(m)mn
 (Garb NIS 4)

L'interprétation de *qdm^m w-⁴d(r)^m* donnée ici est nouvelle. Elle se fonde sur la formulation parallèle de DAI GDN 2002-20 qui a un sens clairement temporel :

« Il en a posé les fondations | au début du mois de *dhu-|ḥillatān* (février) de (l'an [65])8 | et il l'a achevé à la fin de celui-ci »,
w-hwtr-hw²⁵ b-qd(m) wrḥⁿ d-²⁶ḥltⁿ d-l-ṭmnt²⁷ w-hs²qr-hw b-²⁸dṛ-hw

Walter Müller, à qui on doit la dernière édition de Garb NIS 4⁴⁵⁵, proposait de corriger *d[r]* en *b[r]*. Les restes de la deuxième lettre, qui présente le départ d'un trait oblique, ne s'accordent pas avec cette suggestion (Fig. 4). Il faut bien lire *d[r]*. Comme traductions, Walter Müller proposait « le fait de devancer, arriver » (« Vorangehen, Ankommen ») pour *qdm* et « le fait de passer, dépasser » (« Vorübergehen, Hinscheiden ») pour *'br*.

Les auteurs demandent donc à Dieu de veiller sur leur vie terrestre et notamment sur sa fin, mais ils ne sollicitent rien pour leur vie future, ce qui donne à penser qu'ils n'y croient pas.

La même conclusion peut être tirée de deux autres textes. Le premier (H.3.5 = Ry 520, pp. 183-185) commémore la construction d'un *mikrāb* par une famille princière de la région de Ṣan'ā'. Le prince explicite les raisons de son mécénat :

« pour que Raḥmānān lui accorde, ainsi qu'à son épouse et à ses enfants, de vivre d'une vie juste et de ⁷ mourir d'une mort juste, et pour que Raḥmānān lui accorde des enfant⁸s en bonne santé⁴⁵⁶, militant pour le nom de Raḥmānān »,
*l-ḥmr-hw w-⁷ḥs¹kt-⁶hw w-wld-hw Rḥmnⁿ ḥyy ḥyw ṣdq^m w-⁷mwt mwt ṣdq^m
 w-l-ḥmr-hw Rḥmnⁿ wld^{8m} ṣlḥ^m s¹b^m l-s¹m-Rḥmnⁿ*
 (H.3.5 = Ry 520 / 5-8, pp. 183-185)

455. Müller 2010, p. 91.

456. Walter Müller (2010, p. 220) préfère donner à ce mot un sens moral : « vertueux » (« tugenhaft »).

Le second texte a pour auteur un juif nommé Yəhūda' Yakkuf qui ne semble pas issu de Ḥimyar. Il commémore la construction d'un palais dans la capitale. Dans ses invocations, Yəhūda' cherche à préciser les principaux caractères du Dieu dans lequel il croit :

« avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur de la vie et de la mort, le Seigneur du Ciel et de la Terre, qui a tout créé »,
b-rd' w-b-zkt Mr'-hw d-br' nṣ¹-hw Mr' ḥyⁿ w-mwtⁿ Mr' S¹³myⁿ w-ṛdⁿ d-br' kl^m (H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189)

À nouveau la vie future n'est pas évoquée.

Un dernier texte est plus ambigu. Il formule des vœux pour la vie des seigneurs et « de leurs âmes » :

« avec l'aide d'Īlān qui est au Ciel,⁶ pour la vie de leurs seigneurs et pour la vie de leurs âmes! *Āmēn* »,
b-rd' 'lⁿ d-b-S¹myⁿ ⁶ l-ḥyw 'mr'-bmw w-l-ḥyw 'ṣ¹-bmw 'mn (H.5.3 = Ir 71 / 5-6, pp. 190-191)

L'expression *l-ḥyw 'ṣ¹-bmw* peut se comprendre de trois manières :

- ... et pour la vie des âmes de leurs seigneurs ;
- ... et pour la vie de leurs propres âmes ;
- ... et pour la vie d'eux-mêmes, si on se fonde sur l'arabe *nṣ¹* qui est le procédé stylistique pour dire « soi-même », « en personne ».

On pourrait reprocher à ces documents de ne fournir qu'un argument *a silentio*. C'est exact, même si l'absence de toute allusion à la vie future devient significative avec la multiplication des textes. Par chance, un dernier texte (l'épithaphe de Leah, H.7.1, pp. 191-192) est plus explicite.

Cette épithaphe de provenance inconnue présente la particularité de comporter deux textes, l'un en judéo-araméen et l'autre en saba'ique. L'araméen qui vient en premier fait explicitement référence à la résurrection :

« Puisse son âme (reposer) pour la vie éternelle ³ et elle reposera et se tiendra (prête) pour la résurrection à la fiⁿ des jours. *Āmēn* et *āmēn*. Paix (*shālôm*) »,
nšmt-h l-ḥyy 'wlm ³ w-tnwḥ w-t'mwd l-gwrl ḥyym lqš ⁴ h-ymyn 'mn w-'mn šlwm

Le saba'ique qui vient en second n'y fait pas allusion :

« Que Raḥmānān lui accorde le repos. *Āmēn*, paix (*shālôm*) »,
l-nḥn-hw Rḥmnⁿ ⁷ 'mn s¹lwm

Du fait de la place du judéo-araméen, la provenance de l'épithaphe est vraisemblablement une nécropole juive proche-orientale⁴⁵⁷.

⁴⁵⁷. L'hypothèse que cette épithaphe soit un faux ne saurait être complètement écartée, mais elle semble peu vraisemblable : le saba'ique pour lequel il n'existe aucun modèle connu est parfaitement acceptable.

Le texte en sabaïque n'est pas la traduction exacte du judéo-araméen. Cette différence de formulation peut s'expliquer de diverses manières. J'en retiens deux. On peut supposer un réel désaccord sur la question de la résurrection entre les auteurs des deux textes de l'épithaphe, l'un voulant évoquer la vie future et l'autre le refusant. Mais la différence de formulation peut avoir une cause beaucoup plus prosaïque : le lapicide s'est contenté de recopier des formules toutes faites qu'il avait sous la main ou que la famille de Leah lui a fournies. Dans le second cas, cela impliquerait seulement que les Ḥimyarites n'ont pas l'habitude d'évoquer la vie future dans leurs inscriptions funéraires, sans prouver qu'ils n'y croient pas.

Je cite enfin pour mémoire un texte fragmentaire dont on ignore s'il est d'inspiration juive ou chrétienne. On y relève plusieurs termes d'origine araméenne⁴⁵⁸ et cette expression intéressante :

« et dans le monde lointain et proche »,
w-b-ʿlmⁿ bʿ dⁿ w-qrbⁿ (CIH 539 / 2).

On peut y déceler l'origine de la conception musulmane du monde présent (*al-Dunyā*) et futur (*al-Ākhira*) et celle d'une appellation musulmane de Dieu : *Rabb al-ʿalamīn* réinterprété en *Rabb al-ʿālamayn* « Seigneur des deux mondes. Si on rapproche le « monde lointain et proche » d'une expression souvent utilisée dans les appellations divines, le « Ciel et la Terre », ce texte confirme que la croyance en un monde supérieur, siège de la divinité, était répandue chez les Ḥimyarites. Mais cela n'implique pas de croire en la résurrection des corps.

En résumé, tous les textes dont nous disposons suggèrent que la vie future n'était pas un sujet de préoccupation pour les juifs ḥimyarites. On peut en déduire qu'ils ne croyaient probablement pas en la résurrection des morts.

5. Les images et les symboles

Les rabbins manifestent une hostilité absolue à l'égard des images, qui sont des objets potentiellement idôlâtres, même si certains acceptent divers accommodements. Pourtant, dans le Monde méditerranéen antique, les images sont fréquentes dans les monuments juifs, synagogues et nécropoles.

Il est difficile d'établir ce qu'il en était en Arabie, parce qu'aucun monument assurément juif n'a encore été identifié. On peut seulement observer que les images humaines étaient communes dans l'art ḥimyarite, y compris à l'époque judéo-monothéiste⁴⁵⁹.

458. En plus de *ʿlm* (Beeston 1994, n° 20), ce sont *ḥb* (Beeston 1994, n° 19), *qrḥn* (Beeston 1994, n° 22) et *yḥfrn* (Beeston 1994, n° 21).

459. Pour des panoramas de l'art ḥimyarite, voir Yule 2007 et Antonini 2012.

Les symboles sont des images stéréotypées manifestant l'adhésion à une communauté de croyance et représentant un objet, une plante ou un animal, ou encore des figures abstraites ou formées de lettres. Ils se trouvent surtout dans les édifices religieux, les nécropoles et sur certains objets personnels. Certains sont particulièrement caractéristiques, comme la ménorah des juifs ou le *chi-rho* (abréviation du grec *Christos*, « Christ ») des chrétiens, même si, à la marge, ils peuvent se trouver dans des contextes ambigus. D'autres, en revanche, sont plus ou moins partagés par plusieurs communautés qui peuvent les interpréter diversement. Les principaux symboles du judaïsme méditerranéen sont la ménorah, la pelle à parfums, le *lulav* (la palme), l'*etrog* (le cédrat associé à la fête de sukkôt), la niche de la Torah, le shofar (la corne de bœuf) et l'exclamation rituelle *shālôm*. Ceux des chrétiens sont la croix, le poisson, la colombe, la palme, le vase (ou l'amphore), le dauphin, le navire, l'agneau ou le paon.

Dans un article joliment intitulé « Jewish tuna and Christian fish: identifying religious affiliation in epigraphic sources » (1991), Ross S. Kraemer a montré à quel point il est difficile de trouver des critères absolument sûrs pour identifier la religion de l'auteur d'une inscription. C'est tout particulièrement vrai des symboles. Le poisson, la palme ou le vase, par exemple, sont communs aux juifs et aux chrétiens ; mais si le monument est juif, on parlera de thon, de *lulav* ou de jarre à huile⁴⁶⁰.

En Arabie, très peu de symboles ont été retrouvés. La croix se voit dans les ruines de certaines églises du golfe Arabo-persique et sur deux chapiteaux de la Grande Église de Ṣanā'⁴⁶¹ ; elle apparaît également sur plusieurs inscriptions du roi Abrahā⁴⁶², sur une épitaphe de provenance inconnue⁴⁶³, sur des tombes des îles Farasān⁴⁶⁴, sur des poids⁴⁶⁵, et flanque une poignée de griffes⁴⁶⁶. Mais il est remarquable que dans les zones les plus christianisées du Yémen, Najrān et Suqūṭra, qui ont compté un nombre impor-

460. Kraemer 1991, p. 141.

461. Yule 2007, pp. 106 et 109.

462. Murayghān 1 = Ry 506 et Murayghān 3 ; Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545.

463. CIH 720.

464. Elles ont été découvertes par François Villeneuve et présentées dans une conférence au Musée du Louvre en septembre 2010.

465. 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). Voir aussi *Addendum* 2, à la fin de cette contribution.

466. Pour les croix relevées dans la région de Najrān, voir Beaucamp & Robin 1981, pp. 49-50, et Robin 2006, p. 32. Voir aussi *Addendum* 3 à la fin de cette contribution.

Pour le fragment de poterie sur lequel on a peint en grec le nom de Neaprôthos, précédé par une croix, voir Chelov-Kovedjaev 2010.

tant de chrétiens jusqu'au XIII^e et au XVII^e siècle pour le moins, aucune croix n'ait été retrouvée. Les symboles juifs sont tout aussi rares.

a. La ménorah

Le symbole identitaire le plus commun et sans doute le mieux reconnu par les non juifs est la ménorah, le chandelier à sept branches qui servait dans le rituel (Exode 25 / 31-39 et 37 / 17-24). Dans le judaïsme antique, s'il se trouve dans la nécropole de Bêt Shā'arīm, il semble avant tout emblématique du judaïsme synagogal, comme José Costa me le fait observer.

En Arabie, il n'est pas inconnu. Un très beau spécimen incisé sur un rocher a été découvert en Arabie du nord-ouest, non loin de Taymā' où il est représenté avec le shofar (la corne de bœuf), ce qui confirme, s'il en était besoin, son caractère juif. On peut joindre à ce dossier les ménorah qui ont été relevées dans le Sinaï (Fig. 5, 6 et 7)⁴⁶⁷.

Dans le sud de la Péninsule, la ménorah ne se trouve que sur un sceau de provenance inconnue, conservé dans une collection privée⁴⁶⁸, sans les attributs qui l'accompagnent d'ordinaire, le shofar, la pelle à parfums, le cédrat (*etrog*) et la palme (*lulav*)⁴⁶⁹. C'est le seul exemple de ménorah assurément antique, puisqu'elle est flanquée de deux mots écrits en alphabet sudarabique, peut-être des anthroponymes: *Hyw* et '(d)^m. La pièce paraît authentique, mais l'absence de toute information sur son origine invite à rester prudent. (Fig. 9).

b. La niche des rouleaux de la Torah⁴⁷⁰

À nouveau, c'est un sceau qui offre la représentation d'une sorte de tabernacle sur pieds dans une niche (sans doute l'arche dans laquelle sont déposés les rouleaux de la Torah), avec l'inscription judéo-araméenne « Isaac fils de Ḥanīnah » (*Yšḥq br Ḥnynh*) (Fig. 10). On peut le considérer comme ḥimyarite parce qu'il a été acquis par Paul Yule sur le site de Zafār⁴⁷¹. Mais il a vraisemblablement été fabriqué ailleurs et apporté au Yémen.

Il est possible enfin qu'un dessin rupestre jouxtant l'une des grandes inscriptions du général du roi Joseph aux environs de Najrān représente une niche de la Torah (Fig. 11)⁴⁷².

467. Noja 1979, pp. 298 et 300.

468. Voir déjà Robin 2004, pp. 891-892 et fig. 7, p. 845.

469. Voir Fig. 8, un bel exemple de menorah avec divers ustensiles (chapiteau de la synagogue d'Umm al-Qanātir, Golan).

470. Sur le motif de la niche identifiée avec un sanctuaire de la Torah, voir la contribution de Paul Yule dans ce volume (pp. 402-403).

471. Yule 2005, p. 28, fig. 10; Robin 2004, p. 890 et fig. 10, p. 849; contribution de Paul Yule dans ce volume (pp. 401-403).

472. Voir déjà Robin 2008 b, Fig. 10, p. 107.

c. Le monogramme de *shālôm*

Une inscription (H.5.3 = Ir 71, pp. 190-191) commémorant la construction d'un palais (*m'un*) à Nā'īṭ est ornée par quatre monogrammes : celui de droite et de gauche correspondent au nom de l'auteur du texte et à celui de son fils ; ceux du centre à *shālôm* (*s', l, w* et *m*) et au nom du palais (Fig. 36). Le texte invoque « Dieu qui est au Ciel » (*l' d-b-S'my'*) et se termine par *āmēn*. Le fait que *shālôm* apparaisse ici comme une marque identitaire, comparable à un symbole, suggère que les auteurs de ce texte sont juifs.

Au total, les symboles identitaires étaient d'un usage très limité en Arabie. Serait-ce que l'identité religieuse était relativement secondaire par rapport à l'appartenance tribale ? Ou que la religion était désormais une affaire personnelle qui n'avait pas lieu d'être étalée sur la place publique ? Ou encore que les religions monothéistes n'étaient pas suffisamment enracinées et acceptées par la société pour qu'un individu exprime ostensiblement son adhésion ? Chacune de ces suppositions est sans doute vraie, mais en proportion variable selon les lieux et les époques.

6. *Le Livre*

Parmi les déviances combattues par les rabbins, il y a celle qui prétend « que la Torah ne vient pas du Ciel »⁴⁷³. La nature de la Loi a été l'objet de débats. Pour Philon, la Loi est l'œuvre d'un législateur humain, sans doute inspiré par Dieu, mais elle n'est pas la Loi de Dieu : « Les discours révélés sont de Dieu, les lois d'hommes amis de Dieu »⁴⁷⁴. Pour les rabbins, en revanche, la Loi, qui résulte d'une révélation de Dieu vers l'homme, est d'origine divine.

Les sources dont nous disposons ne permettent pas de connaître précisément l'opinion des juifs d'Arabie à ce propos. On peut seulement observer que des écrits sacrés (probablement les rouleaux de la Loi) étaient une sorte d'emblème de la communauté, aussi bien dans les moments de réjouissance que dans les épreuves ; ils servaient également à donner une caution divine aux serments les plus solennels. Trois récits le mettent en évidence.

Quand l'oasis de Nagrān refuse l'autorité du roi Joseph, ce dernier envoie une armée qui en entreprend le siège.

« À la fin, le roi vint en personne avec une armée de cent vingt mille hommes et il assiégea Nagrān pendant de longs jours. Et quand il vit qu'il ne pouvait la soumettre par combat, [il envoya] des prêtres juifs originaires de Tibériade, porteurs de la Torah de Moïse et de serments écrits (frappés) du sceau de ce roi juif. Et il leur promit par la Torah, les tables de Moïse et l'arche d'alliance et

473. Costa 2011, pp. 96-97.

474. Cité par Costa 2011, p. 96.

par le dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qu'il ne leur serait fait aucun mal s'ils livraient la ville de leur plein gré et sortaient à sa rencontre »⁴⁷⁵.

Le récit de la conversion du Yémen au judaïsme fait intervenir les livres saint au cours d'une ordalie qui rappelle évidemment celle du prophète Élie confronté aux prêtres de Ba'al sur le mont Carmel (1 Rois 18/20-48).⁴⁷⁶

« Quand Tubba' s'apprêta à entrer au Yémen, Himyar lui barra le chemin, déclarant : "tu n'y entreras pas alors que tu as quitté notre religion (dīn)". Il les invita à (accepter) sa religion, déclarant : "elle est meilleure que votre religion". Ils répondirent : "fais-nous juger par le feu". Il répondit : "oui". Il y avait dit-on au Yémen — d'après de que prétendent les habitants de ce pays — un feu qui jugeait les différents qui les opposaient ; il dévorait l'oppressur et ne faisait aucun mal à l'opprimé. Son peuple sortit alors avec ses idoles (awthān) et ce avec quoi il recherche leur faveur dans sa religion. Les deux rabbins sortirent avec leurs livres (maṣāḥif) pendus à leur cou (fī a'nāqi-himā) comme des colliers, jusqu'à ce qu'ils se placent à l'endroit d'où le feu sortait. Le feu sortit vers les assistants. Et quand il s'approcha d'eux, ils s'en écartèrent effrayés. Les participants les encouragèrent et leur enjoignirent de le supporter, ce qu'ils firent jusqu'à être submergés. Il dévora les idoles, ce qu'ils offraient avec elles et les Himyarites qui les portaient. Les deux rabbins sortirent avec leurs livres à leur cou, le front couvert de sueur ; (le feu) ne leur fit aucun mal. Alors Himyar donna son accord à sa religion. Dès lors, à cause de cela, ce fut l'origine du judaïsme au Yémen »⁴⁷⁷.

Je citerai encore le résumé du *Roman de 'Antar* :

« 'Antar arrive. Les habitants de Khaybar sortent de la ville pour lui faire un accueil solennel, ils élèvent les saints livres au-dessus de leurs têtes, chantent les Psaumes de David et rendent humblement hommage à 'Antar »⁴⁷⁸.

7. La circoncision

L'archéologie et l'épigraphie n'apprennent pas grand-chose sur la pratique de la circoncision. On dispose de l'image de deux sexes masculins provenant du Yémen. Aucun des deux n'est circoncis, mais ce n'est pas nécessairement significatif. Dans un cas, il s'agit d'une grande statue de bronze représentant un roi himyarite du II^e siècle, représenté nu à la manière romaine⁴⁷⁹, et dans l'autre, d'un genre d'ex-voto de date et de provenance inconnues⁴⁸⁰.

475. *Lettre Shahīd*, pp. II B et 45.

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

477. al-Ṭabari, *Ta'rikh*, p. 905 ; *History*, pp. 170-171.

478. Heller 1927, p. 119.

479. Weidemann 1983.

480. Ghul 1959, I, p. 22 et pl. IV.

Selon les sources narratives, les Arabiques pratiquaient la circoncision indépendamment de l'adhésion au judaïsme. Pour l'Arabie du Sud, nous avons le témoignage de Théophile l'Indien :

« *Le peuple est circoncis et subit la circoncision le huitième jour; ils sacrifient au soleil, à la lune et aux divinités du pays* »⁴⁸¹.

Pour les Arabes au voisinage de l'Empire byzantin, nous disposons d'une remarque de Sozomène dans son *Histoire ecclésiastique* (écrite entre 439 et 450). Après avoir évoqué la conversion des Saracènes (*Sarakênoi*) de la reine Mavia (Mauia, arabe Māwiya), il commente :

« *Cette tribu tient 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 des usages des Hébreux ...*

Sozomène explique ensuite que le polythéisme arabe résulte d'une corruption, notamment sous l'influence des peuples voisins, puis conclut :

« *Après cela, certains d'entre eux, étant entrés en rapport avec des 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. Mais, peu avant le présent règne, ils commencèrent de devenir aussi chrétiens* »⁴⁸².

8. L'inhumation

Les données archéologiques font encore défaut pour l'Antiquité tardive. On dispose heureusement d'une inscription, riche en détails, qui éclaire les pratiques funéraires d'une communauté juive ḥimyarite (H.4.1 = Ḥaṣī 1, pp. 185-187). Il s'agit d'un décret, édicté par le prince d'une commune du Yémen méridional, qui confirme la décision des juifs de créer, autour d'un *mikrāb*, un cimetière qui leur soit réservé et ajoute une parcelle supplémentaire. L'ensemble est concédé à Dieu et devient donc une fondation pieuse inaliénable.

Ce décret révèle deux pratiques significatives. La première est que ce cimetière est réservé aux juifs, avec la garantie que les non juifs en seront exclus⁴⁸³. Plusieurs nécropoles antiques, notamment celle de Bêt Shā'arīm

481. Philostorge, *Histoire de l'Église*, III, 4.

482. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VI, 38, 10-14. Il est habituel chez les auteurs ecclésiastiques, tout comme chez les savants musulmans, de chercher à expliquer comment l'Homme, qui croyait évidemment en un Dieu unique au moment de la création, a pu oublier la vraie foi et abandonner les pratiques rituelles prescrites par Dieu : voir par exemple Hawting 1999, pp. 90 et suivantes, à propos du *Livre des idoles* d'Ibn al-Kalbī.

483. À ce propos de cette exigence, voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume (pp. 373-386).

ou des catacombes romaines, semblent avoir un statut comparable⁴⁸⁴. Ce souci d'avoir une sépulture séparée suggère que les juifs de Ḥaṣī constituaient une collectivité séparée du reste de la population. Ce pourrait être une préfiguration des enclaves sacrées qui s'observent au Yémen jusqu'à nos jours⁴⁸⁵.

Le second caractère remarquable du décret de Ḥaṣī est de mentionner une maison commune, un *mikrāb*, associée à ce cimetière. C'est le seul cas de *mikrāb* dont il soit explicitement dit qu'il est utilisé par les seuls juifs. Dans le judaïsme, il n'y pas de synagogue dans les cimetières. On n'y trouve qu'un local pour pratiquer les rites nécessaires⁴⁸⁶.

L'existence d'un cimetière propre à une communauté religieuse a peut-être un parallèle à Makka où se trouvait un « cimetière des chrétiens »⁴⁸⁷.

9. Le calendrier

Les juifs utilisent l'ère et le calendrier local, aussi bien en Arabie méridionale que dans le Ḥijāz. Ils ne font jamais référence, même de manière allusive, à leur calendrier religieux. Le royaume de Ḥimyar a une ère et un calendrier qui lui sont propres. Dans le Ḥijāz, les inscriptions sont datées d'après l'ère de la province d'Arabie ; les divisions de l'année sont celles du calendrier solaire syrien (d'origine mésopotamienne).

Le calendrier de Ḥimyar est le mieux connu. Des textes yéménites des ^{xiii}e et ^{xiv}e siècle décrivent un calendrier agricole utilisé dans le sud du Yémen qui conserve les noms des mois antiques et donne leur traduction en calendrier solaire syrien. L'année commençait alors à l'équinoxe d'automne ; elle comptait apparemment douze mois totalisant 365 jours.

On a pu établir que, huit ou neuf siècles plus tôt, aux ^ve et ^{vi}e siècles, le début de l'année ḥimyarite était en février⁴⁸⁸. L'année était vraisemblablement luni-solaire, avec des mois de 28 ou 29 jours dont la durée était déterminée par le mouvement de la lune, ce qui donnait une année de 354 jours, complétée par un mois supplémentaire de temps à autre (plus préci-

484. Kraemer 1991, pp. 152-154. On suppose que les inscriptions sans orientation religieuse explicite qui ont été trouvées dans ces nécropoles juives sont nécessairement juives.

485. Serjeant 1962 ; Robin 2003 a, p. 149 et n. 269 qui complète la bibliographie.

486. Voir la contribution de Joseph Tobi dans ce volume (pp. 373-386).

487. al-Azraqī, *Akbbār Makka*, II, p. 298 (*maqbarat al-Naṣārā*) ; Trimmingham 1979, p. 260. Il est possible que « Naṣārā », qui a pris dans l'Islam classique le sens de « chrétiens », ait signifié à l'origine « nazoréens », nom d'une secte judéo-chrétienne (Blois 2002).

488. Le début de l'année a été placé en avril (Robin 1998), puis en février (Nebes 2004 ; Robin 2012 c).

sément sept mois supplémentaires pour chaque cycle de 19 années solaires). Enfin, le mois ḥimyarite semble avoir été divisé en semaines. Ces données sont valables pour la période monothéiste (v^e et vi^e siècles), mais il n'est pas sûr qu'elles le soient pour les siècles qui précèdent.

Les premières attestations du calendrier et de l'ère de Ḥimyar remontent au début de notre ère. On peut faire l'hypothèse que l'un et l'autre ont été créés alors ou, au plus tôt, en 110 avant de notre ère, point de départ de l'ère ḥimyarite. À une telle époque, la vraisemblance est que le calendrier et l'ère ḥimyarites ont copié le modèle mésopotamien ou un dérivé proche-oriental, qu'il est difficile d'identifier précisément. Si c'est bien le cas, il en résulte que, dès l'origine, le calendrier ḥimyarite a été luni-solaire, avec des mois divisés en semaines. Il se serait franchement démarqué de la tradition sudarabique qui se caractérisait notamment par un mois divisé en décades⁴⁸⁹. On ne saurait exclure, enfin, que le calendrier ait été réformé lors de l'adoption du judéo-monothéisme.

En définitive, le plus vraisemblable est que le calendrier ḥimyarite s'inspire du modèle mésopotamien, avec des mois lunaires et l'ajout régulier d'un mois supplémentaire pour être en phase avec l'année solaire réelle. Ce calendrier mésopotamien est aussi le modèle du calendrier juif, mais l'emprunt par les juifs et par Ḥimyar semble s'être opéré de manière indépendante.

L'hypothèse que le calendrier ḥimyarite ait eu des mois supplémentaires a été formulée par Norbert Nebes (2004). Le calendrier de Makka avait, lui aussi, des mois supplémentaires⁴⁹⁰. Or certaines traditions prétendent que ce sont les rois de Kinda (tribu arabe sous tutelle ḥimyarite) qui décidaient à quel moment un mois supplémentaire devait être ajouté :

« Selon Ibn al-Kalbī, ... les hommes en charge de l'intercalation du mois supplémentaire (naṣī') appartenaient avant cela à Kinda, parce qu'ils étaient avant cela les rois des Arabes de Rabī'a et de Muḍar et que Kinda était l'un des soutiens des princes ḥimyarites »⁴⁹¹.

Du calendrier nabatéen utilisé dans le Ḥijāz, on ne connaît que quelques noms de mois empruntés au calendrier mésopotamien, qui font supposer que l'année était luni-solaire, avec douze mois lunaires et un mois supplémentaire de temps à autre.



489. Voir Beeston 1956, seul ouvrage traitant de la question, malheureusement très vieilli, à compléter avec Stein 2005.

490. Blois, « Ta'rikh ».

491. al-Azraqī, *Akhhbār Makka*, I, pp. 182-183: *Qāla 'l-Kalbī: ... wa-kānat al-nassā'a qabla dhālīka fī Kinda, li-anna-hum kānū qabla dhālīka mulūk al-'Arab min Rabī'a wa-Muḍar wa-kānat Kinda min ardāf al-maqāwil.*

10. Les « coins » de la coiffure (pē'āh pl. p'ōt)

Deux études récentes situent en Arabie avant l'Islam l'origine des longues mèches latérales, appelées *p'ōt*, que portent aujourd'hui les juifs du Yémen et d'Europe centrale. Le fondement scripturaire de cette pratique est Lévitique 19 / 27, qui édicte deux interdictions dans le traitement des cheveux et de la barbe :

lō' taqqîpû p'at rō's-kem w'-lō' taṣḥîṭ ēt p'at z'qāne-ka

« Vous ne tondrez pas en rond le bord / coin de votre tête et tu ne supprimeras pas le bord / coin de ta barbe » (traduction de Sophie Kessler-Mesguich)

Ce texte énigmatique a été interprété de deux manières. Pour le Talmud, il est interdit de se raser les tempes. Mais, à partir du ^{xiii} siècle, comme le signale Maïmonide (1138-1204), on commence à penser qu'il faut laisser pousser les cheveux qui ont leur racine sur les tempes. En Europe, le port généralisé des deux longues mèches latérales est attesté pour la première fois au ^{xvii} siècle, en relation avec le mouvement prophétique de Sabbataï Tsvi en Asie mineure dans les années qui précèdent 1666.

Au Yémen, le port généralisé des longues mèches latérales, que les juifs appellent *sīmān* et les musulmans *zinnār*, daterait exactement de la même époque. À l'origine, il aurait été une mesure vexatoire et discriminatoire, imposée par l'imām zaydite Ismā'īl (1644-1676) à la suite de l'agitation provoquée par Sabbataï Tsvi. Puis il serait devenu une pratique revendiquée par les juifs comme une marque identitaire. Il faut noter cependant que ce n'étaient pas tous les juifs du Yémen qui portaient ces longues mèches latérales, mais seulement ceux qui étaient sous l'autorité directe de l'imām zaydite. Le premier témoignage extérieur est le rapport que Carsten Niebuhr consacre aux résultats de l'expédition danoise qui parcourt la montagne yéménite en 1763.

Michael Lecker a remis en cause cette chronologie dans un article publié en 1997 au titre particulièrement explicite (« Zayd b. Thābit, "un juif avec deux mèches latérales" : judaïsme et pratique de l'écriture dans la Médine pré-islamique (Yathrib) »). Il cherche notamment à montrer que, pour les auteurs des premiers siècles de l'Islam, le fait de porter deux mèches latérales impliquait d'être juif.

En 2005, Yosef Tobi s'est rangé au même avis dans un article intitulé « The Sidelocks of the Jews of Yemen » dans lequel il donne deux arguments supplémentaires.

En fait, comme j'ai cherché à le montrer dans une étude publiée en 2012⁴⁹², aucun des arguments présentés par ces deux savants n'est décisif.

492. Robin 2012 b. Voir également la contribution de Paul Yule dans ce volume (p. 405).

On a certainement porté en Arabie des mèches latérales, mais aussi frontales et postérieures. Seulement, ces coiffures ne sont pas propres aux juifs. Si certaines sont distinctives, elles signalent des adolescents et des jeunes gens.

11. *Le bain rituel dans un bassin (miqveh)*

À Zafār, l'archéologue Paul Yule a interprété plusieurs amples cavités creusées dans le rocher comme des bassins destinés aux bains rituels du judaïsme (*miqveh*) : voir sa contribution dans ce volume (pp. 403-404). De telles cavités sont fréquentes au Yémen, notamment dans les forteresses où elles permettaient de conserver les grains à l'abri des rongeurs. Mais Paul Yule estime que les cavités de Zafār, facilement inondables, n'étaient pas des réserves de grains, mais des bassins.

Le fait que l'accès à ces cavités soit incommode n'est pas favorable à l'hypothèse de bains rituels, mais ne l'exclut pas. Il en va de même de l'absence de toute mention textuelle antique ou médiévale. Il s'agit donc d'une possibilité qui doit être encore vérifiée.

G. Émigration ou conversion : les origines des communautés juives d'Arabie

L'origine des communautés juives d'Arabie est une question très sensible. L'opinion que le judaïsme ait fait des conversions, particulièrement nombreuses dans l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, a souvent été contestée⁴⁹³. Elle heurte l'idéologie sioniste qui se fonde sur la conviction que les juifs viennent de Palestine et doivent y retourner. Mireille Hadas-Lebel résume fort bien le débat en une phrase :

*« Les uns faisant de nécessité vertu et du repliement une discipline librement consentie, dénie au judaïsme toute visée missionnaire — du moins jusqu'aux temps messianiques — ; les autres croient volontiers que la vieille religion mosaïque fut vite éclipsée par le message évangélique et se réfugia chez un petit nombre d'obstinés totalement replié sur lui-même »*⁴⁹⁴.

Et elle conclut :

*« C'est incontestablement de l'extérieur et non de l'intérieur que vient l'arrêt du prosélytisme juif »*⁴⁹⁵.

Le principal argument de ceux qui nient les conversions réside dans l'absence de documents prouvant l'existence d'un prosélytisme juif. Ce n'est pas faux, même si, comme le montre Mireille Hadas-Lebel qui fait une présentation chronologique des données, l'affirmation doit être nuancée.

493. Will et Orrieux 1992.

494. Hadas-Lebel 1979, p. 23.

495. Hadas-Lebel 1979, p. 33.

Mais en sens inverse, il est difficile de concevoir comment le judaïsme a pu acquérir une position dominante dans des régions densément peuplées sans conversions massives.

En Arabie, il faut établir une distinction entre les oasis et la montagne yéménite. La population d'une oasis — une petite enclave dans une immensité inhospitalière — est particulièrement vulnérable. Elle peut être décimée par les épidémies que les caravaniers répandent, ou massacrée par une puissance étrangère qui cherche à contrôler une position stratégique. Il est donc fréquent qu'une population en remplace une autre. On ne saurait donc exclure que les communautés juives du Ḥijāz aient été constituées principalement par des Judéens exilés, commerçants, mercenaires ou réfugiés fuyant la Palestine. Dans la population juive de Yathrib, Michael Lecker croit d'ailleurs pouvoir distinguer deux vagues de peuplement⁴⁹⁶. Mais de tels scénarios ne peuvent pas expliquer comment le judaïsme a gagné le Yémen, un massif montagneux impénétrable où la population est très dense.

Pour y voir un peu plus clair, je vais essayer de faire l'inventaire des données relatives à la venue de Judéens et de juifs en Arabie et celui des documents qui prouvent des conversions.

1. Judéens et juifs étrangers en Arabie

La première mention explicite de Judéens en Arabie date de la fin du I^{er} siècle avant de notre ère. Peu après la conquête de l'Égypte, Auguste demande au préfet d'Égypte Ælius Gallus de conquérir le Pays de l'Encens, c'est-à-dire le Yémen. L'armée qui pénètre en Arabie par Leukê Kômê, le port de Ḥigrâ, probablement en 25 avant de notre ère, parvient difficilement jusqu'au Yémen ; elle y entreprend le siège de Maryab (nom archaïque de Marib, aujourd'hui Ma'rib), la capitale de Saba', mais, du fait du manque d'eau, renonce au bout d'une semaine. Dans cette armée, deux légions sont épaulées par des auxiliaires, notamment 500 Judéens fournis par le roi Hérode :

« Il envoya à César un corps auxiliaire de cinq cents hommes choisis dans ses gardes du corps, qu'Ælius Gallus emmena vers la mer Érythrée, et qui rendirent à ce général de grands services »⁴⁹⁷.

Près de 70 ans plus tard, une inscription de Ḥigrâ, datée de 42-43 de notre ère, commémore la construction d'un tombeau monumental par un personnage qui se dit *Yhwdy'*, adjectif qui signifie alors sans doute « Judéen » plutôt que « juif » (voir ci-dessus B.3.b, p. 58, et ci-dessous H.2.4 = CIS II, 219, pp. 179-180).

496. Lecker 2010 a, p. 66 : « the older Jewish settlement » (Qaynuqā') et « more recent settlers » (Qurayza et al-Naḍir).

497. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XV, 9, 3. Voir aussi Strabon, *Géographie*, 16.4.23 (*Ioudaioi*) ; Marek 1993.

Parmi les auteurs d'inscriptions « juives » d'Arabie, quelques-uns sont manifestement des étrangers dans la région où ils se trouvent. Pour Ḥimyar, on peut retenir Yəhūda' Yakkuf (H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-189) ou Yoseh (H.7.2 = Naveh-épitaphe de Yoseh, pp. 192-193). Il en va peut-être de même des personnages qui se disent « Yahūdī » (voir ci-dessus B.3.b, pp. 58-60 et ci-dessous H.2.3 = Eskoubi 2000 C1 et H.2.4 = CIS II, 219, pp. 178-179 et 179-180).

Dans le nord du Ḥijāz, au VII^e siècle, si l'on se fonde sur les Traditions arabo-musulmanes, la plupart des juifs portent des noms arabiques. En revanche, les textes épigraphiques, inscriptions et graffites, donnent de nombreux anthroponymes bibliques ou juifs. Ces textes, dans leur grande majorité, sont antérieurs au VII^e siècle, souvent de plusieurs siècles. Les plus significatifs sont les deux épitaphes trouvées à Taymā' (H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe, pp. 194-195) et à Madā'in Šāliḥ (H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196).

L'épitaphe découverte en 2009 à Taymā', mentionne un défunt nommé Isaïe (ʿšyḥ); son père et l'un de ses deux frères portent également un nom biblique. Seul l'un des quatre personnages évoqués dans cette inscription a un nom qui pourrait être local. Cette onomastique manifeste un attachement tout particulier pour Israël qui trahit probablement une origine judéenne. Il est encore plus remarquable qu'Isaïe fils de Joseph mentionne, après son identité, le titre de « premier magistrat de Taymā' » (r's Tymy), qui se rapporte à son père semble-t-il. Le sens de r's (variante dialectale rys) est assez vague: il peut s'appliquer à diverses sortes de « chefs », ceux d'une cité⁴⁹⁸, d'une caravane, d'un monastère ou d'un groupe de personnes, comme les prêtres juifs⁴⁹⁹. Ici, il est vraisemblable qu'il équivaut au titre de « premier de la cité » (*primus civitatis*) relevé dans une inscription romaine de l'oasis voisine de Ḥigrā, de date voisine⁵⁰⁰. Il s'agirait donc d'un noble personnage exerçant les fonctions de premier magistrat de la cité, sans que l'on sache précisément quelles sont les implications de cette charge. Il est moins vraisemblable (mais non exclu) que le titre de r's Tymy signifie « chef (de la seule communauté juive) de Taymā' ».

L'inscription de Taymā' est datée de 203. On ignore si Rome, qui contrôlait ces régions dans les années 170 — et ceci depuis l'annexion du royaume de Nabatène en 106 —, était encore politiquement et militairement présente en 203. Mais c'est fort possible. Si c'était le cas, il ne serait pas incongru de supposer que les Romains ont préféré confier les plus hautes responsabilités à des personnages originaires d'une province depuis longtemps intégrée dans l'Empire, de préférence à des indigènes moins facile à contrôler.



498. Pour Najrān, voir Robin 2010 b, p. 57.

499. Voir la *Lettre Guidi*, pp. 494 et 514-515, citée ci-dessus, D.4.c (p. 118).

500. al-Talhi & al-Daire 2005: *Amro Haianis* [arabe 'Amr fils de Ḥayyān] (*pri*)*mo civitatis eorum*). La titulature impériale permet de dater l'inscription de 175-177.

Une autre observation peut être ajoutée : la stèle funéraire d'Isaïe fils de Joseph ne comporte ni formule ni symbole de nature religieuse. On peut supposer qu'elle en aurait présenté si Taymā' avaient été entièrement juive.

Un siècle et demi plus tard, en 356, une autre stèle funéraire provenant de Ḥigrā (H.75 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196) donne des informations similaires. Elle honore une défunte nommée « Māwiyah ... fille de 'Amr fils de 'Ādiyān fils de Samuel premier magistrat de Taymā' », qui a épousé « 'Ādiy[ān] fils de Ḥannā fils de Samuel premier magistrat de Ḥigrā ».

Nous retrouvons le titre de « premier magistrat de Taymā' » et apprenons que ce dernier a un parallèle à Ḥigrā (où était justement mentionné un *primus civitatis* nommé 'Amr fils de Ḥayyān). À nouveau, la stèle ne comporte ni allusion ni symbole religieux. Mais, sur un total de sept anthroponymes, nous en avons cinq qui sont juifs : 'Ādiyān (deux fois), Ḥannā et Samuel (deux fois). Deux seulement sont purement arabiques : Māwiyah et 'Amrū.

Les deux inscriptions qui viennent d'être analysées indiquent que, dès le début du III^e et au milieu du IV^e siècle, des personnages portant des noms juifs occupent une position de pouvoir dans deux oasis du Ḥijāz-Nord, Taymā' et Ḥigrā.

À l'inventaire des Judéens et des juifs d'origine judéenne mentionnés dans les inscriptions, on peut ajouter les lignages et les tribus qui, selon la Tradition arabo-musulmane, se disent d'ascendance sacerdotale (voir ci-dessus, D.4.b, pp. 112-116). Bien évidemment, il n'est pas sûr que toutes les prétentions soient fondées.

Les sources narratives mentionnent incidemment des juifs étrangers circulant en Arabie. Le Midrash rapporte que des rabbins galiléens du III^e siècle auraient fait le voyage de Ḥigrā afin de retrouver la signification de quelques termes hébraïques obscurs (voir ci-dessus C.2.b, pp. 72-73 et la contribution de José Costa dans ce volume, pp. 453-482).

Les textes syriaques relatifs au massacre des chrétiens de Nagrān évoquent « les prêtres de Tibériade » qui viennent chaque année dans le royaume de Ḥimyar (voir ci-dessus D.4.c, pp. 116-119).

La Tradition arabo-musulmane rapporte que Bustānay, le fils de l'Exilarque de Babylonie (c'est-à-dire le fils de la plus haute autorité du judaïsme au début du VII^e siècle, *ibn ra's al-jālūt*), aurait eu, à al-Madīna, un débat avec Muḥammad sur le nom des étoiles dans le songe de Joseph⁵⁰¹.

Enfin, parmi les marchands de vin itinérants qui parcouraient l'Arabie et qui étaient fréquemment juifs⁵⁰², déjà évoqués, certains étaient probablement originaires de la Syrie ou du Irāq.

Je rappelle pour mémoire que les Traditions juive et arabo-musulmane ont enregistré de vagues réminiscences relatives à des vagues d'émigration.

501. Gil 1984, p. 205 ; Gil 2004, pp. 75-76.

502. Lichtenstädter 1940, pp. 187-188. Voir aussi ci-dessous B.3.b (pp. 59-60).

Leur valeur est douteuse, parce qu'elles cherchent à expliquer la présence de juifs en Arabie par des événements mentionnés dans la Bible, ou servent à justifier les prétentions de ceux qui se disaient *kohēn*.

Une tradition talmudique rapporte ainsi que 80 000 jeunes gens d'ascendance sacerdotale se seraient enfuis après la destruction du Temple chez les Ismaélites qui les auraient mal accueillis. Quand ils demandèrent de l'eau, les Ismaélites « leur apportèrent de la nourriture trop salée et des outres gonflées, leur disant de manger et de boire. Quand ils délièrent les outres, l'air en jaillit dans leurs bouches, les asphyxiant ... C'est la manière dont les cousins vous traitent »⁵⁰³. Le Talmud de Jérusalem fait logiquement un parallèle avec l'histoire de Hagar.

Cette tradition a un écho dans les sources musulmanes. Le « roi des Romains (*Rūm*) », après avoir conquis la Syrie (*al-Shām*), voulut épouser une jeune fille de famille sacerdotale appartenant aux descendants d'Aaron (*banū Harūn*). Comme il était interdit à ces derniers de se marier avec des chrétiens, ils invitèrent le roi et tout son peuple à une fête, au cours de laquelle ils les tuèrent tous. Ils s'enfuirent alors au Ḥijāz, auprès des *banū Isrā'īl* qui vivaient là. Le « roi des Rūm » les poursuivit, mais ses troupes ne furent pas capables de les rattraper, et tous les Romains moururent de soif près d'une crique (*thamad*) qui est connue sous le nom de *thamad al-Rūm* jusqu'à ce jour⁵⁰⁴.

Certaines traditions remontant plus haut dans le temps situent l'arrivée des juifs dans les oasis à l'époque de Nabuchodonozor, après la destruction du Premier Temple⁵⁰⁵. Elles n'ont pas plus de fondement que les thèses modernes⁵⁰⁶ qui situent la première arrivée de Judéens en Arabie lors de la conquête en 552 avant notre ère des oasis du Ḥijāz-Nord par le roi Nabonide (556-539)⁵⁰⁷.

2. Conversions en Arabie

Quelques inscriptions ḥimyarites juives ont des auteurs appartenant à la haute aristocratie locale. Ce sont nécessairement des convertis. L'exemple le mieux assuré est celui de nobles ḥimyarites qui invoquent « leur peuple d'Israël » (H.5.2 = ZM 2000, pp. 189-190). Des membres d'autres grands

503. Newby 1988, p. 47; Gil 1984, p. 207 et n. 15, qui cite P. T. *Ta'aniyōt*, iv, 60b; *Lam. Rabba*, II, no. 117 [Bober éd. p. 108]).

504. Gil 1984, p. 207; Samhūdī, *Wafāʾ*, vol. 1, p. 298.

505. Gil 1984, p. 148 (repris dans Gil 2004, p. 6). D'autres traditions mentionnent même l'époque de Noé, après le déluge, celle des expéditions de Moïse contre les Amélécites ou celle de David et Salomon.

506. Gadd 1958, pp. 85-88; Newby 1988, pp. 14-32.

507. Beaulieu 1989, notamment pp. 149 suiv. (« The Teima Period and the End of the Reign »).

lignages comme les banū Hamdān et Su'rān⁵⁰⁸, les banū Murāthid^{um509}, les banū Kibsiy^{um510}, les banu Ḥaṣbāḥ⁵¹¹ ou les banū Yaz'an⁵¹² illustrent que c'est bien « le Yémen en entier » qui était juif comme le rapporte l'historien arabo-musulman al-Ya'qūbī (mort en 897)⁵¹³.

Il n'est guère étonnant que nous n'ayons qu'un seul récit de conversion au judaïsme en Arabie : aucun texte produit dans les communautés juives d'Arabie, du temps de leur splendeur, ne nous a été conservé, si l'on excepte les inscriptions.

Ce récit vient d'Ibn Shabba, le grand historien d'al-Madīna. Il n'est pas conservé dans l'ouvrage de cet auteur qui nous est parvenu (*Ta'riḫ al-Madīna*), mais dans l'introduction du dictionnaire géographique d'al-Bakrī (*Mu'jam*). Son caractère exceptionnel invite à le reproduire intégralement :

« Des fractions de Balī s'établirent dans une région appelée Shaghb et Badā, qui se trouve entre Taymā' et al-Madīna. Ils y résidèrent jusqu'à ce qu'éclate la guerre entre les banū Ḥishna b. 'Ukārima b. 'Awf b. Jutham b. Wadm b. Humaym b. Dhuhl b. Hanī b. Balī et entre les banū 'l-Rabā'a b. Mu'tamm b. Wadm — comme le dit Ibn Shabba. En fait al-Rabā'a (avec un "a" après le "r" et le "b") descend de Sā'd b. Humaym b. Dhuhl b. Hanī b. Balī. Les (banū Ḥishna) tuèrent un membre des banū 'l-Rabā'a et gagnèrent Taymā'. Les juifs (Yahūd) refusèrent de les faire entrer dans leur forteresse parce qu'ils étaient adeptes d'une autre religion. Les (banū Ḥishna) se convertirent alors au judaïsme. En conséquence, les (juifs) les firent entrer dans la ville. Les (banū Ḥishna) restèrent avec eux un certain temps, puis certains partirent à al-Madīna. Quand Dieu fit triompher l'islam, il y subsistait des gens qui en descendaient ... »⁵¹⁴.

508. Communes Ḥāshid^{um} et Bakīl^{um} : voir H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 (pp. 182-183) ; Robin 2013 a, pp. 162-164 et 197.

509. Commune dhu-Amurān : voir H.3.3 = CIH 152 + 151 (p. 182) ; Robin 2013 a, pp. 189-190.

510. Commune Tan'im^{um} : voir H.3.5 = Ry 520 (pp. 183-185) ; Robin 2013 a, pp. 177-178.

511. Commune Maḍḥā^m : voir H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187) ; Robin 2013 a, pp. 164-166.

512. Commune Ḍayfatān : voir H.2.1 = Ja 1028 (pp. 176-178) ; Robin 2013 a, pp. 209-213.

513. *al-Yaman bi-asri-hā* (al-Ya'qūbī, *Ta'riḫ*, I, p. 257). Pour la localisation de ces diverses communes, se reporter à Robin et Brunner 1997 ; Robin 2013 a, carte 3.

514. al-Bakrī, *Mu'jam*, Muqaddimat al-mu'allif, p. 29, d'après Ibn Shabba : *wa-nazalat qabā'il min Balī arq'um yuqālu la-hā Shaghb wa-Badā, wa-hiya fī-mā bayna Taymā' wa-'l-Madīna, fa-lam yazālū bi-hā ḥattā waqā'at al-ḥarb bayna banī Ḥishna b. 'Ukārima b. 'Awf b. Jutham b. Wadm b. Humaym b. Dhuhl b. Hanī b. Balī, wa-bayna 'l-Rabā'a b. Mu'tamm b. Wadm — hākadḥā qāla Ibn Shabba. wa-'inna-mā 'l-Rabā'a wald Sā'd b. Humaym b. Dhuhl b. Hanī b. Balī. wa-'l-Rabā'a : bi-faṭḥ al-rā' wa-'l-bā' — fa-qatalū nafar'um min banī 'l-Rabā'a thumma laḥiqū bi-Taymā', fa-abat Yahūd an yudkhalū-hum ḥiṣna-hum wa-hum 'alā gḥayr dīni-him, fa-tahawwadū,*

Ce témoignage suggère que les juifs de Taymā', vers la fin du vi^e siècle, étaient puissants, mais surtout qu'ils refusaient de vivre avec des individus ne respectant pas scrupuleusement les règles de vie juives.

Un tel schéma de conversion est propre au judaïsme. Les récits chrétiens attribuent les progrès de la foi à l'activité missionnaire de grands saints ou au rayonnement de l'Empire. Je fais entrer la conversion du négociant Ḥayyān de Najrān lors d'un déplacement en pays chrétien dans la seconde catégorie⁵¹⁵.

3. Abraham patron des prosélytes

Même si la Tradition juive n'a pas conservé de textes encourageant le prosélytisme, il n'est guère douteux que, aux époques romaine et byzantine, la conversion au judaïsme était possible et, dans certains contextes favorables, sans doute encouragée par les responsables communautaires. D'ailleurs, dans le judaïsme, les convertis ou, pour être plus précis, les « prosélytes », avaient un patron : Abraham lui-même, appelé « père des prosélytes ».

Selon José Costa⁵¹⁶, « l'idée d'un Abraham qui cherche à gagner des prosélytes est très répandue dans le Midrash ». C'est parfaitement logique puisque « Abraham serait le premier à avoir accompli le saut entre polythéisme et monothéisme (le passage inverse étant déjà attesté selon le Midrash dès l'époque d'Enosh) ». Le fondement scripturaire de cette conviction est Genèse 12 / 6 :

*« Il prit sa femme Saraï, son neveu Loth, tous les biens qu'ils avaient acquis et les êtres qu'ils entretenaient à Harrân (və-'et han-nefesh asher 'āsû bə-Ḥārān). Ils partirent pour le pays de Canaan. Ils arrivèrent au pays de Canaan »*⁵¹⁷.

Le passage crucial est « les êtres qu'ils entretenaient ». La traduction littérale est « les gens qu'ils (= c'est-à-dire Abraham et les siens, tout particulièrement sa femme) avaient faits ». Selon José Costa, le verbe hébraïque « faire » ne pouvant pas être compris littéralement fait nécessairement une allusion à une « formation religieuse » : on en déduit qu'Abraham diffusait le monothéisme⁵¹⁸ ou, plus précisément, qu'Abraham voulait convertir les hommes et Sarah les femmes⁵¹⁹.

fa-udkbi-lū-hum al-madīna, fa-kānū mā'a-hum zamān^{an}, thumma kharaja min-hum nafar ilā 'l-Madīna, fa-azhara 'llāh al-islām wa-baqiya min awlādi-him bi-hā ... Voir aussi Lecker 1995 b, pp. 66-67 (qui traduit et commente cette notice de Bakrī) ; Gil 1984, pp. 210-211.

515. Robin 2010 b, p. 66 (qui se fonde sur la *Chronique de Séert*, pp. 330-331).

516. Communication personnelle.

517. Traduction œcuménique de la Bible.

518. José Costa renvoie au *Beresbit Rabba*, 39, 14. Voir aussi Ginzberg 1998, pp. 20-21.

519. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, entrée « Conversion au judaïsme », p. 250.

Si, comme nous le pensons, l'Arabie a été une terre de prosélytisme, Abraham a dû y être l'objet d'une vénération toute particulière. La place d'Abraham dans le Coran pourrait en découler. Mais alors, comment expliquer que le nom d'Abraham ne soit pas attesté dans l'onomastique des juifs d'Arabie ? Une réponse hypothétique pourrait être que les noms des figures bibliques les plus emblématiques n'étaient pas donnés comme ils le seront plus tard. On ne connaît pas davantage de Moïse ou de David préislamiques.

La figure d'Abraham qui a été transmise à l'islam présente un double caractère fondateur qui s'accorde bien avec la notion de « père des prosélytes ». Tout d'abord, selon le Coran, Abraham instaure une nouvelle religion, la « religion d'Abraham » (*dīn Ibrāhīm* ou *millat Ibrāhīm*.). Il est non pas un simple prophète, mais le modèle de la foi monothéiste originelle, celle que Muḥammad entend rétablir, antérieure à la Loi de Moïse ou à l'Évangile de Jésus. Pour qualifier Abraham, le Coran emploie le terme de *ḥanīf*, dont la signification a fait l'objet de nombreux débats. Le *ḥanīf* est un monothéiste qui se réclame de l'héritage biblique, tout en demeurant indépendant de tout groupe confessionnel. Il adhère aux principes qui sont communs aux différents monothéismes, mais rejette ceux qui les différencient ou les opposent.

En second lieu, Abraham est le fondateur du Temple de Makka. Le lien entre Abraham et Makka apparaît déjà dans les révélations de la période makkoise : c'est ainsi que les habitants de Makka en seraient les descendants⁵²⁰. Mais ce serait seulement pendant la période médinoise que la doctrine attribuant à Abraham et à son fils Ismā'il la fondation de la Ka'ba, le sanctuaire de Makka, prendrait forme.

La figure d'Abraham est donc associée à deux traits majeurs : une foi monothéiste indépendante des autres religions et la fondation d'un temple unique pour tous les croyants. La religion d'Abraham, qui comporte incontestablement la foi en un seul Dieu, le rejet des idoles et la soumission à Dieu, a un air de parenté avec le judéo-monothéisme des inscriptions du Yémen.

Il est vrai, cependant, qu'Abraham n'est pas seulement le « père des prosélytes ». Guy Stroumsa⁵²¹ souligne qu'il est un « héros culturel » de l'Antiquité tardive pour les adeptes de multiples orientations religieuses, y compris les païens. Il était évidemment le patriarche des Hébreux et l'ancêtre d'Israël et d'Ismaël, mais aussi le père d'une multitude de peuples, le premier homme à passer de l'ignorance au savoir et à croire en Dieu, ou l'inventeur de la religion (*theosebeia*) ; d'origine babylonienne, on le consi-

520. Coran, sourate XIV (« Ibrāhīm »), 40 / 37 : « Seigneur ! j'ai établi une partie de ma descendance dans une vallée sans culture, auprès de Ton Temple rendu sacré ».

521. Stroumsa G. 2013.

dérait aussi comme le premier astronome. Le nom d'Abraham est alors très prisé si l'on en croit les papyrus d'Égypte ou de Nessana (arabe Naṣṭān, dans le Negev)⁵²². Selon Simon Mimouni, si le judaïsme rabbinique est centré sur Moïse, le judaïsme synagogaal l'est sur Abraham⁵²³.

Abraham offrait enfin un modèle de comportement pour les non juifs inclinant vers le judaïsme : ayant vécu avant même la révélation de la Torah, il s'était soumis aux seuls commandements divins de la loi naturelle, non écrite, appelée noachides.

4. Deux degrés dans la conversion

Les textes qui évoquent la conversion au judaïsme ou qui parlent de prosélytes suggèrent qu'il existe deux degrés d'adhésion au judaïsme.

a. Le monde méditerranéen

La fascination qu'exerce la religion juive se manifeste d'abord dans l'Égypte ptolémaïque. Elle gagne progressivement l'ensemble du monde méditerranéen. Le judaïsme séduit par ses croyances, sa morale et sa philosophie ainsi que par ses règles de vie, dont l'antiquité rivalise avec celle des cultures les plus prestigieuses.

De très nombreux exemples pourraient illustrer cette fascination. Flavius Josèphe rapporte que, à Antioche :

*« [Les juifs] étaient surtout nombreux à Antioche ... [Les successeurs d'Antiochos] les autorisèrent à jouir du droit de cité au même titre que les Grecs. Les rois suivant tinrent à leur égard la même conduite ; aussi leur nombre s'accrut et ils ornèrent le Temple d'offrandes aussi remarquables par leur aspect que par leurs richesses. Bien plus, ils attirèrent successivement à leur culte un grand nombre de Grecs, qui firent dès lors, en quelque sorte, partie de leur communauté »*⁵²⁴.

Un texte moins suspect d'apologie est une inscription grecque provenant de la synagogue d'Akmonia (Asie mineure). Il rapporte que le bâtiment avait été initialement construit au 1^{er} siècle de notre ère par une grande dame romaine protectrice de la communauté juive, nommée Julia Severa⁵²⁵.

En bonne logique, la fascination qu'exerce le judaïsme devrait aboutir à une conversion. Mais cette dernière est problématique. Elle implique une

522. Stroumsa R. 2008, pp. 44, 49, 51, 60, 68

523. Communication à un colloque qui s'est tenu à Lausanne, intitulée : « Histoire du judaïsme et du christianisme antiques. Quelques remarques épitémologiques et méthodologiques ».

524. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, VII, 3, 3 [43-45] ; Hadas-Lebel 2009, p. 142.

525. Hadas-Lebel 2009, p. 215.

rupture radicale avec le milieu d'origine. Dans la vie quotidienne, il était bien difficile de respecter les commandements de la Loi, principalement ceux concernant l'alimentation, le repos dominical ou les fêtes ; et dans la vie sociale, la circoncision et l'endogamie se heurtaient aux pratiques traditionnelles. Tacite s'en indignait :

« Les personnes qui adoptent leurs coutumes doivent faire de même et on leur enseigne avant toute chose à mépriser les dieux, à renoncer à leur patrie, à tenir pour rien leurs père et mère, leurs enfants, leurs frères »⁵²⁶.

Des aménagements n'étaient pas impossibles. Flavius Josèphe rapporte ainsi que les épouses des Damascènes étaient presque toutes converties à la religion juive tout en continuant la vie commune avec leurs maris⁵²⁷. On pense d'ordinaire qu'une telle situation était exceptionnelle. Mais la Tradition arabo-musulmane mentionne aussi des polythéistes mariés à des juives⁵²⁸.

L'un de ces aménagements consistait à introduire deux degrés dans la conversion au judaïsme. Les textes mentionnent des *metuentes*, des *sebo-menoi ton Theon*⁵²⁹ et des *theosebeis*⁵³⁰, des termes latin et grec formés sur le verbe « craindre », qui s'appliquent à des personnes « craignant-Dieu » et ayant rejeté en conséquence le polythéisme. Il est vraisemblable que ces « craignant-Dieu » adhéraient également à la morale « naturelle » des lois noachides et pratiquaient de manière non rigide certaines règles de vie qui ne bouleversaient pas leur existence quotidienne, comme le repos hebdomadaire et certains interdits alimentaires. Ils avaient un modèle tout désigné, Abraham, qui avait suivi les commandements divins antérieurs à la révélation de la Torah.

Ces *metuentes* et *theosebeis*, ou pour le moins certains d'entre eux, étaient incontestablement des sympathisants du judaïsme, comme le montre une liste de 130 noms à Aphrodisias (en Asie mineure) énumérant des juifs, trois prosélytes et 54 *theosebeis*⁵³¹. Cette liste illustre que la communauté juive d'Aphrodisias avait accueilli quelques convertis appelés « prosélytes » et qu'elle avait organisé autour d'elle un vaste cercle de « compagnons de route » qui partageaient certains idéaux.

526. Tacite, *Histoires* V, 5, 5 ; Hadas-Lebel 2009, p. 142.

527. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 20, 2 [560] : « À Damas alors, quand on apprit le désastre des troupes romaines, les gens se précipitèrent pour massacrer les Juifs qu'ils avaient chez eux ... mais ils craignaient leurs propres femmes, qui toutes, à quelques exceptions près, avaient été gagnées à la religion juive ».

528. Voir déjà ci-dessus A.2, p. 37.

529. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIV, 72 ; *Actes des Apôtres*, X / 2 et 22 ; XIII / 16, 26, 43 et 50 ; XVI / 14 ; XVII / 4 et 17 ; XVIII / 7.

530. Hadas-Lebel 2009, pp. 139-143, 215-216.

531. Voir Reynolds et Tannenbaum 1987 ; Feldman 1989 ; Chianotis 2002.

Le plus célèbre de ces sympathisants du judaïsme est une femme, Poppée, l'épouse de Néron. Flavius Josèphe rapporte que, vers 60-62, une délégation judéenne comptant le grand-prêtre Ismaël et le gardien du trésor Helkias avait obtenu gain de cause grâce à elle :

« Néron, non content de leur pardonner leurs actes, leur accorda encore de laisser debout leur construction pour faire plaisir à sa femme Poppée qui l'avait imploré en leur faveur, car elle était pieuse (theosebês) »⁵³².

À Tralles (Asie mineure occidentale), une *theosebês* nommée Capitolina finance la construction de la synagogue de cette ville⁵³³. Enfin, toujours en Asie mineure, on trouve des adeptes du « Dieu Très-Haut » (*Theos hypsistos*), appelés « Hypsistariens »⁵³⁴. Dans l'Égypte hellénistique, « Dieu très Haut » pouvait traduire l'hébreu *El 'Elyon*, « Dieu Très-Haut »⁵³⁵. Il n'est donc pas impossible que parmi les Hypsistariens se soient trouvés des sympathisants du judaïsme.

Les « prosélytes » se distinguaient des « craignant-Dieu » par leur adhésion totale à toutes les exigences du judaïsme. La qualification de « prosélyte » était sans doute un titre de fierté puisqu'elle se trouve assez fréquemment dans les inscriptions funéraires. C'est notamment le cas dans les catacombes juives de Rome, où on la relève huit fois (dont six pour des femmes)⁵³⁶.

b. L'Arabie

En Arabie, il ne fait guère de doute que, de même, des degrés ont existé dans la conversion au judaïsme.

C'est le cas en Arabie du nord-ouest, à proximité des provinces byzantines du diocèse d'Orient, si l'on en croit l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (écrite entre 439 et 450), déjà évoquée. Après avoir évoqué la conversion des Saracènes (*Sarakēnoi*) de la reine Mavia (Mauia, arabe Māwiya) au christianisme, Sozomène observe que les autres respectent des règles de vie semblables à celles des juifs :

« 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 ... ».

Mais certains sont allés plus loin, jusqu'à la conversion :

« ... 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



532. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XX, 195; Hadas-Lebel 2009, p. 141.

533. Hadas-Lebel 2009, p. 216.

534. Mitchell 1999.

535. Genèse XIV / 18-20, Deutéronome 32 / 8.

536. Hadas-Lebel 2009, p. 210.

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 »⁵³⁷.

Pour le reste de l'Arabie, on ne dispose que des inscriptions qui ne comportent aucun terme correspondant exactement à « craignant-Dieu » ou à « prosélyte ». Un texte du v^e siècle, cependant, fait très vraisemblablement mention de la « crainte de Dieu » dans l'une des invocations finales :

« ... et pour que Dieu, Seigneur du Ciel et de la Terre, leur accorde ⁴ la crainte de son nom et le salut de leurs personnes, de leurs compagnons et de leurs suj[ets], en temps de guerre et de paix ... »

... *w-l-bmr-hm 'lⁿ mr' S¹myⁿ w-rdⁿ ⁴ šbs¹ s¹m-hw w-wfy 'fs¹-bmw w-nzr-hmw w-s²w[f-h]mw b-d^rm w-s¹lm ...* (H.3.4. Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183).

Le terme *šbs¹*, qui présente une structure consonantique qui n'est pas régulière en sémitique, a été interprété d'après le grec *sebas*, « crainte révérencieuse ». Une telle hypothèse, qui paraît plausible, implique que les Himyarites ont emprunté un terme grec — et non araméen ou hébraïque — pour exprimer un concept religieux important. On peut en déduire qu'ils étaient en relations étroites avec des communautés juives parlant le grec, ce qui oriente a priori, si on tient compte de la date (le v^e siècle), vers la Palestine et la Syrie plutôt que vers l'Afrique⁵³⁸.

La terminologie des inscriptions qui manifestent une proximité plus ou moins grande avec le judaïsme — il s'agit notamment des noms donnés au Dieu unique, du lexique et des noms de personne — laisse également deviner qu'il existait des degrés dans l'adhésion à cette religion. Elle permet de classer ces inscriptions en trois groupes : des inscriptions simplement monothéistes ; des inscriptions dans lesquelles un indice permet de postuler une certaine proximité avec le judaïsme ; des inscriptions enfin qui comportent des preuves indubitables d'adhésion au judaïsme.

Les inscriptions simplement monothéistes ne comportent qu'une laconique invocation au Dieu unique qui peut être nommé de diverses manières, appellatif, nom propre ou périphrase. Elles ne formulent aucun vœu particulier et n'emploient aucun terme ou symbole qui permettrait d'identifier une préférence religieuse.

Les inscriptions trahissant une certaine proximité avec le judaïsme sont notamment celles qui utilisent des termes empruntés au judéo-araméen. Enfin, nous considérons comme juives celles qui mentionnent Israël et les juifs et celles qui utilisent des noms ou des termes d'origine hébraïque ; ce

537. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VI, 38.

538. Le grec *sebas* (saba'ique *šbs¹*) est une étymologie possible de la mystérieuse communauté religieuse que le Coran appelle « Šābi'ūn » (Blois 1995 et 2004), si on suppose une dérivation qui ne tienne pas compte de la désinence.

sont presque toujours ces dernières qui comportent des allusions doctrinales.

Nous supposons que ces trois types de terminologie correspondent à trois degrés d'adhésion au judaïsme. Les inscriptions simplement monothéistes — ou tout au moins une partie d'entre elles — ne sont pas la version laconique des autres textes juifs : leur formulation minimaliste est un choix politique, comme le montre les inscriptions royales qui entrent toutes dans cette catégorie (voir H.8, pp. 196-198, la liste des formules religieuses dans les inscriptions royales). Si les rois expriment leur adhésion au monothéisme en évitant tout indice suggérant leur proximité avec le judaïsme, c'est évidemment un choix délibéré. On peut en déduire que ce monothéisme est la religion officielle du royaume de Ḥimyar.

Entre les inscriptions qui manifestant une certaine proximité avec le judaïsme et celles qui prouvent le judaïsme de leurs auteurs, la différence peut être fortuite, due par exemple au fait que les évidences n'ont pas besoin d'être rappelées dans un texte épigraphique. Cependant, la vraisemblance est qu'elle distingue les craignant-Dieu d'un côté et les juifs, qu'ils soient prosélytes ou d'origine judéenne, de l'autre.

Les inscriptions simplement monothéistes ne nous renseignent guère sur la nature précise de la religion officielle ḥimyarite pendant la période 380-500 (soit près de 120 ans). On ne peut que faire des hypothèses à partir d'observations générales :

- La terminologie des inscriptions simplement monothéistes se distingue radicalement de celle des inscriptions polythéistes, ce qui implique une rupture et donc une conversion;
- Après la conversion officielle des souverains au monothéisme, vers 380, on ne trouve plus aucune inscription polythéiste⁵³⁹;
- Après cette conversion et jusqu'à l'établissement de la tutelle aksūmite (qui intervient vers 500 et s'appesantit vers 530), on ne relève aucune trace d'influence chrétienne;
- En revanche, c'est de cette même période 380-500 que datent tous les documents manifestant une adhésion complète au judaïsme ou de la sympathie pour lui, si on excepte les textes datant de la révolte du roi Joseph contre les Aksūmites, tous composés en 523;
- La nouvelle religion a un lieu de culte appelé *mikrāb* qui lui est propre et qui disparaît quand le christianisme devient la religion officielle de Ḥimyar.

La nouvelle religion est donc compatible avec le judaïsme, mais non avec le polythéisme ou avec le christianisme. C'est pourquoi on considère qu'il s'agit d'une forme de monothéisme adossé au judaïsme, que j'appelle judéo-monothéisme.

539. Cette affirmation se fonde sur les inscriptions datées ; il est évidemment possible que des inscriptions non datées soient postérieures à 380. Par ailleurs, on observe la survivance de quelques noms théophores : voir ci-dessus la n. 253.

Dans un tel contexte, on peut se demander quel est le degré d'adhésion du souverain au judaïsme. Il est vraisemblable que le roi est un prosélyte qui préfère ne pas faire état de ses choix personnels pour des raisons politiques. Un seul texte le déclare explicitement juif, le synaxaire éthiopien résumant le martyre d'Azqīr⁵⁴⁰, mais c'est une source secondaire, de valeur incertaine.

Les raisons qui ont amené le souverain ḥimyarite à faire le choix du judéo-monothéisme peuvent être aisément devinées :

1. Seule une nouvelle religion était susceptible de renforcer l'unité de Ḥimyar, qui venait de conquérir les royaumes de Saba' et de Ḥaḍramawt. Il est vraisemblable que les élites de Ḥimyar partageaient les mêmes aspirations spirituelles (rejet des idoles et des sacrifices sanglants, religion plus personnelle, croyance dans une vie future) que celles du monde méditerranéen ou que celles d'Aksūm en Afrique.
2. Cette nouvelle religion ne devait pas entraîner de trop grands bouleversements dans les équilibres politiques, les réseaux de solidarité et la vie quotidienne, ce qui aurait été le cas avec le choix du judaïsme. Les difficultés n'étaient pas les mêmes que dans le monde méditerranéen. Les interdits alimentaires du judaïsme concernant le sang et le porc ne posaient probablement aucun problème en Arabie. Il en allait de même de la circoncision. En revanche, ce qui faisait difficulté, c'était la remise en cause des solidarités traditionnelles, qui dérivait de l'organisation segmentaire de la société : dans le monde tribal, la sécurité des individus dépend entièrement de l'entraide fournie par les membres du groupe et par ceux des groupes alliés avec lesquels on échange des épouses.
3. Enfin, la nouvelle religion devait prendre en compte le contexte international, tout particulièrement la menace d'une nouvelle invasion aksūmite (après celle qui avait dévasté le Yémen occidental au III^e siècle). Comme le royaume d'Aksūm, qui venait de se convertir au christianisme, était un allié traditionnel de l'Empire romain et de Byzance, le contrepoids souhaitable était un accord avec la Perse sāsānide. Le choix du judéo-christianisme s'accordait avec une telle stratégie, alors que celui du christianisme aurait impliqué un alignement sur Byzance⁵⁴¹.

La dénomination de la nouvelle religion est débattue. A. F. L. Beeston a proposé « raḥmānisme », s'inspirant d'un terme forgé par Margo-

540. Conti Rossini 1910, pp. 748 (l. 26, *nagśa ayhūd*, « le roi des juifs ») et 750 (traduction).

541. Il est possible que le choix du christianisme ait été envisagé : au début des années 340, l'empereur romain Constance II (337-361) a envoyé une ambassade au souverain ḥimyarite pour lui demander de se convertir à la foi chrétienne (Philostorge, *Histoire de l'Église*, III, 4). Une telle ambassade n'aurait pas été organisée si Constance II n'avait pas disposé d'informations suggérant que le souverain ḥimyarite manifestait des dispositions favorables.

liouth pour désigner le monothéisme des (soi-disant, selon lui) juifs de Yathrib⁵⁴². Il se fondait sur le fait que « Raḥmānān » était l'un des noms que les monothéistes ḥimyarites donnaient à Dieu. Le problème est que Raḥmānān (arabe al-Raḥmān) est une appellation commune à tous les courants qui rompent avec le polythéisme : judaïsme, christianisme, islam et religion du prophète Musaylima en Arabie centrale⁵⁴³. Je préfère l'appellation de « monothéisme », précédée par « judéo- » afin de souligner que ce monothéisme dérive du judaïsme⁵⁴⁴.

En résumé, il me semble possible de distinguer dans le royaume de Ḥimyar trois degrés dans l'adhésion au judaïsme :

- l'affirmation d'une foi monothéiste impliquant le rejet du polythéisme et sans doute l'adhésion à des règles de morale « naturelle » comme les lois noachides. J'appelle les adeptes de ce degré « judéo-monothéistes » ;
- l'affirmation d'une sympathie pour le judaïsme qui se traduit dans les inscriptions par l'emploi de termes ou des symboles caractéristiques. J'appelle les adeptes de ce niveau « judéo-sympathisants ». Ce sont probablement des personnes qui se préparent à une conversion et ont déjà adopté certaines règles de vie juives. Ils correspondent aux craignant-Dieu (*metuentes* et *theosebeis*) du monde classique ;
- les prosélytes (ou convertis) et les juifs d'origine étrangère.

Bien évidemment, il n'est pas sûr que l'auteur d'une inscription qui emploie le mot *shālôm* soit un « judéo-sympathisant ». Ce peut être un juif qui a fait court pour de simples raisons d'économie ou qui préfère demeurer discret sur ses préférences religieuses. Cependant, si on accepte l'idée que les inévitables erreurs d'appréciation ne jouent pas toujours dans le même sens, l'image générale doit être approximativement correcte.

H. Choix d'inscriptions juives de l'Arabie préislamique

Dans une étude sur le judaïsme en Arabie, qui a des implications importantes pour la compréhension de la naissance de l'Islam ou pour l'histoire du judaïsme, il apparaît nécessaire de reproduire les documents qui fondent les analyses et les reconstructions. Je vais le faire en les classant en fonction de leur intérêt identitaire, religieux et institutionnel.



542. Margoliouth 1924, p. 71.

543. Robin 2012 e, pp. 444-453.

544. A. F. L. Beeston admettait cette « inspiration juive » (Beeston 1984, p. 151 : « exactly what J. Ryckmans has envisaged when he wrote that 5th century Raḥmānism was “either Judaism or of Jewish inspiration” [Ryckmans J. 1964, p. 439] »).

1. Les mentions d'*Israēl*

1.1. CIH 543 = ZM 772 A + B (Fig. 13)

Israēl est mentionné dans les bénédictions introduisant le texte d'une stèle funéraire. Ce texte, malheureusement fragmentaire, est porté sur une dalle de pierre provenant de la capitale ḥimyarite, Zafār. On ignore quel était le rang social de ses auteurs parce que la fin de leur titulature a disparu. Il est assuré que ce sont des juifs au sens plein, très probablement des Ḥimyarites convertis.

Le texte n'est pas daté. Il est vraisemblable qu'il remonte à la période du judaïsme triomphant, c. 375-530.

- 1 [b]rk w-tbrk s¹m Rḥmnⁿ d-b-S¹myⁿ w-Ys³r¹ l w-
- 2 'lh-hmw Rb-Yhd d-brd¹ 'bd-hmw S²hr^m w-
- 3 'm-hw Bd^m w-ḥs²kt-hw S²ms^{1m} w-¹l-
- 4 wd-hmy Dmm/ mono- w-¹bs²r w-Mṣr=
- 5 ^m w-kl bhṭ-h gram- [mw]
- 6 .-hw[... ... me]

« [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israēl et ² leur dieu, le Seigneur des juifs, qui a assisté leur serviteur Shahr^{um},³ sa mère Bd^m, son épouse Shams^{um}, leurs en⁴fants (à eux deux) Dm^m, Abīsha'ar et Miṣr^{5um}, et tous leurs proch[es ... »

Aucun des anthroponymes de cette inscription ne semble avoir de modèle biblique ou juif. Deux, S²hr^m et S²ms^{1m}, qui signifient « Nouvelle Lune » et « Soleil » ont une coloration polythéiste. Un troisième, ¹bs²r, pourrait être un théophore polythéiste si on reconnaissait dans s²r l'étoile Sirius (arabe *al-Shi'rā*, dans Coran LIII, « L'Étoile », *al-Najm*, 50 / 49); noter cependant que le radical s²r est attesté dans l'onomastique sudarabique sans relation évidente avec Sirius, comme dans S²r^m ou S²rwd. Noter encore que [¹]bs²r est un nom de femme dans l'inscription juive ou judéo-sympathisante ZM 5 + 8 + 10 / 1.

Bd^m, Dm^m et Mṣr^m semblent arabiques, mais ne sont pas communs.

s¹m suivi par un nom de Dieu: voir ci-dessus F.2 (pp. 144-145) et ci-après H.2.1 = Ja 1028 / 12 ('ly s¹m Rḥmnⁿ), H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1 / 4 (ṣbs¹ s¹m-hw) et H.3.5 = Ry 520 / 8 (l-s¹m Rḥmnⁿ).

Concernant ce texte, se reporter également à B.3.a (pp. 54-55) et F.2a (pp. 143-146).

1.2. Garb Frammenti II, 7 (Fig. 12)

Le nom d'Israēl se trouve également sur autre fragment de dalle provenant de Zafār, mais cette fois dans les invocations qui concluent le texte. L'auteur, dont le nom a disparu, avait un rang élevé, puisqu'il dépendait directement des souverains; il commémorait probablement la construction d'un palais. L'invocation à « son [peup]le Israēl » permet d'être sûr qu'il était juif.

La liste des corégentes permet de dater ce texte de *c.* 400-420.

- ...
- 1]-*b-kl thzt-hw b-(r)[d' mr'-hw mr' S'myⁿ w-b]*
 - 2 [*rd' s²-b-](h)w Ys³r'l w-b-rd[^r 'mr'-bmw 'bkrb 's¹d]*
 - 3 [*w-Dr'mr'] ymn w-Hs³n Yb[mn 'mlk S¹b' w-d-Rydⁿ w-]*
 - 4 *Hḏrmwt w-](Ymnt)...ryⁿ. [... ..*
- ...
- 1]. avec toutes ses dépendances. Avec l'ai[de de son seigneur, le seigneur du Ciel, avec]
 - 2 [l'aide de son peup]le Israël et avec l'aid[e de ses seigneurs Abikarib As'ad,]
 - 3 [Dhara'amar] Ayman et Ḥaśśān Yuha'[min rois de Saba', dhu-Raydān,]
 - 4 [Ḥḏramawt et] (Yamnat)[... ..

Voir aussi ci-après les textes H.5.1 (= Garb Bayt al-Ashwal 1) et H.5.2 (= ZM 2000).

2. Les mentions de *Yahūd*

Le terme arabe *Yahūd* (*Yhd* ou *Yhud*), qui dérive du nom de la Judée, est un collectif désignant les populations arabiques originaires de Judée et peut-être aussi celles qui ont adopté leurs croyances et leur mode de vie.

Yahūd n'est attesté que dans le syntagme *Rabb-Yahūd*, « Seigneur des juifs », déjà rencontré dans l'inscription H.1.1 = *CIH* 543. Ce syntagme se trouve également dans deux autres textes, qui datent l'un et l'autre du blocus de l'oasis de Nagrān en juin et juillet 523.

2.1. *Ja 1028, juillet 523 de notre ère* (Fig. 14-16)

Il s'agit d'une grande inscription commémorant des opérations militaires, gravée sur un rocher aux puits de Ḥimā, à 90 kilomètres au nord-est de Najrān.

Elle a pour auteur le général *Sharaḥ'il Yaqbul dhu-Yaz'an*, issu d'une puissante famille princière du Ḥḏramawt⁵⁴⁵, sans doute convertie au judaïsme, qui a été chargé de reprendre le contrôle de l'oasis de Nagrān par le roi *Yūsuf As'ar Ya'ar*, qui était juif. Lors de cette campagne, il fait graver trois inscriptions, une à al-Kawkab datée de juin 523 (ci-dessous H.10.1 = Ry 508, pp. 198-200) et deux à Ḥimā datées de juillet de la même année.

Le texte, qui a un caractère manifeste de propagande politique, présente l'intérêt d'être très réservé sur les questions religieuses. Le général *Sharaḥ'il*, qui est chargé par un roi juif de réduire la dissidence d'une oasis dirigée par des chrétiens, ne met nullement en avant la dimension religieuse. Les

545. Robin 2013 a, pp. 209-213.

livres saints ne sont pas convoqués pour valider les actions du roi, comme le fait à la même époque le chrétien Kālēb dans le royaume d'Aksūm. Le général pratique plutôt l'intimidation : il se contente de rapporter de façon factuelle les opérations militaires montées contre les ennemis du roi.

Le seul indice explicite de judaïsme est le nom de « Seigneur des juifs » que le général donne à Dieu (à la fin du texte, l. 18).

- 1 *l-ybrkn 'lⁿ d-l-hw S¹myⁿ w-³rđⁿ mlkⁿ Yws¹f³s³ (vac.) r Yē³r mlk kl 's²bⁿ
w-l-ybrkn 'qwlⁿ/*
- 2 *Lhy³t Yrhm w-S¹myf³ 's²w³ w-S²rḥ³l Yqbl w-S²rḥb³l 's¹ (vac.) d bny
S²rḥb³l Ykml 'lht Yz³n w-Gdn^m b=*
- 3 *šrw mr³-hmw mlkⁿ Yws¹f³s³r Yē³r k-dhr qls¹ⁿ w-[hrg] 'ḥb (vac.) s²ⁿ b-Zfr³
w-³ly ḥrb 's²rⁿ w-Rkbⁿ w-Fr=*
- 4 *s¹ⁿ w-Mḥwⁿ w-³ly ḥrb w-mqrnt Ngrⁿ w-tšⁿ s¹s¹lⁿ Md(bⁿ k-h)[g]m³
'm-hw w-k-ydkyn-hmw b-gys^{2m} w-k-d-hflḥ*
- 5 *w-hfⁿ mlkⁿ b-hyt s¹b³t^m ḥms¹ m³t^m w-tny 's²r³ lfm mḥrgt^m w-ḥd 's²r³ lfm³
s¹by^m w-ts¹y*
- 6 *w-tty m³t^m lfm³ b³l^m w-bqr^m w-d³n^m w-ts¹trw dⁿ ms¹ndⁿ qyl³ S²rḥ³l Yqbl
(d)-Y(z)³n (k)-qrn b-³ly (Ngr)ⁿ*
- 7 *b-s²b d-Hmdⁿ hgrⁿ w-³rbⁿ w-nq(r^m b)n 'z³nⁿ w-³rb Kdt w-Mrd^m
w-Mdḥg^m w-qwlⁿ ḥwt-hw b-³m mlk⁽ⁿ⁾ qrn^m*
- 8 *bḥⁿ bn Ḥbs²t w-yš³nⁿ s¹s¹lⁿ Mdbⁿ w-k-kl d-dkrw b-dn ms¹ndⁿ mḥrgt^m
w-ḡnm^m w-mqrnt^m f-k-s¹b³t^m ḥ=*
- 9 *dh d-qflw 'bt-hmw b-tl³lt 's²r³ wrbⁿ w-l-ybrkn Rḥmnⁿ bny-hmw S²rḥb³l
Ykml w-H³n 's³r³ bny Lhy³t*
- 10 *w-Lhy³t Yrhm bn S¹my(f)³ w-Mrd^(lⁿ) Ymgd bn S²rḥ³l 'lht Yz³n
wrh-hw d-mdrⁿ d-l-tl³lt w-tl³ty*
- 11 *w-s¹t m³t^m w-k-b-hfrt S¹myⁿ w-³rđⁿ w-³dn 's¹dⁿ dn ms¹ndⁿ bn kl ḥs¹s^{1m}
w-mḥd^m w-Rḥmnⁿ 'lyⁿ b=*
- 12 *n kl mḥd^(m) bn m(š).. wtf w-s¹tr w-qdm 'ly s¹m Rḥmnⁿ wtf Tmm^m
d-Ḥdyt Rb-hd b-Mḥmd*

« Que Dieu, à qui sont le Ciel et la Terre, bénisse le roi Yūsuf As'ar Yath'ar, roi de toutes les communes, et qu'Il bénisse les princes ² Laḥay'at Yarkham, Sumūyafa' Ashwa', Sharaḥ'il Yaqbul et Shuriḥbi'il As'ad, fils de Shuriḥbi'il Yakmul, (du lignage) de Yaz'an et Gadan^{um}. Ils re³joignirent leur seigneur le roi Yūsuf As'ar Yath'ar quand il incendia l'église et massacra les Abyssins à Zafār, attaqua Ash'arān, Rakkān, Fara⁴sān et Makhawān, entreprit de combattre et bloquer Nagraṇ, et de fortifier la chaîne de Maddabān; quand il rassembla (?) auprès de lui (après les avoir envoyés avec une armée) et quand ce que le roi réussit ⁵ à prendre comme butin au cours de cette campagne (se monta) à 12 500 tués, 11 000 prisonniers, ⁶ 290 000 chameaux, vaches et moutons; a écrit cette inscription le prince Sharaḥ'il Yaqbul dhu-Yaz'an, quand il prit position contre Nagraṇ ⁷ avec la commune de dhu-Hamdān — villageois et nomades —, un détachement d'Az'ūnān et les Arabes de Kiddat, Murād et Madhḥig^{um}, tandis que les princes, ses frères, (avaient pris) position avec le roi ⁸ sur la mer (par

crainte) de l'Abyssinie et fortifiaient la chaîne de Maddabān; quant à tout ce qu'il a mentionné dans cette inscription comme massacre, butin et encerclement, ce fut en une campagne uni⁹que, telle qu'il fut éloigné de ses foyers pendant treize mois. Que bénisse Raḥmānān leurs fils, Shuriḥbi'il Yakmul et Ha'ān As'ar, fils de Laḥay'at,¹⁰ ainsi que Laḥay'at Yarkham, fils de Sumūyafa', et Marthad'ilān Yamgud, fils de Sharaḥ'il, (du lignage) de Yaz'an, au mois de *dhū-madbra'ān* (juillet)¹¹ 633. Puisse, avec la protection du Ciel et de la Terre et les capacités des hommes, cette inscription (être protégée) contre tout auteur de dommage et de dégradation, et Raḥmānān Très-Haut con¹²tre tout auteur de dégradation ... A été rédigée, écrite et exécutée au nom de Raḥmānān la relation de Tamīm dhu-Ḥaḍyat. Seigneur des juifs, avec le Louangé »

2.2. Ry 515 (Fig. 17)

Il s'agit ici d'une courte inscription gravée sur un rocher par deux officiers ḥimyarites. Comme elle se trouve à côté de l'une des grandes inscriptions du général Sharaḥ'il, ces deux officiers appartiennent très vraisemblablement à son armée. Ils sont certainement juifs puisqu'ils invoquent le « Seigneur des juifs », mais portent des noms purement arabiques: ce sont donc des convertis ou des juifs d'origine judéenne complètement intégrés dans la société locale.

- 1 *M'wyt*
N'mt
- 2 *bn Wl't*
bn Ml=
- 3 *k^m mgtt*
S²rḥ'=
- 4 *l q-Yz'n*
- 5 *Rb-hwd b-Rḥmnⁿ*

« Mu'āwiyat fils de Walī'at; Na'īmat fils de Mālik^{um}, officiers de Sharaḥ'il dhu-Yaz'an. Seigneur des juifs, avec Raḥmānān »

Dans ce texte, l'orthographe de Yahūd est [Y]hwd, avec la *mater lectionis* wāw. C'est en contradiction avec les règles de l'orthographe sabéenne qui ne note pas les voyelles longues à l'intérieur d'un mot. La graphie [Y]hwd imite très vraisemblablement l'orthographe araméenne ou peut-être hébraïque du mot.

Du collectif *Yahūd*, on dérive de façon très régulière un adjectif *yahūdī* (*yhwdy*) orthographié, dans les deux occurrences que nous avons, avec la *mater lectionis* wāw, à nouveau comme en araméen.

2.3. Eskoubi 2000 C1 (Fig. 18)

Le premier individu qui se déclare lui-même *yhwdy* a gravé un court graffiti sur un rocher dans le sud de l'Arabie séoudite, à l'ouest de Najrān,

plus précisément dans la région de Ṣahrān du Sud (Ṣahrān al-Janūb). On ignore son statut social. Il est hasardeux de proposer une date pour un tel texte parce qu'il a probablement été tracé par un non-professionnel. On observera cependant que la forme relativement rigide des lettres et le *wāw* circulaire suggèrent une date guère postérieure début de notre ère. Le *fā'* (en forme de losange prolongé en haut et en bas par des segments empâtés) et le *rā'* (dont les « ailes » font retour en arrière) en revanche sont assez évolués. De manière très approximative, je proposerais une date vers les I^{er}-III^e siècles notre ère. Il est donc possible — mais non assuré — que ce texte soit relativement ancien.

Yrf' yhwdy"/ « Yarfā' le juif »

Yarfā est un nom arabe, qui apparaît une fois dans les généalogies d'Ibn al-Kalbī (Caskel 1966-II, p. 591 ; 1966-I, tableau 209) : Yarfā b. al-Ḥinw b. Dir' qui était une fraction de la tribu d'al-Azd, dont le territoire incluait peut-être la région où l'inscription a été relevée.

Comme je l'ai indiqué (B.3.b, pp. 58-60), il est difficile de dire si « Yarfā' le juif » est un Juif d'origine judéenne ou sudarabique.

2.4. Nabatéen CIS II, 219 (Fig. 19)

Le second individu qui se déclare lui-même *yhwdy* a fait aménager pour lui-même un magnifique tombeau avec une façade sculptée dans le grès à Madā'in Ṣāliḥ (l'ancienne Ḥigrā). Son identité est donnée par un beau texte, gravé au dessus de la porte, rédigé en langue et en écriture nabatéennes. Ce texte est daté de la troisième année du règne de [Mālikū le r]oi, roi de Nabaṭū, ce qui donne 42-43 de notre ère. On peut supposer que Shubayṭū est un Judéen riche et influent, probablement établi de longue date à Ḥigrā, puisque son tombeau se trouve dans la zone la plus recherchée, et que son épitaphe est rédigée dans la langue et le style local (voir déjà ci-dessus, B.3.b, p. 58).

- 1 *dnh kpr' dy 'bd (Ṣ)[bytw br](')ly'w*
- 2 *yhwdy' l-npš-h w-l-yld-h w-l-'m(r)t (')ntt-h dy*
- 3 *ytqbrwn b-h 'šdq b-'šdq w-l' ršy 'nwš' dy(y)*
- 4 *dy ytqbr b-h w-mn yb' dy yktb b-kpr' dnh*
- 5 *mwbb-h 'w ktb kl-h mn bny Ṣbytw dy*
- 6 *'l' 'w 'š<d>qy-hm dy l' yhw' l-h b-kpr' dnh*
- 7 *ḥlq wd' b-ym ḥd b-'b šnt tlt l-[Mnkw m]lk'*
- 8 *mlk Nbṭw 'bd' bdt br Whb[lhy...] 'bd*

« This is the tomb which Shubaytu son of 'Alī'ū, the Jew, made for himself and for his children and for 'Amirat, his wife. They may be buried in it by hereditary title. And no stranger (?) has the right to be buried in it, and if any of the children of Shubaytu mentioned above or their legal heirs seeks to write for this tomb a deed of gift or any document, he will have no share in this tomb. And this was on the first day of *ab*,

the third year of king Maliku, King of the Nabataeans. 'Abd'obodat son of Wahballahi made it » (traduction Healey)

Le nom Shubaytū (*Šbytw*) ne semble pas arabe; il peut être rapproché de *Šbu*, Shobaï (hébreu Shobāy: voir ci-dessus C.3.c, p. 90).

3. Les rois et les princes qui construisent un *mikrāb*

Parmi les termes qui semblent propres aux inscriptions juives en judéo-sympathisantes, le plus sûr est *mikrāb*. C'est la maison commune des judéo-monothéistes et des juifs de Ḥimyar.

Il est notable que la construction de tous les *mikrāb* connus soit patronnée par des souverains et par des princes et que ces *mikrāb* se trouvent dans les villes capitales et dans des chef-lieux de communes. On peut faire l'hypothèse que ces rois et ces princes sont juifs ou judéo-sympathisants, mais ce n'est pas entièrement assuré: le roi de Ḥimyar auquel Constance a envoyé une ambassade fait édifier à ses frais trois églises sans être converti au christianisme⁵⁴⁶.

3.1. *Ja 856* = *Fa 60* (Fig. 20-21)

La plus ancienne inscription royale commémorant la construction d'un *mikrāb* est gravée sur un bloc allongé, aujourd'hui incomplet, qui provient probablement de la façade du monument. Elle a été trouvée à Ma'rib, l'ancienne capitale de Saba', qui conservait encore son statut de ville royale sous la domination ḥimyarite.

Au moment de la rédaction de ce texte, le roi Malkīkarib a un seul corégent, dont le nom a disparu. Il est vraisemblable que ce corégent est son fils et successeur, Abīkarib As'ad. Toutes les autres inscriptions de Malkīkarib mentionnent deux corégers, Abīkarib As'ad et Dhara'amar Ayman; par ailleurs, Abīkarib, après la disparition de son père, règne encore avec Dhara'amar. Il est donc assuré que *Ja 856* date du début du règne de Malkīkarib, entre c. 375 et janvier 384 (textes datés de Malkīkarib avec deux corégers: voir ci-dessous H.8.1 [= Garb Bayt al-Ashwal 2] et H.8.2 [= *RES* 3383]).

Il est remarquable que l'inscription ne comporte aucune invocation religieuse: on peut supposer que les deux souverains accordent leur soutien, notamment financier, aux monothéistes sans adhérer officiellement à la nouvelle religion.

1 embl. 1- *Mlkkrb Yh'mn w-bn* embl. 2- (*w*) [*bkrb* 's^r d *mlky* embl. 3]



⁵⁴⁶. Philostorge, *Histoire de l'Église*, III, 4; Robin 2003 a, pp. 103-104; Rodinson 2001, pp. 229 et suiv.

- 2 embl. 1 *S¹b['] w-d-Rydⁿ w-Hḏrmwt* embl. 2 *w-[Ymnt br'w w-hwtrn w-*
 embl. 3]
 3 (b)s²qrn mkrbⁿ Bryk l-wfy-hmw w[... ...]
 « Malkīkarib Yuha'min et son fils [Abīkarib As'ad, rois de] ² Saba', dhu-Raydān, Ḥaḏramawt et [Yamnat ont construit des fondations au] ³ sommet leur *mikrāb* Barīk pour leur salut et [... ...] »

Le nom propre *Bryk*, « Béni », est emprunté à l'araméen. On remarquera que les souverains ne mentionnent pas Dieu dans cette inscription, ni dans une formule de bénédiction, ni dans une invocation finale. Le monothéisme des rois se veut encore discret.

3.2. YM 1200 (Fig. 22)

La seconde inscription royale commémorant l'édification d'un *mikrāb* est gravée sur une dalle, elle aussi fragmentaire. Sa provenance, qui n'est pas précisément connue, pourrait être Zafār, la capitale ḥimyarite. Son auteur, le roi Ma'dīkarib Yun'im, peut être situé vers 480-485.

- 1 *Mrtd l' Yn'm m[lk S¹b['] w-d-Rydⁿ w-Hḏrmwt w-Ymnt w-'rb-h=]*
 2 *mw Ṭwd^m w-Th(m)[t bn Lhy't Ynf mlk S¹b['] w-d-Rydⁿ w-Hḏ=]*
 3 *rmwt w-Ymnt w-[rb-hmw Ṭwd^m w-Thmt bn S²rḥb'l Yk=]*
 4 *f mlk S¹ mono- (b)[w-d-Rydⁿ w-Hḏrmwt w-Y mono- mnt w-']=*
 5 *'rb-hmw gramme Ṭ[wd^m w-Thmt br'w w-h gramme qs²bn w-]*
 6 *ṭwbn mkr[bⁿ ... 30 caractères ...]*
 7 *-hw w-rḥbn kns't [...30 caractères*
 « Marthad'ilān Yun'im r[oi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḏramawt et Yamnat, et de leurs Arabel]s dans le Haut-Pays et sur la Côt[e, fils de Laḥay'at Yanūf roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḏ]ramawt et Yamnat, et [de leurs Arabes dans le Haut-Pays et sur la Côte, fils de Shuriḥbi'il Yakk]⁴uf roi de Saba[, dhu-Raydān, Ḥaḏramawt et Yamnat, et de leurs A]rabes dans le Hau[t-Pays et sur la Côte, a construit, édifié et] ⁶ achevé le *mikr[āb]* ⁷ son ... et l'agrandissement (?) de la salle d'assemblée [... ... »

Monogramme : il se compose des lettres *r*, *ṭ*, *d*, ['], *l* et *n*. C'est donc le nom du roi sans le *mīm*. Contrairement à la règle, cette inscription royale n'est pas ornée par les trois emblèmes dynastiques dont l'usage tend alors à disparaître. On les retrouve cependant dans les deux inscriptions qu'Abraha — qui cherche manifestement à se situer dans la continuité des grands souverains ḥimyarites du passé — fait graver sur la Digue de Ma'rib en 548.

1. 7, *rḥbn* : l'analyse de ce terme est incertaine du fait du caractère fragmentaire du texte. Il ne semble pas que ce puisse être un infinitif consécutif : le verbe précédent aurait comme complément direct le pronom suffixe *-hw* et *rḥb* le substantif *kns't*, ce qui paraît impossible. Nous l'analysons comme un substantif comportant la désinence *-n* comme *bklⁿ*.

3.3. CIH 152 + 151 (Fig. 23-24)

Plusieurs princes ont fait édifier des *mikrāb* à l'imitation des rois. Je reproduis les trois textes les plus significatifs.

Le premier est gravé sur un long bloc de pierre brisé en deux, remployé dans le village de Najr (à quelque 45 km au nord-ouest de Ṣan'ā'). Il n'est pas daté, mais la phraséologie encore très semblable à celle des inscriptions polythéistes invite à le situer assez haut dans le temps, vraisemblablement avant 380. Ses deux auteurs sont des banu Murāthid^{um}, princes de dhu-ʿAmurān (fraction de la commune Bakīl^{um})⁵⁴⁷.

Le texte provient probablement de ʿAmrān (l'antique ʿAmurān), qui se trouve à 2 km au nord de Najr. ʿAmurān était le chef-lieu de dhu-ʿAmurān.

1[...].tʿ(hš)n w-bn-hw S²rḥl b#nw Mrtd^m w-Qyḥⁿ br(ʿ)[w w-]
 2[.....] mkrbⁿ l-wfy-hmw w-hmr-hmw lⁿ# bry ʿdn^m w-mqymt^m [...]
 «...». Aḥsan et son fils Shuriḥbiʿīl banū Murāthid^{um} et Qayḥān ont
 con[struit] le *mikrāb* pour que ʾĪlān les sauve et leur accorde une
 plénitude de capacités et de moyens [...]

3.4. Ry 534 + Rayda 1, août 433 de notre ère (Fig. 25-26)

Une deuxième inscription princière commémorant la construction d'un *mikrāb* a été découverte à Rayda (l'antique Raydat), à 55 km au nord de Ṣan'ā'. Elle est gravée sur un long bloc de pierre, aujourd'hui brisé en deux fragments (A et B). Son auteur appartient au lignage des banū Hamdān et Suʿrān⁵⁴⁸, princes de Ḥāshid^{um} et dhu-Raydat (fraction de Bakīl^{um}), la plus importante commune au nord de Ṣan'ā' à son époque. Le texte est daté d'août 433 (d-brfⁿ 543). Comme dans H.3.1 = Ja 856, le *mikrāb* est appelé Barīk. Le texte se conclut par l'exclamation s¹lwm w-s¹lwm mkrbⁿ Bryk.

Il n'est guère douteux que le prince qui construit un *mikrāb* auquel il donne un nom araméen et qui conclut son texte avec un terme, s¹lwm, transcrit de l'hébreu, est un prosélyte.

1 A mo- Mrtdⁿ lⁿ Yrm bn Hmdⁿ w-S²rⁿ w-s³wf w-grⁿ (b) mo-
 1 B n[.....](brⁿ)w w-hs²qr mkrbⁿ Brk lⁿ l mo-
 2 A no- mrⁿ S¹myⁿ w-rdⁿ l-wfy mrⁿ-hmw bkrbⁿ s¹d w- no-
 2 B H(s³)[n Y]hⁿmn w-Mⁿdkrb Yhnⁿm w-Mrtdⁿ lⁿ Y= no-
 3 A gr- zⁿn w-S²rḥbⁿ l Yⁿfr mlk S¹bⁿ-w-d-Rydⁿ w-Hḍrm gr-
 3 B wt w[-Ymn]t w-l-hmr-hm lⁿ mrⁿ S¹myⁿ w-rdⁿ gr-
 4 A am- šbs¹ s¹m-hw w-wfy fⁿ-bnw w-nzr-hmw am-
 4 B w-s²w[fⁿ-bnw]b-dⁿm w-s¹lm wrb-hw d- am-

547. Robin 2013 a, pp. 189-190.

548. Robin 2013 a, pp. 162-164 et 197.

5 A me- *brf^h d-l-łłt w-rb'y w-bms¹ m* me
 5 B *'t^[m] s¹lw^m w-s¹lw(m) mkrbⁿ Bryk* me
 « Marthad'ilān Yarīm ibn Hamdān, Surān, 's³wf et 'gr¹[.....] ont construit et achevé la synagogue Barīk pour Ȫl,² seigneur du Ciel et de la Terre, pour le salut de leurs seigneurs Abīkarib As'ad, Ḥaśś[ān Yu]ha'min, Ma'dīkarib Yuhan'im, Marthad'ilān Yaz³an et Shuriḥbi'il Ya'fur, rois de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et [Yamn]at, et pour que Dieu, Seigneur du Ciel et de la Terre, leur accorde ⁴ la crainte de son nom et le salut de leurs personnes, de leurs compagnons et de leurs suj[ets,] en temps de guerre et de paix. Au mois ⁵ de dhu-khirāfān (août), de (l'année) 543. Paix (*shālôm*), paix, le *mikrāb* Barīk »

Le texte est orné par trois monogrammes. Celui de droite se lit *Hmdⁿ* (nom du lignage de premier rang des auteurs du texte), celui du milieu *Bryk* (nom de la synagogue) et celui de gauche *S^prⁿ* (nom du lignage de deuxième rang des auteurs du texte).

šbs¹: la structure consonantique de la racine de ce mot, avec un /š/ emphatique et une chuintante (prononciation vraisemblable du *s¹*) est irrégulière en sémitique. Les auteurs du *Dictionnaire sabéen* ont suivi la proposition de Walter Müller qui a reconnu un emprunt au grec *sebas*, « crainte révérencieuse ».

3.5. Ry 520, janvier 465 de notre ère (Fig. 34)

La troisième inscription princière commémorant la construction d'un *mikrāb* est gravée sur une dalle de provenance inconnue. Son origine, cependant, peut être restituée grâce au contenu du texte: elle provient d'une ville nommée *Ḍl^m*, qui avait pour seigneurs les banū Kibsiyān (précédemment Kibsiy^{um})⁵⁴⁹, princes de la commune Tan'im^{um}. C'est dans cette même commune, qui avait son chef-lieu dans le village appelé aujourd'hui Tan'im — le nom antique est inconnu —, à 25 km à l'est de Ṣan'ā', qu'ont été trouvées la liste hébraïque des Veilles du Temple (*Mishmārôt*) (voir la contribution de Maria Gorea dans ce volume, pp. 297-329) et la plus ancienne inscription probablement juive du Yémen (H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9).

Ḍl^m peut être le nom antique de Tan'im. Il est également possible de rechercher *Ḍl^m* dans le wādī Ḍulā', vallée située à quelque 8 km au nord-ouest de Ṣan'ā', ou sur le jabal Ḍulā', nom moderne du jabal Dhukhār (al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 107 / 5) qui domine Shibām-Kawkabān. La seconde hypothèse n'est pas invraisemblable puisque, selon notre texte, le prince de Tan'im a autorité sur Wāḍi^{um} (lecture corrigée d'après Veerman 2 = BynM 1), commune à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Ṣan'ā' (Robin 2013 a, pp. 205-206, qui se fonde sur al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 106 / 19-21) dont le nom survit dans celui d'un village abandonné du

549. Robin 2013 a, pp. 177-178.

jabal al-nabi Shu'ayb (al-Maqḥafī 2002, p. 1849). Il a autorité également sur Ḥalamlam qu'on peut identifier avec le terroir mentionné par al-Hamdānī (Ṣifa, pp. 68 / 23, 107 / 10, 112 / 18) et avec le village contemporain homonyme à 26 km au nord-ouest de Shibām-Kawkabān et à 58 km au nord-ouest de Ṣan'ā', et sur Aytha'ān qui est probablement le « Ayfa'ān » d'al-Hamdānī (Ṣifa, p. 107 / 12), mentionné entre Ḥabāba et Ḥanaẓān, à 6 km au nord-ouest et à 8 km au sud-est de Shibām-Kawkabān respectivement). Pour la localisation de tous ces toponymes, voir Werdecker 1939, cartes en fin de volume. Enfin, deux siècles plus tôt, un prince de la même commune de Tan'im^{um} (appelée alors Tan'im^{um} et Tan'imat^{um}) s'appelait Rathad'alāw; or cet anthroponyme renvoie au dieu Alāw, la montagne divinisée qui domine Shibām-Kawkabān. Dès les années 260-270, il existait des liens (de nature inconnue) entre Tan'im et Shibām⁵⁵⁰.

Ḥarīm Awshak dhu-Kibsiyān, le prince de notre texte, qui commémore la construction du *mikrāb* nommé Ya'ūq, se sert une phraséologie qui ne peut guère être utilisée que par un prosélyte. Son inscription est datée de janvier 465 (*d-d'w*ⁿ 574).

- 1 *Hrm 'ws¹k d-Kbs¹yⁿ w-(d)-W(d^m) w-(d-B)nnr w-*
- 2 *S¹myt¹ w-(d)-S¹dn 'qwl 's²bⁿ Tn¹m^m w-W(d^m)=*
- 3 *^m w-Md¹l w-Nymⁿ w-'ytⁿ w-Ḥlmlm hqs¹b=*
- 4 *w mkrbⁿ Y¹q b-hgr-hmw Ḍl¹m l-mr¹-hm=*
- 5 *w Rḥmnⁿ b¹l S¹myⁿ l-hmr-hw w-'hs¹kt-*
- 6 *hw w-wld-hw Rḥmnⁿ hyy hyw ṣdq^m w-*
- 7 *mwt mwt ṣdq^m w-l-hmr-hw Rḥmnⁿ wld=*
- 8 *^m ṣlh^m s¹b^m l-s¹m-Rḥmnⁿ w-hqs²bw hw=*
- 9 *t mkrbⁿ Y¹wq bn mwtr-hw 'dy tfr¹-hw w-ms³wd-hw w-'s¹q=*
- 10 *f-hw wrb-hw d-d'wⁿ d-l-bryfⁿ d-l-'rb¹t w-s¹b¹y w-hms¹ m¹t^m*

« Ḥarīm Awshak dhu-Kibsiyān, dhu-Wāḍi^{um}, (*d-B*)nnr, ² Sumūyathā' et dhu-Sadan, princes des communes Tan'im^{um}, Wāḍi^{um}, Md¹l, Nymⁿ, Aytha'ān et Ḥalamlam, ont construit de neu⁴f le *mikrāb* Ya'ūq dans leur ville de Ḍula^{um} pour leur seigneu⁵r Raḥmānān, maître du Ciel, pour que Raḥmānān lui accorde, ainsi qu'à son épou⁶se et à ses enfants, de vivre d'une vie juste et de ⁷ mourir d'une mort juste, et pour que Raḥmānān lui accorde des enfant⁸s en bonne santé, militant pour le nom de Raḥmānān; ils ont construit de neuf c⁹e *mikrāb* Ya'ūq depuis ses fondations jusqu'à son faite, sa salle de réunion et ses por¹⁰tiques, au mois de *dhu-dī'āwān* (janvier) de l'an 574 »

Dans la tradition arabo-musulmane, Ya'ūq est le nom d'une divinité polythéiste dite « noachique » parce qu'elle est mentionnée dans un discours de Noé (Coran LXXI, 22/23). Ibn al-Kalbī (mort en 819 ou 821 [204 ou 206 h.]), dans son *Livre des idoles* (*Kitāb al-aṣnām*, par. 7d, 9d, 45e et

550. Voir Ja 618 et Robin 1981, pp. 265-267.

52b), localise cette « idole » à Khaywān au Yémen (à 100 km au nord de Ṣanʿā') :

« *Khaywān adopta Ya'ūq; il était dans un de leurs villages appelés Khaywān, dans la région de Ṣanʿā', à deux nuits en direction de La Mecque. 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* » (par. 7d, p. 7).

Aucune divinité Ya'ūq n'est attestée jusqu'à présent au Yémen⁵⁵¹.

4. Un prince instituant un cimetière réservé aux juifs et le confiant à Dieu

4.1. Ḥaṣī 1 (Fig. 27-31)

À quelques centaines de mètres du site de la ville antique de Ḥaṣī (qui se trouve à quelque 210 km au sud-est de Ṣanʿā'), un long texte est gravé sur un rocher granitique en bordure d'une vallée. Sa lecture n'est pas possible depuis le pied du rocher parce que c'est la partie supérieure de ce dernier, à la surface ondulée, qui a été gravée; pour prendre connaissance du contenu, il faut monter sur le rocher, mais, même ainsi, la lecture demande de sérieux efforts à cause des dimensions du texte et du faible contraste entre les parties gravées et le rocher brut.

L'auteur, qui appartient au lignage des banū Ḥaṣbaḥ⁵⁵², princes de la commune de Maḍḥā' (chef-lieu, Ḥaṣī), décrète que le cimetière réservé aux juifs est concédé à Dieu. Il ne semble pas avoir donné lui-même les parcelles sur lesquelles ce cimetière est installé, mais il a arbitré entre diverses parties et a veillé à ce que le gardien ait une rémunération.

La date du texte, qui n'est pas connue, se situe vraisemblablement vers la fin du IV^e ou au V^e siècle. Le prince partage avec les juifs la croyance dans le même Dieu et leur est manifestement favorable, mais il n'est pas tout-à-fait sûr qu'il soit un prosélyte.

- 1 'lyf^c 'rs³l bn Hṣbh w-Y'gf w-Yq' mwt d-S'fr
- 2 w-'s²rq d-Ṣḥt qyl s^{2c} bynyhyn Mḍḥy^m w-S'fr^m gz=
- 3 r l-Mr^c-S'myⁿ 'rb^(c) 'brt^m 'brn ḍn zrⁿ wrd/
- 4 tḥr ḥzr gntⁿ l-qtbr b-hn 'yhdⁿ w-b-hymnt^m b=
- 5 n qtbr b-hmw 'rmy^m d-l-ywfynn l-'yhdⁿ w-tlt^t 'brt
- 6 w-b'rⁿ 'lht ws^{1t} ḥzrⁿ f-k-gzr l-mkrbⁿ Ṣwryⁿ=
- 7 l w-'brⁿ d-th(t Ṣwr)y^l d-ḥzrⁿ f-l-mkrbⁿ f-l-ywfyn
- 8 w-ṣtdq(n) w-k-t^c k whbw [w]-bh^r w-qbn l-byt d-^c=
- 9 mr^(m) 'br^m s^{3c}-hw [w]-tq[rn-h]w w-l-byt d-mr^m f-qbw
- 10 b'r^m w-rḍ^m t-qy^mz^m[/]w-t-ṣrb^m s^{3c} w-tqrn hyt/

551. Robin, « Ya'ūq ».

552. Robin 2013 a, pp. 164-166.

- 11 *b'rⁿ w-rqⁿ w-b-[hym]nt w-hrm w-s¹bⁿ Mr¹ S¹my=*
 12 *" w-rqⁿ bn qtbr¹ rmy^m b-hnt¹ brtⁿ w-byn-hw w-*
 13 *bn¹ ln d¹ l y(h)knn l-mkrbⁿ 'rq¹-hw w-l-yhdⁿ 'brt-hmw*
 14 *w-k-hzn Šwry¹ l f(n)s³kw w-kl d-yhzn mkrbⁿ b'r t-mrbⁿ*
 15 *t-s¹fl¹ kbdy w-b-hymnt d-ys²n b'rⁿ 'mn kl d-yhzn Šwry¹ l*
 16 *ws¹(km/y)hil(db)*
 1 Iliyafā¹ Arsāl ibn Haşbaḥ, Ya'guf, Yq¹mw¹ dhu-Sufār
 2 et Ashraq dhu-Şḥt, prince des deux communes Maḍḥā^m et Sufār^{um}, a
 concé-
 3 dé au Seigneur du Ciel quatre parcelles, à côté de ce rocher, en descen-
 dant
 4 jusqu'à la clôture de la zone cultivée, pour y enterrer les juifs, avec
 l'assurance qu'on
 5 évitera d'enterrer avec eux un non juif, afin qu'ils remplissent leurs
 obligations envers les juifs. Les trois parcelles
 6 et le puits qui sont à l'intérieur de la clôture, (ils sont destinés) en tant
 que concession, au *mikrāb* Šūrī-
 7 'īl, et la parcelle qui est sous Šūrī'īl, celui de la clôture, (elle est desti-
 née) au *mikrāb*, afin qu'il remplisse ses obligations
 8 et donne satisfaction. En contrepartie, ils (les juifs) ont donné, choisi
 et cédé au lignage dhu-Ā-
 9 mir^(um) une parcelle de même importance et de même valeur, et au
 lignage dhu-Āmir^{um}, ils ont cédé
 10 un puits et un terrain qui produit des récoltes d'été et des récoltes
 d'automne, (ayant) l'importance et la valeur de ce
 11 puits et de (ce) terrain. Avec l'assurance, l'interdiction et la menace du
 Seigneur du ciel
 12 et de la terre qu'on évitera d'enterrer un non juif sur ces parcelles,
 entre lui
 13 et contre ceux qui ne remettent pas au *mikrāb* sa terre et aux juifs leurs
 parcelles.
 14 Concernant le desservant de Šūrī'īl, on a pourvu à sa subsistance, ainsi
 qu'à (celle de) tous ceux qui desserviront le *mikrāb*, avec un puits fait
 en maçonnerie
 15 en aval du (wādī) Akbadī, avec la garantie qu'il utilisera le puits (qui
 est) chez ceux qui desserviront Šūrī'īl.

L'inscription se divise en deux parties. La première (ll. 1-5) résume l'ensemble de l'opération : quatre parcelles sont affectées à un cimetière réservé aux juifs. La seconde (ll. 5-15) donne le détail de la décision, qui comporte trois volets :



- trois parcelles avec leur puits ont déjà été concédées au *mikrāb* Šūrī'īl, et une quatrième lui est affectée ;
- une juste compensation est offerte aux propriétaires de cette quatrième parcelle ;

— le prince affecte un puits à l'entretien des desservants du *mikrāb* Šūrī'il.

Si nous comprenons bien, il semblerait que :

- a. L'oratoire Šūrī'il existe déjà au moment où l'inscription est rédigée ; il se trouverait sur le terrain constitué avec les trois premières parcelles.
- b. Iliyafa' confirme par décret la décision des juifs de créer un cimetière qui leur soit réservé autour de ce *mikrāb* en ajoutant une quatrième parcelle.
- c. Iliyafa' fait de l'ensemble une fondation pieuse inaliénable en concédant les quatre parcelles à Dieu (le Seigneur du Ciel).

La présence d'un puits permettant de pratiquer les ablutions réclamées par les cérémonies funéraires⁵⁵³ a pu contribuer au choix de ces parcelles pour y créer un cimetière. L'emplacement de ce puits n'est plus visible.

Concernant les résonances de ce texte avec la littérature talmudique, voir la contribution de Yosef Tobi dans ce volume (pp. 373-386).

5. Commémorations de constructions diverses

De façon quelque peu surprenante, les auteurs de textes commémorant la construction de palais affirment leur adhésion au judaïsme de manière plus explicite que ceux qui patronnent l'édification d'un *mikrāb*.

5.1. *Garb Bayt al-Ashwal 1* (Fig. 32-33)

Un texte très soigné, gravé sur un long bloc provenant de Zafār, la capitale de Ḥimyar, est remployé dans le village voisin de Bayt al-Ashwal. Son auteur, qui se nomme Yəhūda' Yakkuf, commémore la construction d'un palais. L'invocation au roi Dhara'amar Ayman permet de situer ce texte entre c. 380 et c. 420.

L'auteur, bien que proche du souverain, n'appartient pas à la grande noblesse parce qu'il ne mentionne aucun titre, patronyme ou nom de lignage. On ne saurait dire si Yəhūda' Yakkuf est un Ḥimyarite converti au judaïsme ou un juif de la diaspora établi au Yémen. En faveur de l'hypothèse d'un Ḥimyarite converti, on pourrait invoquer l'épithète Yakkuf (arabe Yankuf), qui est typiquement ḥimyarite et a même été portée par un roi ; ce serait dans ce cas un personnage jouissant tout à la fois d'une position élevée (puisqu'il construit un palais dans la capitale et est client de l'un des souverains régnant) et d'un statut social médiocre (puisqu'il ne mentionne ni titre ni ascendance). Il est également possible que Yəhūda' soit un juif d'origine étrangère, installé à Zafār de manière temporaire ou durable ; en faveur de cette dernière hypothèse, on relèvera que l'auteur

⁵⁵³. « Tohorah », dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, col. 1188-1189 ; Yosef Tobi, dans ce volume (p. 377).

du texte est familier avec l'araméen puisqu'il utilise à deux reprises la consonne *alif* pour noter le timbre /a/ (dans *Yhwd'* et *'ym'n*).

- 1 *Yhwd' Ykf br' w-hwtrn w-hs²qrn byt-hw Ykrb bn mwtr-hw 'dy mrymⁿ*
- 2 *mono-b-rd' w-b-zkt Mr'-hw d-br' n mono-fs¹-hw Mr' hyⁿ w-mwtⁿ Mr'*
S¹ = mono-
- 3 *gram-myⁿ w-'rdⁿ d-br' kl^m w-b-šlt gram- s²b-hw Ys³r¹l w-b-mqm mr'-hw*
D = gram-
- 4 *mer[']mr' 'ym'n mlk S¹b' w-d-Ryd meⁿ w-Hḏrmwt w-Ymnt w-b-mqm*
[bny- me]
- 5 *hw w-'rbt-hw w-k-d-'l yknn ls³n-hw w-mknt mlkⁿ l-mkrbⁿ 'ḥlk*
f[.....]

Monogramme de droite: *Yhwd'*, nom de l'auteur du texte.

Monogramme central: *Ykrb*, nom du palais.

Monogramme de gauche: *Ykf*, épithète de l'auteur.

« Yəhūda' Yakkuf a construit, posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet,² avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur de la vie et de la mort, 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 Dha⁴ra'amar Ayma^(')n, roi de Saba, dhu-Raydān, Ḥaḏramawt et Yamnat, et avec le soutien de [ses fils] ⁵ et de sa parentèle; et afin que nul ne décide de lui nuire (à ce palais) alors que l'ordonnance du roi en faveur du *mikrāb* Aḥlāk ..[.....] »

La traduction de la dernière phrase, après « afin que nul » est très hypothétique.

Dans le champ du monogramme central, on lit en hébreu :

ktb Yhwdb — zkwir l-ṭwb — 'mn šlwm — 'mn

« Yehūdah a écrit; qu'on s'en souviennne en bien; *āmēn*, paix (*šālôm*); *āmēn* »

Mr' hyⁿ w-mwtⁿ: plutôt que « Seigneur des vivants et des morts », Walter W. Müller (Degen & Müller 1974, p. 120), suivi par le *Dictionnaire sabéen*, préfère traduire « der Herr über Leben und Tod ». Il observe que la terminologie du texte de Yəhūda' se retrouve dans le Coran : comparer « le Seigneur de la vie et de la mort, le Seigneur du Ciel et de la Terre » (*Mr' hyⁿ w-mwtⁿ Mr' S¹³myⁿ w-'rdⁿ*) avec « À Dieu la royauté des Cieux et de la Terre. Il fait vivre et fait mourir » (*Inna 'llāha la-hu mulku 'l-Samāwāt wa-'l-Ard walḥi wa-yumītu*, Sourate IX, 117 / 116).

d-br' kl^m: comparer avec l'hébreu *anokī Yhwḥ 'ošeḥ kol* dans Isaïe 44 / 24 : « C'est moi, Yahvé, qui ait tout fait ». Une formulation comparable du guèze, *əgzi'a kwallu*, « le Seigneur de tout », se trouve déjà dans une inscription du roi Ezana en guèze vocalisé, *RIÉth* 189 / 5-6 et 7, antérieure d'une cinquantaine d'années.

šlt, « prière ». Le *Dictionnaire sabéen* traduit *šlt* (racine ŠLW II) par « prière supplication », sauf dans ce texte où il hésite entre ce sens et celui de « assistance, coopération » (racine WŠL). Cette hésitation vient du fait que l'un des auteurs du *Dictionnaire*, A. F. L. Beeston, a cru reconnaître ici une allusion à l'aide fournie par la communauté juive de Ṣafār⁵⁵⁴. En revanche, Walter W. Müller (Degen & Müller 1974, p. 120) traduit : « das (fürsprechende) Gebet (prière d'intercession) », en supposant un emprunt au judéo-araméen *šlōtā*.

La traduction de Walter W. Müller semble s'imposer pour deux raisons. La première est que *šlt*, dans les autres textes monothéistes, signifie certainement « prière ». La seconde réside dans la place de l'invocation à Israël (*b-šlt s²'b-hw Ys³'r'l*) qui se trouve avant celle au roi (*b-mqm mr³'-hw D⁴r³'mr 'ym'n* ...): comme il est peu vraisemblable qu'un Ḥimyarite invoque sa communauté religieuse avant son souverain, il en résulte qu'Israël est ici une entité d'une nature supérieure à un groupe social concret.

s²'b-hw, « son peuple »: ce texte ne permet pas d'établir si le pronom suffixe masculin singulier *-hw* renvoie à Dieu ou à l'auteur du texte. Mais H.5.2 = ṢM 2000 lève cette ambiguïté: « son peuple » signifie le peuple de Yāhūdā'. Comme A. F. L. Beeston (voir ci-dessus), Walter W. Müller donne à *ša'b* le sens de « communauté des adhérents à une même croyance »⁵⁵⁵. Mais il n'est guère vraisemblable que cette communauté soit régulièrement invoquée avant le roi: voir notre analyse de « peuple d'Israël », ci-dessus, B.3.a (pp. 52-54).

5.2. ṢM 2000, avril 470 de notre ère (Fig. 35)

Sur une belle dalle provenant de Ṣafār, des Ḥimyarites de souche, comme l'indiquent leurs noms de lignage, commémorent l'édification d'un palais. La phraséologie du texte, qui est daté d'avril 470 (*d-tbtⁿ* 580) sous le règne du roi Shuriḥbi'il (Yakkuf), implique qu'ils sont de confession juive. La date de leur conversion n'est pas précisée: elle peut être récente, tout comme remonter à plusieurs générations puisque ce texte est postérieur de 90 ans à l'adoption officielle du judéo-monothéisme.

Les auteurs, dont les lignages ne sont guère connus, appartiennent apparemment à la noblesse locale: d'un côté, ils dépendent directement du roi et construisent un palais dans la capitale, d'un autre, ils ne sont pas à la tête d'une principauté territoriale.

- 1 *[Bny](m)n³ bs²mr w-ḥs²kt-hw 'b'ly w-'lwd-hmy (Y)[hw]=*
- 2 *[d](') (M)rt³d lⁿ bnw Ḥryⁿ w-Drḥ w-Kḥnl w-B' lⁿ w-*

554. Beeston 1972, p. 394: « and with the co-operation of his people »; Beeston 1994, p. 42 (n° 24): « with the (financial?) assistance of his community Israel ».

555. Degen & Müller 1974, p. 120: Walter W. Müller rapproche le « peuple d'Israël » des expressions syriaques *gensā ḏa-kristyānē* et *šarbta ḏa-kristyānē*.

- 3 *Nḥs^{ln} w-Hywt^m br'w w-hwt^{rn} w-hs²qrn byt-hmw*
 4 *Yrs³ l-hyw w-šlh³ 'fs¹-hmw w-'lwd-hmw*
 5 *mono- w-s¹hm-hmw w- mono- n¹m-hmw w-bmono-*
 6 *gram- rd' w-byl m gram- r'-hmw 'lⁿgram-*
 7 *me b' l S¹myⁿ w- me 'rdⁿ w-b-rd' me*
 8 *(s²)'b-hmw Ys³r' l w-b-rd' mr'-hmw S²rh(b)=*
 9 *'l mlk Sb' w-d-Rydⁿ w-Hḏrmwt w-l-(b)=*
 10 *mr-hmw b-hw Rḥmnⁿ hyw^m ks³h^[m] wr[h]-*
 11 *hw d-ṭbrⁿ d-l-ṭmny w-hms¹ m'(t^m 'm)[n]*

Monogrammes :

— à droite, *Hryⁿ*; à gauche, *Nḥs^{ln}*.

— au milieu, le nom de l'auteur du texte (avec les lettres *y/*, *n/*, *b*, *m* et peut-être *s'*) ; les mêmes lettres se retrouvent dans le monogramme (légèrement différent) de *CIH* 815. La lecture *Bnymn* répond à toutes les exigences, mais elle n'est certainement pas la seule possible.

« [Benja]min Abīshamar, son épouse Abī'ālī et leurs enfants Ya[hū]^[da]^[da] Marthad'ilān, banū *Hryⁿ*, Dhāriḥ, Kahnal, *B'^{ln}*,³ *Nḥs^{ln}* et Haywat^{um}, ont construit, posé les fondations et achevé leur maison⁴ Yaruśś pour la vie et le salut d'eux-mêmes, de leurs enfants⁵, de leurs proches et de leurs serviteurs. Avec⁶ l'assistance et la puissance de leur seigneur ʾĪlān,⁷ maître du Ciel et de la Terre, avec l'assistance⁸ de leur peuple Israël et avec l'assistance de leur seigneur Shuriḥbi⁹ il roi de Saba', dhu-Raydān et du Ḥaḏramawt. Que¹⁰ Raḥmānān leur donne dans celle-ci {dans cette maison} une vie exemplaire. Au mois¹¹ de *dhu-thābatān* (avril) de (l'an) cinq-cent quatre-vingts. *Āmēn* »

La lecture des anthroponymes *[Bny](m)n* et *(Y)[hw]^p[d](c)* est en grande partie restituée ; si elle était exacte, elle conduirait à supposer que les auteurs masculins portent un double nom, le premier juif et le second ḥimyarite

5.3. Ir 71 (Fig. 36)

Une dalle découverte à Nā'iṭ, chef-lieu de la commune de Ḥāshid^{um}, à 50 km au nord de Ṣan'a', commémore l'édification d'un palais. Les auteurs du texte, deux personnages au service des banū Hamdān⁵⁵⁶, princes des communes de Ḥāshid^{um} et de Bakīl^{um} (fraction de dhu-Raydat), sont des Ḥimyarites, comme le confirment leurs noms. Il est difficile de décider s'ils sont des prosélytes ou des judéo-sympathisants.

- 1 *'lṭwb Ydhq w-bny-hw 'yf Yrm 'lht Fw=*
 2 *qmⁿ w-Ḥfn w-'qb d-Hmdⁿ w-kbr Gbrⁿ*
 3 *br'w w-hqs²bn w-hs²qrn m'wnⁿ Hḥlⁿ*
 quatre monogrammes
 4 *w-mḥwl-hmw Yḡl w-mḥrb-hmw Mdt*

556. Robin 2013 a, pp. 162-164.

- 5 *w-s'qf-hmw Kwkbⁿ b-rd' lⁿ d-b-S'myⁿ*
 6 *l-hyw 'mr'-hbmw w-l-hyw 'fs'-hbmw 'mn*

Les monogrammes se lisent (de droite à gauche) : Ilīthawab (*'lṭwb*), paix (*s'lwm*, *shālôm*), Haṣḥāḥān (*Hṣlhⁿ*) et Ayfa' (*'yf'*).

« Ilīthawab Yadḥaq et son fils Ayfa' Yarīm dhu-Faw³qmān et *Hfn*, gouverneur de dhu-Hamdān et kabīr de *Gbrⁿ*,³ ont construit, édifié et achevé leur résidence Haṣḥāḥān,⁴ leur maison des hôtes (?) Yaghul, leur salle d'audience Maddat⁵ et leur portique Kawkabān avec l'aide d'Īlān qui est aux Cieux.⁶ Pour la vie de leurs seigneurs et pour la vie d'eux-mêmes ! *Āmēn* »

Les caractères les plus remarquable de ce texte sont le monogramme formé avec *shālôm* et le terme *m'wn*, probablement emprunté à l'hébreu à travers le judéo-araméen (C.4.b, p. 98).

6. La plus ancienne inscription juive

6.1. MS-Tan'im al-Qarya 9 (Fig. 37-38)

Le texte, apparemment anodin, que la Mission allemande a découvert à Tan'im (Müller 1973, pp. 150-161, et fig. 5, p. 153), à quelque 25 km à l'est de Ṣan'a', est sans doute le plus ancien vestige laissé par une communauté juive au Yémen. L'inscription est gravée sur un pilier octogonal qui, apparemment, a été remployé comme linteau quand le texte a été gravé, puis de nouveau comme pilier dans la mosquée de Tan'im. Sa date, d'après la raideur et la largeur variable des caractères, se situe avant le III^e siècle de notre ère, avec une marge d'erreur du fait de la brièveté du texte (voir la contribution d'Alessia Prioretta dans ce volume, pp. 331-358).

Une date beaucoup plus basse avait été retenue jusqu'à présent parce qu'on avait négligé le caractère très particulier de la graphie. On supposait que le texte remontait à l'époque où le judaïsme avait été dominant au Yémen, c'est-à-dire aux IV^e-VI^e siècle. (Nebe 1991).

Le caractère juif du texte, qui se fonde sur l'emploi de l'exclamation *āmēn* et du substantif *ms'gd* (emprunté à l'araméen) fait l'objet d'un accord général.

... *...jwtnm 'mn 'mn w-dn bytⁿ ms'gdⁿ* dessin

« ... *Āmēn*, *āmēn*, cette maison est le lieu de prière » (ou « *Āmēn*, *āmēn*, cette maison Masgidān »)

Voir déjà E.1.c (pp. 128-129).

7. Stèles funéraires

7.1. Naveh-épitaphe de Leah, bilingue saba'ique et araméen (Fig. 39)

Une épitaphe bilingue, en araméen et en saba'ique, appartenant à un collectionneur privé, a été publiée en 2003 par Joseph Naveh. Sa

provenance est inconnue. La pierre, apparue en Jordanie, aurait été acquise par un collectionneur suisse. Rien dans le texte ne permet de douter de l'authenticité de ce document, ce qui n'est pas une garantie absolue. Si on se fonde sur la graphie, cette épitaphe date des derniers siècles de l'histoire sudarabique. Leah et son père sont juifs de façon indubitable. Ils n'appartiennent pas à la noblesse ḥimyarite parce qu'ils ne donnent pas de nom de lignage. Mais on ne saurait dire s'ils sont d'ascendance judéenne ou ḥimyarite.

Texte araméen

- | | | |
|---|---------------------------------------|--|
| 1 | <i>bdh qbwrt-h d-L'h brt</i> | Ceci est la sépulture de Leah, fille de |
| 2 | <i>Yhwdb nšmt-h l-hyy 'wlm</i> | Juda (Yehuda). Puisse son âme (reposer) pour la vie éternelle |
| 3 | <i>w-tnwḥ w-t'mwd l-gwrl hyym lqš</i> | et elle reposera et se tiendra (prête) |
| | pour la résurrection à la fin | |
| 4 | <i>b-ymyn 'mn w-'mn šlwm</i> | des jours. <i>Āmēn</i> et <i>āmēn</i> . Paix (<i>shālôm</i>) |

Texte sabaïque

- | | | |
|---|--------------------------|--|
| 5 | <i>qbwrt L'h bt Yw=</i> | Sépulture de Leah, fille de Ju- |
| 6 | <i>dh l-nḥn-hw Rḥmn"</i> | da (Yawdah). Que Raḥmānān lui accorde le repos |
| 7 | <i>'mn s'lwm</i> | <i>Āmēn</i> , paix (<i>shālôm</i>) |

7.2. Naveh-épitaphe de Yosch (Naveh-Šu'ar 24), en araméen (années 470 de notre ère) (Fig. 40)

Une épitaphe rédigée en araméen mentionne un juif décédé dans le Pays de Ḥimyar et inhumé en Terre d'Israël. Selon Joseph Naveh qui l'édite, cette épitaphe, qui est aujourd'hui dans une collection privée, pourrait provenir de Šu'ar (Jordanie), sur la rive méridionale de la mer Morte. La date du texte qui n'est pas entièrement lisible serait juillet 470 de notre ère ou l'une des années qui suivent. Le défunt qui est indubitablement juif porte un nom araméen, alors que son patronyme est arabe⁵⁵⁷. On ne saurait dire s'il est d'ascendance judéenne ou ḥimyarite.

- | | | |
|---|----------------------------------|---|
| 1 | <i>ttmyḥ nšḥ d-Ywsh br</i> | Puisse reposer l'âme de Yosch fils |
| 2 | <i>'wfy d-gz b-Ṭfr mdyntḥ</i> | d'Awfā, qui trépassa dans la ville de Ṭafar (= Zafār) |
| 3 | <i>b-r'ḥwn d-Ḥmyr'y w-nfq</i> | dans le Pays des Ḥimyarites, partit |
| 4 | <i>l-r'h d-Yšr'l w-qbr b-ywm</i> | pour le Pays d'Israël et fut enterré le |
| | | jour |
| 5 | <i>'rwbtḥ b-šryn w-tš'h</i> | de la veille du Sabbat, le 29 ^e |
| 6 | <i>ywmyn b-yrh tmwz b-šth</i> | jour du mois de tammūz, la première |



557. Voir Awfā dans Caskel 1966-II, p. 213.

7	<i>qdm̄yth d-šbwʿh šwt</i>	année de la semaine (d'années), égale
8	<i>šnyn [t] l-ḥrbn Byt mqdšh</i>	à l'an [400] de la destruction du Temple
9	<i>šlum</i>	Paix (<i>shālôm</i>),
10	<i>šlum ʿlyk b-škb-k</i>	paix sur toi dans ta demeure souterraine

7.3. Inscription grecque de la catacombe 7 de Bêt Shə'ārīm, attribuant la propriété d'un caveau aux « Homérites » (Fig. 47)

Dans la nécropole de Bêt Shə'ārīm en Galilée, plus précisément dans la catacombe qui a reçu le n° 7, l'archéologue israélien B. Mazar (alors Maisler) a découvert en 1937 une mention en langue grecque des Homérites, c'est-à-dire des Ḥimyarites du Yémen (voir la contribution de Ronny Reich dans ce volume, pp. 423-434). Sur l'arc (plus précisément l'*arcosolium*) de l'alvéole creusée dans la paroi gauche de la troisième chambre sépulcrale, on a écrit en grandes lettres grecques peintes en rouge :

Omêritôn

« (Appartenant aux) Homérites » (Schwabe-Lifshitz, n° 111)

Cette inscription, qui était parfaitement lisible au moment de la découverte se devine encore aujourd'hui : voir Fig. 47.

Elle n'est pas la seule mention d'étrangers à Bêt Shə'ārīm. Les fouilleurs ont trouvé dans la nécropole un grand nombre d'inscriptions mentionnant des juifs de la diaspora, qui avaient fait transporter leurs dépouilles mortelles (probablement réduites aux ossements) en Terre d'Israël (voir ci-dessus 7.2). On peut donc supposer que l'alvéole propriété des Ḥimyarites était destinée à accueillir les ossements de juifs du Yémen. Organiser et financer une translation sur une très longue distance n'était pas à la portée de tous : l'alvéole propriété des Homérites, qui ne contient que quatre compartiments étroits et allongés, est effectivement de taille très modeste.

On ne saurait dire si le désir d'être inhumé en Terre d'Israël était propre aux juifs d'origine judéenne ou s'il était partagé par les prosélytes. On peut cependant observer que l'appellation « Homérites » implique un établissement durable dans le pays.

Une autre éventualité serait de supposer qu'une petite communauté de juifs ḥimyarites s'était établie à Bêt Shə'ārīm, en relation avec l'académie que Yəhūdāh han-Nāṣī' y avait fondé.

Par ailleurs, sur le montant gauche de l'arc séparant les chambres II et III, sur la face tournée vers la chambre II, les fouilleurs ont relevé une seconde inscription grecque, peinte en rouge, qui n'est plus visible aujourd'hui : *Manāē patēr na[...] | pres(buteros)* (Schwabe-Lifshitz, n° 110).

Plusieurs commentateurs ont proposé de lire les textes 110 et 111 l'un à la suite de l'autre, et de comprendre « Manāē (c'est-à-dire *Mənaḥēm*)

prince des Homérites » (ou « chef de la tribu des Homérites »)⁵⁵⁸. Cette proposition n'emporte pas la conviction. Les deux textes se trouvent sur deux surfaces sans contact, dans deux chambres différentes ; la disposition harmonieuse du terme *Homêritôn* sur l'arcosolium gauche de la chambre III montre que ce terme se suffit à lui-même et n'est pas la fin d'une inscription commencée ailleurs ; enfin, la tombe comporte partout des surfaces utilisables pour une inscription de sorte que ce n'est pas le manque de place qui pourrait expliquer une césure aussi étrange. On ajoutera que le texte n° 110 est incomplet et présente des obscurités, ce qui incite à l'interpréter avec prudence. Quant à l'hypothèse que le texte mentionne un « prince (ou un chef) de la tribu des Homérites », elle manque totalement de vraisemblance : Ḥimyar n'est pas une « tribu » dirigée par un « chef », mais un empire considérable dont le souverain porte un titre précis qui d'ailleurs ne mentionne pas Ḥimyar (mais dhu-Raydān, d'après le nom du palais royal).

Je rappelle pour mémoire que Ch. Z. Hirschberg et P. Bar-Adon ont cru reconnaître un monogramme ḥimyarite dans un dessin peint sur la face interne du montant de la porte d'entrée (Fig. 48 et 49)⁵⁵⁹. Ce n'est guère vraisemblable : les monogrammes ḥimyarites, inscrits dans un rectangle et composés de lettres soigneusement agencées, se présentent très différemment (voir par exemple Fig. 32, 35 ou 36). Quant à la lecture proposée, *qwl Ḥmyr*, elle manque, elle aussi, totalement de vraisemblance : le titre de *qayl* est porté par les chefs des communes et non par le souverain. Par ailleurs, un monogramme (qui est une sorte de signature) n'est jamais composé avec les lettres d'un titre ou d'un nom tribal, mais celles d'un nom de personne, de lignage ou de palais.

7.4. Épitaphe d'Isaïe fils de Joseph prince de Taymā', avril-mai 203 de notre ère (Fig. 41)

Une épitaphe très soignée a récemment été découverte à Taymā', en Arabie séoudite. Le texte, qui est rédigé en nabatéen post-classique, présente la particularité de mentionner quatre personnages parmi lesquels trois portent un nom biblique. L'un de ces personnages, le défunt, ajoute à son nom biblique un second nom, *Nbyṭ'* (arabe Nubayṭ ; *Nblṭ'* selon la lecture de Michael Macdonald) dont la nature n'est pas éclaircie ; ce pourrait être un exemple de double nom, l'un affirmant une appartenance religieuse et l'autre une identité sociale, comme on l'observe souvent (polyonymie) (voir C.3, p. 84).

Le titre de « premier magistrat » (𐤏𐤓𐤕𐤍) est mentionné non après le nom du défunt, mais après celui de son père ; il est donc vraisemblable qu'il s'applique au père. Comme il est déterminé par le nom de l'oasis, il devait

558. Ben-Zvi 1961, p. 161 ; Lifshitz 1960, pp. 60-61.

559. Ben Zvi 1961, p. 161.

donner autorité sur l'ensemble de la population et non sur une communauté religieuse. *r's* est probablement la forme sémitique du *primus civitatis* de l'inscription latine de Ḥigrâ, qui remonte à 175-177 (al-Talhi & al-Daire 2005 ; ci-dessus, G.1, pp. 162-163).

La stèle est datée du mois *ayār* de l'an 98 de l'éparchie (ou de la province d'Arabie, ce qui correspond à avril-mai 203 de notre ère.

1 *dnh npš 's'yh*

2 *Nbyṭ' br Ywsp*

3 *r's Tymy dy 'qym*

4 *'l-hwy 'mrm w-šmw*

5 *'hwhy b-yrh 'yr*

6 *šnt 20 + 20 + 20 + 20 + 10 + 5 + 3 l-hprky'*

« Ceci est le mémorial d'Isaïe ² Nubayṭa', fils de Joseph, ³ premier magistrat de Taymā', ⁴ qu'ont érigé sur lui 'Amram et 'Ishm ⁵ ses frères, au mois d'Iyār ⁶ de l'année 98 de l'éparchie »

7.5. L'épithaphe de Māwiyah, juillet-août 356 de notre ère (Fig. 42)

Une autre épithaphe, photographiée à Madā'in Ṣaliḥ, présente de remarquables similitudes avec la précédente. Rédigée en nabatéen post-classique, elle mentionne un premier magistrat de Ḥigrâ (*rys⁵⁶⁰ Ḥgr'*) et un premier magistrat de Taymā' (*rys Tym'*) — qui s'appellent l'un et l'autre Samuel — dans l'ascendance de la défunte et dans celle de son mari : « Māwiyah, sa femme, fille de 'Amrū fils de 'Ādiyān fils de Samuel, prince de Taymā' » et « 'Ādiyān fils de Ḥannā fils de Samuel, prince de Ḥigrâ ».

Samuel est un nom biblique. 'Ādiyā et Ḥannā sont des noms portés par des juifs arabiques. Il semble donc très vraisemblable que Māwiyah et ses proches soient juifs. Mais on ne saurait dire de façon assurée s'ils sont d'ascendance judéenne ou arabe. La stèle est datée du mois *āb* de l'an 251 de l'ère de la province d'Arabie, soit juillet-août 356 de notre ère.

1 *dnh [np]š[w-q](br)ṭ dy['bd]*

2 *'dy[wn]br Ḥny br Šmw' l ry(š)*

3 *Ḥgr' 'l Mwyh 'tth brt*

4 *'mr(w) br 'dywn br Šmw' l*

5 *rys Tym' dy mytt b-yrh*

6 *'b šnt m'tyn w-ḥmšyn*

7 *w-'hdy brt šnyn tlty*

8 *w-tmny*

« Voici [la stèle et le tombeau qu'a faits] ² 'Ādiy[ān] fils de Ḥannā fils de Samuel, premier magistrat ³ de Ḥigrâ, pour Māwiyah sa femme, fille de ⁴ 'Amr fils de 'Ādiyān fils de Samuel, ⁵ premier magistrat de Taymā',

560. *rys* est une simple variante dialectale de *r's*.

qui est morte au mois ⁶ d'*ab* de l'an deux cent cinquante ⁷ et un, à l'âge de trente⁸-huit ans »

'dywn : il s'agit probablement la graphie araméenne de l'anthroponyme arabe préislamique *'Ādiyā*, attesté uniquement dans la généalogie du poète juif de Taymā, al-Samaw'al b. Ḥannā b. *'Ādiyā* (al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, § 1280) (al-Samaw'al b. Ḥiyā b. *'Ādiyā* selon Ibn al-Kalbī dans Caskel 1966-II, p. 510).

Hny : ce nom correspond à l'arabe Ḥannā, qui est attesté comme patronyme d'un marchand de vin juif du wādī 'l-Qurā (voir Lyall 1918 [*Mufaḍḍaliyyāt* II], p. 34, Ghūṣayn fils de Ḥannā) et du poète juif al-Samaw'al (voir ci-dessus, avec la graphie Ḥannā).

8. Le judéo-monothéisme des inscriptions royales

Les inscriptions royales, qui sont relativement peu nombreuses, ne comportent pas systématiquement une bénédiction ou des invocations. Parmi celles qui remontent à la période judéo-monothéiste, près de la moitié n'en ont pas, manifestement pour des raisons politiques : ce sont H.3.1 (= Ja 856), Ma'sal 1 (= Ry 509), Ma'sal 2 (= Ry 510) et Ḥamḍa 1. Pour le règne des rois chrétiens Sumūyafa' et Abraha, il en va de même, mais dans une moindre proportion : une (Murayghān 3) sur un total de cinq.

8.1. *Garb Bayt al-Ashwal 2, janvier 384 de notre ère* (Fig. 43)

En janvier 384 (*d-d'wⁿ* 493), le roi Malkikarib Yuha'min en corégence avec deux fils profite de la construction de deux palais dans sa capitale, Ṣafār, pour exprimer publiquement son rejet du polythéisme et l'instauration d'une nouvelle religion. Voici comment il commémore l'achèvement de l'un de ces deux palais :

1 *mlkkrb Yh'mn w-bny-hw 'bkrb 's^rd w-Dr'mr 'ymn 'm(lk Sⁱ)b' w-d-R[ydⁿ w-]*

2 embl. 1 *Ḥḍramwt w-Ymnt br'w w-hwṭrn* embl. 2 *w-hqwḥ w-hs²qrn byt-hmw Kl(n)=* [embl. 3]

3 embl. 1 *^m bn mwt^r-hw 'dy tfr'-h* embl. 2 *w b-mqm mr'-hmw Mr' Sⁱm=* [embl. 3]

4 *yⁿ wrb-hw d-d'wⁿ d-b hryfⁿ d-l-tlṭt w-ts^ry w-rb' m'[r^m]*

« Malkikarib Yuha'min et ses fils Abikarib Aṣ'ad et Dhara'amar Ayman, rois de Saba', dhu-Raydān, ² Ḥaḍramawt et Yamnat, ont construit, posé les fondations et achevé leur palais *Kln^{3m}*, des fondements au faite, avec le soutien de leur seigneur, le Seigneur du Ciel ⁴ au mois de *dhu-dī'āwān* (janvier) de l'année quatre cent quatre-vingt-treize »

Les souverains affirment clairement leur foi monothéiste, avec l'invocation finale à « leur seigneur, le Seigneur du Ciel ». Ils sont les premiers à la faire. Jusqu'à Shammār Yuhar'ish (c. 287-312), les souverains énuméraient toujours une série de divinités, celles du panthéon officiel et d'autres

locales ou personnelles. Entre Shammar Yuhar'ish (exclu) et les rois de notre texte, nous manquons de données puisque aucune inscription royale ne comporte de référence religieuse. Notre texte ne donne aucune indication sur la nature précise du monothéisme des souverains.

8.2. RES 3383, janvier 384 de notre ère (Fig. 44)

La seconde inscription de Malkikarib est un duplicata de la première. Seul le nom du palais est modifié.

- 1 [M](lkk)[rb] Yh'mn w-bny-hw 'b(k)rb 's^td w-[D]r'(m)r 'ymn '[m](lk) S¹b(°) w-
- 2 embl. 1 d-Ry^dn w-Hḏrmwt w-Ymnt br embl. 2 'w w-hwṭrn w-hqwḥ w-b²q= embl. 3
- 3 embl. 1 rn byt-hmw S²wḥtⁿ bn mw embl. 2 tr-hw 'dy tfr'-hw b-mqm m= embl. 3
- 4 r'-h^mw Mr' (S¹my)[ⁿ] wr(b)-hw (d-d')[wⁿ] d-b-[b]ryfⁿ (d-l-tlt) w-ts¹(y) w-'rb' m'[t^m]

« Malkikarib Yuhā'min et ses fils Abikarib As'ad et [Dh]ara'amar Ayman, [ro]is de Saba,² dhu-Raydān, Ḥaḏramawt et Yamnat ont construit, posé les fondations, réalisé et achevé³ leur palais Shawḥaṭān, des fondations jusqu'au faite, avec le soutien de⁴ leur seigneur, le Seigneur du Ciel. Au mois de [dhu-di'āwān (janvier) de l'a]nnée quatre cent quatre-vingt-treize »

Le nom du palais Shawḥaṭān (S²wḥtⁿ) était encore connu au x^e siècle (al-Hamdānī, *Iklīl* 8, texte p. 23 / 7, avec à l'appui un vers de 'Alqama b. dhī Jadan; traduction, p. 20).

8.3. CIH 540, janvier 456 de notre ère

Le roi Shuriḥbi'il Ya'fur commémore à Ma'rib dans une très longue inscription gravée sur les quatre faces d'un pilier, numérotées de A à D, de très importantes réfections sur la Digue de Ma'rib. Le texte ne comporte ni bénédictions ni invocations; il ne fait qu'une brève allusion à l'aide divine vers le bas de la face C, dans le corps du texte, comme si le roi avait tenu à rester le plus discret possible sur ses orientations religieuses. Le texte est daté de janvier 456 (d-d'w 565).

- C / 80... w-'dbw 'db^m d-
 C / 81h^mm ḥrṣ^m b-nṣr w-rd' 'lhⁿ b=
 C / 82'l S¹myⁿ w-'rdⁿ ...

« ... Il a réparé⁸¹ solidement et soigneusement avec l'aide et secours de Dieu (Ilāhān), sei⁸²gneur du Ciel et de la Terre ... »

8.4. ZM 1, décembre 462 de notre ère

Le même roi Shuriḥbi'il Ya'fur commémore la construction d'un palais à Zafār, en décembre 462 (d-'lⁿ 572), dans une superbe inscription, soi-

gneusement sculptée sur un énorme bloc⁵⁶¹. Il y évoque également la réparation de la Digue de Mar'ib qu'il a achevée sept ans plus tôt. L'évocation de cette réparation, déjà relativement ancienne, est significative: la propagande royale se sert de cette opération pour affirmer une légitimité probablement contestée. L'invocation à Dieu est moins discrète que précédemment.

- 12 ... *b-nṣr w-rd' w-mqm mr'-hmw Rḥmnⁿ b'l*
 13 *S¹myⁿ (w-')rd⁽ⁿ⁾ w-b-ḥyl w-rd' s²b-hmw w-ḥms¹-hm(w) S¹b' w-Ḥmyr^m*
w-Ḥḏrmwt w-
 14 *Ym(nt) w-[kw]n (ḏn mq)ḥⁿ b-wrbⁿ ḏ-ḥⁿ ḏ-b-ḥrfⁿ (ḏ-l-tn)y w-s¹b'y*
(w)-ḥms¹ m¹t^m
 « ... Avec le secours, l'aide et l'appui de son seigneur Raḥmānān, maître ¹³ du Ciel et de la Terre, avec les moyens et l'aide de leurs communes et de leurs armées, Saba', Ḥimyar^{um}, Ḥaḏramawt et ¹⁴ Yamnat. La fin de ces travaux eut lieu au mois de *ḏhu-ālān* (décembre), en l'an cinq-cent soixante-douze »

9. Une inscription en hébreu

Un pilier fragmentaire réemployé dans la mosquée du village de Bayt Ḥāḏīr (à 15 km à l'est-sud-est de Ṣan'ā') porte la Liste des 24 classes sacerdotales chargées des Veilles (*Mishmārôt*) dans le Temple de Jérusalem: concernant cette unique inscription rédigée en hébreu, voir ci-dessus D.4.a (pp. 110-111) et, dans ce volume, la contribution de Maria Gorea (pp. 297-329).

10. Un calque de l'hébreu Elōhīm

10.1. Ry 508, juin 523 de notre ère (Fig. 45 et 46)

L'inscription, qui est gravée sur une croupe rocheuse, à l'extrémité nord-est du massif gréseux d'al-Kawkab, à 110 au nord-nord-est de Najrān, se présente comme une sorte d'avertissement pour le voyageur qui arrive du désert. Elle a pour auteur le général Sharaḥ'il Yaqbul dhu-Yaz'an (voir ci-dessus H.2.1 = Ja 1028).

- 1 *qylⁿ S²rḥl Yqbl bn S²rḥb'l Ykml bnw Yz'n w-Gdn^m w-Ḥb^m w-Ns¹ⁿ*
w-Ḡb'/monogramme
 2 *ts¹trw b-ḏn ms¹ndⁿ ḏ-s²mw b-s¹b't^m 'wd-h k-hm {rg}'m mr'-hmw mlkⁿ*
Ys¹f¹s¹r
 3 *'ly 'ḥbs²ⁿ b-Zfr w-dbrw qls¹ⁿ w-wrd mlkⁿ s²rⁿ (w)-ḏky-hw b-gys^{2m} w-ḥrb*
Mḥwⁿ w-b{g}rg



561. L'ébauche du même texte qui se trouve sur autre face du même bloc présente quelques différences: on peut supposer que le roi a demandé une nouvelle gravure afin d'introduire des modifications dans le texte.

- 4 *kl ḥwr-hw w-dhr qłs¹ⁿ w-ḥrb kl mšn^c S^{2mr} w-s¹hl-hw w-hdr(k) mlkⁿ
b-³s²rⁿ w-tgm^c kl*
- 5 *ḍ-hrgw w-ḡnmw^c ḡys² mlkⁿ ṭłṭṭ^c s²r^c ṽl^{fn} mhrḡt^m w-ḥms¹ m^ct^m w-ts¹t^c ṽl^{fn}
s¹b^{*y}^m*
- 6 *w-ṭmny w-ṭty m^ct^m ṽl^{fn} ṽbl^m w-bqr^m w-^cnz^m w-bn ḍky-hw mlkⁿ l-qrn^c ly
Ngr^m b-n=*
- 7 *qr^m bn^c zⁿ w-b-³s²b ḍ-Hmdⁿ w-hgr-hmw w-^crb-hmw w-^crb Kdt w-Mrd^m
w-Mḍḡḡ^m w-mlkⁿ h=*
- 8 *rzy b-mqrnt Ḥbs²t w-l-šn^cn s¹s¹lt Mdbⁿ b-ḡys²-hw w-^cm-hw ḥwt-hw
ḡwlⁿ Lhy^c=*
- 9 *t Yrḥm w-S¹myf^c s²w^c w-S²rḥb^c l^c s¹d^c lht Yzⁿ b-s²b-hmw zⁿn^c wrb-hw
ḍ-qyžⁿ ḍ-l-ṭl=*
- 10 *ṭṭ w-ṭłty w-s¹t m^ct^m w-^clhⁿ ḍ-l-hw S¹myⁿ w-^crḍⁿ l-yšrn mlkⁿ Ys¹f b-^cly kl
s²n^c-hw w-b-*
- 11 *ḥfr Rḥmnⁿ *ḍⁿ ms¹ndⁿ bn kl ḥs¹s¹{s¹}^m w-mḥd^c^m w-trḥm^c ly kl ṭm
Rḥmnⁿ rḥm-k mr^c t*

« Le prince Sharaḥīl Yaqbul fils de Shuriḥbi'il Yakmul, banū Yaz'an, Gadan^{um}, Ḥb^m, Ns²ⁿ et Ġb^c,² a consigné dans cette inscription ce qu'il a accompli dans une expédition commencée (?) alors qu'il était (?) avec son seigneur le roi Yūsuf As'ar³ contre les Abyssins à Zafār et incendia l'église; le roi descendit vers Ash'arān et l'envoya avec une armée; il (sans doute Sharaḥīl) attaqua Makhawān, massacra⁴ tous ses habitants, incendia l'église et attaqua les forteresses de Shamīr et de sa plaine tandis que le roi mettait Ash'arān en fuite. Le total de tout⁵ ce que massacrèrent et pillèrent les armées du roi (se monte à) treize mille tués, neuf mille cinq cents prisonniers,⁶ et deux cent quatre vingt mille chameaux, vaches et chèvres. Ensuite, le roi l'envoya prendre position contre Nagrān, avec un⁷ détachement d'Az'ūn et avec les communes de dhu-Hamdān — leurs villageois et leurs nomades — et les Arabes de Kiddat (= Kinda), Murād^{um} et Madhḡig^{um}, alors que le roi⁸ s'employait à faire obstacle aux Abyssins et à fortifier la chaîne de Maddabān avec son armée; avec lui (le roi), se trouvaient ses frères les princes, Laḡay'a⁹t Yarkham, Sumūyafa' Ashwa' et Shuriḥbi'il As'ad dhu-Yaz'an avec leur commune Az'ūnān. Au mois de dhu-qayzān six¹⁰ cent trente-trois. Que Dieu-Elôhîm à qui appartiennent le Ciel et la Terre donne au roi Yūsuf la victoire sur tous ses ennemis. Avec¹¹ la protection de Raḡmānān, que cette inscription (soit protégée) contre tout auteur de dommage et de dégradation. Étends sur chaque monde, Raḡmānān, ta miséricorde. Seigneur tu es »

Cette inscription est la seule d'Arabie dans laquelle Dieu soit appelé ṽlhⁿ, calque de l'hébreu *Elôhîm* (avant-dernière ligne); ṽlhⁿ est un pluriel de ṽlh, « dieu », avec le -n suffixé qui est l'article défini.

L'expression ṽlhⁿ ḍ-l-hw S¹myⁿ w-^crḍⁿ, comme le souligne Yosef Tobi dans sa contribution (p. 379 dans ce volume), fait écho à des appellations bibliques, notamment celles de Genèse 24 / 3 (*elohē hash-Shāmayîm*

we-’lohē hā-’āreš, « Dieu des Cieux et Dieu de la Terre ») ou 14 /19 (*goneh Shāmayīm wā-’āreš*, « possesseur des Cieux et de la Terre »).

11. Inventaire critique des inscriptions ḥimyarites juives

Les critères les plus sûrs permettant de reconnaître si l’auteur d’une inscription est juif sont :

- l’auteur se déclare juif ;
- l’auteur emploie une terminologie qui implique son appartenance à la communauté juive ;
- l’auteur flanque son texte de symboles juifs (comme le monogramme de *shālôm*) ;
- l’auteur porte un nom biblique ou juif (avec les limites qui ont déjà été analysées, ci-dessus C.3, p. 84).

Il convient d’en ajouter deux autres, qui ne sont pas décisifs par eux-mêmes, mais peuvent confirmer ou contredire l’appréciation fondée sur les critères précédents : le contexte géographique et chronologique. La vraisemblance que le porteur d’un nom biblique soit juif est plus grande si l’inscription provient d’une région où le judaïsme est enraciné ou si elle date d’une période où le judaïsme est dominant.

Les régions qui ont compté d’importantes communautés juives avant l’Islam sont la montagne du Yémen de Najrān à ‘Adan, vraisemblablement le Ḥaḍramawt et quelques oasis du Ḥijāz (Taymā’, al-Ḥijr, Khaybar et Yathrib).

Concernant la chronologie, c’est seulement pour le royaume de Ḥimyar que l’on peut dégager une périodisation précise. Toutes les inscriptions qui contiennent des indices assurés de judaïsme se répartissent en deux périodes, comme l’illustre l’inventaire chronologique des inscriptions donné ci-dessous :

1. Le règne de Malkīkarib Yuhāmin (de c. 375 à c. 400) et de ses descendants, Abīkarib As’ad (de c. 400 à c. 445) et Shuriḥbi’il Ya’fur (de c. 450 à c. 468) ; le règne de Shuriḥbi’il Yakkuf et de ses descendants (de c. 468 à c. 485). De cette période, on connaît surtout la conversion au judéo-monothéisme vers 380 et la conquête de l’Arabie déserte, qui est concrétisée par une nouvelle titulature mentionnant les Arabes vers 440⁵⁶².
2. Le règne de Yūsuf As’ar Yath’ar (de 522 à une date comprise entre 525 et 530). Ce prince juif Yūsuf accède au trône, avec l’agrément des Aksūmites semble-t-il, vers juin 522. Il se révolte à l’automne 522, massacre la garnison aksūmite de Zafār, incendie son église et se lance d’importantes opérations militaires contre les régions ḥimyarites suspectées de sympathies

562. Pour un tableau des règnes de Ḥimyar, voir Robin 2004, pp. 895-899 ; Robin 2012 c, pp. 104-113.

pour Aksūm. Il est tué lors du débarquement d'une armée aksūmite, qui est postérieure à la Pentecôte 525 et antérieure à 530⁵⁶³.

Les inscriptions datées présentant des preuves incontestables d'adhésion au christianisme sont toutes postérieures au renversement de Yūsuf et à la conquête de Ḥimyar par les Aksūmites (entre 525 et 530). La plus récente date de 558.

Il reste deux périodes pendant lesquelles la situation religieuse est moins tranchée. La première est le règne de Tha'rān Yuhan'im, le père de Malkikarib Yu'amin, qui a déjà accédé au pouvoir en 324 et disparaît c. 375 (Robin à paraître). Sous ce règne, le déclin du paganisme se fait déjà sentir puisque les inscriptions commémorant des offrandes dans les temples ont déjà disparu, sauf à Ma'rib⁵⁶⁴. C'est également de ce règne que datent les premières inscriptions monothéistes (au nombre de cinq⁵⁶⁵). Aucune ne présente le moindre indice de judaïsme, mais il n'est guère douteux qu'elles s'inscrivent dans ce courant : d'une part elles préparent et annoncent la réforme de Malkikarib ; d'autre part, il faut rappeler que Théophile l'Indien, ambassadeur de Constance II, se heurte dans les années 340 aux juifs déjà influents dans l'entourage du roi⁵⁶⁶. Il est remarquable que toutes ces inscriptions « monothéistes » aient été rédigées par des personnages influents, soit proches du pouvoir, soit appartenant à l'aristocratie provinciale, celle des régions de Ṣan'ā' au nord et d'al-Bayḏā' au sud. On ignore malheureusement quelle est la politique officielle à cette époque puisqu'aucune inscription royale ne nous est parvenue.

La seconde période présentant une situation religieuse incertaine dure de c. 485 à 522⁵⁶⁷. Il semblerait qu'après le règne de Marthad'ilān Yun'im (petit-fils de Shuriḥbi'il Yakkuf, c. 480-485), le royaume de Ḥimyar entre en crise. De grands seigneurs du Yémen oriental commémorent les travaux

563. Sur ce règne, voir Robin 2008 b.

564. Les dernières inscriptions polythéistes du Grand Temple de Ma'rib sont MB 2004 I-147 (datée de 489 ḥim., soit 379-380 de notre ère) et Ja 669, 670 et 671 + 788 (qui mentionnent le roi Tha'rān Yuhan'im en corégence avec son fils Malkikarib Yuha'min).

565. B 8457, Gorge du Haut-Bura' 2 et 3, et YM 1950 dont la date est sûre ; H.3.3 = *CIH* 152 + 151 (p. 182) de date hypothétique. Elles supplient ou invoquent un Dieu unique qui est appelé « le Maître du Ciel » (*B' l-S'my'*) ou « Dieu, maître du Ciel » (*'l' b' l S'my'*). On peut leur ajouter un texte inédit quelque peu antérieur au règne de Tha'rān Yuhan'im, Schiettecatte-Nā'it 9, datant du règne de [Yā]sir^{um} Yuhan'im et de son fils Tha'[rān Ayfa'] (vers 315-320) (... *Y](s')r^m Yhn'm w-bny-hw T' [rⁿ 'yf mlky S'l b' w-d-Rydⁿ 3 w-Hḏrmwt w-Y]mnt*), qui emploie déjà une tournure monothéiste : « ... que leur accorde le Seigneur du Ciel ...] » (*w-l-bmr-hmw mr' S'(m)[yⁿ ...]*) (Robin à paraître).

566. Philostorge, *Histoire de l'Église*, III, 4 ; Robin 2003 a, pp. 103-104 ; Rodinson 2001, pp. 229 et suiv.

567. Voir Robin 2010 b, pp. 69-80.

qu'ils ont accomplis et dans le Jawf en juin 486 et dans le wādī Ḍura' en août 488⁵⁶⁸ sans invoquer de souverain, comme si le trône était vacant ou occupé par un prince dont la légitimité est contestée.

Le premier souverain qui règne ensuite, Marthad'ilān Yanūf, est attesté de juillet 504 à mars 509. Il inaugure une nouvelle dynastie, puisqu'il ne donne pas de patronyme. On ignore s'il incline vers le judaïsme ou le christianisme. Il semblerait que les Aksūmites aient déjà imposé leur tutelle puisque des « ambassadeurs » dont l'un porte un nom éthiopien se font construire un palais à Ẓafār (Garb AY 9 d) ; l'hypothèse d'une telle tutelle s'accorde parfaitement avec l'influence que Byzance commence à exercer : sous le règne d'Anastase (491-518), un évêque est envoyé aux Ḥimyarites et une « paix » est conclue avec un prince du désert sous tutelle ḥimyarite.

À nouveau, en avril 515 et mai 519, deux inscriptions n'invoquent pas de souverain. La première a pour auteurs les mêmes princes du Yémen oriental (Yanbuq 47). Quant à la seconde, qui provient de la capitale (Robin-Viallard 1), elle est due à des personnages dont nous ne savons rien. Il se pourrait que le trône soit à nouveau vacant ou disputé.

Enfin, c'est un prince chrétien, Ma'dikarib Ya'fur, que les Aksūmites installent sur le trône (hypothétiquement fin 518 ou début 519). Ce souverain qui, lui aussi, ne donne pas de patronyme, n'a pas de liens de sang avec ses prédécesseurs. Il est l'auteur de deux inscriptions datée de juin et août 521.

En bref, le judaïsme est dominant de 380 à 500 environ, puis c'est le christianisme de 500 à 575 environ, sauf durant un bref intermède de quelques années après 522. Aucune inscription certainement chrétienne ne date de la période juive et aucun texte juif n'est connu après 530.

Un tel contrôle de l'expression religieuse par les souverains est un fait constant au Yémen. Quand la monarchie ḥimyarite a adopté le monothéisme, vers 380, toute trace de pratique polythéiste a disparu dans les deux décennies qui ont suivi.

Je propose donc la périodisation suivante, en rappelant qu'il subsiste des zones d'ombre à la fin du v^e et au début du vi^e siècle :

- *c.* 324-*c.* 375 : règne de transition de Tha'rān Yuhan'im
- *c.* 375-*c.* 500 : dynasties judéo-monothéistes de Malkikarib Yuha'min et Shuriḥbi'il Yakkuf ; la conversion au judéo-monothéisme intervient vers 380
- *c.* 500-522 : tutelle aksūmite avec les rois ḥimyarites Marthad'ilān Yanūf (probablement) et Ma'dikarib Ya'fur (assurément)
- 522-525 / 530 : révolte anti-aksūmite de Yūsuf
- *c.* 530-*c.* 570 / 575 : domination aksūmite directe avec le roi ḥimyarite Sumūyafa' Ashwa', puis indirecte sous les règnes d'Abraha (un chef militaire aksūmite révolté) et de ses fils.

568. MAFRAY-Abū Thawr 4 (juin 486) et (MAFYS-Ḍura' 3 = RES 4069 (août 488).

Ces observations conduisent à faire l'hypothèse qu'un texte ḥimyarite dont la date se situe entre 375 et 500, même s'il ne contient aucun indice assuré de judaïsme, a toute chance d'avoir un auteur juif ou judéo-sympathisant.

Voici donc l'inventaire des inscriptions ḥimyarites juives et judéo-monothéistes, classées chronologiquement, avec l'indication des termes qui permettent de les considérer comme telles :

a. Les inscriptions juives et judéo-monothéistes, datées par une ère ou par tout autre moyen, classées par règne

La dynastie de Malkikarib Yuh'a'min (c. 375-c. 468)

Malkikarib Yuh'a'min (c. 375-400)

**H.3.1 = Ja 856, pp. 180-181 (Ma'rib) : *mkrb*, *Bryk* (araméen *Barik*)

Abikarib As'ad (c. 400-445)

**H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1, pp. 182-183, août 433 : *mkrb*, *s'lwm* (hébreu *shālôm*), *Br(y)k* (araméen *Barik*)

***H.1.2 = Garb Frammenti II, 7, pp. 175-176 (Zafār) : « [son peuple] Israël »

**ZM 5 + 8 + 10 (Zafār), février 432 : hébreu *'mn* (hébreu *āmēn*), *zkt* Dhara'amar Ayman (corégent de Malkikarib, puis d'Abikarib, (c. 380-420)

***H.5.1 = Bayt al-Ashwal 1, pp. 187-89 (Zafār) : Yəhūda', « son peuple Israël », *mkrb*, *šlt*, *zkt*; graffiti en langue et écriture hébraïques comportant *shālôm* et *āmēn*

Shuriḥbi'il Ya'fur (c. 450-468)

**H.3.5 = Ry 520, pp. 183-185 (provenance inconnue), janvier 465 : *mkrb*

*CIH 44 + 45 (Ḍāf) : *brk*

*Kh-al-Kawmānī / al-Basātīn 1, 465-466 : [*s'l*]/*m*/ *w-s'l**m*

Dynastie de Shuriḥbi'il Yakkuf (c. 468-485)

Shuriḥbi'il Yakkuf (c. 468-480)

***H.5.2 = ZM 2000, pp. 189-190 (Zafār), avril 470 : « leur peuple d'Israël », *'mn* (hébreu *āmēn*), [*Bny*](*m*)*n* (?), (*Y*)[*hw*]²[*d*](*'*) (?)

**Robin-Najr 1, décembre 487 : *s'lwm* (hébreu *shālôm*)

**Gl 1194 (Naḏ) : *mkrb*, hébreu *'mn* (hébreu [*ā*]*mēn*)

***H.7.2 = judéo-araméen Naveh-épithaphe de Yoseh (Ṣu'ār?), pp. 192-193, approximativement juillet 470

Marthad'ilān Yun'im (c. 480-485)

**H.3.2 = YM 1200, pp. 181-182 : *mkr*[*bⁿ*] ; *kns^t*

Règne de Marthad'ilān Yanūf (c. 500-515)

**Garb NIS 4 (Zafār), juillet 507 ou 509 : hébreu *'mn* (hébreu [*ā*]*mēn*)

Règne de Joseph (de 522 à une date comprise entre 525 et 530)

***H.2.1 = Ja 1028 (puits de Ḥimā), pp. 176-178, juillet 523 : *Rb-hd*, « Seigneur des juifs » ; *Yws^tf* (le nom du roi) ; la destruction de l'église de Zafār ; même auteur que H.10.1 = Ry 508 et Ry 507

***H.10.1 = Ry 508 (al-Kawkab), pp. 198-200, juin 523 : *'lhⁿ* pour hébreu Elôhîm ; *Ys^tf* (le nom du roi) ; la destruction des églises de Zafār et Makhāwān (Moca) ; même auteur que H.2.1 = Ja 1028 et Ry 507

***Ry 507 (puits de Ḥimà), juillet 523: *Ys¹f* (le nom du roi); la destruction des églises de Ṣafār et Makhāwān (Moca); même auteur que H.2.1 = Ja 1028 et H.10.1 = Ry 508

***H.2.2 = Ry 515 (al-Kawkab), p. 178, même date que H.10.1 = Ry 508: *Rb-hwd*, « Seigneur des juifs »

**Ry 513 (al-Kawkab), même date que H.10.1 = Ry 508: *'mn* (hébreu *āmēn*).

b. Les inscriptions juives et judéo-monothéistes non datées de date imprécise

***H.1.1 = *CIH* 543, p. 175 (Ṣafār): *Ys³r'l*, *Rb-Yhd* « Seigneur des juifs », [*b*]rk, *tbrk*

***H.2.3 = Eskoubi 2000 C1, pp. 178-179 (Ṣahrān du Sud): *yhwdy*

**H.3.3 = *CIH* 152 + 151, p. 182 (Najr): *mkrb*

**Garb AY 9 g (Ṣafār) (ci-dessus C.4.b, p. 99): *mkrb*

***H.4.1 = Ḥaṣī 1, pp. 185-187 (Ḥaṣī): création d'un cimetière réservé aux juifs, *yhd* (« juifs »); *Ṣwry'l*, *'rmy* (« non juifs »), *mkrb*, *hymnt*, *hzn*

**H.5.3 = Ir 71, pp. 190-191 (Nā'it): *s¹lwm* et *'mn* (hébreu *shālôm* et *āmēn*)

**Ry 403 (Ṣafār) (ci-dessus C.4.b, p. 99): *'mn* (hébreu *āmēn*), *zkt*

**H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9, p. 191 (Tan'im): *'mn* (hébreu *āmēn*)

**ZM 894 (Ṣafār) (ci-dessus C.3.d, pp. 91-92): anthroponyme Isaac (*Yṣḥq*)

**R 47 (Ḥimà, voir ci-dessus, C.3.d, p. 92): anthroponyme Isaac (*Yṣḥq*)

**Kh-al-'Aqm 1, entre 490 et 590 (6[.] ḥim.) (ci-dessus C.4.a, pp. 95 et 97): *s¹(l)m w-s¹lm* et *'mn w-'mn*

***Sceau ḥimyarite avec ménorah (provenance inconnue) Fig. 9, p. 272⁵⁶⁹: ménorah

***Hébreu, DJE 23 (Bayt Ḥāḍir), liste de 24 classes sacerdotales (voir la contribution de Maria Gorea dans ce volume, pp. 297-329): texte dérivé de la Bible, en hébreu

***Judéo-araméen, Sceau Yule (Ṣafār), Fig. 10, p. 273: écriture judéo-araméenne et anthroponyme Isaac (*Yṣḥq*)

*Grec, Graffiti de Qanī': terminologie (voir ci-dessus C.1.c, pp. 67-68)

***H.7.1 (hébreu et judéo-araméen) = Naveh-épitaphe de Leah (provenance inconnue), pp. 191-192: écriture judéo-araméenne, *'mn* et *s¹lwm* (*āmēn* et *shālôm*), anthroponyme Juda (*Ywdh*)

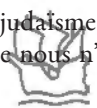
***H.7.3 (grec) = Caveau des Homérites (Bêt Shā'arīm), pp. 193-194: contexte archéologique

Les sigles soulignés sont ceux des inscriptions royales.

Le nombre plus ou moins grand d'étoiles indique le caractère plus ou moins sûr du judaïsme du texte.

I. Deux judaïsmes en Arabie ?⁵⁷⁰

Pour identifier la nature du judaïsme arabe, il faudrait pouvoir disposer d'exposés dogmatiques que nous n'avons pas. Avec les petits faits qui



569. Voir Robin 2004, pp. 891-892 et fig. 7, p. 845.

570. La distinction entre « deux judaïsmes » n'est pas nouvelle: Bruno Chiesa (1994, p. 195) différenciait déjà celui des « oasis d'Arabie centrale, celui du vrai contact avec Mahomet » et celui du Yémen « arrivé ... par la mer », mais sans argumenter véritablement.

ont été mis en évidence dans les paragraphes précédents, il semble possible, néanmoins, d'avancer quelques conclusions.

1. Aux origines du judaïsme arabe

On peut suivre désormais l'arrivée et l'établissement de Judéens et de juifs en Arabie à partir du milieu du I^{er} siècle de notre ère.

La première preuve indubitable est le tombeau d'un Judéen (*yhwdy*) à Madā'in Šālih daté de la troisième année de Mālik roi de Nabaṭ, soit 42-43 de notre ère (CIS II, 219).

Des épitaphes provenant de Taymā' et de Ḥigrā, datée de 203 et de 356 (H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe et 5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 194-195 et 195-196), commémorent des défunts probablement juifs. Une autre épitaphe de Ḥigrā, datée de 267 de notre ère (JS Nab 17), pourrait être monothéiste. Un juif ou Judéen nommé Yarfa' (H.2.3 = Eskoubi 2000 C1, pp. 178-179) incise sur un rocher un graffiti qui semble remonter aux premiers siècles de notre ère.

Au Yémen enfin, une inscription qui remonte au I^{er} siècle de notre ère ou peut-être au II^e a été découverte à Tan'im, à quelque 25 kilomètres à l'est de Šan'a' (H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9, p. 191). Bien que le texte soit court, la marge d'erreur sur la date n'est probablement pas très importante : il s'agit d'un style très particulier qui n'a été employé que pendant peu de temps et dont tous les exemples semblent antérieurs au III^e siècle de notre ère.

L'hypothèse que ce texte émane d'un milieu orienté vers le judaïsme repose sur le lexique. On y trouve le substantif *masgid* et l'exclamation *āmēn* (répétée deux fois) : or *masgid* est un emprunt à l'araméen et *āmēn*, qui est attesté en Arabie avant tout dans les inscriptions juives, vient de l'hébreu.

Les données précises sur la manière dont le judaïsme s'est diffusé en Arabie, jusqu'au Yémen, font défaut. On peut imaginer deux schémas. Le premier serait une progression terrestre de proche en proche, partant de Palestine et parvenant finalement jusqu'au sud de la Péninsule. Ne suffisait-il pas d'accompagner les caravanes qui rentraient au Yémen après avoir déchargé leur cargaison d'encens et de myrrhe dans le port de Gaza ?

Le second schéma serait de supposer que le judaïsme se répand au Yémen à partir des ports. Des juifs ont pu fuir en bateau la Palestine lors des révoltes de 70 et 135 ou l'Égypte lors de la crise de 115-117. À Qanī', le port du Ḥaḍramawt, on a trouvé un petit texte en langue grecque maladroïtement incisé dans le plâtre d'un enduit. Ce texte est manifestement monothéiste et, selon Glen Bowersock (2010), probablement juif. C'est donc un indice en faveur de la présence d'une communauté juive, sans doute d'origine étrangère, dans ce port. On a même supposé que le bâtiment où ce texte a été trouvé était une « synagogue ».

Ces schémas, cependant, se heurtent à des difficultés. À l'époque où le judaïsme gagne l'Arabie, le commerce caravanier à longue distance est en crise. Entre le I^{er} siècle de notre ère et le V^e, toutes les circulations entre le

Proche-Orient et le Yémen dont nous avons connaissance se font par voie de mer (ce qui n'interdit évidemment pas des déplacements terrestres à la marge). Mais rien ne prouve que les ports aient joué un rôle majeur : toutes les preuves d'une présence juive proviennent de la montagne yéménite, soit de la capitale, soit des communes les plus influentes, et non des régions côtières. Le contraste est notable avec le christianisme qui gagne le pays à partir de la périphérie, s'implantant sur la côte de la mer Rouge, dans l'île de Suqūṭra et dans les oasis (Nagrān, Nashshān, Nashq^{um}, Marib et Ḥaḍramawt).

On ignore donc si ce sont les juifs du Ḥijāz qui ont introduit le judaïsme au Yémen, même si cette hypothèse semble la plus vraisemblable. La seule certitude est que la Tradition arabo-musulmane leur attribue un rôle important : ce sont deux rabbins de Yathrib, ramenés par le roi Abīkarib, qui auraient converti le Yémen. Il n'est donc pas assuré que les judaïsmes ḥijāzite et ḥimyarite aient la même origine et soient initialement semblables. Nous allons donc lister points communs et divergences.

2. Juifs de Ḥimyar et du Ḥijāz : de nombreux traits communs

Tous les juifs d'Arabie, dans le Ḥijāz comme au Yémen, font leurs inscriptions dans la langue et l'écriture locales. Ils datent leurs inscriptions dans l'ère et le calendrier utilisés dans leur pays. En cela, ils se comportent comme toutes les autres communautés de la Diaspora.

Les noms de ces juifs sont, en grande majorité, les mêmes que ceux de leurs concitoyens. Les noms tirés de la Bible ou de la Tradition juive sont très exceptionnels. Là encore, c'est une pratique comparable avec les autres communautés juives de la Diaspora. La même remarque peut être faite pour les chrétiens arabiques : seuls les clercs et les moines portent des noms identifiables comme chrétiens.

Si on examine les choses de plus près, on peut cependant déceler une anomalie. Dans les graffites du Ḥijāz (qui sont en très grande majorité antérieurs au VI^e siècle), les noms bibliques et juifs se trouvent en proportion relativement importante. Or, dans les inscriptions du Yémen, ils sont rares. Ils sont également exceptionnels chez les juifs mentionnés dans la Tradition arabo-musulmane. Cette différence peut s'expliquer par des variations dans la proportion des prosélytes et des juifs d'origine judéenne ou dans le désir de s'affirmer différent.

Il semblerait que les juifs du Ḥijāz, si on se fonde sur les généalogies que transmettent les traditionnistes arabo-musulmans, aient considéré l'ascendance sacerdotale comme particulièrement prestigieuse. La « liste des Veillées » (*Mishmārôt*) de Bayt Ḥaḍir au Yémen conduit à supposer que les juifs de Ḥimyar avaient eux aussi une grande vénération pour les prêtres.

Les communautés juives du Ḥijāz et du Yémen attachaient manifestement une grande importance à l'étude des textes sacrés. Pour Ḥimyar,

on peut le déduire de la transcription très rigoureuse des quelques noms hébraïques qui sont attestés et à la capacité de faire graver une inscription hébraïque comme la « liste des Veillées (*Mishmārôt*) ». Pour le Ḥijāz, c'est l'école juive de Yathrib, le *bayt al-Midrās*, qui le suggère.

Divers indices indiquent que les juifs évitaient de se mêler aux non juifs, sans doute par souci de respecter scrupuleusement les prescriptions de la Loi. Une tradition nous apprend que les juifs de Taymā' refusèrent d'accueillir des fugitifs polythéistes à moins qu'ils se convertissent. Quand au juifs du Yémen, ils accordaient manifestement une grande importance au fait d'avoir leur propre cimetière, où il serait interdit d'inhumer des non juifs.

Les emplois des termes « Israël » et « Yahūd », enfin, sont assez comparables avec ceux qu'on observe dans la tradition juive. Il est remarquable qu'ils divergent notablement de ceux du Coran. En sens inverse, l'expression « fils d'Israël » (*banū Isrā'īl*), si fréquente dans le Coran, n'est pas attestée dans les sources préislamiques.

3. Les spécificités du judaïsme de Ḥimyar

Le judaïsme de Ḥimyar présente aussi un certain nombre de singularités. La plus importante réside dans le fait que le pouvoir politique est favorable aux juifs, même s'il n'est pas juif officiellement.

La maison commune porte un nom proprement yéménite, *mikrāb*, qui n'a aucun répondant en hébreu. Dieu n'est pas nommé par les noms bibliques habituels, mais par un nom propre, Raḥmanān, qui n'est pas inconnu dans le judaïsme, mais y est marginal⁵⁷¹.

De manière plus hypothétique, dans le judaïsme yéménite, les convertis sont nombreux et largement majoritaires. Le roi est le protecteur de la communauté, comme le montre son intervention dans l'édification de *mikrāb*. Les juifs et les prosélytes constituent apparemment une nouvelle entité tribale appelée le « peuple d'Israël » qui a pour fonction de surmonter et de dépasser les anciens clivages ; dans les invocations, le « peuple d'Israël » est invoqué avant le roi, ce qui donne à penser que le roi est à son service. C'est un indice en faveur de l'hypothèse que, dans ce cas, le roi est juif.

Peut-être peut-on spéculer aussi sur la manière dont les Ḥimyarites convertis repensaient la légitimité royale. La visite de la Reine de Saba' à Salomon établissait une connexion utile avec la monarchie israélite et permettait de revendiquer une ascendance salomonienne et donc davidique

571. *Rḥmn'* / *h-Rḥmn* est un nom de Dieu fréquent dans le Talmud de Babylone, plus rare dans le Talmud de Jérusalem, également attesté dans les Targum.

dont on a quelques échos. Wahb b. al-Munabbih⁵⁷², la plus grande autorité musulmane en matière de traditions bibliques rapporte que Salomon, qui régnait à Palmyre (sa capitale), aurait conquis l'Arabie occidentale et le Yémen. Faisant étape à Makka, il y aurait naturellement déclaré : « c'est la maison de Dieu, que mon ancêtre Abraham a construite »⁵⁷³. Au Yémen, il épouse la Reine de Saba' qui est appelée Bilqīs. Le récit du règne multiplie les fables édifiantes, faisant intervenir tous les thèmes coraniques, le trône, les jinn et les pouvoirs magiques. Plus intéressant pour notre propos, Salomon et Bilqīs ont un fils appelé Raḥab'am, qui aurait régné un an sur le Yémen, avant d'être rappelé par les gens de Syrie. C'est le Roboam de la Bible (en hébreu Rəḥav'am), fils et successeur de Salomon en Israël (926-910)⁵⁷⁴.

Naturellement, des monuments arabiques sont attribués à Salomon. al-Hamdānī signale une forteresse en Arabie centrale⁵⁷⁵. Au Yémen même, à Ma'rib, qui fut la capitale de Saba', c'est une mosquée aménagée dans un temple antique, qui existe toujours aujourd'hui⁵⁷⁶. Mais le plus bel édifice de Ma'rib, le Grand Temple du dieu Almaqah, est logiquement attribué à la Reine de Saba' : on l'appelle désormais Maḥram Bilqīs, c'est-à-dire le « Temple de Bilqīs ».

Si l'histoire sainte devient la référence majeure, des bribes de l'histoire réelle survivent cependant : on prétend ainsi que Bilqīs est en fait un autre nom d'Almaqah. Par exemple, Ibn al-Kalbī, dans sa généalogie des Arabes, indique que Bilqīs s'appelait en réalité Yalammaqa (déformation du théonyme Almaqah)⁵⁷⁷. On peut d'ailleurs se demander si cette assimilation de Bilqīs avec Almaqah ne conserve pas le souvenir d'une transformation du Grand Temple de Ma'rib en sanctuaire judéo-monothéiste au moment du rejet du polythéisme⁵⁷⁸.

572. Wahb b. Munabbih, *Kitāb al-tījān*, pp. 159-171 (« Mulk Bilqīs bint al-Hadhāḍ Malika » et « Mulk Raḥab'am b. Sulaymān »). Descendant des Persans qui ont occupé le Yémen à partir des années 570, Wahb naît à Dhamār en 34 h. (654-655) et meurt des suites d'une bastonnade en 728 (110 h.) ou en 732 (114 h.). On ne sait pas si Wahb est né juif ou si son père s'était déjà converti à l'islam.

573. Wahb b. Munabbih, *Kitāb al-tījān*, p. 163. On notera que Salomon, grand bâtisseur, ne contribue pas à l'édification du sanctuaire mecquois. Il se contente de le visiter et d'en reconnaître la sacralité.

574. *Ibid.*, p. 172.

575. al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 141 / 14.

576. Finster 1986.

577. Caskel 1966-II, p. 226. Voir aussi al-Hamdānī, *Jawharatān*, p. 343 (74b) : « Il y avait sur les dinārs et les dirhams de Himyar l'image du soleil, de la lune et des astres, parce qu'ils les adoraient. Chez eux, leurs noms étaient 'Athtar et, pour la lune, Hubas, et pour les étoiles Alāmiqa (au singulier Almaq et Yalmaq). Ainsi, ils ont appelé Bilqīs Yalmaqah, comme s'ils disaient Vénus ».

578. Le remploi d'inscriptions datant de c. 300 dans le dallage du péristyle du Grand Temple implique un réaménagement du monument après cette date. Or une

À côté du souverain, il a probablement existé une autorité religieuse juive, à la manière de Šādôq, le grand prêtre de David et Salomon. Deux textes, l'*Histoire de l'Église de Philostorge* (ci-dessus p. 201 et n. 566) et *le Martyre d'Azqîr* (D.2, pp. 104-105), font apparemment allusion à une telle autorité. La « liste des Veillées » de Bayt Ḥāḍîr (Maria Gorea dans ce volume, pp. 297-329) qui peut être analysée comme une sorte de brevet de légitimité pour une autorité d'ascendance sacerdotale s'accorde bien avec une telle hypothèse.

Sur le plan des croyances, quelques formules dans les inscriptions donnent à penser que les juifs de Ḥimyar ne croient pas dans une vie après la mort, contrairement aux rabbins. Le document le plus significatif est l'épithaphe bilingue de Leah : le texte araméen évoque explicitement la résurrection de son âme, alors que le texte sabéen se contente de demander à Dieu son repos.

Il semblerait que les Ḥimyarites ne soient pas des adeptes intransigeants de l'unicité divine. Souvent, ils mentionnent Dieu avec des noms divers qui pourraient impliquer l'existence de plusieurs Dieux hiérarchisés ou complémentaires. Les prosélytes invoquent ainsi conjointement Raḥmānān (« Le Clément », qui serait un Dieu commun à tous les monothéistes) et Rabb-Yahūd (« Le Seigneur des juifs » qui pourrait être le Dieu d'Israël au nom prononçable) (B.3.a et b, pp. 54-58 et H.1.1 = *CIH* 543, p. 175). Cette conception apparemment bithéiste de la divinité est peut-être l'une de celles que les rabbins récusent quand ils dénoncent l'existence de « deux pouvoirs dans les Cieux ».

On peut observer que les noms bibliques empruntés par les Ḥimyarites — mais très peu nombreux — transcrivent rigoureusement le modèle hébraïque. La graphie $Ys^3r'l$, avec un s^3 probablement réalisé /s/⁵⁷⁹, décalque exactement l'hébreu *Yisra'el* ($Ysr'l$ avec un *sin*) ; on peut dire la même chose de l'anthroponyme $Y\dot{s}h\dot{q}$. Il en va tout autrement dans l'arabe coranique qui orthographie ces noms *Isrā'il* et *Ishāq* reproduisant vraisemblablement une prononciation populaire⁵⁸⁰.

On peut se demander enfin si les juifs de Ḥimyar attendaient la venue d'un messie qui restaurerait dans un avenir proche le royaume d'Israël. Les inscriptions ne semblent pas favorables à une telle hypothèse. D'une part, l'attente d'un messie impliquerait que le souverain et les autorités

inscription de Ma'rib (H.3.1 = Ja 856, pp. 180-181) mentionne l'édification d'un *mikrāb* par les souverains aussitôt après le rejet du polythéisme (voir aussi ci-dessus E.2, p. 137).

579. Voir aussi le guèze *Krīstōs* (emprunt au le grec *Christos*), transcrit Krs^3ts^3 dans Ist 7608 bis = *RES* 3904 / 16.

580. La réduction du y initial en attaque vocalique (*hamza*) se trouve dans l'épigraphie araméenne (voir ci-dessus C.3.d, p. 92, commentaire de $Y\dot{s}h\dot{q}$), mais aussi arabe : voir s^1m^1l dans Ry 547 / 5, nom porté par un caravanier venu d'Arabie du Nord-Est au début de l'époque hellénistique (Robin & Prioletta 2013, pp. 155 et 168-169), correspondant à l'hébreu $Ysm^o'l$ et au sudarabique $Ys^1m^o'l$.

religieuses ne sont pas légitimes. D'autre part, les juifs de Ḥimyar s'appelaient eux-même « Israël » comme s'ils se considéraient comme un nouvel Israël, ce qui excluait toute forme d'attente messianique, même à la fin des temps.

4. Les spécificités du judaïsme du Ḥijāz

Si certaines orientations du judaïsme de Ḥimyar résultent probablement de son statut semi-officiel, il n'en va pas de même dans le Ḥijāz qui n'est pas unifié et où l'enracinement du judaïsme varie d'un lieu à un autre. Il importe tout d'abord de rappeler les principales données relatives à l'organisation politique.

Pour la période 200-450, nos connaissances se limitent à peu de chose. Les inscriptions de Taymā' et de Madā'in Šāliḥ / Ḥigrā (H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe et H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 194-195 et 195-196), qui mentionnent des *ra'īs* (رؤس, puis رؤس) portant des noms bibliques, amènent à supposer que ces oasis ont des premiers magistrats qui sont juifs. Cependant, d'autres interprétations ne sont pas impossibles. Par exemple, le *ra'īs* pourrait être le chef d'une partie de l'oasis⁵⁸¹ ou celui de la communauté. Ces inscriptions datent du début du III^e siècle et du milieu du IV^e (203 et 356 pour être plus précis). L'inscription de Madā'in Šāliḥ mentionne des liens matrimoniaux entre les premiers magistrats de Ḥigrā et de Taymā', mais il ne semble pas qu'il ait existé une véritable union politique entre les deux oasis.

La confédération tribale dominante à cette époque en Arabie occidentale est probablement Muḍar. On sait que son chef, Nu'mānān, se rend à Ma'sal en Arabie centrale, apparemment pour rendre hommage au roi de Ḥimyar (al-'Irāfa 1 non daté, hypothétiquement situé vers le milieu du V^e siècle).

Les inscriptions mentionnent encore deux tribus, Nizār^{um} et Ghassān, dont on ignore si elles appartiennent ou non à Muḍar. Ces deux tribus sont gouvernées par un roi. On le sait grâce à une inscription sabéenne rapportant l'envoi d'un ambassadeur vers le milieu du III^e siècle ('Inān 75). Par ailleurs, à une date inconnue, qui pourrait se situer vers le III^e ou le IV^e siècle, un roi de Ghassān grave une inscription en nabatéen post-classique à quelques dizaines de kilomètres au sud-est d'al-'Ulā (al-Dhuyayb *Nuqūsh nabaṭiyya* n° 65). La localisation précise de Ghassān et de Nizār n'est pas connue. Mais divers indices invitent à situer Ghassān entre al-'Ulā et Makka, avec comme centre possible Yathrib: ce sont le texte al-Dhuyayb qui vient d'être évoqué et l'inscription 'Abadān 1 qui place la frontière entre Ghassān et Nizār^{um} aux puits de Sigāh, à 400 km au nord-est de Makka⁵⁸². Si Nizār^{um} et Ghassān semblent indépendantes au III^e siècle, il est possible qu'elles soient des composantes de Muḍar au V^e siècle.

581. Voir Robin et Rouaud, « Shibām » (1. Shibām-Ḥaḍramawt); Veccia Vaglieri, « Dūmat al-Djandal ».

582. Robin 2008 a, p. 172 et n. 30; Robin 2015.

Pour la période postérieure à 450, les informations sont plus substantielles, mais toujours très hétérogènes. Deux rois arabes dont le règne se situe probablement dans la seconde moitié du ^v^e siècle sont mentionnés dans les inscriptions. Le premier, « 'Amr le roi » (inscription datée probablement de 455-456, voir ci-dessus C.2.a, p. 70), pourrait appartenir à la dynastie des banū Salīḥ qui a précédé les Jafnides sur les marches de l'empire⁵⁸³. Le second, Tha'laba, un roi issu de Ghassān qu'on peut situer dans les dernières décennies du ^v^e siècle, avait apparemment autorité sur des tribus relevant de Muḍar au voisinage de l'empire byzantin⁵⁸⁴. D'après Ibn Ḥabīb, ce Tha'laba appartenait à un rameau parallèle aux banū Jafna qui régnèrent en Syrie entre les années 520 et 580. Cependant, il n'est pas impossible que ce soit l'ancêtre d'un clan juif de la Yathrib de Muḥammad : les banū Tha'laba b. 'Āmir (al-Fiṭyawn)⁵⁸⁵. On notera que ces « rois » ne sont plus appelé le roi de telle tribu, mais seulement « le roi » dans les inscriptions ou le roi des Saracènes en grec⁵⁸⁶. Il est clair que ce ne sont plus des chefs ayant autorité sur une tribu ou un territoire bien défini, mais des agents appointés par les Byzantins ou les Perses (sans doute choisis parmi les descendants de familles prestigieuses). Ceux qui concluent un pacte avec Byzance deviennent chrétiens *ipso facto*.

Selon l'historien byzantin Procope, Iōtabê, une île à la sortie du golfe d'al-'Aqaba, aurait été habitée par des juifs jouissant de l'indépendance depuis des temps immémoriaux, avant que les Romains n'y établissent leur loi au début du règne de Justinien [527-565] :

*« Cette terre est visible des deux côtés pour le navigateur jusqu'à l'île appelée Iōtabê, éloignée de la ville d'Aila d'au moins mille stades. Là des Hébreux vivaient depuis des temps anciens dans l'indépendance, qui sont devenus sujets des Romains sous le règne de Justinien »*⁵⁸⁷.

Les « Hébreux » mentionnés par ce texte sont apparemment établis dans l'île de Iōtabê, sans qu'il soit exclu que leur pays soit « cette terre » de manière plus générale. Il est donc possible que Iōtabê ait été jusqu'à

583. Robin 2008 a, p. 177.

584. Voir Avner *et alii* 2013.

585. Caskel 1966-I, tableau 195, II, pp. 547-548 ; Lecker 2004, pp. 75-87.

586. Robin 2008 a, pp. 182-193.

587. Procope, *Guerres*, I, 19- 3-4, texte déjà cité ci-dessus A.1, p. 30. Un ouvrage paru en 1961 a prétendu qu'on avait trouvé le nom de Iōtabê dans une inscription juive du Sinaï, ce qui aurait pu donner une attestation épigraphique de la principauté juive : voir l'inscription du wādī Umm Sidra (à 12 km à l'ouest d'Élat) qui était lue « Akraḇos son of Samuel of Maqna, of son-of-Sadia of Iotabê » (d'après Rothemberg 1961, n° 84, p. 181). Mais ce n'était qu'un déchiffrement d'amateur. Selon Joseph Naveh (« Sinaitic Miscellanea », dans *Atiqot*, 11, 1976, pp. 102-104), il faut distinguer deux textes qui se lisent 'qrbw br Sd' lhy et [d]kyr S' d' lhy br Bryw. Je suis redevable à M. Uzi Avner pour toutes ces références.

l'époque de Justinien une petite principauté juive, à moins que l'île n'ait appartenu à un ensemble plus vaste qui pourrait être le *Phoinikôn* dont il va être question. En faveur de cette seconde option, on peut invoquer le fait que Iôtabê ne pouvait guère être une principauté juive « depuis des temps anciens » à l'époque de Justinien : plusieurs sources indiquent que l'île fut conquise par un aventurier arabe nommé Amorkesos (arabe Imru' al-Qays) qui en fit son fief et aurait été nommé phylarque et gratifié du rang de *protopatrikios* par l'empereur Léon (474-491) à la condition de se convertir au christianisme⁵⁸⁸.

Peu après, sous le règne d'Anastase (491-518), les provinces romaines du diocèse d'Orient sont ravagées par une série de raids dirigés par des chefs arabes. Deux de ces derniers finissent par conclure un traité avec Byzance, le Kindite Arethas et un second Arethas nommé « fils de la Talabanê », probablement issu de Ghassân. Ces deux chefs entretiennent des liens étroits avec les autorités byzantines. Selon Jean Malalas (*Chronographie*, XVIII.16), c'est à la suite d'une querelle avec le duc de Palestine que le Kindite Arethas (arabe al-Ḥārith al-Malik) doit s'enfuir et est tué dans le désert, dans les mois qui précèdent avril 528. Un descendant de cet Arethas qui s'appelle Kaïsos (arabe Qays) est poussé à abandonner le pouvoir qu'il détient en Arabie centrale vers 540 et s'installe en territoire byzantin :

*Kaïsos... reçut lui-même de l'empereur le commandement sur les Palestines; il amenait avec lui beaucoup de ses sujets*⁵⁸⁹.

Quant à l'Arethas fils de la Talabanê — un chef qui descend très probablement du roi Tha'labâ que nous venons de voir —, il appartient à la « maison de Ta'labâ » qui est à la tête des contingents fournis par les « Arabes des Romains » lors d'une campagne militaire en Haute-Mésopotamie en 502⁵⁹⁰. Vers la fin du v^e siècle et au début du vi^e, Byzance conclut donc des traités avec divers chefs arabes dont on ne sait pas s'ils sont établis à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Empire, mais qui tous trois ont des liens avec la Palestine.

Vers la même époque, un auteur arabe indique incidemment que Makka a été conquise par l'« ancêtre » de Quraysh — la tribu de Muḥammad — avec l'aide de l'empereur byzantin :

588. Abel 1938; Mayerson 1992. Selon Malchos de Philadelphie, cet Amorkesos était originaire d'un groupe (lignage ou tribu), au service de la Perse, nommé Nomalios (*tou Nomaliou genous*). Une identification possible est la tribu al-Namir b. Qāsiṭ qui relevait de Rabi'a b. Nizār (Caskel 1966-I, tableau 141) et avait son habitat à l'ouest-nord-ouest d'al-Ḥīra (TAVO VII B 1); on peut aussi penser à Numayla (Caskel 1966-II, p 450) ou encore à Numayr b. Āmir b. Ṣaṣa'a (*ibid.*).

589. Photios, *Bibliothèque*, 3, p. 5; Robin 2012 c, pp. 73 et suiv.

590. Avner *et alii* 2013.

« *Quṣayy se rendit à Makka; il fit la guerre à Khuzā'a avec ceux qui le suivaient et César l'aida à cela; le gouvernement du Temple passa à lui et à sa descendance* »⁵⁹¹.

Au début du règne de Justinien, au moment où l'île de Iôtabê devient byzantine, un chef arabe appelé Abocharabos offre la « Palmeraie » (*Phoinikôn*) à l'empereur Justinien, apparemment de façon toute symbolique. Cet Abocharabos est identifié avec Abūkarib b. Gabala, le frère du fameux al-Ḥārith b. Gabala qui, vers 529, reçut de Justinien « le commandement d'aussi nombreux clans que possible » avec « la dignité de roi, fait qui, chez les Romains, ne s'était jamais produit auparavant »⁵⁹². Il est probable qu'Abūkarib était chrétien comme son frère. Le problème est de localiser la « Palmeraie ». Pour ce faire, je vais citer le texte de Procope qui donne les seules indications topographiques dont nous disposons, mais aussi dresse la carte politique de l'Arabie au début du règne de Justinien :

« *Dès que l'on a franchi les limites de la Palestine, ce rivage est tenu par des Saracènes qui sont établis depuis des temps anciens dans la Palmeraie. La Palmeraie s'étend à l'intérieur des terres sur un grand espace, où absolument rien d'autre ne pousse sinon les seuls palmiers. Abocharabos, chef des Saracènes de l'endroit, gratifia l'empereur Justinien de cette Palmeraie et l'empereur l'institua, lui, phylarque des Saracènes de Palestine et préserva tout ce temps le pays des ravages, car, aux yeux des barbares soumis et non moins des ennemis, Abocharabos apparut toujours redoutable et exceptionnellement énergique. En principe, donc, l'empereur détient la palmeraie, mais il ne lui est aucunement possible de tirer quelque parti de ces lieux. Car une terre complètement vide d'hommes et absolument dépourvue d'eau s'étend, dans l'intervalle, sur dix jours de marche; quant à la palmeraie elle-même, elle ne mérite aucune considération, mais c'est seulement un présent nominal qu'Abocharabos a fait et que l'empereur, en toute conscience, a reçu. Voilà pour ce qui concerne la Palmeraie. D'autres Saracènes, voisins de ces hommes, occupent la côte : ils s'appellent Maddènes [Māadd] et sont sujets des Homérites. Ces Homérites habitent dans la région ultérieure, au bord de la mer. Au-delà d'eux, à ce qu'on dit, beaucoup d'autres peuplades sont installées jusqu'aux Saracènes anthropophages, après lesquels il y a les races des Indiens. Mais chacun peut bien parler, à leur sujet, comme il l'entend. Exactement vis-à-vis des Homérites, sur le continent d'en face, habitent les Éthiopiens que l'on surnomme Auxômites, parce que la résidence de leur roi se trouve dans la ville d'Auxômis* »⁵⁹³.

591. Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, pp. 640-641 : *thumma sāra Quṣayy ilā Makka fa-ḥāraba Khuzā'a bi-man tabi'a-hu wa-a'āna-hu Qayṣar 'alay-hā wa-ṣārat wilāyat al-bayt la-hu wa-li-wuldi-hi*. Quṣayy se situe six générations avant Muḥammad.

592. Procope, *Guerres*, I, 17, 45 et 47 ; Paret 1958.

593. Procope, *Guerres*, I, 19, 7-17.

La « Palmeraie » qui se trouve « à dix jours de marche » de la Palestine et « s'étend à l'intérieur des terres sur un grand espace, où absolument rien d'autre ne pousse sinon les seuls palmiers »⁵⁹⁴ est une vaste région, incluant sans doute plusieurs des oasis du nord-ouest de l'Arabie. Mais, parmi ces dernières (Maqnà, Taymā', Ḥigrā, wādī 'l-Qurà, Khaybar, Fadak, Yathrib / al-Madīna et même Dūmat al-Jandal), il est difficile de faire un choix. Sur la côte, à la latitude de la Palmeraie, on se trouve déjà chez des populations soumises à Ḥimyar. Enfin, en face de Ḥimyar, sur le continent africain, c'est le royaume d'Aksūm.

À partir de 500 et jusque vers 560, l'influence de Byzance est prépondérante dans toute l'Arabie occidentale. Il n'est plus question d'une autorité politique exercée par des juifs, sinon au tout début avec Iōtabē.

Les juifs réapparaissent alors. L'oasis de Taymā' qui semble devenir une principauté autonome a un prince nommé al-Samaw'al b. Ḥannā b. 'Ādiyā dont il a déjà été fait mention⁵⁹⁵. Vers la fin du VI^e siècle, les juifs de Taymā' imposent à des fugitifs originaires de Balī de se convertir au judaïsme avant de les accepter chez eux (ci-dessus A.2, pp. 35-36; G.2, pp. 164-166). À Yathrib, les deux principales tribus juives serviraient d'intermédiaires pour les Perses sāsānides⁵⁹⁶.

Mais ce sont les récits des conquêtes de Muḥammad qui nous éclairent sur la puissance et la richesse (relative) des juifs du Ḥijāz. Ils possèdent alors les meilleures terres de Yathrib et les oasis de Fadak, Khaybar, wādī 'l-Qurà, Taymā' et Maqnà, en tout ou en partie. Comme les autres habitants du Ḥijāz, ces juifs sont organisés en tribus. Chaque tribu est indépendante, avec ses propres institutions, notamment son chef. Dans une même oasis, il peut y avoir plusieurs tribus. À Yathrib, ce sont cinq tribus importantes et plusieurs groupes de moindre taille. Trois des grandes tribus et plusieurs des petites sont juives. Les alliances sont nouées sans tenir compte de la religion. Dans un tel système, il n'existe aucune institution commune à l'ensemble des juifs, que ce soit au niveau de l'oasis ou à celui de la région. Il n'existe pas davantage d'alliance unissant les oasis du Ḥijāz pour gérer les intérêts communs et affronter les périls internes et externes.

Il n'est pas inutile de rassembler ces diverses données pour obtenir une vision d'ensemble :



594. Procope, *Guerres*, I, 19, 9 et 13.

595. Voir ci-dessus A.2 (p. 35), C.3.c (p. 90), H.7.5 = Épitaphe de Māwiyah, pp. 195-196 et la contribution de Robert Hoyland dans ce volume (pp. 509-520).

596. Lecker 2002.

Tableau II
Le Ḥijāz du III^e au VII^e siècle de notre ère :
situation politique et religieuse

Date	200	250	300	350	400	450	500	550	600
Moyen Euphrate					Podosaces (1)				
« Palmeraie »							Abocharabos (2) (chr)		
Dūmat al-Jandal								Ukaydir (chr)	
Ēlat							*Tha'laba (3)		
Iōtabē						Juifs / Amorkesos (chr) (4)			
MaqnàJuifs									
Taymā'		Isaïe (j) (5)		Samuel (j) (6)			al-Samaw'al (j)		Juifs
Umm Jadhāyidh (150 km NW Ḥigrā)						'Amrū (7)			
Ḥigrā'Amr (8)				Samuel (j) (6)					
wādī 'l-Qurā									Juifs
wādī 'l-Qurā (env.)				*Ḥārithat (9)					
Khaybar									Juifs
Fadak									Juifs
Yathrib					Abīkarib (j?) (10)	Abraha (11) (chr)	Juifs / païens		
Sigāh (400 km NE Makka)				Tha'rān Yuhan'im					
				Frontière Ghassān / Nizār ^{um} (12)					
Muḍar						Nu'mānān (13)			
Muḍar de Syrie						*Tha'laba (3)	Jafnides		
Ghassān		Roi (14)		Mention (12)					
				*Ḥārithat (9)					
Nizār ^{um}		Roi (14)		Mention (12)					

* : signale que les deux mentions renvoient au même personnage.

j : juif.

chr : chrétien

1. *Malechus Podosacis nomine, phylarchus Saracenorum Assanitarum* (Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXII.2.4).
2. Procope, *Guerres*, I, 19, 9-11.
3. Inscription nabatéenne post-classique (Avner *et alii* 2013).
4. Malchos de Philadelphie (Abel 1938 ; Mayerson 1992)
5. Épitaphe nabatéenne post-classique d'Isaïe = H.7.4 (pp. 194-195).
6. Épitaphe nabatéenne post-classique de Māwiyah = H.7.5 (pp. 195-196).
7. al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* n° 132-133 : voir Nehmé 2010, p. 76 et fig. 38 (photographie et fac-similé).
8. Inscription latine : *Amro Haianis pri^omo civitatis eorum* (al-Talhi & al-Daire 2005).
9. *Ḥrtt br Zydmmwtw² mlk 'sn* (al-Dhuyayb *Nuqūsh nabaṭiyya* n° 65).
10. Tradition arabo-musulmane selon laquelle Abīkarib ramène au Yémen deux rabbins de Yathrib.
11. Inscription ḥimyarite Murayghān 3.
12. Inscription ḥimyarite 'Abadān 1 / 29.
13. Inscription ḥimyarite al-'Irāfa 1 / 4.
14. Ambassade sabéenne envoyée aux « rois des communes de Ghassān, al-Azd, Nizār^{um} et Madhḥig^{um} ... » ('Inān 75).

En résumé, on peut observer que des tribus juives occupent une position dominante dans plusieurs oasis, pendant une longue période. Mais ce ne sont pas « les juifs » qui dirigent, mais telle tribu, qui peut être alliée à une tribu polythéiste contre d'autres juifs. Contrairement au Yémen, aucun pouvoir ne fait état d'une orientation favorable au judaïsme.

Le judaïsme ḥijāzite du VI^e siècle présente plusieurs caractères qui se retrouvent dans le judaïsme rabbinique de Palestine. L'école de Yathrib est appelée *bayt al-midrās*, décalque arabe du terme hébraïque *bêt ham-midrāsh*⁵⁹⁷. Les Kister père et fils notent que les pratiques et le vocabulaire des juifs du Ḥijāz présentent des points communs avec ceux de Palestine⁵⁹⁸. La parenté se reconnaît encore dans les raisonnements théologiques comme le montre José Costa dans ce volume (pp. 453-482).

L'onomastique des juifs du Ḥijāz septentrional, si on se fonde sur les graffites, compte un nombre élevé d'anthroponymes bibliques et juifs, alors que celle des juifs de Yathrib, d'après la Tradition arabo-musulmane, en a relativement peu. Cette différence peut être expliquée par la chronologie ou par des particularismes locaux. Il est également possible qu'elle reflète des proportions diverses entre convertis et juifs d'origine judéenne ou disporique.

Les caractères partagés par le judaïsme ḥijāzite et le judaïsme rabbinique ne sont guère étonnant puisque les circulations ont toujours été intenses entre le Ḥijāz et la Syrie. D'ailleurs, quand les juifs du Ḥijāz sont expulsés par Muḥammad ou par 'Umar, c'est en Syrie qu'ils se réfugient.

5. Un judaïsme sacerdotal, puis rabbinique, au Yémen et dans le Ḥijāz ?

L'enracinement local, l'organisation des pouvoirs et les croyances conduisent à la conclusion que le judaïsme ḥimyarite des IV^e et V^e siècle n'est pas aligné sur celui des rabbins. Cependant, il ne s'agit pas d'une dissidence ou d'un judaïsme *sui generis*. Les liens avec la Palestine sont manifestes. Ils sont prouvés par la liste des « Veillées », le caveau des Ḥimyarites à Bêt Sha'ārīm, l'épithaphe de Yoseh ou les religieux qui circulent entre Tibériade et le Yémen à l'époque du roi Joseph⁵⁹⁹.

597. Ci-dessus E.1.d (pp. 129-134).

598. Kister et Kister 1979 et ci-dessus A.2 (p. 37). Voir aussi *Addendum* 1, à la fin de cette contribution.

599. Quelques textes de date tardive, encombrés de données légendaires et de contenus difficilement conciliables (sans parler des difficultés de compréhension) ont été invoqués pour postuler l'existence d'un exilarque de Babylonie nommé Mar Zûṭrā, qui aurait créé un « État juif indépendant » en Babylonie (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, p. 1138) et se serait établi ensuite en Israël (Neusner 1970, p. 97), et pour supposer des relations entre ce personnage et la révolte de Joseph (Hirshberg 1967 a et b). Jacob Neusner, dans son réexamen de ce dossier, conclut : « In the Mar Zuṭra material, ... only late and largely legendary data are available » (1970, p. 104). Voir aussi la contribution de Zeev Rubin dans ce volume.

Le judaïsme hijāzite présente au contraire une tonalité plutôt rabbinique, même s'il ne semble pas avoir connu le Talmud. Si on suppose que c'est lui qui a été la principale référence religieuse de Muḥammad, que ce soit pour l'imiter ou combattre ses raisonnements, cette impression se renforce. On notera par ailleurs que la forme coranique de certains noms propres bibliques semble s'accorder avec des évolutions qu'on observe en Syrie.

Il faut observer cependant un écart chronologique : les données dont nous disposons sur le judaïsme de Ḥimyar sont antérieures à *c.* 500 et celles sur le judaïsme hijāzite datent surtout de *c.* 600. Or il ne fait guère de doute que l'effondrement du pouvoir politique juif dans le royaume de Ḥimyar et les persécutions anti-juives qui ont suivi ont entraîné des modifications radicales, avec un regard critique sur les choix du passé.

Un dernier élément doit être pris en compte : la démographie. La population totale du Hijāz était infime par rapport à celle du Yémen ; elle souffrait de plus de conditions précaires, exposée aux crises alimentaires résultant de la moindre variation climatique, aux épidémies qu'apportaient les caravanes et aux exactions des collecteurs d'impôt, sans parler des raids et des guerres. Le Yémen, qui ne souffrait pas des mêmes maux, avait une population dense et stable. Si je risquais une évaluation chiffrée, je dirais que les juifs du Hijāz se comptaient en milliers et ceux du Yémen en dizaines de milliers (et peut-être même en centaines de milliers). On comprend mieux que le judaïsme ḥimyarite ait pu développer une voie autonome.

Du fait de son faible poids démographique, le judaïsme hijāzite s'est probablement tourné vers les communautés qui pouvaient lui apporter une aide spirituelle et matérielle. Cela a pu être le judaïsme de Ḥimyar, tant que Ḥimyar a dominé l'Arabie déserte. Ensuite, c'est la Palestine toute proche qui a dû prendre le relais.

Le schéma que je proposerais serait donc celui d'un judaïsme assez semblable au Yémen et dans le Hijāz à toutes les époques. C'est d'autant plus logique que le judaïsme yéménite est probablement le rejeton de celui du Hijāz ; par ailleurs, Ḥimyar a dominé durablement l'Arabie déserte et a sans doute exercé une influence plus ou moins directe sur les oasis du Hijāz.

Ce judaïsme est de tonalité plutôt sacerdotale tant qu'il existe un pouvoir politique favorable au judaïsme dans le royaume de Ḥimyar. Ensuite, après l'assujettissement de Ḥimyar par Aksūm et les crises qui en résultent, un rapprochement avec les communautés juives de Palestine et de Babylonie, en but à des persécutions semblables, s'est imposé naturellement. Un siècle après la fin de Ḥimyar, le judaïsme du Hijāz avait déjà une tonalité rabbinique.

Le Rav babylonien Sherîrâ Ga'ôn, qui dirigea l'académie talmudique de Pûmbedîta au *x^e* siècle, a adressé une épître au « Pays du Yémen et de la

Yamāma ». Moshe Gil en tire argument pour supposer que, vers le ^x^e siècle, le judaïsme yéménite était alors tourné vers la Babylonie. Mais au ^{xii}^e siècle, c'est vers la *Yashiva Ga'on Ya'agov*, qui a été transférée de Palestine en Égypte, que les liens sont les plus forts⁶⁰⁰. Maïmonide (1135 ou 1138-1204), qui a passé la plus grande partie de sa vie en Égypte et y est mort, adresse une « Épître aux juifs du Yémen » (*Iggeret Tēman*).

6. Juifs, chrétiens et « judéo-chrétiens »

Traditionnellement, les documents antiques qui invoquent le Christ ou Jésus sont logiquement classés dans la catégorie « chrétiens » tandis que ceux qui ne présentent que des termes ou des noms propres empruntés au judaïsme sont considérés comme « juifs ». Mais, en procédant ainsi, les chercheurs s'interdisent de reconnaître d'éventuels judéo-chrétiens.

Les sources, cependant, pourraient faire allusion à des juifs qui reconnaissent la messianité de Jésus ou à des chrétiens qui respectent la Loi de Moïse. Ce sont tout d'abord les inscriptions « chrétiennes » du roi Abraha qui intriguent. Elles présentent une christologie qui se distingue de celle du roi précédent (F.1, pp. 141-142).

La plus ancienne inscription chrétienne de Ḥimyar, dont l'auteur est le roi Sumūyafa', placé sur le trône par les Aksūmites, invoque la Trinité en appelant la seconde personne « Son fils, le Christ vainqueur ». Le roi Abraha, qui accède au pouvoir à la suite d'un coup de force et entre en conflit avec le négus, adopte une terminologie différente dans les trois inscriptions comportant une invocation religieuse, dont il est l'auteur. Tout d'abord, son zèle trinitaire semble tiède. Il n'invoque l'Esprit saint qu'une seule fois, dans un texte qui présente un caractère singulier, puisqu'il a été rédigé à la suite d'une conférence diplomatique scellant la réconciliation d'Abraha avec le négus et avec l'empereur byzantin. Ailleurs, la dévotion d'Abraha se limite à « Raḥmānān (éventuellement Seigneur du Ciel) et à Son Messie ».

En second lieu, la disparition du terme « fils » dans les invocations religieuses d'Abraha pourrait indiquer que la croyance en la filiation divine de Jésus n'est plus considérée comme essentielle. Jésus n'est plus une entité divine, mais seulement le Messie.

L'absence du terme « fils » et l'appellation « Messie » s'accordent avec la christologie des judéo-chrétiens les plus radicaux. Plus remarquable encore, elles reflètent une doctrine qui pourrait avoir inspiré le Coran qui reconnaît en Jésus un personnage d'exception à la naissance miraculeuse puisqu'il est appelé « Jésus fils de Marie » (*ʾIsā b. Maryam*, et non « Jésus fils de Joseph ») et l'appelle le « Messie » (*al-Masīḥ*). Ce sont ces idées que

600. Gil 2004, § 131, pp. 199-200.

l'on trouve également dans le document judéo-chrétien qui a été utilisé par le mu'tazilite 'Abd al-Jabbār (voir ci-dessus « Introduction », pp. 23-24).

Une autre inscription a pour auteurs des sujets d'Abraha, originaires d'une commune dont les princes étaient des prosélytes juifs. Ces personnages n'invoquent que Rahmānān, ce qui m'a conduit à supposer qu'ils pouvaient être des « juifs superficiellement christianisés ».

On peut encore évoquer une curieuse contradiction qui est demeurée inexpliquée. Dans le royaume d'Aksūm, le roi qui se convertit au christianisme vers le milieu du IV^e siècle s'appelle 'Ēzānā. Toutes les monnaies aksūmites postérieures au règne de 'Ēzānā (sept rois entre 'Ēzānā et Kālēb) portent des symboles chrétiens. Par ailleurs, aucun document polythéiste postérieur à 'Ēzānā n'a été découvert. On peut donc supposer que le christianisme est la religion officielle d'Aksūm. Pourtant, si le récit de la conquête de Ḥimyar par Kālēb présente ce dernier comme un chrétien exemplaire venant venger les victimes du roi Joseph, il existe une variante présentant le roi vengeur comme un incroyant qui se convertira à la condition que Dieu lui accorde la victoire (Jean Malalas, *Chronographie*, XVIII.15). On pourrait avoir là une réminiscence du fait que le roi Kālēb n'était pas un chrétien appartenant à un courant reconnu. On peut ajouter qu'il existe dans l'Éthiopie contemporaine un « judaïsme » de langue guèze — les Falashas — qui a manifestement eu une longue histoire commune avec les chrétiens.

C'est enfin le terme *Naṣārā* que la langue arabe a retenu pour désigner les chrétiens. Il est possible qu'il ait été utilisé initialement pour nommer non pas tous les chrétiens, mais une secte judéo-chrétienne, les Nazoréens, comme François de Blois (2002) a tenté de le démontrer en se fondant sur les attestations des termes apparentés en grec et dans les diverses variétés d'araméen pendant l'Antiquité tardive. Malheureusement, l'épigraphie arabe ne comporte aucune attestation du terme « chrétiens », de sorte qu'on ne peut pas vérifier la validité de cette hypothèse.

Deux schémas explicatifs sont possibles. Le premier serait de supposer que des communautés judéo-chrétiennes issues des sectes dénoncées par les Pères de l'Église chrétienne aux III^e et IV^e siècles ont prospéré dans l'Arabie de l'Antiquité tardive et ont laissé une profonde empreinte sur l'islam. On pourrait objecter que ces sectes semblent marginalisées et en voie d'extinction au IV^e siècle et qu'on observe un hiatus dans les sources entre le IV^e et le VI^e siècle, mais cela peut s'expliquer simplement par un manque accidentel de données.

La seconde explication se fonde sur les conditions politiques qu'on observe en Arabie au VI^e siècle. L'Aksūmite Abraha, qui s'est emparé du pouvoir dans le royaume de Ḥimyar dont les élites inclinent vers le judaïsme depuis près de deux siècles, ne peut pas s'appuyer sur Aksūm puisque le négus contre lequel il s'est révolté refuse toute réconciliation. Comme il ne peut compter que sur ses propres forces, il doit trouver une voie pour se

conclilier au moins en partie la population locale. Sur le plan religieux, on peut supposer qu'il a recherché une forme de christianisme qui ne heurte pas trop les juifs. Il est possible que cet hypothétique christianisme judaïsé se soit inspiré de la doctrine d'une des sectes judéo-chrétiennes (Ébionites, Nazoréens ou Elkasaites), mais on peut imaginer également une entreprise originale consistant à revenir à la lettre de l'Ancien Testament, comme cela s'est produit à différents moments de l'histoire avec les Qara'ites, les Protestants ou les Falashas. Cette politique d'Abraha semble avoir rencontré localement un écho favorable si on se fonde sur le fait que la Tradition yéménite donne du roi une image remarquablement positive (Robin 2010 a).

Grâce aux découvertes épigraphiques des dernières décennies, l'image des courants religieux que l'on discerne en Arabie avant l'Islam commence à gagner en netteté. On reconnaît un judaïsme de tonalité sacerdotale qui semble se rapprocher du judaïsme rabbinique après l'effondrement du pouvoir juif dans le royaume de Ḥimyar au début du VI^e siècle. Les chrétiens se divisent en nestoriens, miaphysites et julianistes. Enfin, il n'est pas impossible qu'un roi ḥimyarite du VI^e siècle ait œuvré pour une forme de christianisme acceptable par les juifs. Toutes ces données nouvelles qui montrent que les limites sont encore fluctuantes offrent un cadre nouveau aux études sur la formation de la religion islamique.



ADDENDUM

1. Sur les juifs de Yathrib et la nature de leur judaïsme, voir désormais : Mazuz (Haggai)

2014 *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina* (Brill Reference Library of Judaism, 38), Leiden & Boston (Brill), 2014.

2014 « Islamic and Jewish Law on the Colors of Menstual Blood », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 164, 2014, pp. 97-106.

2. Une inscription chrétienne de Najrān, qui se termine avec l'exclamation « paix, amen et amen »

Dans *Najran Desert Garden of Arabia*, Photographs by Tchekof Minosa, Text by Patricia Massari and Cherbel Dagher, Publication director Geneviève Charpy, Paris, Scorpio Editeur, 1983, p. [78] (en face de la p. 79), on trouve la photographie d'une paroi rocheuse couverte d'inscriptions peintes en écriture sudarabique. Cette photographie, publiée il y a près de 20 ans, a échappé à mon attention jusqu'à la fin 2013. Les recherches lancées en 2014 pour localiser la paroi rocheuse n'ont pas abouti.

Sur cette paroi rocheuse, deux textes sont particulièrement intéressants. Le premier a pour auteur un membre de la cavalerie de Bishr du lignage Thu'lubān :

- | | | |
|---|--|-------------------------------------|
| 1 | 'mr ^m bn frs ¹ n | 'Amr ^{um} , cavalier de |
| 2 | Bs ² r ^m t'lbny ⁿ | Bishr ^{um} le Thu'lubānide |

Nous comprenons frs¹n comme l'arabe *fursān*, pluriel de *fāris*.

Le second est chrétien, comme le souligne une croix. Il se lit :

- 1 Gbr^m b(n-G)lm
- 2 Yqbln s¹lm
- 3 'mn w-'mn croix

3. Compléter l'inventaire des croix dans la région de Najrān avec l'inscription ci-dessus et avec Christian Julien Robin, 'Alī I. al-Ghabbān et Sa'īd F. al-Sa'īd, « Inscriptions antiques de la région Najrān (Arabie séoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l'histoire de l'écriture, de la langue et du calendrier arabes », à paraître dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Comptes rendus, 2014, séance du 4 juillet.



BIBLIOGRAPHIE

- Abbot (Nabia)
 1967 *Studies in Arabic Literary Papyri* II. *Qur'ānic Commentary and Tradition* (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, LXXVI), Chicago (The University of Chicago Press), 1967.
- ʿAbd Allāh / Abdallah (Yusuf M.)
 1987 « The Inscription *CIH* 543. A new reading based on the newly-found original », dans *Ṣayḥadica*. Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au Professeur A. F. L. Beeston, éditées par Christian Robin et Muḥammad Bāfaḳīh (L'Arabie préislamique, 1), Ṣanʿāʾ (Centre français d'Études yéménites — Centre yéménite d'Études et de Recherches) — Paris (Geuthner), 1987, pp. 3-8 et pl. 1.
- Abel (F.-M.)
 1938 « L'île de Iotabè », *Revue Biblique*, 47, 1938, pp. 510-538.
- al-Aghānī*: voir Abū ʿl-Faraj al-Iṣfahānī
- Aigle (Denise)
 2008 « L'histoire sous forme graphique en arabe, persan et turc ottoman. Origines et fonctions », *Bulletin d'Études orientales*, LVIII, 2008-2009, pp. 11-49.
- al-Akwaʿ (Ismāʿīl)
 1980 « Afʿūl », dans *al-Iklīl* (Ṣanʿāʾ), 2, automne 1980 (1400 h.), pp. 9-30 de la section arabe (reprend et complète un article publié dans *Majallat Maʿhad al-makhṭūʿāt al-ʿarabiyya*, 21/1, mai 1975, pp. 117-141).
- al-ʿAlawī (ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUbayd Allāh al-ʿAbbāsī ...)
Ṣīrat al-Hādī, texte: *Ṣīrat al-Hādī ilā ʿl-Ḥaqq Yahyā b. al-Ḥusayn*, taḥqīq Suhayl Zakkār, Bayrūt (Dār al-Fikr), 1972 (1392 h.).
- Alexander (P.)
 2009 « What happened to the Jewish Priesthood after 70? », dans Z. Rodgers, M. Daly-Denton et A. Fitzpatrick Mc Kinley, *A Wandering Galilean. Essays in Honour of Sean Freyne*, Leyde-Boston, 2009, pp. 5-33.
- Altheim (Franz) & Stiehl (Ruth)
 1968 « Jüdische Dynasten im nördlichen Ḥijāz », dans *Die Araber in der alten Welt*, V/1, Berlin (de Gruyter), 1968, pp. 305-309 et fig. 54, p. 500.
- Ammien Marcellin, *Res Gestae*
 Texte et traduction: Ammianus Marcellinus, *History*, II. Books XX-XXVI, with an English translation by John C. Tolle (Loeb Classical

Library 315), Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), first published 1940.

al-Ansary (Abdul Rahman T.)

- 2002 « Al-Gerrha, the Port of 'Qaryat' al-Fau », 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), Published by Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 2002, pp. 7-17.

Antonini de Maigret (Sabina)

- 2012 *South Arabian Art. Art History in Pre-Islamic Yemen* (Orient et Méditerranée, 10), Paris (Diffusion de Boccard), 2012.

Arafat (W. N.)

- 1976 « New light on the story of banū Qurayza and the Jews of Medina », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976, pp. 100-107.

Avner (Uzi), Nehmé (Laïla) et Robin (Christian)

- 2013 « A rock inscription mentioning Tha'laba, the Saracene of the Romans », dans *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 24, 2013, pp. 237-256.

al-Azraqī (Abū 'l-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad), *Akbbār Makka*
Texte: *Akbbār Makka wa-mā jā'a fī-hā min al-āthār*, éd. Rushdī al-Šālīḥ Malḥas (6^e impression), Makka al-Mukarrama (Dār al-Thaqāfa), 2 vol., 1994 (1414 h.).

Bāfaqīh (Muḥammad 'Abd al-Qādir) & Robin (Christian)

- 1978 « Min nuqūsh maḥram Bilqīs », *Raydān* 1, 1978, pp. 11-56, pp. 51-56 de la partie en langue arabe.

al-Bakrī (Abū 'Ubayd 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz ... al-Andalusī), *Mu'jam*
Texte: *Mu'jam mā 'ta'jam min asmā' al-bilād wa-l-mawāḍi'* (al-Ma'had al-khalīfī li-l-abḥāth al-maghribiyya, Bayt al-Maghrib), 4 vol., éd. Muṣṭafā 'l-Saqqā, Le Caire (Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-'l-Tarjama wa-'l-Nashr), 1945 (1364 h.).

al-Balādhurī (Abū 'l-Ḥasan), *Futūḥ*

Texte: *Futūḥ al-Buldān*, éd. Riḍwān Muḥammad Riḍwān, [al-Qāhira] (al-Maṭba'a al-Miṣriyya), 1932.

Traduction: *The Origins of the Islamic State*, being a translation from the Arabic, accompanied with annotation, geographic and historic notes of the *Kitāb Futūḥ al-Buldān* of al-Imām abu-l 'Abbās Aḥmad ibn Jābir al-Balādhurī, by Philip Khūri Ḥitti (Studies in History, Economics and Public Law, vol. LXVIII, no. 163), Columbia University, 1916 (reproduit en 2002 par Georgias Press).

Bar-Asher (Meir)

- 2002 « Les Fils d'Israël, prototypes de la Chi'ah: notes sur quelques traditions exégétiques du chi'isme duodécimain », dans *Perspec-*

- tives (Revue de l'Université hébraïque de Jérusalem), 9, 2002 (Mosaïque et arabesque), pp. 125-137.
- 2013 « La place du judaïsme et des juifs dans le shī'isme duodécimain ancien », dans *Islam : identité et altérité*. Hommages à Guy Monnot, o. p., sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi (Bibliothèque de l'École des Hautes Études — Sciences religieuses, BEHE 165), Turnhout (Brepols), 2013, pp. 57-82.
- Bar-Adon (P.)
- 1947 « The Himyarite Ligature of Beth-She'arim », *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society (Yediot)*, 13 / 3-4 (1947), p. 172 (Hebrew).
- Bauer (Th.)
- « al-Samaw'al b. 'Ādiyā » : dans *EI* 2, VIII, 1995, p. 1077.
- Beaucamp (Joëlle), Briquel-Chatonnet (Françoise) et Robin (Christian)
- 1999 « La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie ḥimyarite », *Aram*, 11-12, 1999-2000, pp. 15-83.
- 2010 *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles : regards croisés sur les sources* (Collège de France — CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris (Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance), 2010.
- Beaucamp (Joëlle) & Robin (Christian)
- 1981 « Le christianisme dans la péninsule Arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie », *Travaux et mémoires*, 8 (Hommage à Paul Lemerle), 1981, pp. 45-61.
- Beaulieu (Paul-Alain)
- 1989 *The Reign of Nabonidus, King of Babylonia 556-539 B.C.* (Yale Near Eastern Researches, 10), New Haven and London (Yale University Press), 1989.
- Beeston (A. F. L.)
- 1952 « The so-called Harlots of Hadramaut », *Oriens*, 5, 1952, pp. 16-22.
- 1956 *Epigraphic South Arabian Calendars and Dating*, London (Luzac), 1956.
- 1972 « Sabaeen Marginalia », *AION*, 32 (N. S. XXII), 1972, pp. 394-400.
- 1977 « The translitération », dans *Corpus des Inscriptions et des Antiquités Sud-arabes* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Louvain (Éditions Peeters), tome I, sections 1, 1977, pp. XXXIII-XXXVI.
- 1981 « 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 « 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), 1984 (1404 h.), pp. 149-154.

- 1985 « The Martyrdom of Azqir », *PSAS*, 15, 1985, pp. 5-10.
- 1988 « Miscellaneous Epigraphic Notes II », *Raydān*, 5, 1988, pp. 5-32.
- 1994 « Foreign Loanwords in Sabaic », 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. 39-45.
- Ben-Zvi (Izhak)
- 1961 « Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie », *Le Muséon*, LXXIV, 1961, pp. 143-190.
- Bernard (E.), Drewes (A. J.) et Schneider (R.)
- 1991 *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, Tome I: *Les documents*; Tome II: *Les planches* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris (Diffusion de Boccard), 1991. Tome III: *Traductions et commentaires*, A. Les inscriptions grecques, par Etienne Bernard (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 2000.
- Beyer (Klaus)
- 2004 *Aramäische Texte vom Toten Meer*, Ergänzungsband, Göttingen (Vandenhoeck), 2004.
- Blachère (Régis)
- 1947 *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates* (Islam d'hier et d'aujourd'hui, III), Paris (Éditions G. P. Maisonneuve), vol. 1 (« Introduction au Coran »), 1947.
- 1966 *Le Coran* (al-Qor'ān), traduit de l'arabe par ..., Paris (Maison-neuve et Larose), 1966.
- Blois (François de)
- 2002 « *Naṣrānī* (Nazōraios) and *ḥanīf* (ethnikos): studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65, pp. 1-30.
- « Tārīkh » : « Tārīkh », I. Dates et ères dans le Monde Islamique, 1. Avec le sens de « date, datation » etc., dans *EI* 2, X, Livraison 167-168, 1998, pp. 276-283.
- 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, Athens (Aristide D. Caratzas), 1993, pp. 3-8.
- 1995 « Šābi' », dans *EI* 2, VIII, 1995, p. 692-694.
- 2005 « Sabians », dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 4, Leiden-Boston (Brill), 2004, pp. 511-512.
- 2010 Reproduction de Bowersock 1993 avec quelques modifications, dans Salles & Sedov 2010, pp. 393-396.
- Boyarin (Daniel)
- 2011 *La Partition du judaïsme et du christianisme*, traduction de

Jacqueline Rastoin, Paris (Le Cerf), 2011 (titre anglais: *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity*, 2004).

Brands (Gunnar)

1998 « Ein spätantikes Bronzegewicht im Yemen », *Archäologischer Anzeiger*, 1998, pp. 483-488.

Bron (François)

1998 *Ma'in* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, et Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, Inventaire des inscriptions sudarabiques, 3), Paris-Rome (de Boccard et Herder), 1998.

Brown (W. L.) & Beeston (A. F. L.)

1954 « Sculptures and Inscriptions from Shabwa », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954, pp. 43-62 et pl. XVIII-XXII.

Buhl (F.) [revu par C. E. Bosworth]

« Taymā' » : dans *EI* 2, X, livraisons 169-170, 1999, pp. 430-431.

Caetani (Leone)

1905-1926 *Annali dell'Islām*, 10 vol. Milano, 1905-1926 (reprise, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972).
vol. I, *Dall'anno 1. al 6. H*, 1905.
vol. II / 1, *Dall'anno 7. al 12. H*, 1907.
vol. II / 2, *Dall'anno 7. al 12. H*, 1907.
vol. III, *Dall'anno 13. al 17. H*, 1910.
vol. IV, *Dall'anno 18. al 22. H*, 1911.

Caskel (Werner)

1954 *Liḥyan und Liḥyanish* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 4), Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag), 1954.
1966 *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 vol., Leiden (Brill), 1966.

Chelov-Kovedjaev (F.)

2010 « Un document de “petite” épigraphie des fouilles du site de Bir 'Alī (Qānī) », dans Salles & Sedov 2010, pp. 396-399 et pl. 133.

Chianotis (Angelos)

2002 « The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problem », *Scripta Classica Israelica*, XXI, 2002, pp. 209-242.

Chiesa (Bruno)

1994 « Les communautés juives en Arabie », dans Sergio Noja (éd.), *L'Arabie avant l'Islam*, Préface de Mounir Arbach, Introduction de Francesco Gabrieli, Aix-en-Provence (Édisud), pp. 167-168 et 193-197.

Chronique de Séert

Texte et traduction: *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, Première par-

tie, II, publiée par M^{gr} Addaï Scherr, archevêque chaldéen de Séert (Kurdistan), traduite par M. l'abbé Pierre Dib (*Patrologia Orientalis*, V, II), Paris (Firmin Didot) 1910.

Cohen (A.)

1912 « Arabisms in Rabbinic Literature », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 3, n° 2, Oct. 1912, pp. 221-233.

Conti Rossini (Carlo)

1910 « Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbil Yakkuf », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie quinta, Vol. XIV, 1910, pp. 705-750.

Costa (José)

2011 « Le judaïsme helléniste après 70 en Palestine : mythe ou réalité ? Réflexions autour de l'œuvre de d'E. Goodenough et de son rapport à la littérature rabbinique », Mémoire de synthèse pour obtenir l'Habilitation à diriger des recherches, Paris, École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, février 2011 (manuscrit).

2012 « Les attestations rabbiniques sur la résurrection et les autres judaïsmes », dans D. Hamidovic (éd.), *Les origines de la croyance en la résurrection, De Kēmi à Birīt Nāri (KBN)*, 4, 2012, pp. 77-93.

2015 « Qu'est-ce que le 'judaïsme synagoga' ? », *Judaïsme ancien / Ancient Judaism* 3 (2015), p. 63-218.

Darles (Christian), Robin (Christian Julien) et Schiettecatte (Jérémie), avec une contribution de Ghassan el Masri

2013 « Contribution à une meilleure compréhension de l'histoire de la Digue de Ma'rib au Yémen », dans François Baratte, Christian Julien Robin et Elsa Rocca (édd.), *Regards croisés d'Orient et d'Occident. Les barrages dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque tenu à Paris, Fondation Simone et Cino del Duca, 7-8 janvier 2011, organisé dans le cadre du programme ANR EauMaghreb (Orient et Méditerranée, 14), Paris (de Boccard), 2013, pp. 9-70.

Degen (Rainer) & Müller (Walter W.)

1974 « Eine hebräisch-sabäische Bilinguis aus Bait al-Ashwāl », *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 2, 1974, pp. 117-123, pl. IX, X.

Description de la péninsule Arabique: al-Hamdānī, *Šifa*

Detoraki (Marina) & Beaucamp (Joëlle) *Martyrion* grec

Texte et traduction: *Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*. Marina Detoraki, éd., Joëlle Beaucamp, trad. Appendice sur les versions orientales par André Binggeli (Collège de France, Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance: Monographies 27; Le massacre de Najrān 1). Paris (Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance), 2007.

- al-Dhuyayb (S. 'A.) [al-Theeb]
 2002 *Nuqūsh jabal Umm Jadhāyidh al-nabaṭiyya. Dirāsa taḥlīliyya*, al-Riyāḍ (Maktabat al-malik Fahd al-waṣaniyya), 2002.
 2005 *Nuqūsh nabaṭiyya fī 'l-Jawf, al-'Ulā, Taymā', al-Mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya*, al-Riyāḍ (Maktabat al-malik Fahd al-waṣaniyya), 2005 (1426 h).
- Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Publié sous la direction de Geoffrey Wigoder, Adapté en français sous la direction de Sylvie Anne Goldberg, avec la collaboration de Véronique Gillet, Arnaud Sérandour et Gabriel Raphaël Veyret, Paris (Cerf et Robert Laffont), 1996.
- Dictionnaire sabéen*: A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Müller et J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary* (English-French-Arabic) — *Dictionnaire sabéen* (anglais-français-arabe) — *al-Mu'jam al-saba'i* (bi-'l-injilīziyya wa-'l-firansiyya wa-'l-'arabiyya) (Publication of the University of Sanaa), Louvain-la-Neuve (Éditions Peeters) — Beyrouth (Librairie du Liban), 1984.
- Dorival (Gilles) & Pralon (Didier)
 2000 *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.
- Drewes (A. J.)
 2001 « The meaning of Sabaeen *mkrb*, facts and fictions », *Semitica*, 51, 2001, pp. 93-125.
- Eraqi Klorman (Bat-Zion)
 1993 *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century* (Brill Series in Jewish Studies, VI), Leiden (Brill), 1993
- Écrits apocryphes chrétiens*, I: *Écrits apocryphes chrétiens*, I, édition publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain (index établis par Server J. Voicu) (Bibliothèque de la Pléiade), Paris (NRF Gallimard), 1997.
- Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem (Encyclopaedia Judaica) et The Macmillan Company (New York), 1971.
- Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition [deuxième édition], Leiden (Brill), 12 vol., 1960-2007.
- Eskoubi: voir Iskūbi
- Fabbro (Michela)
 1990 « al-Ḥusayn ibn Muḥammad b. Sa'īd b. 'Īsā al-Lā' al-Maḡribī, *Risāla fī baqā' al-Yahūd fī arḍ al-Yaman*, Introduction, Translation and Notes », *Islamochristiana*, 16, 1990, pp. 67-90.

Feldman (Louis H.)

- 1989 « Proselytes and “sympathizers” in the light of the new inscriptions from Aphrodisias », *Revue des Études juives*, CXLVIII, 1989, pp. 265-305.

Ferré (André)

- 1990 « Muḥammad a-t-il exclu de l'Arabie les juifs et les chrétiens ?, *Islamochristiana*, 16, 1990, pp. 43-65.

Février (James G.)

- 1931 *La religion des Palmyréniens*, Paris (Librairie philosophique J. Vrin), 1931.

Finster (Barbara)

- 1986 « Die Maṣgid Sulaimān ibn Dāwūd in Mārib », *ABADY*, III, 1986, pp. 109-114 et Taf. 23-29.
- 1996 « Arabien in der Spätantike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit von Muhammad », *Archäologischer Anzeiger*, 1996, pp. 287-319. Traduction anglaise, « Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad », dans *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (Texts and Studies on the Qurʾān, 6), Leiden-Boston (Brill), 2010, pp. 61-114.

Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*

Texte et traduction : *Josephus in nine volumes* (The Loeb Classical Library), London (William Heinemann), Cambridge, Massachusets (Harvard University Press). *Jewish Antiquities*, vol. IV-IX.

Traduction : *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites en français sous la direction de Théodore Reinach (Publication de la Société des Études juives), Tome 3, *Antiquités judaïques* (Livres XI-XV) ; Tome 4, *Antiquités judaïques* (Livres 16-20), traduction de G. Mathieu et L. Herrmann, avec le concours de S. Reinach et J. Weill, Paris (Ernest Leroux), 1929.

Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*

Texte et traduction : Flavius Josephus, *De bello judaico, Der jüdische Krieg*, Griechisch und deutsch, Bd. I (Buch I-III), Bd. II / 1 (Buch IV-V), Bd. II / 2 (Buch VI-VII), Bd. III (Ergänzungen und Register), Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, München (Kösel Verlag), 1962 (Zweite, überprüfte Auflage), 1963, 1969 et 1969.

Texte et traduction : Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, Livre I, texte établi et traduit par Alain Pelletier ; Tome II, Livres II et III, texte établi et traduit par Alain Pelletier ; Tome III, Livres IV et V, Alain Pelletier (Collection des Universités de France), Paris (Les belles Lettres), 1975, 1980, 1982.

- Traduction: *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites en français sous la direction de Theodore Reinach (Publication de la Société des Études juives), Tome 5, *Guerre des Juifs* (Livres I-III), traduction de René Harmand, révisée et annotée par Théodore Reinach, Paris (Ernest Leroux), 1912; Tome 6, *Guerre des Juifs* (Livres IV-VII), traduction de René Harmand, révisée et annotée par S. Reinach et J. Weill, Paris (Ernest Leroux), 1932.
- Forrer (Ludwig)
 1942 *Südarabien nach al-Hamdānī's "Beschreibung der arabischen Halbinsel"* [= al-Hamdānī, *Ṣifa*] (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, xxvii, 3), Leipzig, 1942; reprise, Nendeln, Liechtenstein (Kraus Reprint), 1966.
- Francuzov (S. A.) / Serguei A. Frantsouzoff
 1996 « A *gezērah*-decree from Ancient Southern Arabia (new approach to the interpretation of MAFRAY-Ḥaṣī 1) », *Aram*, 8, 1996 (« Trade Routes in the Near East and Cultural Interchange in the Arabian Peninsula »), pp. 299-306.
 1999 « Judaism in Hadramawt on the Eve of Islam », dans Isaac & Tobi 1999, pp. 27-32.
 2012 Recension de Salles & Sedov 2010, *Syria*, 89, 2012, pp. 462-464.
- Frey (P. Jean-Baptiste)
 1952 *Corpus inscriptionum iudaicarum*, Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e de notre ère,
 Vol. I. *Europe*, Città del Vaticano (Pontificio Istituto di Archeologia Christiana), 1936, CXLIV + 687 pp. (n° 1-734).
 II, *Asie-Afrique*, Città del Vaticano (Pontificio Istituto di Archeologia Christiana), 1952, VII + 452 pp. (n° 735-1539).
- Friedländer (Israel)
 1910 « The Jews of Arabia and the Gaonate », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 1, n° 2, Oct., 1910, pp. 249-252.
- Fück (Johann)
 1955 *Arabīya, Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, traduction par Claude Denizeau (Institut des Hautes Études marocaines, Notes et Documents xvi), Paris (Librairie Marcel Didier), 1955.
- Gadd (C. J.)
 1958 « The Harran Inscriptions of Nabonidus », *Anatolian Studies*, VIII, 1958, pp. 35-92 et pl. I-XVI.
- Gajda (Iwona)
 1998 « A new inscription of an unknown Ḥimyarite king, Maṛṭad'ilān Yun'im », *PSAS* 28, 1998, pp. 81-88.

- 2004 a « Ḥimyar en Arabie centrale — un nouveau document », *Arabia*, 2, 2004, pp. 87-98 et fig. 50 et 68 (pp. 222 et 233).
- 2004 b « Une nouvelle inscription juive de Ṣafār », dans *Scripta Yemenica*. Issledovanija po Yuzhnoj Aravii. Sbornik nauchnykh statej v chest' 60-letija M. B. Piotrovskogo, Moscou (Maison d'éditions « Vostochnaja literatura », Académie des Sciences de Russie), 2004, pp. 197-202.
- 2005 « The earliest monotheistic South Arabian Inscription », *ABADY* X, 2005, pp. 21-29.
- 2009 *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome 40), Paris, 2009.
- Garbini (Giovanni)
- 1970 a « Antichità yemenite », *AION*, 30 (N. S. XX), 1970, pp. 400-404 et pl. I-XVIII, pp. 537-548 et pl. XIX-XLVI.
- 1970 b « Una bilingue sabeo-ebraica da Ṣafār », *AION*, 30 (N. S. XX), 1970, pp. 153-165 et pl. I-II.
- 1973 « Frammenti epigrafici sabei II », *AION*, 33 (N. S. XXIII), 1973, pp. 587-593, et pl. I-V.
- Geiger (Abraham)
- 1833 *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, 1833.
- Ghabban (Ali Ibrahim) / al-Ghabbān (Alī Ibrāhīm) / al-Ghabbān (ʿAlī Ibrāhīm)
- 2011 *Les deux routes syrienne et égyptienne de pèlerinage au nord-ouest de l'Arabie Saoudite* (Textes arabes et études islamiques, 44), Le Caire (Institut français d'Archéologie orientale), 2011, 2 vol.
- à paraître *The Darb al-Bakra Survey*, Riyadh, à paraître (avec des contributions de Laïla Nehmé et Michael Macdonald).
- Ghul (Mahmud ʿAlī)
- 1959 « New Qatabāni Inscriptions », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXII, 1959, [I]. pp. 1-22 et pl. I-IV ; II. pp. 419-438 et pl. I-III.
- Gil (Moshe)
- 1984 « The Origin of the Jews of Yathrib », *JSAI*, 4, 1984, pp. 203-224. Reprise dans *Peters* 1999, 8, pp. 145-166.
- 2004 *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, translated from the hebrew by David Strassler (Études sur le judaïsme médiéval, XXVIII), Leiden and Boston (Brill), 2004.
- 2014 « The Identity of the Jews of al-Madīna », *Revue des Études juives*, 173, 2014, pp. 175-180.

- Gimaret (Daniel)
 « Mu'tazila » : dans *EI* 2, VII, 1993, pp. 785-795.
- Ginzberg (Louis)
 1998 *Les légendes des Juifs*, vol. 2, *Abraham, Jacob* (Patrimoines, Judaïsme), Paris (Le Cerf et Institut Alain de Rorhschild), 1998.
- Goitein (S. D.)
 1941 *Travels in Yemen, An Account of Joseph Halévy's Journey to Najran in the Year 1870 written in Saḥānī 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.
 « Banū Isrā'īl » : dans *EI* 2, I, 1960, pp. 1051-1053.
- Goldziher (I.)
 1901 « VIII. Notes sur les Juifs dans les poésies arabes de l'époque ancienne de l'Islam », dans « Mélanges judéo-arabes », *Revue des Études juives*, 43, 1901, pp. 1-14, pp. 10-14.
- Goodblatt (David)
 1994 *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 38), Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]), 1994.
- Goodenough (Erwin Ramsdell)
 1953 *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vol., Princeton, 1953-1968.
- Greatrex (Geoffrey)
 1994 « The dates of Procopius' Works », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 18, 1994, pp. 101-114.
- Guidi (Ignazio)
 1881 « La lettera di Simeone vescovo di Bēth-Arsām sopra i martiri omerita », *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. 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.
 1945 Voir la notice précédente.
- Hadas-Lebel (Mireille)
 1979 « Le prosélytisme juif dans les premiers siècles de l'ère chrétienne », dans *Le point théologique. Les chrétiens devant le fait juif, jalons historiques* (M. Ameil, M. Hadas-Lebel, C. Vogler, A. Paul, N. Coulet, B. Vogler, M. Yardeni, B. Chedozeau, A. Derczanski), 33, 1979, Paris (Beauchesne), pp. 23-22.
 2003 *Philon d'Alexandrie, un penseur en diaspora*, Paris (Arthème Fayard), 2003.

- 2009 *Rome, la Judée et les Juifs*, Paris (Picard), 2009.
- Halévy (Joseph)
1889 « Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites », *Revue des Études juives*, 18, 1889, pp. 16-42 et 161-178.
- Halper (B.)
1924 « Recent Orientalia and Judaica », *Jewish Quarterly Review*, New Series, 15, 2, Oct. 1924, pp. 241-283.
- Hamdānī (Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb)
Iklīl 2, texte: *Kitāb al-Iklīl*, al-juz' al-thānī, li-Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, éd. Muḥammad b. 'Alī 'l-Akwa' al-Ḥiwālī (al-Maktaba al-yamaniyya, 3). al-Qāhira (al-Sunna al-muḥammadiyya), 1967 (1386 h.).
Iklīl 8, texte: *al-Iklīl (al-juz' al-thāmin)*, edited with linguistic, geographic and historic notes by Nabīh Amīn Fāris (Princeton Oriental Texts, vol. VII), Princeton, 1940.
Iklīl 8, traduction anglaise: *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 10, texte: *al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, taṣnīf Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī, al-Kitāb al-āshir, ḥaqqaha-hu wa-'allaqa ḥawāshī-hi ... Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Le Caire (al-Salafiyya), 1368 h. (1948-1949).
Jawharatān, texte et traduction: al-Hamdānī, *Kitāb al-Ġauharatān al-atīqatān al-mā'i'atān aṣ-ṣafrā' wa'l-baiḍā'*, *Die beiden Edelmetalle Gold und Silber*, herausgegeben und übersetzt von Christopher Toll (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia, I), Uppsala, 1968.
Ṣifā, texte: David Heinrich Müller, *al-Hamdānī's Geographie der arabischen Halbinsel*, 2 vol., Leiden (Brill), 1884-1891 (reprise par le même éditeur, 1968).
Ṣifā, traduction allemande partielle: Forrer 1942.
- Hawting (G. R.)
1999 *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge University Press, 1999.
- Healey (John F.)
1993 *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*, Edited with Introduction, Translation and Commentary (Journal of Semitic Studies Supplement 1), University of Manchester (published by Oxford University press on behalf of ...), 1993.
2002 « Nabataeo-Arabic: Jaussen-Savignac nab. 17 and 18 », dans *Studies on Arabia in honour of Professor G. Rex Smith*, edited by J. F. Healey and V. Porter (Journal of Semitic Studies Sup-

- plement 14), Published by Oxford University Press on behalf of the University of Manchester, 2002, pp. 81-89.
- Healey (J. H.) and Smith (G. Rex)
1989 « Jaussen-Savignac 17 — The earliest dated Arabic Document (A. D. 267) », *Atlal*, 12, 1989 (1410 h.), pp. 77-84 et pl. 46 (photogr. et fs.)
- Hebbo (Ahmed)
1984 *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hišhām (gest. 218/834)* (Heidelberger orientalistische Studien, 7), Frankfurt am Main (Peter Lang), 1984.
- Heller (Bernard)
1927 « Yôûschâ' Al-Akbar et les juifs de Kheyber dans le roman d'Antar. Un mouvement messianique dans l'ancienne Arabie », *Revue des Études juives*, 84, pp. 113-137.
- Henninger (Joseph)
1964 « L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant », 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 dei Lincei), 1964, pp. 379-411.
- Hirshberg (Ḥayîm Ze'ev)
1946 *Yiśrā'el ba-'Arāv. Qôrôt hay-Yəhūdîm bə-Ḥimyar və-Ḥijāz mi-ḥorbān Bêt shenî və-'ad masā'ê haṣ-ṣalāv*, Tel Aviv (Môsad Biyāliq 'al yədē « Masada », 1946.
- 1967 a « Mar Zuṭra' re'sh ha-Sanhedrîn bi-Ṭviryah », dans *Kol Ereṣ Neftālî / All the Land of Naphtali*, The twenty-fourth archaeological convention, October 1966, Jerusalem (The Israel Exploration Society), 1967, pp. 147-153.
- 1967 b « Yôsef melekh Ḥimyar və-'alyatô shel Mar Zuṭra' li-Ṭviryah », dans *Kol Ereṣ Neftālî / All the Land of Naphtali*, The twenty-fourth archaeological convention, October 1966, Jerusalem (The Israel Exploration Society), 1967, pp. 139-146.
- Hirschfeld (Hartwig)
1883-1885 « Essai sur l'histoire des Juifs de Médine », *Revue des Études juives*, 7, 1883, pp. 167-193, et 10, 1885, pp. 10-31.
- 1905 « The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (*Ninth Article*). XXIV. A Poem attributed to AlSamau'al », *The Jewish Quarterly Review*, XVII, 1905, pp. 431-440.
- Hopkins (Simon)
1997 « On the words for "Jew(s)" in Arabic », *Israel Oriental Studies, Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam* (édd. Uri Rubin et David J. Wasserstein), 17, 1997, pp. 11-27.
- 2009 « Judaeo-Arabic Inscriptions from Northern Arabia », dans *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*,

Analecta Semitica, In Memoriam Alexander Sima, Herausgegeben von Werner Arnold, Michael Jursa, Walter W. Müller und Stephan Procházka, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag), 2009, pp. 125-136.

Horovitz (Joseph)

1925 *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*. Hildesheim (Georg Olms), 1964. Reproduction de l'édition Ohio, 1925.

Hoyland (Robert)

2010 « The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in their Inscriptions », dans G. S. Reynolds éd., *The Qur'an in its Historical Context*, 2, London (Routledge), 2010, pp. 91-114 et 2 pl.

Ibn al-Kalbī (Abū 'l-Mundhir Hishām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī, dit ...)

Livre des idoles, texte et traduction française: *Le Livre des idoles de Hicham ibn al-Kalbi* [*Kitāb al-Aṣnām*], texte établi et traduit par Wahib Atallah, Paris (Klincksieck), 1969

Nasab Ma'add wa-'l-Yaman al-kabīr, éd. Nāji Ḥasan, Beyrouth ('Ālam al-kutub – Maktabat al-Nahḍat), 1988 (1408 h).

Ibn al-Mujāwir (Jamāl ad-Dīn Abū l-Faṭḥ Yūsuf b. Yā'qūb b. Muḥammad ... ash-Shaybānī ad-Dimashqī)

Texte: *Tārīkh al-Mustabṣir*: Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis*, praemissis capitibus de Mecca et parte regionis Ḥiğāz, qui liber inscribitur Tārīḥ al-Mustabṣir, edidit Oscar Löfgren (Seriei operum cura legati de Goeje editorum, XIII/ 1 et 2), Leiden (Brill), 2 fasc., 1951 et 1954.

Traduction anglaise: *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia — Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-mustabṣir*, Translated from Oscar Löfgren's Arabic text and edited with revisions and annotations by G. Rex Smith (Hakluyt Society, Third Series, No. 19), London (published by Ashgate for the Hakluyt Society), 2008.

Ibn 'Abd al-Barr (Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Barr al-Namrī 'l-Qurṭubī)

Texte: *al-Istidhkār al-Jāmi' li-madhāhib fuqahā' al-amṣār*, éd. Sālim Muḥammad Aṭā et Muḥammad 'Alī Mu'awwaḍ, Bayrūt (Dār al-kutub al-'ilmiyya), 2000.

Ibn Ḥabīb (Abū Ja'far Muḥammad)

al-Muḥabbar, texte: *Kitāb al-Muḥabbar* li-Abī Ja'far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umayya b. 'Amr al-Ḥāshimī 'l-Baghdādī ..., riwāyat Abī Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Sukkārī. Ilse Lichtenstädter, éd. (Dhakhā'ir al-turāth al-arabī). Bayrūt (Manshūrāt Dār al-ufuq al-jadīda), s. d.

al-Munammaq, texte: *Kitāb al-munammaq fī akhbār Quraysh* li-Muḥammad b. Ḥabīb al-Baghdādī, éd. Khūrshīd Aḥmad FĀRIQ, Beyrouth ('Ālam al-kitāb), 1985 (1405 h).

Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd ... al-Andalusī), *Jamhara*
 Texte: *Jamharat ansāb al-'Arab*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn
 (Dhakhā'ir al-'Arab, 2), al-Qāhira (Dār al-Ma'ārif), 1977 (qua-
 trième impression).

Ibn Hishām, *al-Sīra*

Texte, éd. Wüstenfeld: *Sīrat Rasūl Allāh: das Leben Muhammed's*, nach
 Muhammed Ibn-Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn
 Hishām, Aus d. Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha u.
 Leyden, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld ..., Göttingen, Dieter-
 rich, 1859 et 1860.

Texte, éd. al-Saqqā et alii: *al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hishām*, éd. Muṣṭafā
 'l-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, 'Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī (Turāth
 al-Islām), 2 vol., Bayrūt (Dār al-Ma'rifa), s. d.

Traduction anglaise: *The Life of Muhammad*. A Translation of Ibn Ishāq's
Sīrat Rasūl Allāh, with Introduction and Notes by A. Guil-
 laume, Oxford University Press, 1955.

Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim, *al-Ma'ārif*

Texte: *al-Ma'ārif*, éd. Tharwat 'Ukāsha [al-Qāhira] (Wizārat al-Thaqāfa
 wa-'l-Irshād al-qawmī, al-Idāra al-'amma li-l-thaqāfa), 1960
 (1379 h.).

Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna*

Texte: *Kitāb ta'rikh al-Madīna al-munawwara li-Ibn Shabba* (Abū Zayd
 'Umar b. Shabba al-Numayrī 'l-Baṣrī, 173-262 h.), éd. Fahīm
 Muḥammad Shaltūt, 4 vol., s. l., s. d.

al-Iryānī (Muṭahhar),

1988 « Naqsh min Nā'iṭ (Iryānī 71) », *Dirāsāt Yamaniyya*, 33, juil-
 let-août-septembre 1988, pp. 21-46.

Isaac (Ephraim) & Tobi (Yosef)

1999 *Judaeo-Yemenite Studies. Proceedings of the Second International
 Congress*, edited by ..., Princeton (Institute of Semitic Studies,
 Princeton University) and Haifa, 1999.

Iskūbī (Khālīd Muḥammad) / Eskoubi (Khalid Mohammad)

2000 « An Analytical Study of the Inscriptions from Ashen,
 al-Ma'lamat, and Dhahran al-Janub in the Southern Pro-
 vince. Archaeological Survey for the Year 1412 / 1413H
 (1992 /1993) » [en arabe: *Dirāsa taḥlīliyya li-l-nuqūsh al-wāqī'a
 fī: a. 'Ashan (Dhahbān), b. al-Ma'lamāt, j. Ṣahrān al-Janūb,
 bi-l-minṭaqa al-janūbiyya, al-maṣḥ al-atharī 'ām 1412-1412
 h.], *Atlāl*, 15, 2000, pp. 99-112 (anglais) et 109-124 (arabe) et
 pl. 35-39.*

al-Iṣfahānī (Abū 'l-Faraj ... 'Alī b. al-Ḥusayn), *al-Aghānī*

Texte: *Kitāb al-Aghānī*, éd. Maktab taḥqīq Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, Bey-
 routh (Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī), 24 vol. 1994.

Jamme (Albert)

- 1955 « Inscriptions sud-arabes de la collection Ettore Rossi », *Rivista degli Studi Orientali*, XXX, 1955, pp. 103-130 et pl. I-III.
- 1960 « The Late Sabaeen Inscription Ja 856 », *Bibliotheca Orientalis*, VII, 1960, pp. 3-5 et pl. I.
- 1961 *La dynastie de Šarahbi' il Yakuf et la documentation épigraphique sud-arabe* (Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul, IX), Istanbul (Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten), 1961.
- 1962 *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqis (Mārib)* (Publications of the American Foundation for the Study of Man, III), Baltimore (The Johns Hopkins Press), 1962.
- 1966 *Sabaeen and Ḥasaeen Inscriptions from Saudi Arabia* (Studi semitici, 23), Roma (Università di Roma, Istituto di Studi del Vicino Oriente), 1966.
- 1967 *Quatre inscriptions sud-arabes*, Washington, 1967 (texte ronéoté).
- 1976 *Carnegie Museum 1974-75 Expedition* (Carnegie Museum of Natural History, Special Publication No.2), Pittsburgh, 1976.
- 1987 *Miscellanées d'ancien (sic) arabe*, XV, Washington D. C., 1987 (brochure ronéotée).

Jastrow (M.)

- 1903 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, London-New York, 1903 (reprise New York, Pardes Publishing House, 1950).

Jaussen (Antonin) & Savignac (R.)

- 1909 *Mission archéologique en Arabie (mars-mai 1907), de Jérusalem au Hedjaz, Médain-Saleh* (Publications de la Société des fouilles archéologiques, II), Paris (Leroux), 1909 (Roth-Hotz reprise, Lausanne, 1982; Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 1997), XVIII + 508 pp., 228 ill. dans le texte, XLI pl. en fin de volume.
- 1914 a *Mission archéologique en Arabie. II: el-'Ela, d'Hégra à Teima, Harrah de Tebouk* (Publications de la Société des fouilles archéologiques), Paris (Paul Geuthner), 2 vol., Texte, 1914, XV + 691 pp., 57 figures dans le texte;
- 1914 b *Atlas*, 153 pl. (reprise: Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 1997).

Jean de Nikiou, *Chronique*

Texte et traduction: Hermann Zotenberg, « Chronique de Jean, évêque de Nikiou », dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 24 / 1, 1883, pp. 125-608.

Jean Malalas, *Chronographie*

Texte: Hans / Ioannes Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 35), Berlin-New York (Walter de Gruyter), 2000.

Traduction: Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott, *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne (Australian Association for Byzantine Studies, Byzantina Australienia, 4), 1986.

Jeffery (Arthur)

1938 *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Gaekwad's Oriental Series, 79), Baroda (Oriental Institute), 1938. Reprise: Brill (Leiden — Boston) 2007 (Texts and Studies on the Qur'ān, 3).

Jouanno (Corinne)

2002 *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre — Domaine grec*, Paris (CNRS Editions), 2002.

Kister (M. J.)

1986 « The massacre of the Banū Qurayza: A re-examination of a tradition », *JSAI*, 8, 1986, pp. 61-96. Reprise dans *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot (Variorum), 1990, III.

Kister (M. J.) & Kister (Menahem)

1979 « On the Jews of Arabia — Some Notes », *Tarbiz*, 48, 1979, pp. 231-247 (en hébreu).

Kitchen (K. A.)

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

Klein-Franke (A.)

2005 « Tombstones bearing Hebrew inscriptions in Aden », *AAE*, 16, 2005, pp. 161-182.

Kraemer (Ross S.)

1991 « Jewish tuna and Christian fish: identifying religious affiliation in epigraphic sources », *Harvard Theological Review*, 84 / 2, 1991, pp. 141-162.

Krauss (S.)

1916 « Talmudische Nachrichten über Arabien », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 70, 1916, pp. 321-353.

Kuczynski (Liliane)

1985 « Les juifs du Yémen: approche ethnologique », dans Joseph Chelhod et un groupe d'auteurs, *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, 3: *Culture et institutions du Yémen* (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 25), Paris (Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose), 1985, pp. 277-302.

Lammens (Henri)

- 1918 « L'ancienne frontière entre la Syrie et le Ḥidjâz (notes de géographie historique) », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 14, 1918, pp. 69-96.
- 1928 *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth (Imprimerie catholique), 1928.

Laniado (Avi)

- 2012 « Parenté, relations et dévotion : le phénomène de polyonymie chez les dignitaires de l'Empire protobyzantin (v^e-vi^e siècles) », dans *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque organisé par le C. N. R. S. USR 710 « L'Année épigraphique » tenu à la Maison des Sciences de l'Homme les 5-7 février 2009, édités par Christophe Badel et Christian Settapani (De l'Archéologie à l'Histoire), Paris (de Boccard), 2012, pp. 27-56.

Le Bohec (Y.)

- 1981 « Inscriptions juives et judaïsantes d'Afrique romaine », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, pp. 165-207.

Lecker (Michael)

- 1987 « A note on early marriage links between Qurashīs and Jewish women », *JSAI*, 10, 1987, pp. 17-39 (reprise dans Lecker 1998, II).
- 1992 « The bewitching of the Prophet Muḥammad by the Jews : a note à propos 'Abd al-Malik b. Ḥabīb's *Mukhtaṣar fī l-ṭibb* », *al-Qanṭara*, 13, 1992, pp. 561-569 (reprise dans Lecker 1998, XII).
- 1993 « Ḥudhayfa b. al-Yamān and 'Ammār b. Yāsir, Jewish converts to Islam », *Quaderni di Studi Arabi*, 11, 1993, pp. 149-162 (reprise dans Lecker 1998, V).
- 1994 « Abū Mālīk 'Abdallāh b. Sām of Kinda, a Jewish convert to Islam », *Der Islam*, 71, 1994, pp. 280-282.
- 1995 a « Judaism among Kinda and the *Ridda* of Kinda », *Journal of the American Oriental Society*, 115, 1995, pp. 635-650 (reprise dans Lecker 1998, XIV).
- 1995 b *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, (Islamic History and Civilization, Studies and Texts, 13), Leiden (Brill), 1995.
- 1995 c « On Arabs of the Banū Kilāb executed together with the Jewish Banū Qurayẓa », *JSAI*, 19, 1995, pp. 66-72 (reprise dans Lecker 1998, X).
- 1995 d « Wāqidi's account on the status of the Jews of Medina : a study of a combined report », *Journal of Near Eastern Studies*, 54, 1995, pp. 15-32 (reprise dans Lecker 1998, VII).
- 1997 « Zayd b. Thābit, "a Jew with two sidelocks" : Judaism and literacy

- in Pre-Islamic Medina (Yathrib) », *Journal of Near Eastern Studies*, 56, 1997, pp. 259-273 (reprise dans Lecker 1998, III).
- 1998 *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot (Ashgate, Variorum), 1998.
- 2002 « The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib) », *JSOI*, 27, 2002, p. 109-126 (reprise dans Lecker 2005, I).
- 2003 « Did Muḥammad conclude treaties with the Jewish tribes Naḍīr, Qurayza and Qaynuqā' », *Israel Oriental Studies, Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam* (édd. Uri Rubin et David J. Wasserstein), 17, 1997, pp. 29-36.
- 2004 *The "Constitution of Medina". Muḥammad's first legal document* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 23), Princeton (The Darwin Press), 2004.
- 2005 *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Aldershot, Hampshire, Ashgate, Variorum, 2005.
- 2005, II « King Ibn Ubayy and the *quṣṣāṣ* », dans Lecker 2005, II, plus "Addenda et corrigenda" (première publication dans *Methods and Theories in the Study of Islamic Origins*, éd. H. Berg, Leiden, Brill, 2003, pp. 29-71).
- 2005, III « Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam ? », dans Lecker 2005, III, pp. 1-43.
- 2010 a « Glimpses to Muḥammad's Medinan decade », dans Jonathan E. Brockopp, *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge (Cambridge University Press), 2010, pp. 61-79.
- 2010 b « Najrān Inc.: the Najrānī exiles in Iraq, Syria and Baḥrayn from 'Umar ibn al-Khaṭṭāb to Hārūn al-Rashīd », dans Beaucamp *et alii* 2010, pp. 293-302.
- « Wādī l-Ḳurā » : dans *EI* 2, IX, livraison 179-180, 2003, pp. 21-22.
- « Zayd b. Thābit », dans *EI* 2, XI, livraison 187-188, 2005, pp. 515-516.
- à paraître « Idol worship in Pre-Islamic Yamāma », à paraître.
- Lemaire (André)
- 1993 « Les inscriptions araméennes anciennes de Teima. Sur les pistes de Teima », dans *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'hégire*, Actes de la Table ronde internationale organisée par l'Unité de recherche associée 1062 du CNRS, *Etudes sémitiques*, au Collège de France, le 13 novembre 1993, Textes réunis par Hélène Lozachmeur, Paris (Editions Recherches sur les Civilisations), 1995, pp. 59-72.
- 2003 « Trois inscriptions araméennes sur ossuaire et leur intérêt », *CRAI*, 2003, pp. 301-319.
- Lemaire (André) & Tobi (Joseph)
- 1982 « Inscriptions hébraïques du Yémen », *Revue des Études juives*, CXLI, juillet-décembre 1982, pp. 387-398.

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.

Leszynsky (Rudolf)

- 1910 *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin (Mayer & Müller), 1910.

Lettre Guidi: Guidi 1881

Lettre Shahîd: Shahîd 1971

Levy (Jacob)

- 1924 *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* nebst Beiträgen von Heinrich Leberecht Fleischer und den Nachträgen und Berichtigungen zur zweiten Auflage von Lazarus Goldschmidt, 4 vol., Berlin et Vienne, 1924 (reprise Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1963.

Lichtenstädter (Ilse)

- 1940 «Some references to Jews in Pre-Islamic Arabic literature», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 10, 1940, pp. 185-194.

Lifshitz (Baruch)

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

Livre des chansons: voir al-Iṣḫānī, *Kitāb al-Aghānī*

Livre des Ḥimyarites

- Texte et traduction: Axel Moberg, *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.

Livre des idoles: voir Ibn al-Kalbī, *Livre des idoles*

Lundin (A. G.)

- 1963 «Novye južnoarabskie nadpisi museja v Šan'ā», *Epigrafika Vostoka*, XV, 1963, pp. 36-50; XIX, 1969, pp. 14-20.
- 1999 «The Jewish Communities in Yemen in the 4th-6th Centuries (according to epigraphic material)», dans Isaac & Tobi 1999, pp. 17-25.

Lyall (Charles J[ames])

- 1918 *The Muḥaddalīyāt*, an Anthology of Ancient Arabian Odes compiled by al-Muḥaddal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, edited for the first time by ..., Volume II, *Translation and Notes*, Oxford (At the Clarendon Press), 1918.

- 1921 *The Muḥaddalīyāt*, an Anthology of Ancient Arabian Odes compiled by al-Muḥaddal son of Muḥammad according to the

Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, edited for the first time by ..., Volume I, *Arabic Text*, Oxford (At the Clarendon Press), 1921.

Maïmonide (Moïse), *Épîtres*

Traduction française: *Épîtres* (Collection Tel), Paris (Gallimard), 1993.

Malalas: voir Jean Malalas

Mann (Jacob)

1916 « The responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish history », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 7 / 4, 1916-1917, pp. 457-490.

Marek (Christian)

1993 « Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien im Jahre 25 v. Chr. », *Chiron*, 23, 1993, pp. 121-156.

al-Maḡḥafī (Ibrāhīm Aḥmad)

2002 *Muḥjam al-buldān wa-'l-qabā'il al-yamaniyya*, Ṣanā' (Dār al-Kalima) — Bayrūt (al-Mu'assasa al-jāmi'iyya li-l-Dirāsāt), 2002 (1422 h.), 2 vol.

Margoliouth (D. S.)

1924 *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* (The Schweich Lectures, 1921), London (published for the British Academy by Humphrey Milford, Oxford), 1924.

Maris Amri et Slibae / Mārī b. Sulaymān, 'Amr b. Mattā et Ṣalībā b. Yuḥannā, *De patriarchis nestorianum commentaria*, edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi,

I. Pars prior, Maris textus arabicus, Romae (C. de Luigi), 1899; Maris versio latina, Romae (C. de Luigi), 1899;

II. Pars altera, Amri et Slibae textus, 1896; versio latina, Romae (C. de Luigi), 1897.

Martin (Matthew J.)

2002 « Interpreting the Theodotos Inscription: Some Reflections on a First Century Jerusalem Synagogue Inscription and E. P. Sanders' 'Common Judaism', *Ancient Near Eastern Studies*, 39, 2002, pp. 160-181.

Martyrion grec: Detoraki & Beaucamp 2007

al-Maṣ'ūdī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn)

Texte: *Murūj al-dhahab wa-mā'adin al-jawhar*, édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, édd., révisée par Charles Pellat (Manshūrāt al-Jāmi'a al-lubnāniyya, Qism al-Dirāsāt al-tārīkhiyya, 11), 7 vol. Bayrūt, 1965-1979.

Traduction: *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), tomes I-IV, Paris (Geuthner), 1962, 1965, 1971 et 1989.

Mawsū'a: Mawsū'at asmā' al-amākin fī l-mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ (Dārat al-malik 'Abd al-'Azīz / Hay'at al-masāḥa al-jiyūlūjiyya al-sa'ūdiyya), 6 vol., 2003 (1424 h.).

Mayerson (Philip)

1992 « The Island of Iotabê in the Byzantine Sources: A Reprise », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 287, August 1992, pp. 1-4.

Mélèze Modrzejewski (Joseph)

1991 *Les Juifs d'Égypte. De Ramsès II à Hadrien* (Collection des Néréides), Paris (Éditions Errance), 1991.

Michel le Syrien, *Chronique*

Texte et traduction: Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Éditée pour la première fois et traduite en français par ..., I-V, Paris (Ledoux), 1899; 1901; 1905; 1910; 1924 (reprise 1963).

Miller (David M.)

2010 « The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism' », *Currents in Biblical Research*, 9 (1), 2010, pp. 98-126.

Mimouni (Simon)

1998 *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Collection Patrimoine), Paris (Le Cerf), 1998.

2007 *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Collection de la Revue des Études juives, 42), Louvain-Paris (Peeters), 2007.

2008 « Les origines du christianisme: nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux? Bibliographie sélectionnée et raisonnée », *Revue Biblique*, 115, 2008, pp. 360-382.

2012 a « Introduction », dans Simon C. Mimouni et Claude Pouderon (édd.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées?* Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010 (Patrimoine, Judaïsme antique), Paris (Cerf), 2012, pp. 7-20.

2012 b *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins* (Nouvelle Clio: l'histoire et ses problèmes), Paris (Presses universitaires de France), 2012.

Mitchell (Stephen)

1999 « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians », dans Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (édd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford (Clarendon Press), 1999, pp. 81-147.

Moberg (Axel)

1924 *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown*

Syriac work, edited, with introduction and translation, by ... (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, VII), Lund (C. W. K. Gleerup), 1924.

Müller (Walter W.)

- 1974 Recension d'Irfan Shahîd, *The Martyrs of Najrân* (Shahîd 1971), *Oriens Christianus*, 58, 1974, pp. 179-190.
- 1976 « Neuinterpretation altsüdarabischen Inschriften RES 4698, CIH 45+44, Fa 74 », dans *AION*, 36 (N. S. XXVI), 1976, 55-67 et pl. I-IV.
- 1991 « CIH 325: die jüngste datierte sabäische Inschrift », dans *Études sud-arabes. Recueil offert à Jacques Ryckmans* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 39), Louvain-la-Neuve (Université catholique de Louvain, Institut orientaliste), 1991, pp. 117-131.
- 2010 *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 53), Wiesbaden (Harrassowitz), 2010.
- 2012 « Äthiopische Inschriftenfragmente aus der himjarischen Hauptstadt Zafār », *Aethiopica*, 15, 2012, pp. 7-21.

al-Mufaḍḍalliyyāt I et II: voir Lyall 1921 et 1918

Munro-Hay (Stuart C. H.)

- 1999 *Catalogue of the Aksumite Coins in the British Museum*, London (British Museum Press), 1999.

al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*

Texte: *Decriptio Imperii moslemici*, auctore Shams ad-dīn Abū Abdallah Mohammed Ibn Ahmed Ibn abī Bekr al-Bannā al-Basshārī al-Muqaddasi, edidit M. J. De Goeje, Editio secunda, Lugduni Batavorum (apud E. J. Brill), 1906.

Mustafa (Hafiz Ghulam)

- 1971 *Religious Trends in Pre-Islamic Arabic Poetry*, Aligarh, Uttar Pradesh (Aligarh Muslim University Press), 1971.

Al-Najem (Mohammed) & Macdonald (M. C. A.)

- 2009 « A new Nabataean inscription from Taymā' », *AAE*, 20, 2009, pp. 208-217.

Nallino (C. A.)

- 1941 « Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica », dans *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, Roma, 1941, pp. 87-156 (notes préparées pour une série de leçons données à l'Université de Rome en 1914-1915).

Nashwān (Nashwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī)

al-Ḥūr al-'ayn, texte: *al-Ḥūr al-'ayn*, li-l-amīr 'allāmat al-Yaman Abū Sa'īd Nashwān al-Ḥimyarī, éd. Kamāl Muṣṣafā, Le Caire (Maḥba'at al-Sa'āda), 1942.

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

Nasif (Abdallah Adam)

- 1979 « The identification of the Wādi 'I-Qurā and the ancient Islamic site of al-Mibyāt », *Arabian Studies*, 5, 1979, pp. 1-19.
- 1988 *al-'Ulā. An Historical and Archaeological Survey With Special Reference to Its Irrigation System*, [Riyadh] (King Saud University), 1988. Ch. III, « The identification of the medieval city of Qurḥ and the ancient Islamic site of al-Mibyāt », pp. 111-119.

Nāṣir b. Khusraw, *Sefer Nameh*

Texte et traduction: *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, publié, traduit et annoté par Charles Schefer, Paris (Ernest Leroux), 1881.

Naveh (Joseph)

- 1999 « Seven New Epitaphs from Zoar », *Tarbiz*, LXIX, 1999-2000, pp. 619-635, 8 pl. sans numérotation (en hébreu, avec p. VIII un résumé en langue anglaise).
- 2003 « A Bilingual Burial Inscription from Saba », *Lēšonenu*, LXV / 2, mars 2003 (5763), pp. 117-120 (en hébreu; p. II, résumé en langue anglaise).

Nebe (G. W.)

- 1991 « Eine spätsabäisch-jüdische Inschrift mit satzeinleitendem doppelten Amen aus dem 4./6. Jahrhundert nach Chr. ? », *Journal for the Study of Judaism* 22, p. 235-253.

Nebe (G. Wilhelm) et Sima (Alexander)

- 2004 « Die aramäisch / hebräisch-sabäische Grabinschrift der Lea », *AAE*, 15, 2004, pp. 76-83.

Nebes (Norbert)

- 2004 « A new 'Abraha inscription from the Great Dam of Mārib », *PSAS*, 34, 2004, pp. 221-230.
- 2005 « Zur Chronologie der Inschriften aus dem Bar'ān-Tempel », *ABADY*, X, 2005, pp. 111-125.

Negev (Avraham)

- 1977 *The Inscriptions of wadi Haggag, Sinai* (Qedem, 6), Jerusalem (Institute of Archaeology, Hebrew University), 1977.

Nehmé (Laïla)

- 2010 « A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material », dans *The Development of Arabic as a Written Language*. Papers from

- the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July 2009, edited by M. C. A. Macdonald, Oxford (Archaeopress), 2010, pp. 47-88.
- 2013 « Epigraphy on the edges of the Roman Empire. A study of the Nabataean inscriptions and related material from the Darb al-Bakrah, Saudi Arabia, 1st-5th century », *Mémoire scientifique inédit présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, École pratique des Hautes Études*, 2 vol., 2013.
- Neusner (Jacob)
- 1970 *A History of the Jews in Babylonia, V. Later Sasanian Times* (Studia post-biblica, 15), Leiden (Brill), 1970 (« The Jewish State of Mar Zūṭra II », pp. 95-105).
- Newby (Gordon Darnell)
- 1971 « Observations about an Early Judaeo-Arabic », *Jewish Quarterly Review*, 61, 1971, pp. 212-221.
- 1988 *A History of the Jews of Arabia, From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Studies in Comparative Religion), Columbia, South Carolina (University of South Carolina Press), 1988.
- Nikiou : voir Jean de Nikiou
- Nöldeke (Theodor)
- 1864 *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover (Carl Rümpler), 1864 : « Die Gedichte der Juden in Arabien » (pp. 52-86).
- Noja (Sergio)
- 1979 « Testimonianze epigrafiche di Giudei nell'Arabia settentrionale », *Bibbia e Oriente*, XXI, 1979, pp. 283-316.
- Nu'mān (Khaldūn Hazzā' 'Abduh) / Noman (Khaldon)
- [2012] « A Study of South Arabian Inscriptions from the Region of Dhamār (Yemen) », *Dottorato in Orientalistica, Università di Pisa* (manuscrit).
- Paret (Roger)
- 1958 « Note sur un passage de Malalas concernant les phylarques arabes », *Arabica*, V, 1958, p. 251-262.
- Peters (F. E.) (éd.)
- 1999 *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (The Formation of the Classical Islamic World, 3), Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sydney (Ashgate, Variorum), 1999.
- Philonenko (Marc)
- 1967 « Une expression qoumrânienne dans le Coran », dans *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 settembre 1966)*, Napoli (Istituto Universitario Orientale), 1967, pp. 553-556 (complète la bibliographie).

Philostorge, *Histoire de l'Église*

Texte: Philostorgius, *Kirchengeschichte*, éd. J. Bidez, 2^e éd. par F. Winkelmann (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Berlin, 1972.

Traduction: Philostorgius: *Church History*, Translated with Introduction and Notes by Philip R. Amidon (Society of Biblical Literature, Writings from the Greco-Roman World, 23), Atlanta (Society of Biblical Literature), 2007.

Photios, *Bibliothèque*

Texte et traduction: Henry (René), Photius, *Bibliothèque*, Tome I («codices» 1-84) (Collection byzantine), Paris (Les Belles Lettres), 1959.

Pines (Shlomo)

1996 *Studies in the History of Religion*, edited by Guy G. Stroumsa (The collected works of Shlomo Pines, Volume IV), Jerusalem (The Magnes Press, The Hebrew University), 1996.

«'Israel, My Firstborn' and the Sonship of Jesus: A Theme of Moslem Anti-Christian polemics», pp. 116-129.

Part II, «Studies on Jewish Christianity», pp. 209-486.

— «The Jewish Christians of the early centuries of Christianity according to a new source», pp. 211-283 [reprise de *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, II, No. 13, Jerusalem, 1966].

— «Judæo-Christian materials in an Arabic Jewish treatise», pp. 285-315.

— «Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judæo-Christianity», pp. 316-388.

— «Gospel quotations and cognate topics in 'Abd al-Jabbār's *Tatbhūt* in relation to early Christian and Judæo-Christian readings and traditions», pp. 389-472.

— «Fragment of a Jewish-Christian composition from the Cairo geniza», pp. 473-486.

«'Isawiyya», dans *EI* 2, IV, 1978, p. 100.

Pirenne (Jacqueline)

1981 «Deux prospections historiques au Sud-Yémen, Novembre-Décembre 1981», *Raydān*, 4, 1981, pp. 205-240 et Pl. I-XIV.

Poznanski (Samuel)

1897 «Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive au IX^e siècle», *Revue des Études juives*, 34, 1897, pp. 161-191.

Prémare (Alfred Louis de)

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

- 2002 *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire* (L'Univers historique), Paris (Seuil), 2002.
- Priolella (Alessia)
 2012 « A new monotheistic inscription from the Military Museum of Ṣan'ā' », dans *New Research in Archaeology and Epigraphy of South Arabia and its Neighbors*, Proceedings of the "Rencontres sabéennes 15" held in Moscow May 25th-27th, 2011, edited by Alexander Sedov (The State Museum of Oriental Art and Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences), Moscow, 2012, pp. 315-332.
- 2013 *Inscriptions from the Southern Highlands of Yemen. The Epigraphic Collections of the Museums of Baynūn and Dhamār* (Arabia Antica, 8), Roma (« L'Erma » di Bretschneider), 2013.
- Procopé de Césarée, *Guerres*
 Texte et traduction : *Procopius, History of the wars*, Books I-II, with an English translation by H. B. Dewing, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), 1914 (dernière réimpression 2006).
- Rathjens (Carl) & Wissmann (Hermann von)
 1934 *Landeskundliche Ergebnisse* (Rathjens-v. Wissmannsche Südarabien Reise, 3 = Hamburgische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 40 = Reihe B, Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, 20), Hamburg (Friedrichsen, De Gruyter), 1934.
- al-Rāzī (Aḥmad b. 'Abd Allāh ... al-Ṣan'ānī, mort en 1068, 460 h.), *Ta'riḫ Ṣan'ā'*
 Texte : *Kitāb ta'riḫ madīnat Ṣan'ā'*, éd. Ḥusayn 'Abd Allāh al-'Amrī et 'Abd al-Jabbār Zukkār, avant-propos par Nabīh 'Āqil, s. l., 1974.
- Rentz (G.)
 « Ibn al-Mudjāwir » : dans *EI* 2, III, 1975, pp. 904-906.
- Retsö (Jan)
 2003 *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London and New York (Routledge-Curzon), 2003.
- Reynolds (J.) & Tannenbaum (R.)
 1987 *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge Philological Society, Supplementary Volume 12), Cambridge (Cambridge Philological Society), 1987.
- Robin (Christian Julien)
 1981 « Les montagnes dans la religion sudarabique », dans *al-Hudhud*, Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag, herausgegeben von Roswitha G. Stiegner, Karl-Franzens-Universität Graz, 1981, pp. 263-281.
- 1982 *Les Hautes-Terres du Nord-Yémen avant l'Islam* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 50), Istanbul-Leiden, 1982, 2 vol.

- 1987 « L'inscription Ir 40 de Bayt Ḍab'ān et la tribu *Ḍmry* », dans *Ṣayhadica*, Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au Professeur A. F. L. Beeston, éditées par Christian Robin et Muḥammad Bāfaqīh (L'Arabie préislamique, vol. 1), Ṣan'a' (Centre français d'Études yéménites - Centre yéménite d'Études et de Recherches), 1987, pp. 113-164.
- 1991 *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet, Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, 61, 1991.
- 1996 a « Le Royaume Ḥujride, dit "royaume de Kinda", entre Ḥimyar et Byzance », *CRAI*, 1996, pp. 665-714 (vendredi 7 juin 1996).
- 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 Dorival & Pralon 2000, pp. 45-69.
- 2001 « Les inscriptions de Ḥaṣī », *Raydān*, 7, 2001, pp. 182-191 et fig. 2-14 et 30 (pp. 207-215 et 223) (Christian Robin (avec une contribution de Serge Frantsouzoff).
- 2003 a « Le judaïsme de Ḥimyar », *Arabia*, 1, 2003, pp. 97-172.
- 2003 b « La vocalisation de *Ns²n*, nom antique d'as-Sawdā' (Jawf du Yémen), d'après une nouvelle inscription sabéenne », dans *Mélanges David Cohen*. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis, présentés à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, textes réunis et édités par Jérôme Lentin et Antoine Lonnet, Paris (Maisonneuve et Larose), 2003, pp. 569-579.
- 2004 « Ḥimyar et Israël », *CRAI*, 2004, pp. 831-906.
- 2006 « Chrétiens de l'Arabie heureuse et de l'Arabie déserte : de la victoire à l'échec », dans *L'Arabie chrétienne, Dossiers Archéologie et sciences des origines* 309, décembre 2005-janvier 2006, pp. 24-35.
- 2008 a « Les Arabes des "Romains", des Perses et de Ḥimyar (III^e-VI^e siècle è. chr.) », *Semitica et Classica*, 1, 2008, pp. 167-202.
- 2008 b « Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes) », *JSAI*, 34, pp. 1-124.

- 2010 a « L'Arabie à la veille de l'islam. La campagne d'Abraha contre La Mecque ou la guerre des pèlerinages », dans Juliette de La Genière, André Vauchez et Jean Leclant (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne, Actes* (Cahiers de la Villa « Kérylos », N° 21), Beaulieu-sur-Mer (Alpes maritimes) — Diffusion de Boccard, Paris, 2010, pp. 213-242.
- 2010 b « Nagrân vers l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du *Martyre d'Azqîr*) », dans Beaucamp *et alii* 2010, pp. 39-106.
- 2011 « L'église des Aksûmites à Zafâr (Yémen) a-t-elle été incendiée ? », dans *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans le monde musulman des premiers siècles de l'Islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare = Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129, juillet 2011, pp. 93-118.
- 2012 a « Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte : un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghân 1 », *JSAT*, 39, 2012, pp. 1-93.
- 2012 b « Depuis quand certains juifs portent-ils de longues mèches de cheveux de part et d'autre du visage ? », dans Jean Baumgarten, José Costa, Jean-Patrick Guillaume et Judith Kogel (édd.), *En mémoire de Sophie Kessler-Mesguich*, Paris (Presses Sorbonne Nouvelle), 2012, pp. 54-76.
- 2012 c « Les rois de Kinda », dans *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, eds. by Abdulaziz Al-Helabi, Demetrios G. Letsios, Moshalleh Al-Moraekhi, Abdullah Al-Abduljabbar, Riyadh (King Saud University, Department of History), 2012 (1433 h.), pp. 59-129.
- 2012 d « Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations », dans *Dieux et déesses d'Arabie, images et représentations*, Actes de la table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007, édités par Isabelle Sachet avec la collaboration de Christian Julien Robin (Orient et Méditerranée, n° 7), Paris (De Boccard), 2012, ISBN 978-2-7018-0306-7, pp. 7-118.
- 2012 e « Nouvelles observations sur le calendrier de Ḥimyar », *Rassegna di Studi Etiopici*, IV (Nuova Serie), 2012, pp. 119-151.
- 2012 f « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne) », dans Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt (édd.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Religions in the Graeco-Roman World), Leiden et Boston (Brill), 2012, pp. 433-476.
- 2013 a « Matériaux pour une prosopographie de l'Arabie antique : les

- noblesses sabéenne et ḥimyarite avant et après l'islam », dans Christian Julien Robin et Jérémie Schiettecatte, *Les préludes de l'islam. Ruptures et continuités dans les civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'islam* (Orient et Méditerranée, 11), Paris (de Boccard), 2013, pp. 127-270.
- 2013 b « Les religions pratiquées par les membres de la tribu de Kinda (Arabie) à la veille de l'islam », *Judaïsme ancien / Ancient Judaism*, 1, 2013, pp. 203-261.
- 2014 « Le roi ḥimyarite Tha'rān Yuhān'im (v. 324-v. 375). Stabilisation politique et réforme religieuse », *JSAL*, 41, 2014, pp. 1-96.
- 2015 « Ghassān en Arabie », dans Denis Genequand et Christian Julien Robin (édd.), *Les Jafnides, rois arabes au service de Byzance VI^e siècle* (Orient et Méditerranée, 17), Paris (de Boccard), 2015, pp. 79-120.
- « Ḥimyaritic » : dans K. Versteegh (éd.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. II : Eg-Lan, Leiden / Boston (Brill), 2006, pp. 256-261.
- « Ya'ūḵ » : dans *EI* 2, XII, *Supplément*, Leiden (Brill), 2007, pp. 866-867.
- Robin (Christian) & Brunner (Ueli)
- 1997 *Map of Ancient Yemen — Carte du Yémen antique*, 1 : 1 000 000, München (Staatliches Museum für Völkerkunde), 1997. Carte archéologique, 70 x 100 cm, en trois couleurs, avec index.
- Robin (Christian) & Gajda (Iwona)
- 1994 « L'inscription du wādī 'Abadān », *Raydān*, 6, 1994, pp. 113-137 et pl. 49-60 (pp. 193-204).
- Robin (Christian Julien) et Prioletta (Alessia)
- 2013 « Nouveaux arguments en faveur d'une identification de la cité de Gerrha avec le royaume de Hagar (Arabie orientale) », *Semítica et Classica*, 6, 2013, pp. 131-185.
- Robin (Christian) & Rouaud (Alain)
- « Shibām » : dans *EI* 2, IX, s. v.
- Robin (Christian) & Ryckmans (Jacques)
- 1978 « L'attribution d'un bassin à une divinité », *Raydān*, 1, 1978, pp. 39-64.
- Robin (Christian Julien) et Ṭayrān (Sālīm)
- 2012 « Soixante-dix ans avant l'islam, l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *CRAL*, 2012, pp. 525-553.
- Rodinson (Maxime)
- 2001 « La conversion de l'Éthiopie », *Raydān*, 7, 2001, pp. 225-262.
- Rothemberg (Beno)
- 1961 *God's Wilderness. Discoveries in Sinai*, London (Thames and Hudson), 1961.

- 1970 « An Archaeological Survey of South Sinai », *Palestine Exploration Quarterly*, 102, 1970.
- Routes d'Arabie: Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du royaume d'Arabie séoudite*, sous la direction de Ali Ibrahim Al-Ghabban, Béatrice André-Salvini, Françoise Demange, Carine Juvin et Marianne Cotty, Paris (Louvre éditions et Somogy éditions d'art), 2010.
Traduction anglaise: *Roads of Arabia. Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia*, 2010.
Traduction arabe: *Ṭuruq al-tijāra al-qadīma. Rawā'i' āthār al-Mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya*, 2010.
- Rubin (Uri)
- 2003 « Jews and Judaism », dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, Leiden-Boston (Brill), 2003, pp. 21-34.
- Rubin (Z'ev)
- 1995 "Ha « Marṣîrîum šel Azqîr » w^hamma'abaq bēn hayy^hhîdût lannašrût b^hdarôm-'arab b^hme'ah haḥḥamîšît lass^hfîra » [Le « Martyre d'Azqîr » et la lutte entre le judaïsme et le christianisme en Arabie du Sud, au v^e siècle è. chr.], dans *Dôr l'dôr. M'salhey r'qûfat hammîqrâ w'ad battîmat battalmûd Qûbaš m'haqrîm lakkabôd Y'hôšûa' 'Efrôn* (*De génération en génération. De la fin des temps bibliques jusqu'à la rédaction du Talmud. Études en l'honneur de Joshua Efron*), édd. Arieḥ Kasher et Ahron Oppenheimer, Jérusalem (Môsad Bye'liq), 1995, pp. 251-284.
- 2000 « Judaism and Raḥmanite Monotheism in the Ḥimyarite Kingdom in the Fifth Century », dans *Israel and Ishmael, Studies in Muslim-Jewish Relations*, Edited by Tudor Parfitt, London (Curzon), 2000, pp. 32-51.
- Ryckmans (Gonzague)
- 1949 « Inscriptions sud-arabes. Huitième série », *Le Muséon*, LXII, 1949, pp. 55-124 et pl. I-VIII.
- 1953 « Inscriptions sud-arabes. Dixième série », *Le Muséon*, LXVI, 1953, pp. 267-317 et pl. I-VI.
- 1954 « Inscriptions sud-arabes. Onzième série », *Le Muséon*, LXVII, 1954, pp. 99-119 et pl. I-II.
- 1957 a « Graffites sabéens relevés en Arabie sa'udite », *Rivista degli Studi orientali*, XXXII, 1957 (Scritti in onore di Giuseppe Furlani), pp. 557-563.
- 1957 b « Inscriptions sud-arabes. Quinzième série », *Le Muséon*, LXX, 1957, pp. 97-126 et pl. I-V.
- Ryckmans (Jacques)
- 1964 « 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.
- 1975 « Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes », *AION*, 35 (N. S. XXV), 1975, pp. 443-463.
- 1979 « Some remarks on the late Sabaeen inscriptions », dans *Studies in the History of Arabia*, Vol. I, *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, 1979 (1399 h.), pp. 57-68.
- al-Salameen (Zeyad), Falahat (Hani), Naimat (Salameh), Abudanh (Fawzi)
2011 « New Arabic-Christian inscriptions from Udhruh, southern Jordan », *AAE*, 22, November 2011, pp. 232-242.
- al-Salami (Mohammed Ali)
2011 *Sabäische Inschriften aus dem Hawlān* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient, 7), Wiesbaden (Harrassowitz), 2011.
- Salles (Jean-François) & Sedov (Alexander Vsevolodivitch) (édd.)
2010 *Qāni'. Le port antique du Ḥaḍramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. Fouilles russes 1972, 1985-1989, 1991, 1993-1994* (Institut d'Études orientales, Académie des Sciences de Russie — Maison de l'Orient et de la Méditerranée) (Indicopleustoi, Archaeologies of the Indian Ocean, 6 = Preliminary Reports of the Russian Archaeological Mission to the Republic of Yemen, IV), Turnhout (Brepols), 2010 (ISBN 978-2-503-99105-4).
- Samhūdī (Nūr al-Dīn 'Alī b. 'Abd Allāh al-Samhūdī), *Wafā'*
Texte: *Wafā' al-wafā' bi-akhbār dār al-muṣṭafā'*, éd. Qāsim al-Samarrā'i, 5 vol., Londres (Mu'assasat al-Furqān li-l-turāth al-islāmī) et Judda (Fir' mawsū'at Makka al-mukarrama wa-l-Madīna al-munawwara), 2001 (1422 h.).
- Schmidt (Francis)
1996 « Le judaïsme ancien. Présentation », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 51, 5, 1996, pp. 939-953.
- Schaffer (Brigitte)
1972 *Sabäische Inschriften aus verschiedenen Fundorten* (Sammlung Eduard Glaser VII, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 282. Band., 1. Abhandlung), Wien, 1972.
- Schröter (R.)
1877 « Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 31, 1877, pp. 361-405.
- Sedov (A. V.)
2010 « Les fouilles du secteur 3. La synagogue », dans Salles & Sedov 2010, pp. 87-122.

Segal (Alan F.)

- 1977 *Two powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 25), Leiden (Brill), 1977.

Serjeant (Robert B.)

- 1962 « Ḥaram and Ḥawṭah, the sacred enclave in Arabia », dans *Mélanges Taha Ḥusain*, publiés par Abdurrahman Badawi, Le Caire, 1962, pp. 41-58 ; reprise dans *Studies in Arabian History and Civilization*, London (Variorum Reprints), 1981, III.

Shahîd (Irfan)

- 1971 *The Martyrs of Najrân. New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49), Bruxelles (Société des Bollandistes), 1971.

Shivtiel (A.), Lockwood (Wilfred) and Serjeant (R. B.)

- 1983 « The Jews of Ṣanʿāʾ », dans *Ṣanʿāʾ, an Arabian Islamic City*, edited by R. B. Serjeant and Ronald Lewcock, London (World of Islam Festival Trust), pp. 391-431.

Sima (Alexander)

- 2005 « Juden und al-ʿUzzā-Verehrer. Neue Lesung zweier altsüdarabischer Graffiti aus Saudi-Arabien », *ABADY*, X, 2005, pp. 175-177.

al-Sîra : voir Ibn Hishām, *al-Sîra*

Sokoloff (Michael)

- 1990 *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum, II), Ramat Gan (Bar Ilan University Press), 1990.
- 2002 *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan (Bar Ilan University Press) Baltimore et Londres (The Johns Hopkins University Press), 2002.

Sozomène, *Histoire ecclésiastique*

- Texte : *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).

- Texte et traduction : Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VI, Texte grec de l'édition J. Bidez – G. C. Hansen, Introduction et annotation par Guy Sabbah, Traduction par André-Jean Festugière et Bernard Grillet (Sources chrétiennes, 495), Paris (Les Éditions du Cerf), 2005.

Stäger (Roman)

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

Stein (Peter)

- 2005 «Once again, the division of the month in Ancient South Arabia», *PSAS*, 2005, pp. 279-286.
- 2008 «Correspondence by Letter and Epistolary Formulae in Ancient South Arabia», dans E. M. Grob, A. Kaplony (hrsgg.), *Documentary Letters from the Middle East: The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st-15th c CE)*, in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 62, 2008, pp. 771-802.
- 2009 «Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Dū Samāwī, die Stammesgottheit der 'Amīr, im 5. Jh. n. Chr.», dans W. Arnold, M. Jursa, W. W. Müller, S. Procházka (Hrsgg.), *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*. *Analecta Semitica*, In Memoriam Alexander Sima, Wiesbaden, 2009, pp. 339-350.
- 2010 *Die altsüdarabischen Minuskulinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München. I: Die Inschriften der mittel-und spätsabäischen Periode*, 2 vol., Tübingen (Ernst Wasmuth Verlag), 2010.

Steinschneider (Moritz)

- 1902 *Die Arabische Literatur der Juden. Ein Beitr ag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Frankfurt, 1902. Reprise Hildesheim (Georg Olms), 1986.

Stern (S. M.)

- «'Abd al-Djabbār b. Aḥmad b. 'Abd al-Djabbār al-Hamadhānī al-Asadābādī», dans *EI* 2, I, 1960, p. 61.

Stiehl (Ruth)

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

Strabon, *Géographie*

- Texte et traduction: *The Geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, in eight volumes, VII (Books XV-XVI) (Loeb Classical Library), London (William Heinemann) et Harvard (Harvard University Press), 1930 (réimprimé 1966).

Stroumsa (Guy G.)

- 2013 «Judéo-christianisme et islam des origines», *CRAI*, 2013, pp. 489-512.

Stroumsa (Rachel)

- 2008 *People and Identities in Nessana*, PhD Dissertation, Durham, Caroline du Nord (Duke University, Department of Classics), 2008.

Synodicon orientale

- Texte et traduction: *Synodicon orientale* ou Recueil de synodes nestoriens,

publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 37), Paris (Imprimerie nationale), 1902.

Szadzunski (E. I.)

1933 « Addenda to Krauss, "Talmudische Nachrichten über Arabien," *ZDMG*, LXX, 325 ff. », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 49, n° 4, Jul. 1933, pp. 336-338.

Szzyrmer (Maurice)

2012 « Les Juifs à Carthage à l'époque punique : mythe ou réalité ? », *Semitica et Classica*, 5, 2012, pp. 233-237.

al-Ṭabarī (Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr), *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, I

Texte : *Annales quos scripsit Abu Dja'far 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).

Traduction : *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.

Tacite, *Histoires*

Traduction : Tacite, *Œuvres complètes*, Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal (Bibliothèque de la Pléiade), Paris (NRF, Gallimard), 1990.

al-Talhi (Dhayfallah) & al-Daire (Mohammad)

2005 « Roman Presence in the Desert: A New Inscription from Hegra », *Chiron*, 35, 2005, pp. 205-217.

TAVO = *Tübinger Atlas des vorderen Orients*

B VI 3 Erich Kettenhofen, avec la collaboration de Christian Bando-mer et de Richard Szydlak, *Das Sāsānidenreich / The Sasanid Empire*, Wiesbaden (Ludwig Reichert), 1993.

Nebenkarte I: Māḥōzē » al-Madā'in «.

Nebenkarte II (Kuta / Kūthā, Pumbødita, Sūrā)

B VI 18 Hanswulf Bloedhorn, Aharon Oppenheimer, Benjamin Isaac, Michael Lecker, Michael Hartmann, Sabine Körte, Gert Lüderitz, *Die jüdische Diaspora bis zum 7. Jahrhundert n. Chr., The Jewish Diaspora until the 7th Century A. D.*, Wiesbaden (Ludwig Reichert), 1992.

B VII 1 Ulrich Rebstock, *Das islamische Arabien bis zum Tode des Propheten (632/11h), Islamic Arabia until the Death of the Prophet (632/11 h)*, Wiesbaden (Ludwig Reichert), 1987.

al-Theeb : voir al-Dhuyayb

Tobi (Yosef)

- 1999 *The Jews of Yemen. Studies in Their History and Culture* (Études sur le judaïsme médiéval, XXI), Leiden (Brill), 1999.
- 2004 « The orthography of pre-Saadianic Judaeo-Arabic compared with the orthography of the inscriptions of pre-Islamic Arabia », *PSAS*, 34, 2004, pp. 343-349.
- 2005 « The Sidelocks of the Jews of Yemen », *Arabia*, 3, 2005-2006, pp. 243-259.

Tobi (Yosef)

- 2013 « The Jews of Yemen in light of the excavation of the Jewish synagogue in Qanī' », *PSAS*, 43, 2013, pp. 349-356.

Torrey (Charles Cutler)

- 1933 *The Jewish Foundation of Islam*, Introduction by Franz Rosenthal, New York (Ktav Publishing House), 1967 (Originally published as the Hilda Stich Stroock Lectures at the Jewish Institute of Religion, 1933).

Trimingham (J. Spencer)

- 1979 *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (Arab background series), London and New York (Longman) — Beyrouth (Librairie du Liban), 1979.

Al-'Umayr ('Abdullah bin Ibrahim)

- 2010 « Al-Mābiyāt : la ville islamique de Qurh dans la province d'al-'Ulā », dans *Routes d'Arabie*, pp. 462-470.

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.

Veccia Vaglieri (L.)

- « 'Abd Allāh b. al-'Abbās » : dans *EI* 2, I, 1960, pp. 41-42.
- « Dūmat al-Djandal » : dans *EI* 2, II, 1965, pp. 640-641.
- « Fadak » : dans *EI* 2, II, 1965, pp. 743-745.
- « Khaybar » : dans *EI* 2, IV, 1978, pp. 1169-1174.

Wahb b. Munabbih, *Kitāb al-tijān*

- Texte : *Kitāb al-tijān fī mulūk Ḥamḡār*, 1^e éd. 1347 h., réédité par Markaz al-Dirāsāt wa-'l-Abhāth al-yamaniyya, Ṣan'ā', s. d.; *Akhhbār 'Ubayd*, pp. 323-501.

al-Wāqidī (Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid), *al-Maghāzī*

- Texte : *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*, edited by Marsden Jones, London (Oxford University Press), 1966, 3 vol.

- Ward (Seth)
1990 « A fragment from an unknown work by al-Ṭabarī on the tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)' », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 / 3, 1990, pp. 407-420.
- Watt (M. W.)
« al-Madīna » : « al-Madīna », I. Histoire jusqu'à 1926 (Époque préislamique; De l'hégire au califat de 'Alī; De 661 à 1926), dans *EI* 2, V, 1986, pp. 989-993.
- Weidemann (Konrad)
1983 *Könige aus dem Yemen. Zwei spätantike Bronzestatuen* (Römisch-germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte), Mainz (Verlag des Römisch-germanischen Zentralmuseums), 1983.
- Wensinck (Arent Jan)
1908 *Mohamed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908.
- Werdecker (Joseph)
1939 « A Contribution to the Geography and Cartography of North-West Yemen (based on the results of the exploration by Eduard Glaser, undertaken in the Years 1882-1884) », *Bulletin de la Société royale d'Égypte*, XX, 1939, pp. 1-160 et deux cartes hors-texte.
- Will (Édouard) et Orrieux (Claude)
1992 « Prosélytisme juif ? Histoire d'une erreur, Coll. Histoire, Paris (Les Belles Lettres), 1992.
- Winckler (Hugo)
1896 « Zur geschichte des Judentums in Jemen », *Altorientalische Forschungen*, IV, Leipzig (Eduard Pfeiffer) 1896, p. 329-336 et 1 pl.
- Winnett (F. V.) & Reed (W. L.)
1970 *Ancient Records from North Arabia*, with contributions by J. T. Milik and J. Starcky (Near and Middle East Series, 6), University of Toronto Press, 1970.
- al-Ya'qūbī (Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far, connu sous le nom d'al-Ya'qūbī),
Ta'rikh
Texte : *Ta'rikh al-Ya'qūbī*, Bayrūt (Dār Ṣādir et Dār Bayrūt), 1960 (1379 h.), 2 vol.
- Yāqūt (Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī 'l-Rūmī 'l-Baghdādī), *Mu'jam*
Texte : *Jacut's geographisches Wörterbuch*, herausgegeben Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig (Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Commission bei F. A. Brockhaus), 1924 (deuxième impression de l'édition de 1866-1873).

Yule (Paul)

2005 «Zafar — The Capital of the Ancient Himyarite Empire Rediscovered», *Jemen-Report*, 36, Heft 1, 2005, pp. 22-29.

2007 *Spätantike im Jemen — Late Antique Yemen*, Aichwald (Linden Soft Verlag), 2007.



SIGLES ÉPIGRAPHIQUES ET ABRÉVIATIONS

Pour une bibliographie complète des textes, se reporter à Kitchen 2000. Je ne donne ici que les rééditions les plus récentes.

‘Abadān 1: Robin et Gajda 1994; Müller 2010, pp. 50-54.

ABADY: *Archäologische Berichte aus dem Yemen*.

AAE: *Arabian Archaeology and Epigraphy*.

AION: *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*.

B 8457 (Musée militaire de Şan‘ā’): Prioletta 2012.

CIH: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, IV, *Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens*, Paris (Imprimerie nationale), tomes I-III, 1899-1930.

CIH 44 + 45: Müller 1976, pp. 59-62 et pl. III.

CIH 152 + 151 = H.3.3 (p. 182 et Fig. 23-24): Robin 1982-II, pp. 87-89, pl. 54.

CIH 325: Müller 1991; Müller 2010, pp. 122-123.

CIH 537 + RES 4919: Müller 2010, pp. 83-84.

CIH 540 = H.8.3 (p. 197): Müller 2010, pp. 68-73.

CIH 541: Müller 2010, pp. 110-117.

CIH 543 = ZM 772 A + B = H.1.1 (p. 175 et Fig. 13): ‘Abd Allāh 1987.

CIH 621: Müller 2010, pp. 105-106.

CIH 815

CIH 923 + 925 + 926 = RES 3232

CIS II: *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque digestum*, II.

CIS II, 218 = JS Nab 39 (Fig. 19)

CIS II, 219 = H.2.4 (pp. 179-180): voir en dernier lieu Healey 1993, n° H4; voir aussi Frey 1952, p. 344; Noja 1979, I; Hoyland n° 1.

CRAI: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances*.

DAI Bar‘ān 1994/5-1: Nebes 2005, p. 123.

DAI GDN 2002-20: Nebes 2004.

DhM 215: voir le site <http://csai.humnet.unipi.it/csai/html/index.html>

al-Dhuyayb *Nuqūsh nabaṭiyya*: al-Dhuyayb 2005.

al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh*: al-Dhuyayb 2002.

al-Dhuyayb *Umm Jadhāyidh* 132-133: Nehmé 2010, p. 76 et fig. 38 (photographie et fac-similé), même page; Hoyland 2010, pp. 110-111 (notamment n. 53 et fig. 4.1).

DJE 23: voir la contribution de Maria Gorea dans ce volume (pp. 297-329).

DJE 25: Müller 2010, pp. 44-45.

EI 2: *Encyclopédie de l’Islam*, Nouvelle édition.

Épitaphe d’Isaïe = H.7.4 (pp. 194-195 et Fig. 41): Al-Najem et Macdonald 2009.

Épitaphe de Lē‘āh: voir Naveh, Épitaphe de Lē‘āh

Épitaphe de Māwiyah = Noja III = Hoyland n° 6 = H.7.5 (pp. 195-196 et Fig. 42): Altheim-Stiehl 1968; Stiehl 1970; en dernier lieu Al-Najem et Macdonald 2009, pp. 213-214 et fig. 2, p. 212; Nehmé 2010, pp. 72-73 et fig. 31 (photographie et fac-similé), p. 73;

- Épitaphe de Yoseh : voir Naveh, Épitaphe de Yoseh
 Eskoubi 2000 C1 = H.2.3 (pp. 178-179 et Fig. 18) : Iskūbī 2000, pp. 105-106 (anglais) et 115-116 (arabe), et pl. 36 ; Sima 2005, pp. 175-176.
 Fa 60 : voir Ja 856 = Fa 60 = H.3.1
 Fa 74 : Müller 2010, pp. 89-90.
 Garb AY 9 d : Garbini 1970 a, pp. 546-547 et pl. XLIII c.
 Garb AY 9 g : Garbini 1970 a, p. 547 et pl. XLIV c.
 Garb Bayt al-Ashwal 1 = H.5.1 (pp. 187-189 et Fig. 32-33) : Garbini 1970 b, pp. 153-161 et pl. I a ; Degen & Müller 1974 ; Robin 1991, p. 145, pl. 8 et 38.
 Garb Bayt al-Ashwal 2 = H.8.1 (pp. 196-197 et Fig. 43) : Garbini 1970 b, pp. 160-163 et pl. I c ; Müller 2010, p. 59.
 Garb Frammenti II, 7 = H.1.2 (pp. 175-176 et Fig. 12) : Garbini 1973, p. 590 et pl. I d.
 Garb NIS 4 (Fig. 4) : Muller 2010, p. 91.
 Gl 1194 : Schaffer 1972, pp. 21-22, pl. III, 6.
 Gorge du Haut-Bura' 2 et 3 : inédits ; publication préparée par Fahmī al-Aghbarī Khālīd al-Ḥājī.
 Hamilton 11 : Brown & Beeston 1954, pp. 60-62.
 Ḥamḍa 1 = Ja 2484 : Müller 2010, p. 97.
 Ḥaṣī 1 = H.4.1 (pp. 185-187 et Fig. 27-31) : Robin 2001, pp. 182-191 et fig. 2-14 et 30 (pp. 207-215 et 223).
 Hoyland plus numéro : voir Hoyland 2010.
 'Inān 22 : Bāfaqīh & Robin 1978, pp. 28-36 de la partie en langue arabe.
 'Inān 75 : Bāfaqīh & Robin 1978, pp. 51-54 de la partie en langue arabe.
 Ir 40 : Robin 1987.
 Ir 71 = H.5.3 (pp. 190-191 et Fig. 36) : al-Iryānī 1988 ; Robin 1991, p. 153 et fig. 42, p. 154.
 al-'Irāfa 1 : Gajda 2004 a ; Robin 2008 a, pp. 200-201 et fig. 3, p. 188.
 Ist 7608 bis (= RES 3904) + Wellcome A 103664 : Robin 2008 b, pp. 96-100.
 Ja 520 : voir YM 327
 Jamme 550-851, 853-855, 877-879, 889-891 : Jamme 1962.
 Ja 618, Ja 669, Ja 670, Ja 671 + 788
 Ja 856 = Fa 60 = H.3.1 (pp. 180-181 et Fig. 20-21) : Jamme 1960 ; photographie dans *ABADY*, IV, 1987, pl. 20, d.
 Ja 866 : Jamme 1967, pp. 5-6 et pl.
 Ja 876 = RES 4969 : Jamme 1961.
 Ja 1028 = H.2.1 (pp. 176-178 et Fig. 14-16) : Jamme 1966, pp. 39-55, fig. 13-15 et pl. X-XIII ; en dernier lieu Robin 2008 b, pp. 87-89 et fig. 4, p. 103, et Müller 2010, pp. 100-102.
 Ja 3186 = Pirenne-al-Maṣna'a 2, fig. 2, 3 : Jamme 1987, pp. 34-35.
 JS : Jaussen et Savignac 1909 ; Déd = dēdānique (anciennement lihyānite) ; Nab = nabatéen.
 JS Nab 17 (juillet 267) : Healey-Smith 1989 ; Nehmé 2010, pp. 68-69 et fig. 24 (photographie et fac-similé), p. 69.
 JS Nab 39 = CIS II, 218.
 JSAI : *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*.
 Kh-al-'Aqm 1 : Nu'mān [2012], pp. 171-172 et fig. 110.

- Kh-al-Kawmānī (al-Basātīn) 1 : Nu'mān [2012], pp. 174-176 et fig. 113.
 Ma'sal 1 = Ry 509 : Robin 1996 a.
 Ma'sal 2 = Ry 510 : Robin 1996 a ; Müller 2010, pp. 95-96.
 Ma'in 93B / 38 : Bron 1998.
 MAFRAY-Abū Thawr 4 : Müller 2010, p. 85.
 MAFYS-Ḍura' 3 = RES 4069 : Müller 2010, pp. 87-88.
 MB 2004 I-147 : texte inédit, présenté aux Rencontres sabéennes de Pise (juin 2012).
 al-Mi'sāl 1 = Jamme 2867 : Jamme 1976, pp. 116-119 et pl. 21.
 MS Jarf As'ad 49 : al-Salami 2011, p. 132 et fig. 95 D.
 MS Shi'b Ṣanāṣil 11 : al-Salami 2011, p. 76 et fig. 47 A.
 MS-Tan'im al-Qarya 9 = H.6.1 (p. 191 et Fig. 37-38) : Nebe 1991 ; al-Salami 2011, pp. 51-52 et fig. 27 a-e.
 Murayghān 1 = Ry 506 : Müller 2010, pp. 118-119 ; Robin 2012 a.
 Murayghān 2 = Sayyid PSAS 1988, p. 136 : Müller 2010, p. 119.
 Murayghān 3 : Robin et Ṭayrān 2012.
 Naveh, Épitaphe de Lē'āh = H.7.1 (pp. 191-192 et Fig. 39) : Naveh 2003 ; Nebe et Sima 2004.
 Naveh, Épitaphe de Yoseh (Naveh-Ṣu'ar 24) = H.7.2 (pp. 192-193 et Fig. 40) : Naveh 1999, pp. 624-626, 634 (fac-similé) et 2 pl. sans numérotation ; Beyer 2004, p. 309 (lit la date 408 après la destruction de temple de Jérusalem, soit 477 / 478 è. chr.).
 Noja 1979 plus numéro : voir Noja 1979.
 Pirenne-al-Maṣna'a 2, fig. 2, 3 = Ja 3186 : Pirenne 1981, pp. 216 et fig. 2, 3, p. 217.
PSAS: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies
 R 47 : inscription rupestre inédite, copiée par la mission Ryckmans-Philby-Lippens dans la région de Ḥimā (Arabie séoudite), signalée par la lettre R (Fig. 2).
RES: Répertoire d'épigraphie sémitique, publié par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris (Imprimerie nationale), tomes I-VIII, 1900-1967.
 RES 3383 = H.8.2 (p. 197 et Fig. 44) : Garbini 1970 b, pp. 160-162 et pl. I b (photographie et quelques remarques) ; Müller 2010, p. 58.
 RES 3904 : voir Ist 7608 bis.
 RES 3958
 RES 4969 = Ja 876
RIÉth : Bernand *et alii* 1991 ; pour les fragments d'inscriptions aksūmites trouvés à Zafār, voir en dernier lieu Müller 2012.
 Robin-Najr 1 : Müller 2010, p. 86.
 Robin-Viallard 1 : Müller 2010, p. 94.
 Ry 359-443 : Ryckmans G. 1949.
 Ry 403 : pour la lecture 'mn à la l. 6, voir Ryckmans J. 1964, p. 438, n. 126 (d'après une photographie inédite).
 Ry 499-519 : Ryckmans G. 1953.

Ry 506: voir Murayghān 1.

Ry 507: Müller 2010, pp. 103-104; Robin 2008 b, pp. 91-93 et fig. 3 (p. 103).

Ry 508 = H.10.1 (pp. 198-200): Müller 2010, pp. 98-99; Robin 2008 b, pp. 82-85 et fig. 1-2 (p. 102).

Ry 509: voir Ma'sal 1.

Ry 510: voir Ma'sal 2.

Ry 513: Robin 2008 b, pp. 86.

Ry 515 = H.2.2 (p. 178 et Fig. 17): Ryckmans G. 1953, pp. 314-315 et pl. II; Robin 2008 b, p. 87.

Ry 520 = H.3.5 (pp. 183-185 et Fig. 34): Ryckmans G. 1954, pp. 99-105 et pl. I; Müller 2010, p. 79.

Ry 534 + Rayda 1 = H.3.4 (pp. 182-183 et Fig. 25-26): voir Robin 1996 a, pp. 703-706 et fig. 4 et 5 (p. 684); Müller 2010, p. 62.

Ry 540-556: Ryckmans G. 1957 b.

s. v. : sub verbo.

Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545: Müller 2010, pp. 120-121; Darles *et alii* 2013, pp. 30-39.

Sceau sudarabique avec ménorah (Fig. 9): Robin 2004, pp. 891-892 et fig. 7, p. 845.

Sceau Yule (Zafār) (Fig. 10): Yule 2005, p. 28, fig. 10; Robin 2004, p. 890 et fig. 10, p. 849.

Schiettecatte-Nā'it 9: Robin à paraître b.

UJadh plus numéro: voir al-Ghabbān à paraître.

Veerman 2 = BynM 1: Priolella 2013, n° 28, pp. 116-118 et 129; Robin à paraître.

Wellcome A 103664: voir Ist 7608 bis + Wellcome A 103664.

Winnett-Reed 1970, Inscriptions hébraïques 2 (= Noja XVIII = Hoyland n° 20): Winnett-Reed 1970, p. 163 (par J. Milik).

X.BSB 54 = Mon.scrip.t.sab 514: Stein 2009, p. 344; Stein 2010, pp. 212-214.

X.BSB 74 = Mon.scrip.t.sab 625: Stein 2010, p. 274-275.

X.SBS 141 = Mon.scrip.t.sab 6: Stein 2008, p. 787; Stein 2010, pp. 493-494.

X.BSB 152 = Mon.scrip.t.sab 59: Stein 2009, p. 344; Stein 2010, pp. 537-540.

Yanbuq 47: Müller 2010, p. 93.

YM 327 = Ja 520 (Fig. 3): Jamme 1955, pp. 117-118 et pl. II; Lundin 1963, pp. 43-45.

YM 1200 = H.3.2 (p. 181 et Fig. 22): Gajda 1998.

YM 1862: Brands 1998; Finster 1996, n. 10, p. 292, et fig 19, p. 305).

YM 1950: Gajda 2005; Müller 2010, p. 57.

ZM 1 = H.8.4 (pp. 197-198): Müller 2010, pp. 75-76.

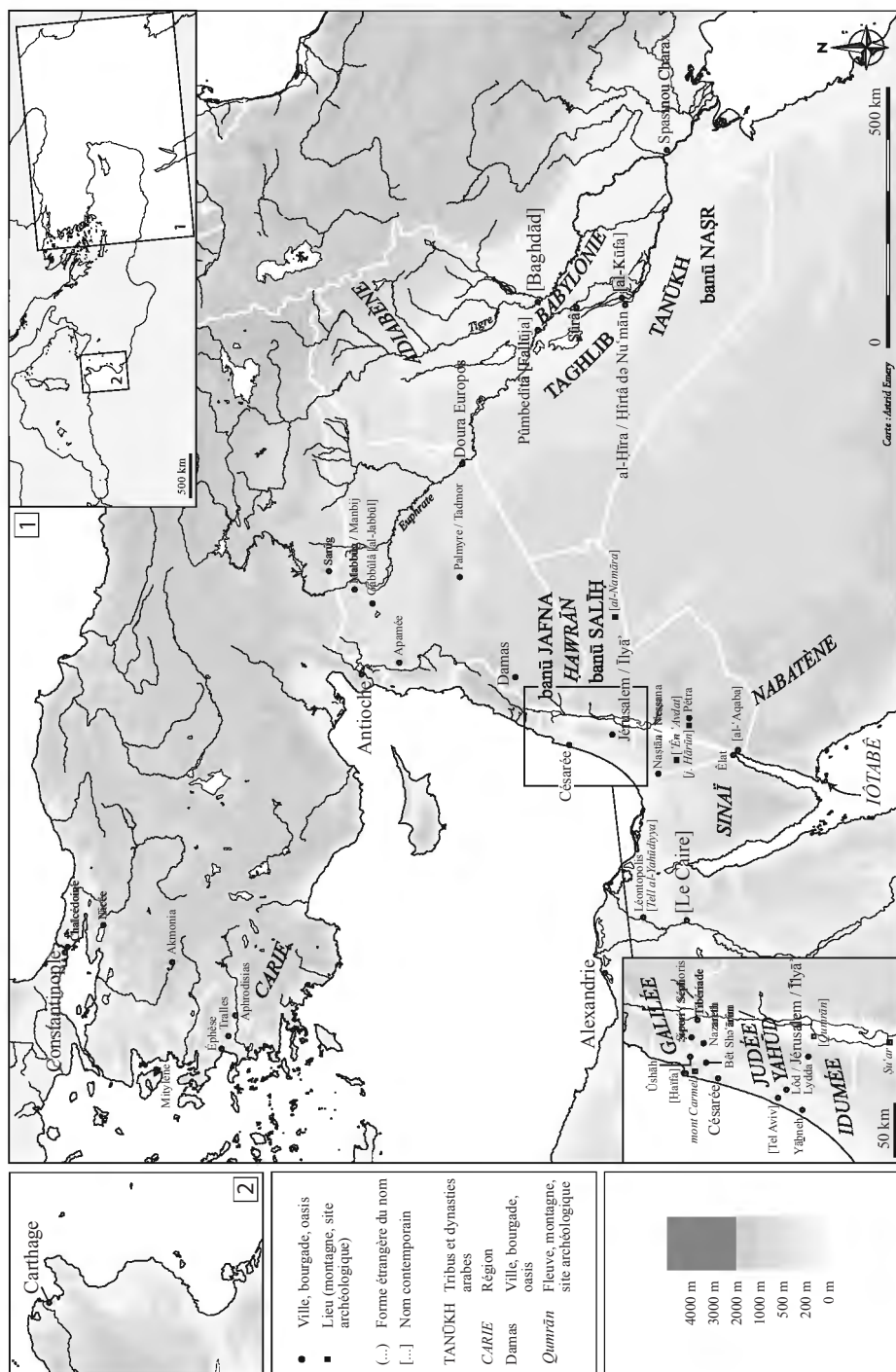
ZM 5 + 8 + 10: Müller 2010, p. 63.

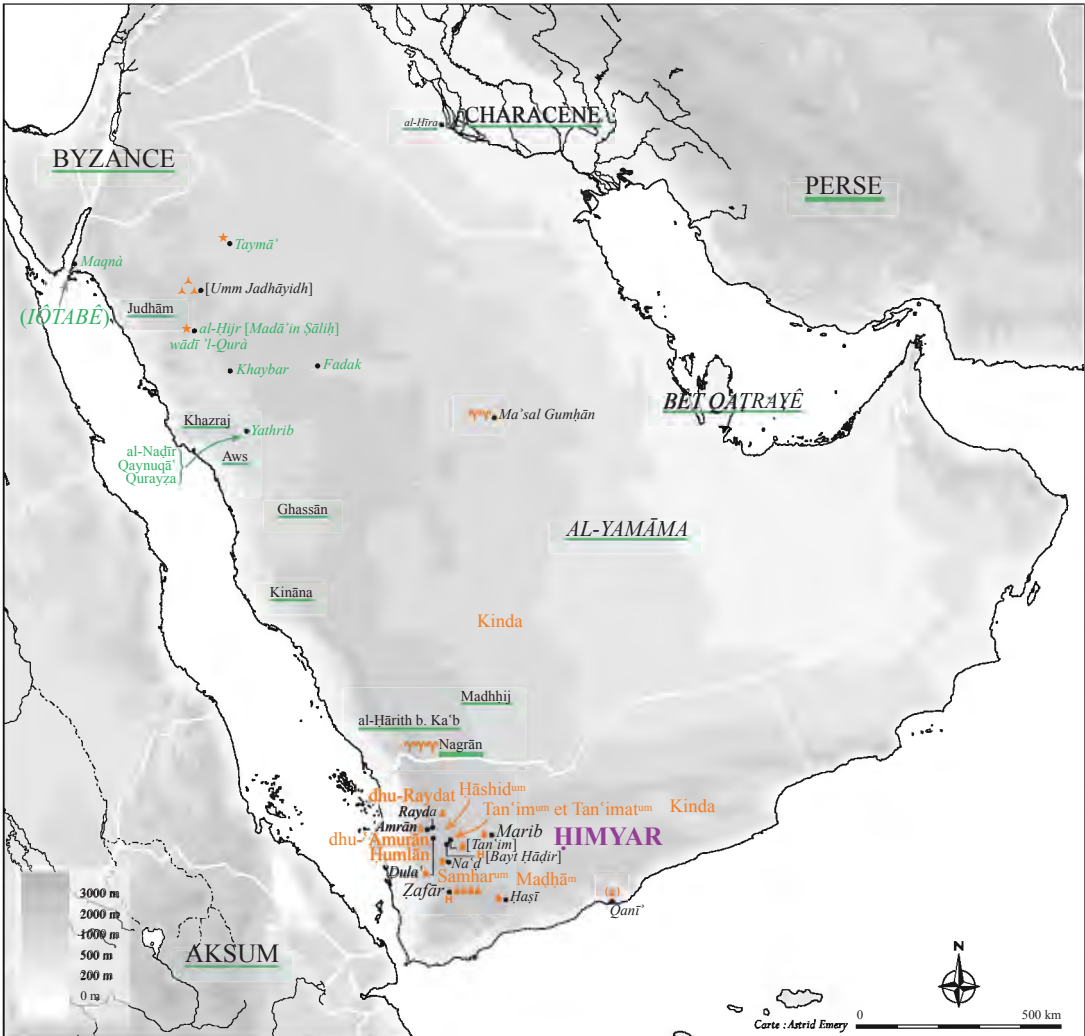
ZM 894: Robin 2004, pp. 886-888 et fig. 6, p. 845.

ZM 2000 = H.5.2 (Fig. 35): Gajda 2004 b; Robin 2004, pp. 882-883 et fig. 13 (p. 851).



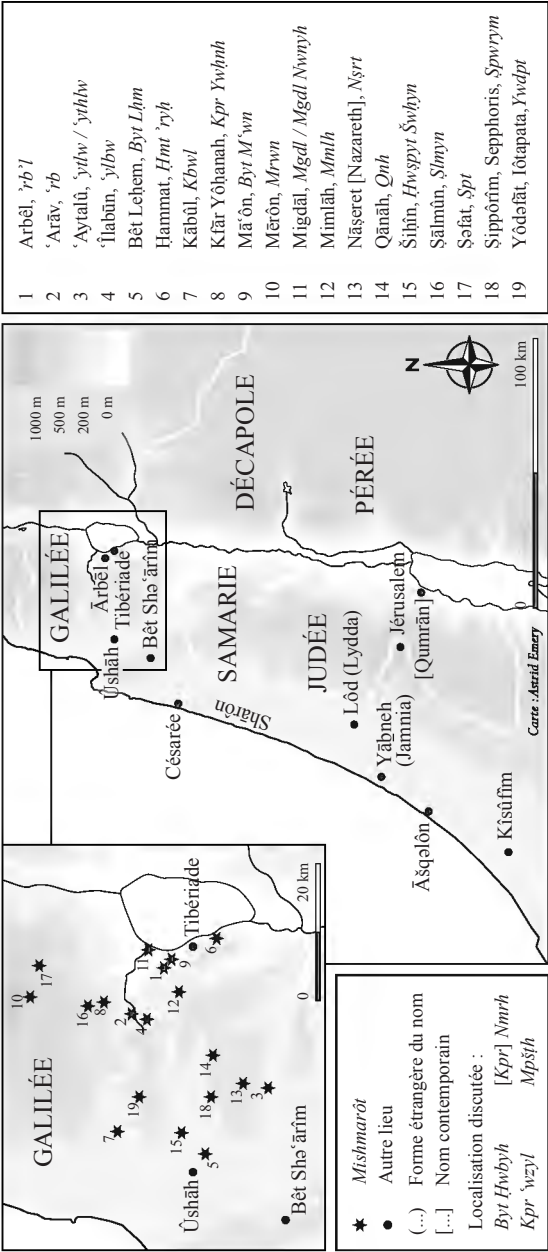
Carte 1. L'Arabie à la veille de l'Islam.



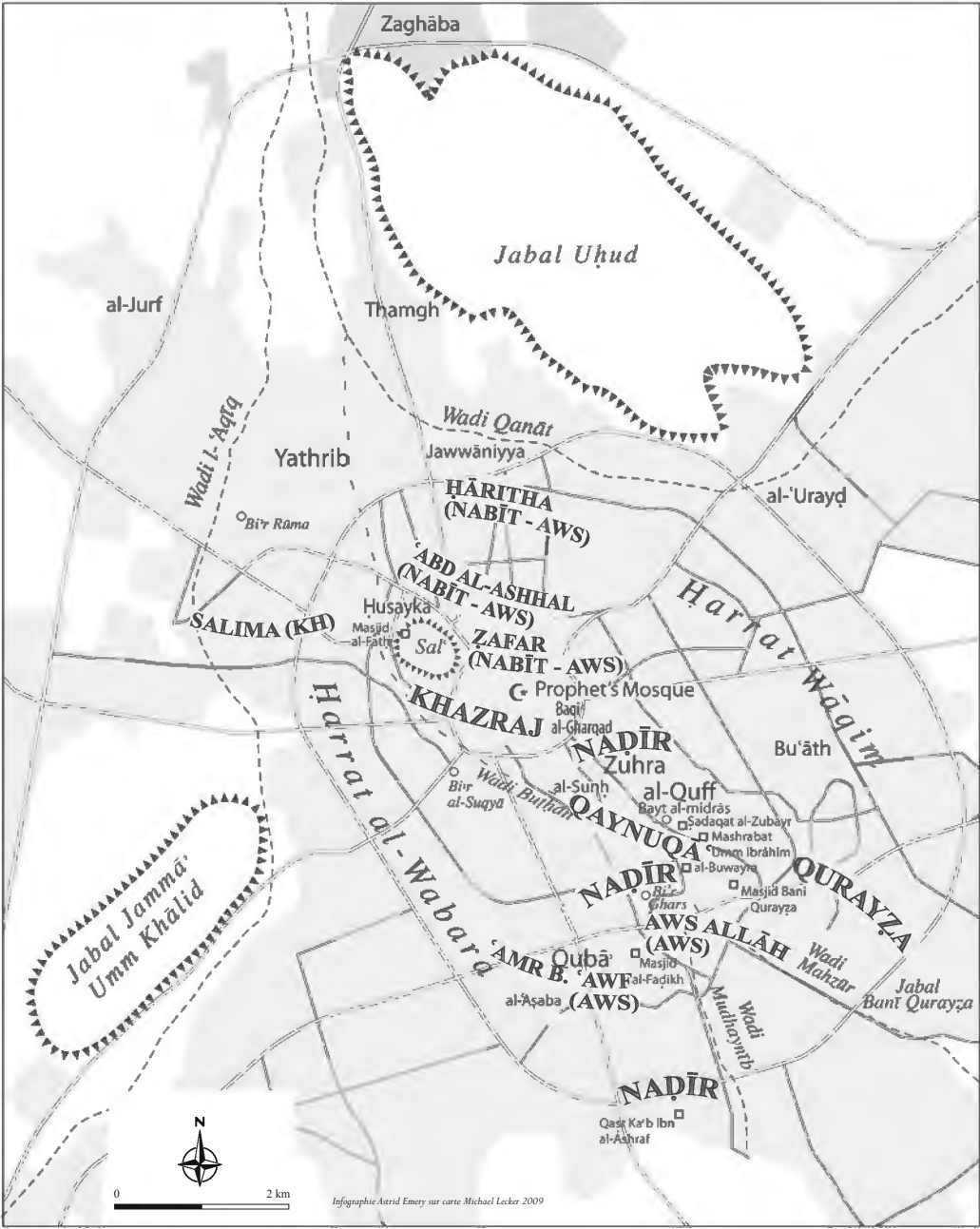


	Synagogue (<i>mikrāb</i> , <i>masgid</i>) dont la construction est commémorée par une inscription	HIMYAR	Royaume antique	Violet	Judaïsme attesté par l'archéologie et les sources manuscrites
	Inscription en hébreu ou comportant quelques mots en hébreu	Kināna	Commune himyarite ou tribu arabe antique	Orange	Judaïsme attesté par l'archéologie
	Inscription juive préislamique (en dehors du Yémen) révélant la présence d'une importante communauté juive	IŌTABĒ	Région ou île (nom antique)	Vert	Judaïsme attesté par les sources manuscrites
	Inscription juive préislamique (en dehors du Yémen) révélant la présence d'une importante communauté juive	Nā'it	Ville ou bourgade (nom antique)	HIMYAR	Entité dans laquelle le judaïsme a été la religion dominante ou, pour le moins, celle des élites
	Ensemble d'inscriptions préislamiques (en dehors du Yémen) comportant des noms juifs	[Bayt Hādir]	Bourgade (nom moderne)	(IŌTABĒ)	Entité qui a eu des dirigeants juifs
	Inscription royale ou officielle himyarite d'époque judéo-monothéiste en dehors du Yémen			Nagrān	Entité qui a compté de nombreux juifs
				Judhām	Entité qui a compté des juifs

Carte 4. Le judaïsme en Arabie.



Carte 5. La Palestine byzantine.



Carte 6. Al-Madina à l'époque de Muḥammad.

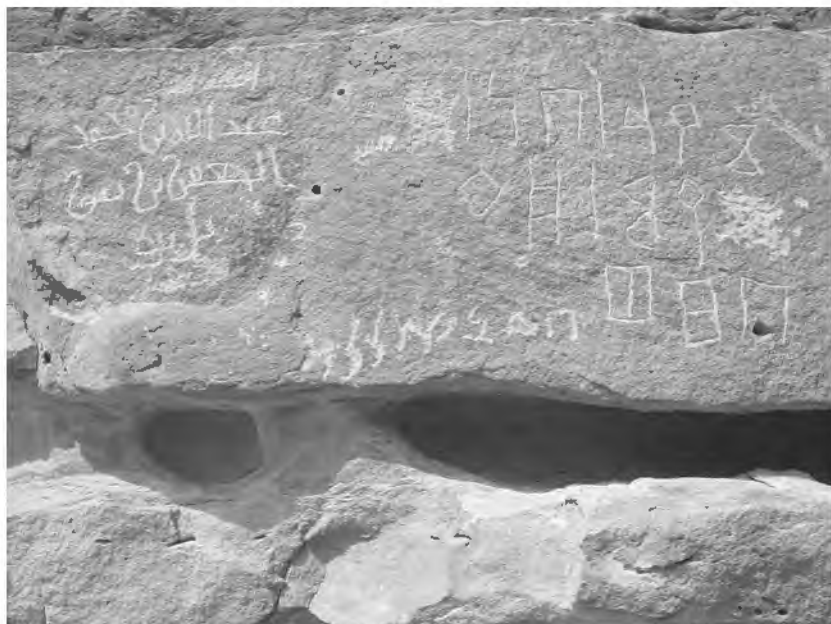


Fig. 1. Ensemble de graffites rupestres en sudarabique, hébreu et arabe, photographié dans la montée d'Umm Daraj (al-'Ulā, Arabie séoudite).
Photographie Christian Julien Robin.

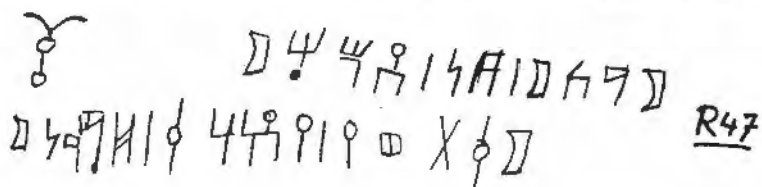


Fig. 2 a et b. Le graffite himyarite rupestre R 47, découvert par l'Expédition Philby-Ryckmans-Lippens dans la région de Ḥimā, à une centaine de kilomètres au nord-nord-est de Najrān (copie PRL et photographie Mission franco-séoudienne de Najrān). Son auteur est « officier de Yiṣḥaq (Isaac) dhu-Gadan^{um} ».

La graphie n'implique pas nécessairement une date très basse.



Fig. 3. L'inscription himyarite YM 327 = Ja 520, qui peut être datée vers 400-420 en se fondant sur la liste des souverains. Dans ce texte royal, qui commémore une construction, on relève à la fin de la ligne 5 la plus ancienne mention de Raḥmānān: ... *l-dt ḥmr-ḥmw Rh(m)[n] ...*, « pour que leur accorde Raḥ[mānān ... ».

Provenance inconnue; photographie Jacqueline Pirenne.



Fig. 4. L'inscription himyarite Garb NIS 4 provenant de Zafār (juillet 517 ou 519 de notre ère). Lire *'dr^m* à la l. 7, et non *'br^m* comme le suggère Müller 2010, p. 91: *b-'rd' Rhmnⁿ b'l S'myⁿ l-ḥmr-^sḥmw qdm^m w-'d(r)^m ks³h^(m))mn*, « avec l'aide de Raḥmānān maître du Ciel, pour qu'il leur accorde | un début et une fin purs, *āmēn* ».

Photographie Christian Julien Robin.

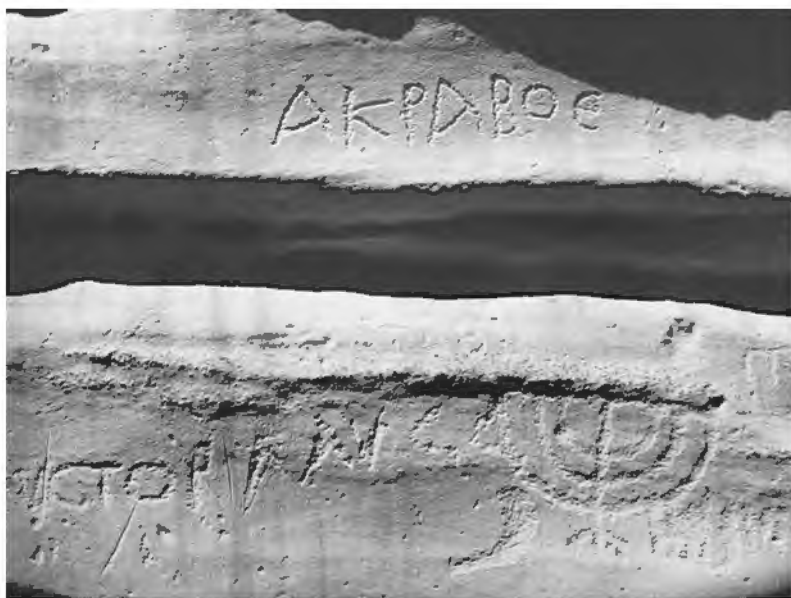


Fig. 5. Menorah relevée dans le wādī Sidra dans le Sinaï oriental, à 15 km à l'ouest d'Élat (Rothemberg 1961, pl. 85). Photographie Uzi Avner.



Fig. 6. Menorah relevée dans le wādī Ḥajjāj, près de 'Ayn Khuḍrà, dans le Sinaï oriental, à 100 km au sud-est d'Élat (Rothemberg 1970, pl. 9 ; Noja 1979, n° XII). Photographie Uzi Avner.



Fig. 7. Menorah relevée dans le wādī Abū « Ghadhayat », près de 'Ayn Khuḍrā (Negev 1977, p. 23, fig. 43, et p. 61, fig. 181; Noja 1979, n° XIII). Photographie Uzi Avner.



Fig. 8. Menorah flanquée de divers ustensiles (shofar et pelle à parfums notamment), sculptée sur un pilier de la synagogue d'al-Qanāṭir, Golan. Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 9. Sceau avec inscription sudarabique orné d'une menorah (Robin 2004, pp. 891-892 et fig. 7, p. 845). Collection privée.



Fig. 10. Cachet découvert à Zafâr, au Yémen, par Paul Yule. Il représente une niche de la Torah entourée par l'inscription « Isaac fils de Hanīnah » (*Yšḥq br Hnynh*) en judéo-araméen (Yule 2005, p. 28, fig. 10 ; Robin 2004, p. 890 et fig. 10, p. 849). Photographie Paul Yule.



Fig. 11. Dessin rupestre gravé près d'une inscription historique, Ry 507, dont l'auteur est le chef d'une armée du roi juif Joseph. Il est possible qu'elle représente une niche destinée aux rouleaux de la Torah. Photographie Mission archéologique franco-séoudienne de Najrân (Christian Julien Robin).



Garb. Frammenti II, 7.

Fig. 12. Fragment d'une inscription qui commémorait probablement une construction (H.1.2 = Garb Frammenti II, 7, pp. 175-176). Les rois mentionnés permettent de dater ce texte de 400-420 environ. On y lit une invocation à « son [peup]le Israël » à la l. 2. Dessin Dan Ky d'après une mauvaise photographie.



A



B

Fig. 13. Fragments d'une stèle funéraire provenant de Zafâr, la capitale himyarite (H.1.1 = *CIH* 543 = *ZM* 772 A + B, p. 175). Elle est introduite par la bénédiction :

« [Que bé]nissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au Ciel, Israël
et leur dieu, le Seigneur des juifs ... » (*[b]rk w-tbrk s'm Rhmnn*
q-b-S'myn w-Ys'r'l w-2'lh-hmw Rb-Yhd ...).





Fig. 14. Grande inscription rupestre aux puits de Ḥimā, à 90 kilomètres au nord-est de Najrān (Arabie séoudite). Son auteur, Sharah'īl Yaqbul dhu-Yaz'an, issu d'une puissante famille princière du Ḥaḍramawt, commémore les opérations militaires qu'il a conduites au service du roi juif Yūsuf As'ar Yth'ar pour réduire la révolte de l'oasis de Najrān (juillet 523). H.2.1 = Ja 1028, partie droite.
Photographie Mission archéologique franco-séoudienne de Najrān (Christian Julien Robin).



Fig. 15. H.2.1 = Ja 1028, partie gauche. Photographie Mission archéologique franco-séoudienne de Najrān
(Christian Julien Robin).



Fig. 16. H.2.1 = Ja 1028, détail. L'inscription se termine avec l'exclamation « Seigneur des juifs, avec le Louangé » (*Rb-hd b-Mhmd*).

Photographie Mission archéologique franco-séoudienne de Najrân
(Christian Julien Robin).



Fig. 17. Courte inscription rupestre, gravée par deux officiers de l'armée ḥimyarite de Sharaḥ'il Yaqbul dhu-Yaz'an à côté de l'inscription Ry 508 (à al-Kawkab, à 110 kilomètres au nord-est de Najrân). Le texte se termine avec l'exclamation « Seigneur des juifs, avec Raḥmānān » (*Rb-hwd b-Rḥmnⁿ*). H.2.2 = Ry 515.

Photographie Mission archéologique franco-séoudienne de Najrân
(Christian Julien Robin).



Fig. 18. Graffite rupestre relevé près de Zahrān al-Janūb, à l'ouest de Najrān (Arabie séoudite). Il se lit « Yarfa' le juif » (*Yrf' yhwdy'*). H.2.3 = Eskoubi 2000 C1. Photographie Khālid Iskūbī, *Aṭlāl* 15, 2000, pl. 36.



Fig. 19. Inscription funéraire de « Shubaytu fils de 'Alī'ū, le Judéen » ((*Š*)/*bytw br j* (*'ly'w*, l. 1) sur la façade d'un tombeau monumental de Ḥigrā (aujourd'hui Madā'in Ṣāliḥ, Arabie séoudite). H.2.4 = Nabatéen CIS II, 219.

Photographie John Healey et Jamie Simpson.



Fig. 20. Commémoration de la construction du « *mikrāb* Béni » (*mkrb^o Bryk*) par le roi Malkikarib en corégence avec un fils à Ma'rib; c. 380 de notre ère H.3.1 = Ja 856. Photographie d'après *ABADY* 4, 1988, pl. 20 d.

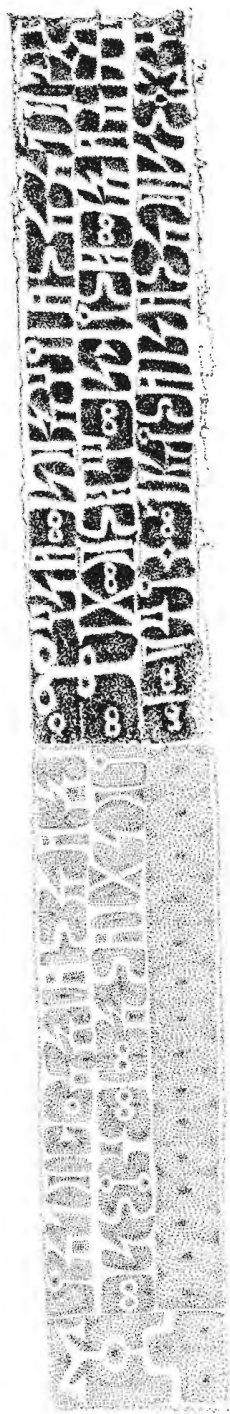


Fig. 21. H.3.1 = Ja 856. Dessin Maria Gorea.



Fig. 22. Commémoration de la construction d'un *mikrāb* et de l'agrandissement (?) de la salle d'assemblée (*kns't*) par le roi Marthad'ilān Yun'im (c. 480-485).
H.3.2 = YM 1200. Photographie Iwona Gajda.



Fig. 23. Commémoration de la construction d'un *mikrāb* par des banu Murāthid^{um}, princes de dhu-Amurān (fraction de la commune Bakīl^{um}). L'inscription, remployée dans le village de Najr, provient vraisemblablement de 'Amurān (auj. 'Amrān), à 45 km au nord-ouest de Ṣan'ā'. H.3.3 = CIH 152 + 151, partie droite (CIH 152). Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 24. Commémoration de la construction d'un *mikrāb* par H.3.3 = CIH 152 + 151, partie gauche (CIH 151). Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 25. Commémoration de la construction d'un *mikrāb* nommé « Béni » (*Brk* et *Bryk*, ll. 1 et 5) par Marthad'ilān Yarīm ibn Hamdān et Su'rān, prince des communes Ḥāshid^{um} et Bakīl^{um}, en août 433 de notre ère. Le texte se termine par l'exclamation « Paix (*shālōm*), paix, synagogue Barīk » (*s'lum w-s'lw(m) mikrb' Bryk*). H.3.4. = Ry 534 + Rayda 1, partie droite (Ry 534). Photographie Jacqueline Pirenne.



Fig. 26. H.3.4 = Ry 534 + Rayda 1, partie gauche (Rayda 1). Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 27. La vallée proche du site de Ḥaṣī (à une quinzaine de kilomètres au nord-est d'al-Bayḍā') où se trouvait le cimetière réservé aux juifs. L'inscription H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187) est gravée sur le rocher au centre de la photographie, derrière la voiture.
Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 28. Vue d'ensemble de l'inscription rupestre H.4.1 = Ḥaṣī 1 (pp. 185-187).
Le texte, un décret d'Iliṣafa' Arṣal ibn Ḥaṣbaḥ, prince des deux communes Maḍḥā^m et Sufār^{um}, concède à Dieu le cimetière réservé aux juifs.
Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 29. Vue d'ensemble de l'inscription rupestre H.4.1 = H̱aṣī 1 (pp. 185-187).
Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 30. L'inscription H.4.1 = H̱aṣī 1 (pp. 185-187), détail.
Photographie Christian Julien Robin.

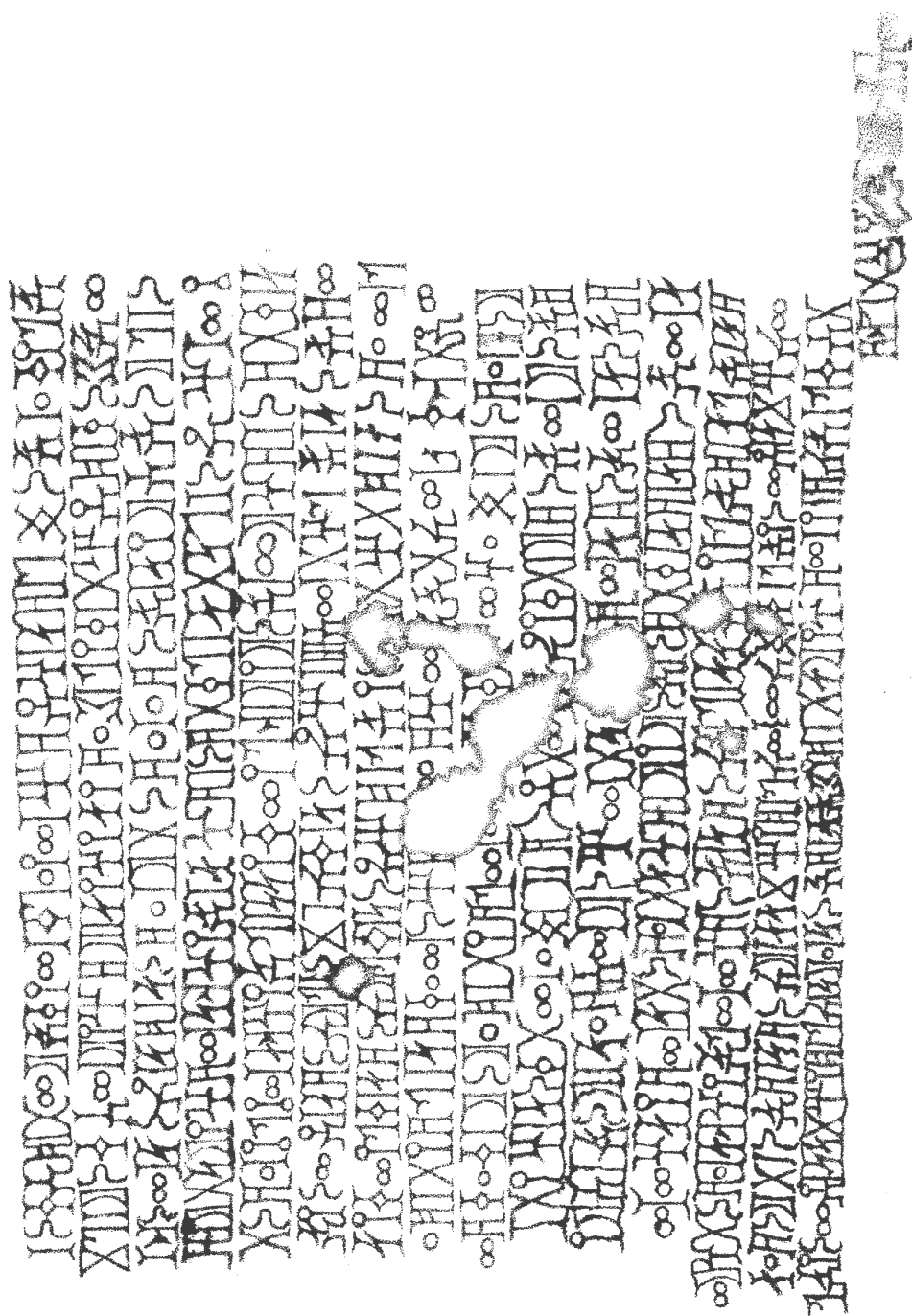


Fig. 31. L'inscription H.4.1 = Haši 1 (pp. 185-187). Dessin Maria Gorea.



Fig. 32. Commémoration de la construction d'un palais à Zafâr par « Yəhûda' Yakkuf », un juif peut-être d'origine ħimyarite, proche du roi Dhara' amar Ayman (c. 380-420). Yəhûda', qui invoque notamment « la prière de son peuple Israël », a ajouté un petit texte en hébreu dans le monogramme central (voir Fig. 34). H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 (pp. 187-189).

Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 33. Monogramme central de l'inscription H.5.1 = Garb Bayt al-Ashwal 1 (pp. 187-189).
On y lit en hébreu « Yehūdah a écrit; qu'on s'en souvienne en bien; *āmēn*,
paix (*shālôm*); *āmēn* » (*ktb Yhwdh — zkw l-twb — 'mn šlwm — 'mn*).
Photographie Christian Julien Robin.

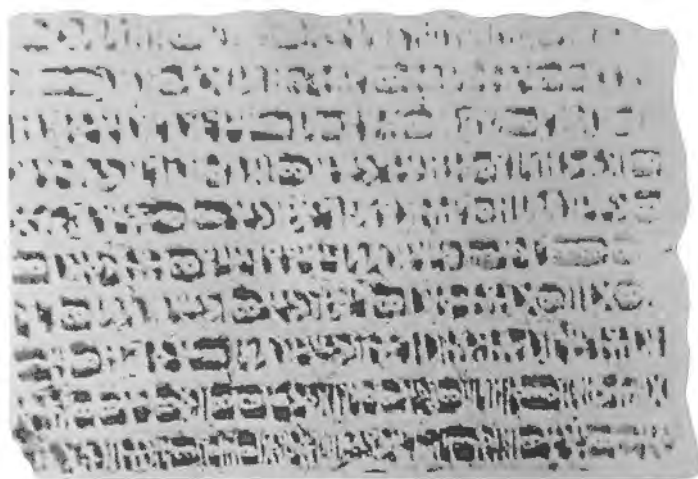


Fig. 34. Commémoration de la construction d'un *mikrāb* nommé Ya'ūq
(*Y'q* et *Y'wq*, ll. 4 et 9) par Ḥarīm Awshak dhu-Kibsiyān, prince de la commune
Tan'im^{um}, en janvier 465 de notre ère. H.3.5 = Ry 520 (pp. 183-185).
Collection privée. Photographie tirée de Muséon, LXVII, 1954, pl. I.



Fig. 35. Commémoration de la construction d'un palais à Zafâr par des Himyarites qui invoquent « leur peuple Israël » H.5.2 = ZM 2000.
Photographie Paul Yule.



Ir 71

Fig. 36. Dalle inscrite provenant de Nā'it, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā' (H.5.3 = Ir 71). Ses auteurs, des notables de la région, commémorent la construction d'un *m'un*, apparemment une maison d'hôtes. Le second monogramme à partir de la droite, qui est composé avec les lettres *s'*, *l*, *w* et *m*, se lit *s'lum*, *shalôm*.

Dessin Dan Ky d'après la photographie publiée par al-Irānī.



Fig. 37. Pilier qui a été remployé pour graver l'inscription « ... *Āmēn, āmēn*, cette maison est le lieu de prière » (... *...jwtnm 'mn 'mn w-dn byt' ms'gd'*). Il se trouve aujourd'hui dans la mosquée de Tan'im, à 25 km à l'est de Ṣan'ā'. La graphie date ce texte des premiers siècles de l'ère chrétienne; ce pourrait être la plus ancienne inscription juive du Yémen (voir la contribution d'Alessia Priolella dans ce volume, pp. 331-358). H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9.

Photographie Deutsches Archäologisches Institut, Außenstelle Sanaa.



Fig. 38. H.6.1 = MS-Tan'im al-Qarya 9. Dessin Dan Ky.

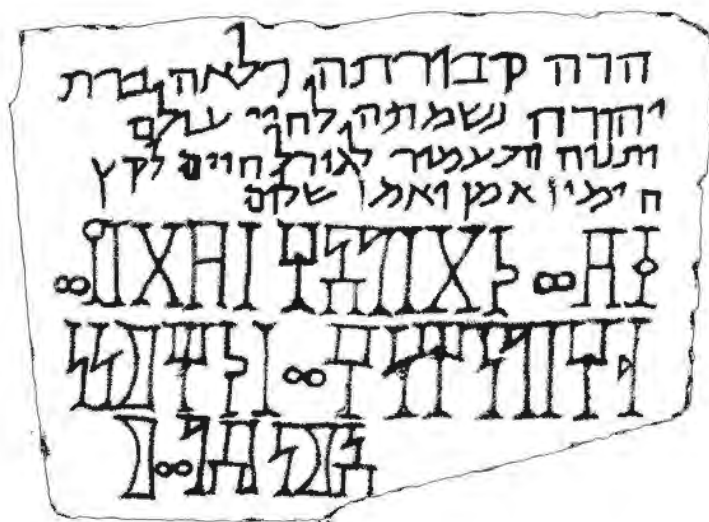


Fig. 39. Épitaphe bilingue, en araméen et en saba'ique de Lē'āh fille de Yōhūdāh.
D'après la graphie, elle date des derniers siècles de l'histoire sudarabique.
H.7.1 = Naveh-épitaphe de Lē'āh. Dessin Maria Gorea. Collection privée.



Fig. 40. Épitaphe rédigée en araméen, mentionnant un juif nommé Yoseh fils d'Awfā, décédé à Ṭafār (Zafār) dans le Pays de Ḥimyar et inhumé en Terre d'Israël en 470 (?) de notre ère.
H.7.2 = Naveh-épitaphe de Yoseh (Naveh-Šu'ar 24). Collection privée.
Dessin Maria Gorea.



Fig. 41. Épitaphe rédigée en nabatéen post-classique, provenant de Taymā' (Arabie séoudite). Elle mentionne « Isaïe *Nubayṭa'*, fils de Joseph, premier magistrat de Taymā' » (ʾš'yb | Nbyṭ' br Ywsp | r'š Tymy). Trois des quatre personnages cités dans ce texte, qui date d'avril-mai 203 de notre ère, portent des noms bibliques. H.7.4 = Épitaphe d'Isaïe (pp. 194-195). Photographie Michael Macdonald.

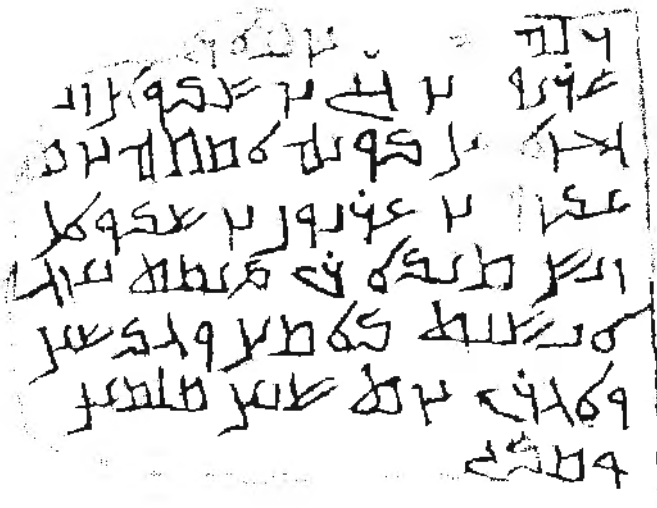


Fig. 42. Épitaphe rédigée en nabatéen post-classique provenant de Madā'in Šāliḥ. Elle mentionne le nom biblique de Samuel (Šmw'l, ll. 2 et 4) dans l'ascendance de la défunte et dans celle de son mari : « Māwiyah, sa femme, fille de 'Amr fils de 'Ādiyān fils de Samuel, prince de Taymā' » et « 'Ādiyān fils de Ḥannā fils de Samuel, prince de Ḥiḡrā ». H.7.5 = L'épitaphe de Māwiyah (pp. 195-196). Dessin Maria Gorea.



Fig. 43. Commémoration de la construction d'un palais par le roi Malkīkarib Yuhā'min en corégence avec deux fils à Ṣafār en janvier 384. C'est l'un des deux plus anciens textes royaux ḥimyarites explicitement monothéistes (voir aussi Fig. 44). H.8.1 = Garb Bayt al-Ashwal 2 (pp. 196-197). Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 44. Commémoration de la construction d'un palais par le roi Malkīkarib Yuhā'min en corégence avec deux fils à Ṣafār en janvier 384. C'est l'un des deux plus anciens textes royaux ḥimyarites explicitement monothéistes (voir aussi Fig. 43). H.8.2 = RES 3383 (p. 197). Photographie Christian Julien Robin.

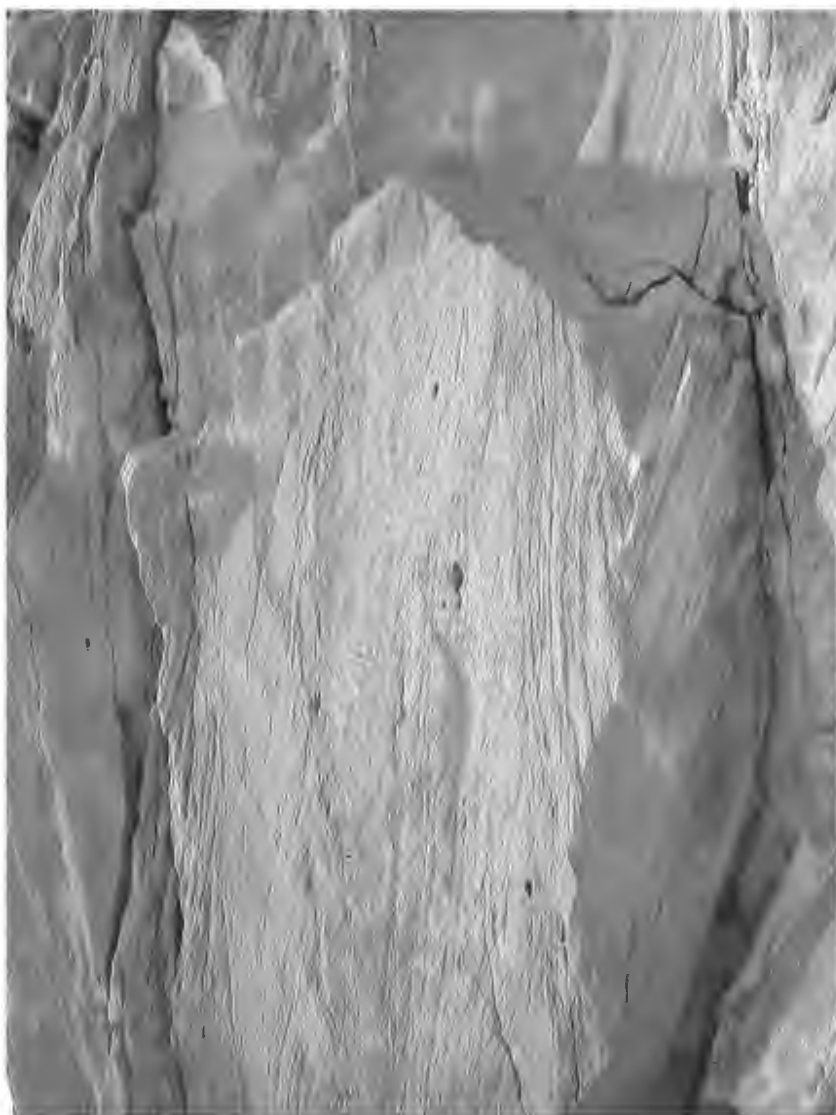


Fig. 45. Grande inscription rupestre d'al-Kawkab, à 110 kilomètres au nord-est de Najrān (Arabie séoudite). Son auteur, Sharaḥ'il Yaḡbul dhu-Yaz'an, issu d'une puissante famille princière du Ḥaḍramawt, commémore les opérations militaires qu'il a conduites au service du roi juif Yūsuf As'ar Yath'ar pour réduire la révolte de l'oasis de Najrān (juin 523). H.10.1 = Ry 508, pp. 198-200. Photographie Christian Julien Robin.

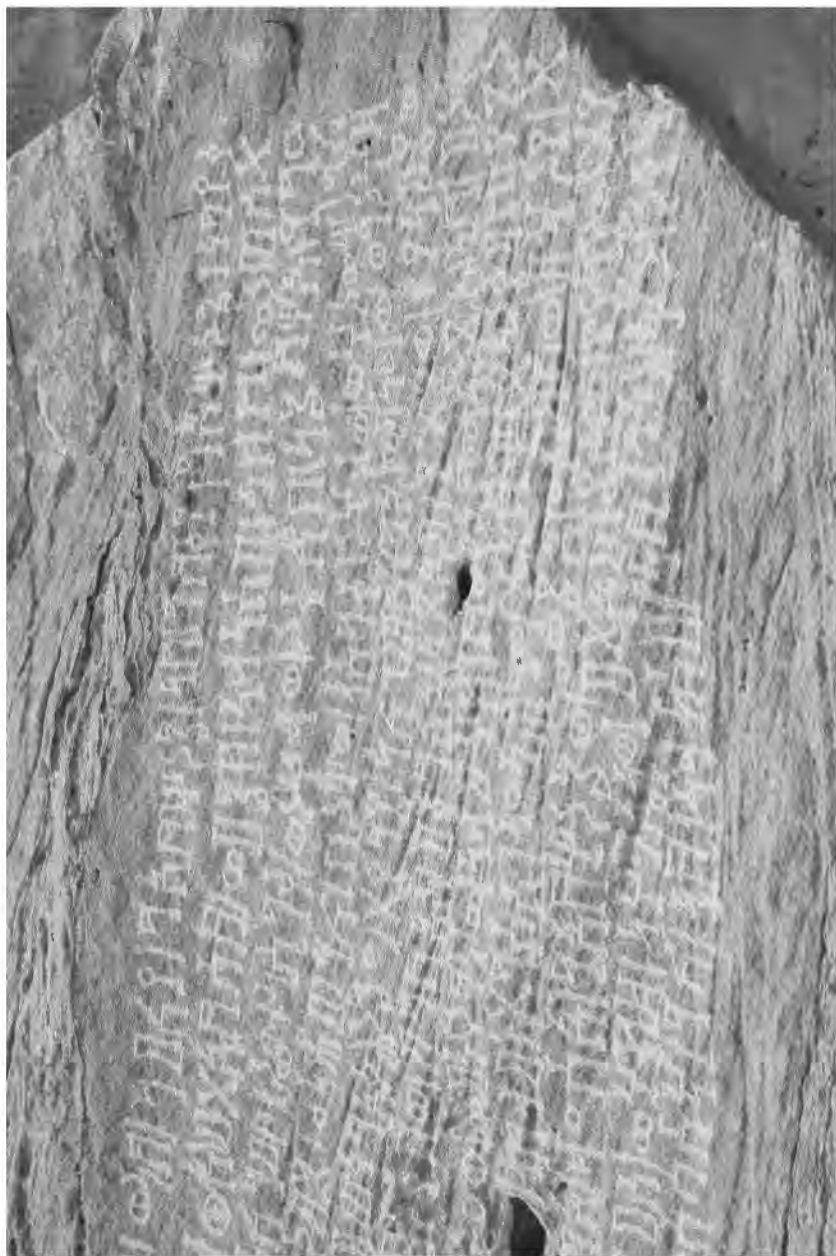


Fig. 46. H.10.1 = Ry 508, pp. 198-200, partie droite. Dans ce texte, Dieu est appelé "lh", « Dieux » au pluriel, calque de l'hébreu *Elôhim* (avant-dernière ligne). Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 47. Inscription grecque peinte en rouge sur l'arcosolium gauche de la troisième chambre sépulcrale dans la catacombe n° 7 de Bêt Shō'ārīm (Galilée, Israël). Elle se lit *Omèritôn*, « (Appartenant aux) Homérites » (état actuel ; pour une photographie prise au moment de la découverte, en 1937, voir la contribution de Ronny Reich dans ce volume, p. 431, Fig. 3). La nécropole a été abandonnée vers le milieu du IV^e siècle

H.7.3 = Inscription grecque de Bêt Shō'ārīm (pp. 193-194).

Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 48. Bêt Shō'ārīm : le soi-disant monogramme ḥimyarite de la catacombe n° 7 (voir aussi Fig. 47 et 49), photographie (état actuel ; pour une photographie prise au moment de la découverte, en 1937, voir la contribution de Ronny Reich dans ce volume, p. 432, Fig. 4).

Photographie Christian Julien Robin.



Fig. 49. Bêt Shō'ārīm : le soi-disant monogramme ḥimyarite de la catacombe n° 7, dessin (d'après Bar-Adon 1947).

