

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

LA SYRIE
DE BYZANCE À L'ISLAM
VII^e-VIII^e SIÈCLES

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL

publiés par

Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS



DAMAS

1992

Mosquée des Omayyades
Mosaïque côté ouest de la cour
Détail (VII^e siècle)
Cliché Mohammad Roumi

LA SYRIE DE BYZANCE A L'ISLAM VII^e-VIII^e SIÈCLES

Actes du Colloque international
Lyon - Maison de l'Orient Méditerranéen
Paris - Institut du Monde Arabe
11-15 Septembre 1990

Publiés par

Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

LA SYRIE DE BYZANCE A L'ISLAM VII^e-VIII^e SIÈCLES

Actes du Colloque international
Lyon - Maison de l'Orient Méditerranéen
Paris - Institut du Monde Arabe
11-15 Septembre 1990

Publiés par

Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS

*Ouvrage publié avec le concours de la Commission des Publications
de la Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques,
du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'École du Louvre*

DAMAS

1992

LIMINAIRE

L'Institut de Damas est heureux et honoré de présenter aujourd'hui au public les Actes du Colloque de Byzance à l'Islam qui s'est tenu en septembre 1990 à Lyon et à Paris. Conscient de la portée scientifique de l'événement, Monsieur Gilbert Delanoue, directeur de l'Institut à l'époque, avait accepté la participation de l'I.F.E.A.D. en assurant la publication des Actes. C'est chose faite.

Je voudrais souligner l'importance des travaux de ce colloque pour une institution comme l'Institut Français de Damas. Le passage en Syrie "de la souveraineté byzantine à la souveraineté arabo-islamique" intéresse directement les chercheurs qui poursuivent leurs travaux à l'I.F.E.A.D. Même s'ils s'intéressent à des époques postérieures, bien des traits de ces périodes ou certaines de leurs problématiques ont beaucoup à gagner de l'éclairage ainsi projeté sur la charnière que représentent les VII^e et VIII^e siècles. Ce colloque apporte beaucoup parce qu'il étudie une période de transition, et que l'approche de telles périodes est toujours délicate; et ensuite parce qu'il a permis de faire se rencontrer et intervenir ensemble des savants qui le plus souvent restent absorbés dans leur domaine de spécialisation et n'ont pas l'occasion de connaître les recherches voisines.

La connaissance des transitions est fondamentale car elle permet de mieux comprendre les traits et caractéristiques d'une civilisation ou d'une époque, de saisir leur signification en les replaçant dans un mouvement et un contexte. Et dans le cas du passage du byzantin à l'arabo-islamique, cela est capital : tout semble séparer ces deux mondes, la langue, la religion, le social et le politique. Il n'en est que plus nécessaire de chercher à élucider les rencontres et les conflits, les convergences et les divergences, les similitudes, les parentés ou les oppositions, de traquer les passages, les transformations. Tout ceci est très important car cela permet de mieux prendre conscience de la genèse et de la dimension historique de ce qu'il serait discutable de considérer comme un commencement absolu.

Eclairage sur les transitions certes, mais aussi rencontre entre spécialistes de cultures différentes à l'occasion d'une interrogation sur les origines ou sur le devenir de ce qui fait l'objet de leur discipline et de leur recherche. S'il y a aujourd'hui réunion avec des spécialistes de domaines aussi différents que ceux que ce colloque a rassemblés, c'est qu'il s'est produit il y a une quinzaine de siècles un affrontement entre un monde multiséculaire et une jeune société à la recherche d'une affirmation d'elle-même, dotée d'une remarquable puissance de développement et d'expansion. Ce choc de deux sociétés s'est prolongé au cours des siècles par de nombreux et fructueux échanges entre cultures : culture arabe et culture

persane ou indienne, culture islamique et culture chrétienne. Et à chaque fois ce fut l'occasion d'un enrichissement réciproque. C'est cette rencontre entre cultures qui fait l'intérêt tout particulier de ce Colloque et des Actes qui sont publiés aujourd'hui.

Je souhaite que, grâce à cette publication, les travaux et les recherches ainsi effectués puissent profiter au plus grand nombre et permettre de mieux connaître une époque insuffisamment étudiée.

Jacques LANGHADE

INTRODUCTION

Au cours de l'année 1987, nous avons été quelques uns à tenter de faire le point sur les travaux concernant "le passage de la souveraineté byzantine à la souveraineté arabo-islamique, en Syrie, sous les premiers Califes et les Omayyades (634 à 750)". Il n'existe, en effet, sur cet événement aucune synthèse qui, en révisant les idées reçues, prenne en compte les données que les savants mettent peu à peu en lumière à partir des sources contemporaines relativement discrètes. Sur la suggestion du regretté Paul Lemerle, nous avons alors eu l'idée de réunir des chercheurs qui, pour appartenir à des disciplines différentes et parfois éloignées l'une de l'autre, telles que la philologie grecque, syriaque ou arabe, l'épigraphie, l'archéologie, l'histoire de l'art ou des sciences, la théologie, opèrent néanmoins des approches convergentes vers cette période décisive de l'histoire des civilisations et des religions qui les sous-tendent, à la fin du monde antique et à l'aube du monde moderne, tant il paraît nécessaire pour comprendre les étapes des civilisations et les problèmes qu'elles posent actuellement d'en fouiller les origines.

Ainsi avons-nous pu tenir en septembre 1990, à la Maison de l'Orient Méditerranéen, à Lyon, trois journées d'étude dont nous publions les *Actes*.

Plutôt que de présenter les communications selon l'ordre des séances du Colloque, nous avons préféré les grouper en quatre parties : les sources littéraires et les traditions ; les courants d'idées ; les sources archéologiques et l'art ; la société, l'économie et la politique. Le Lecteur ne cherchera pas sous ces titres des synthèses que les Auteurs supposent déjà connues, mais des interventions ponctuelles, souvent à partir de textes inédits ou peu exploités, ou encore de données archéologiques récentes, dont il faudra désormais tenir compte, par exemple sur les pénétrations juives ou manichéennes en Arabie avant l'Islam, sur les réactions des populations devant les invasions perse et arabe, l'interprétation des événements à travers la littérature apocalyptique, le retrait des armées byzantines et la politique agricole des omayyades.

Pour accompagner les *Actes*, nous avons cru utile de joindre aux Tables un Index thématique qui propose au Lecteur une lecture différente de celle que leur impose le plan de l'ouvrage. Il permettra de saisir immédiatement les apports du Colloque, mais il en fera ressortir aussi les limites. Certains sujets, en effet, n'ont été qu'effleurés, tels les rapports entre l'Islam et la Perse sassanide, la formation du Droit islamique et ses rapports avec le Droit romain enseigné à Beyrouth, ou encore la situation respective des populations chrétiennes et de leur hiérarchie, ainsi que leurs réactions en face de l'Islam. Le sort des "Villes mortes" du Massif Calcaire syrien n'a fait l'objet d'aucune conférence, mais, repris à

l'heure actuelle par les archéologues, il est sous-jacent dans les exposés qui traitent de la vie économique et présent dans les conclusions des céramologues.

Les communications ont donné lieu à des débats qui ont souvent permis aux Auteurs de préciser le texte qu'ils publient. Mais il n'échappera pas au Lecteur averti que les Auteurs comme les intervenants ont voulu se tenir à l'écart de toute polémique et, partant, ont évité de privilégier, sans toutefois l'occultier, l'aspect religieux des problèmes au détriment des autres facteurs de civilisation et de culture, qui ne sont pas moins significatifs du passage de Byzance à l'Islam.

C'est en esquisant un bilan de leurs échanges que les membres du Colloque se sont séparés en souhaitant une nouvelle rencontre. Les travaux qu'ils poursuivent, chacun dans sa spécialité, sur les sources littéraires, leur inventaire, leur édition et leurs commentaires, concourront avec les patientes recherches des archéologues à fournir aux historiens les données qu'ils utiliseront pour affiner leurs méthodes et préciser leurs conclusions.

D'ores et déjà, les *Actes* du Colloque de 1990 semblent constituer une étape importante sur la voie d'une meilleure connaissance et d'une plus exacte compréhension d'une période qui réclame une particulière attention pour les problèmes toujours actuels qu'elle pose.

Pierre CANIVET

Pour la transcription des mots arabes dans les *Indices*, nous suivons généralement la règle d'*Arabica*, sauf pour les mots qui sont passés dans l'usage courant. Dans le texte des communications, les Auteurs se conforment à leurs propres usages.

REMERCIEMENTS

Une entreprise telle que la réunion d'un Colloque international demande des concours aussi variés qu'indispensables. Ce nous est non seulement un devoir de reconnaissance, mais un plaisir surtout et un honneur plus encore, de rappeler toutes les personnes et toutes les institutions qui ont bien voulu répondre favorablement à nos diverses demandes et contribuer ainsi, chacune en leur domaine, au succès de notre Colloque.

Nos remerciements vont d'abord à la Maison de l'Orient Méditerranéen de Lyon et aux deux institutions qui en assurent conjointement la tutelle, l'Université Lyon II et le Centre National de la Recherche Scientifique. La Maison de l'Orient et l'Université nous ont généreusement ouvert leurs salles et permis de bénéficier, pour les choses importantes et pour tant de détails matériels minimes seulement en apparence, de l'aide de leurs services administratifs et techniques. Que Monsieur le Professeur Cusin, Président de l'Université Lumière-Lyon II, Monsieur le Professeur Olivier Aurenche, Vice-Président de l'Université, Directeur de la Maison de l'Orient, qui ont tenu tous deux à présider notre séance inaugurale, Monsieur le Professeur Bony, Vice-Président de l'Université, ainsi que Madame Françoise Martin, Secrétaire Générale de la Maison de l'Orient, veuillent bien recevoir ce témoignage public de notre gratitude et en assurer leurs collaborateurs que nous nous trouvons dans l'impossibilité de tous nommément remercier.

Le Centre National de la Recherche Scientifique nous a accordé une subvention et a assuré la gestion de la majeure part de nos finances. Nous prions Madame Bonnifet, Administrateur régional par intérim, et ses collaborateurs de la Délégation Régionale à Villeurbanne, de trouver dans ces lignes l'expression de nos remerciements. Nous tenons à remercier également le Ministère de l'Education Nationale, qui a bien voulu nous accorder une subvention.

La Direction Générale des Relations Culturelles au Ministère des Affaires Etrangères a bien voulu contribuer à la prise en charge — qui n'a pu être aussi totale que nous l'aurions souhaité — des voyages de participants venus d'Europe, d'Orient, d'Amérique du Nord ou d'Australie. Nos remerciements s'adressent particulièrement à Madame Marie-Pierre de Cossé-Brissac, Directeur des Sciences Humaines à la Direction Générale des Relations Culturelles, auprès de qui notre entreprise a rencontré un soutien encourageant.

Nous savions dès le principe que, quelles qu'elles fussent, les sommes attendues du CNRS et des deux Ministères qui ne pouvaient manquer de manifester leur intérêt pour ce Colloque, seraient insuffisantes pour couvrir les frais engagés par l'organisation d'une

réunion de cette ampleur. Aussi nous sommes-nous tournés vers le mécénat privé. Nous ne surprendrons personne en écrivant que, très sollicité, ce mécénat ne s'obtient pas aisément. Nous n'en sommes que plus reconnaissants à la Fondation Marcel Mérieux, de Lyon, d'avoir répondu, la première de toutes les institutions publiques ou privées, et très généreusement, à notre demande. Que le Président de la Fondation, le Docteur Charles Mérieux, veuille bien recevoir l'expression de notre très vive gratitude. A la Fondation pour l'Art et la Recherche et à son Président, Monsieur Jean Chenevier, va aussi une grande part de notre reconnaissance, pour l'intérêt porté à notre projet et le soutien financier qui lui a été donné. Nous remercions aussi très cordialement toutes les personnes qui, dans cette recherche du mécénat, nous ont amicalement aidés de leurs suggestions et de leurs relations, et particulièrement Monsieur le Professeur Christian Lafaix, Monsieur Michel Bouquin et Monsieur André Géha.

Notre Colloque a été honoré de l'accueil qu'ont réservé à ses participants les plus hautes autorités de la Ville et du Département. Nous ne saurions oublier la réception que, mercredi en fin d'après-midi, nous a offerte le Conseil Général du Rhône dans les magnifiques salons de l'Hôtel du Département. Nous prions Monsieur le Président Michel Mercier de trouver dans ces lignes l'expression de notre gratitude ; nous avons été particulièrement touchés de cette délicate attention que fut la remise à l'un des participants, Monsieur le Professeur Nikita Elisséeff, à l'Université de Lyon depuis un quart de siècle, de la grande Médaille du Département. Nous tenons à remercier Monsieur Yves Bruyas, Vice-Président du Conseil Général, des mots de bienvenue qu'il nous a adressés. Nous avons été très sensibles à la présence de Madame le Député Bernadette Isaac et de nombreuses personnalités du Département, de la Ville et de l'Université, qui témoignait à nos yeux tout autant de l'intérêt porté à nos travaux que de la traditionnelle hospitalité lyonnaise.

Il nous faut en dire autant de notre réception à l'Hôtel de Ville, le vendredi en fin de matinée. Au nom de Monsieur le Ministre Michel Noir, Député, Maire de Lyon, Monsieur Jean-François Mermet, Premier Adjoint, nous a adressé une très brillante allocution. Nous prions Monsieur le Maire de Lyon et Monsieur le Maire Adjoint de recevoir l'expression de notre gratitude. De toutes les personnalités présentes, nous remercions particulièrement Madame Desbazeille, Maire du VII^e Arrondissement, déjà présente à notre séance inaugurale, qui eut l'amabilité de nous accompagner dans la visite de ce prestigieux Hôtel de Ville. Des personnalités de la Ville qui ont bien voulu manifester leur intérêt pour notre Colloque, nous voulons encore remercier Monsieur André Maréchal, Adjoint au Maire de Lyon, qui nous fit également l'honneur d'assister à notre séance inaugurale.

Qu'il nous soit aussi permis de remercier, à l'Hôtel du Département, Madame Chambon, Chef de Cabinet du Président du Conseil Général, et à l'Hôtel de Ville, Madame Marie-Hélène Baroux, chargée des Relations Extérieures.

Parmi tous les musées de Lyon, il en est un dont la visite, en quelque sorte, s'imposait à notre Colloque: c'était le Musée Historique des Tissus, l'un des tout premiers du monde en son domaine, dont les collections contiennent quelques pièces des régions et des époques qui nous concernaient. Nous tenons à exprimer notre reconnaissance, pour l'accueil qu'ils nous

ont réservé, à Monsieur Bruno Vincent, Président de la Chambre de Commerce et d'industrie de Lyon, de laquelle relève ce musée, à Monsieur Corde, Vice-Président, à Monsieur Enderlin, Directeur des Musées à la Chambre de Commerce et d'Industrie, à Monsieur Pierre Arrizoli-Clémentel, Conservateur en Chef, à Madame Marie-Dominique Friehe, responsable administrative, Secrétaire Général du Centre International d'Etude des Textiles Anciens. Le jeudi en fin d'après-midi, il nous a été offert de visiter le Musée sous la conduite de deux conférencières, Madame Laurence Magne et Madame Laurence Deitz-d'Arragon, que nous tenons à remercier de la gentillesse et de la compétence avec laquelle elles nous ont présenté les pièces maîtresses de ces superbes collections. La Librairie a été ouverte à notre intention. Le Musée nous a également offert le cadre, élégamment fleuri, d'un agréable cocktail. Nous ne saurions trop louer l'amabilité du Gardien-Chef et de tout le personnel du Musée.

Notre Colloque s'est achevé à Paris le samedi, après un voyage et un déjeuner en T.G.V., par une soirée à l'Institut du Monde Arabe : conférence sur les arts de l'Islam par le Professeur Oleg Grabar, de l'Université Harvard, à qui vont nos remerciements les plus amicaux, inauguration d'une exposition sur les châteaux omayyades du désert de Syrie, suivie d'un cocktail. La présence de nombreuses personnalités, notamment de Son Excellence Monsieur l'Ambassadeur de la République Arabe Syrienne à Paris, et du représentant du Directeur Général des Antiquités et des Musées de Syrie, soulignait l'importance de cette soirée. Nous sommes très reconnaissants à Monsieur le Président Edgar Pisani d'en avoir accepté le patronage, à Madame Mouliérac et à ses collaborateurs de l'avoir organisée pour mettre ainsi un point d'orgue solennel à notre Colloque.

A Lyon, entre les séances de la matinée et celles de l'après-midi, les participants ont trouvé sur place un buffet froid. A Lyon, et alors qu'un des organisateurs appartenait à l'Université de Bourgogne, deux vins s'imposaient. La Société Patriarche, de Beaune – qu'en soient remerciés Monsieur et Madame André Boisseaux –, et Sophie et Thierry Harel, viticulteurs en Beaujolais, nous les ont gracieusement fournis, un excellent bourgogne et un beaujolais non moins apprécié. Nous leur en témoignons notre reconnaissance.

Il n'était pas possible de tenir, en faisant appel à tant de concours bienveillants et généreux, une réunion scientifique de cette importance, sur un sujet d'une évidente actualité, sans en informer le grand public et tenter de l'y intéresser. Nous savons gré à Madame Francine Virduzzo d'avoir bien voulu s'occuper pour nous des relations publiques.

Enfin, et ce n'est pas là le moins important, il fallait un secrétariat, qui assurât à la fois le suivi des affaires administratives et financières, les mille détails de l'organisation matérielle et l'accueil des participants, puis les labeurs préparatoires à la publication des *Actes*. Nous ne savons trop comment remercier Madame Germaine Demaux, qui a bien voulu assumer bénévolement cette tâche multiforme et de longue haleine avec tant de compétence et de dévouement. Durant les jours du Colloque, elle fut assistée, dans le secrétariat et l'accueil, par deux étudiantes déjà diplômées de l'Université Lyon II, Mesdemoiselles Alexandrine Guérin et Constance Arminjon, et par deux jeunes diplômées de l'Institut des Sciences Politiques de Paris, mes filles Odile et Monique. A cette petite équipe efficace et souriante nous redisons notre merci.

Au moment d'envoyer à l'impression les *Actes* de ce Colloque, nous sommes heureux de témoigner de notre reconnaissance à l'Ecole du Louvre qui – grâce en soient rendues très vivement à son Directeur, Monsieur Dominique Ponneau – nous a assurés d'une somme appréciable, destinée à permettre une rapide publication de ces *Actes*, et au CNRS, dont la Commission compétente a bien voulu aussi nous accorder son aide.

Nous sommes heureux de remercier l'Institut Français d'Études Arabes de Damas, son actuel Directeur, Monsieur Jacques Langhade, et son prédécesseur, Monsieur Gilbert Delanoue, d'avoir accueilli et assumé cette publication dans la collection du *Bulletin d'Études Orientales* ; il nous est agréable de témoigner de tout ce que ces *Actes* doivent à Monsieur Christian Velud, Secrétaire scientifique de l'IFEAD, et à Monsieur Jacques Picard, responsable des services techniques d'édition de l'IFEAD, qui a apporté tous ses soins à la mise en forme et à la saisie informatique de textes exigeants.

Le Comité Scientifique promoteur du Colloque et, tout particulièrement, ceux de ses membres qui se sont chargés de son organisation ainsi que de la publication des *Actes*, remercie très cordialement ceux sans qui ce Colloque et ces *Actes* n'auraient pas eu d'existence, tous les participants, qui, répondant à leur invitation, ont fait, de ces journées consacrées à la Syrie de Byzance à l'Islam, une réunion d'une haute tenue scientifique et d'une atmosphère conviviale.

Jean-Paul REY-COQUAIS

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Roger ARNALDEZ, *Membre de l'Institut (Académie des Sciences Morales et Politiques)*

Pierre CANIVET, *Professeur Emérite à l'Université de Paris X*

Gilbert DAGRON, *Professeur au Collège de France*

Bernard FLUSIN, *Professeur à l'Université de Paris IV*

Antoine GUILLAUMONT, *Membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*

Mgr. Joseph NASRALLAH, *Docteur ès-Lettres*

Jean-Paul REY-COQUAIS, *Professeur à l'Université de Bourgogne, Dijon ; collaborateur de la Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon ; Visiting Member 1989-1990 of the Institute for Advanced Study, Princeton*

Jean-Pierre SODINI, *Professeur à l'Université de Paris I*

Gérard TROUPEAU, *Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Professeur à l'École des Langues Orientales*

PARTICIPANTS

Auteurs de communications et Présidents de Séances

- MM.** Michael BATES, The American Numismatic Society, New York
Pierre-Marie BLANC, C.N.R.S., Paris
Thierry BIANQUIS, Université de Lyon II
- Mme.** Averil CAMERON, King's College, The University of London
- MM.** Pedro CHALMETA, Universidad de Zaragoza
Gilbert DAGRON, Collège de France, Paris
Jean-Marie DENTZER, Université de Paris I
Ignace DICK (R.P.), Evêché grec catholique d'Alep
Han J.W. DRIJVERS, Rijksuniversiteit Groningen
Nikita ELISSEFF, Université de Lyon II
- Mme.** Raffaella FARIOLI CAMPANATI, Università degli Studi di Bologna
- MM.** Gianfranco FIACCADORI, Università degli Studi di Udine
Jean-Marie FIEY (R.P.), Université Saint-Joseph, Beyrouth
Pierre-Louis GATIER, C.N.R.S., Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon
Stephen GERO, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Oleg GRABAR, Harvard University, Cambridge Mass.
Sidney H. GRIFFITH (Rev.), The Catholic University of America, Washington
Rachid HADDAD, Ankara
André-Marc HALDIMANN, Fondation Van Berchem, Genève
Walter Emil KAEGI Jr, The University of Chicago
Hugh KENNEDY, The University St Andrews, Fife
R. Georges KHOURY, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
André MIQUEL, Collège de France, Paris
- Mme.** Cécile MORRISSON, C.N.R.S., Paris
- Mgr.** Joseph NASRALLAH, Exarque du Patriarcat grec catholique d'Antioche, Paris
- Mme.** Dominique ORSSAUD, C.N.R.S., Paris
- MM.** Andrew PALMER, Rijksuniversiteit Groningen
Louis POUZET (R.P.), Université Saint-Joseph, Beyrouth
Roshdi RASHED, C.N.R.S., Paris
André RAYMOND, Université d'Aix-en-Provence
G.J. REININK, Rijksuniversiteit Groningen

Irfan SHAHID, Dumbarton Oaks, Washington

Robert SCHICK, The University of Cleveland

Michel TARDIEU, Collège de France, Paris

Qassem TOUEIR, Direction des Antiquités, Damas

Michel Van ESBROECK (R.P.), Universität München

Mme. Estelle VILLENEUVE, C.N.R.S., Paris et Damas

M. Alam WALMSLEY, University of Sydney

Mme. Pamela WATSON, University of Sydney

TABLE DES MATIÈRES

<i>PREMIÈRE PARTIE : SOURCES ET TRADITIONS</i>	1
The literary sources for Byzantium and early Islam par A. CAMERON.....	3-14
L'arrivée des Manichéens à al-Ḥira par M. TARDIEU.....	15-24
Le manuscrit hébreux Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjrān par M. VAN ESBROECK	25-30
Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe par A. PALMER	31-46
The Legend of the Monk Baḥirā, the Cult of the Cross and Iconoclasm par St. GERO	47-57
Le Hadith d'Héraclius : une caution byzantine à la prophétie de Muḥammad par L. POUZET	59-66
Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts par H.J.W. DRUVERS	67-74
The Romance of Julian the Apostate, as a source for seventh century syriac apocalyses par G.J. REININK.....	75-86
<i>DEUXIÈME PARTIE : SITUATION RELIGIEUSE ET COURANTS D'IDÉES</i>	87
Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie par I. DICK	89-96
La Situazione religiosa a Boṣrā in età Umayyade par G. FIACCADORI.....	97-106
Jordan on the Eve of the Muslim conquest, A.D. 602-634 par R. SCHICK.....	107-120
Images, Islam and Christian Icons par S.H. GRIFFITH	121-138
De la cathédrale de Damas à la mosquée omayyade par J. NASRALLAH.....	139-144
Les inscriptions grecques d'époque islamique (VII ^e -VIII ^e siècles) en Syrie du Sud par P.-L. GATIER.....	145-158
La phonétique de l'arabe chrétien vers 700 par R. HADDAD et intervention de Gérard TROUPEAU	159-164
De Constantinople à Bagdad, Anthémios de Tralles et al-Kindi	165-170

TROISIÈME PARTIE : SOURCES ARCHÉOLOGQUES, ART	171
Bosra chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio : i nuovi ritrovamenti (1988-1989) par R. FARIOLI CAMPANATI	173-178
L'Héraklia de Hārūn al-Rachīd à Raqqa, réminiscences byzantines par Q. TWEIR	179-186
L'art omeyyade en Syrie, source de l'art islamique par O. GRABAR	187-194
Le passage de la céramique byzantine à la céramique omeyyade par J.-P. SODINI et E. VILLENEUVE	195-218
le passage de la céramique byzantine à la céramique islamique par D. ORSSAUD	219-228
Umm el-Walid : Prolégomènes céramologiques par M.-A. HALDIMANN	229-232
Change in foreign and regional economic links, with Pella in the seventh century A.D. : the ceramic evidence par P. WATSON	233-247
The social and economic regime at Fihl (Pella) and neighbouring Centres, between the 7th and 9th centuries par A. WALMSLEY	249-261
QUATRIÈME PARTIE : SOCIÉTÉ, ÉCONOMIE ET POLITIQUE	263
Reflections on the Withdrawal of Byzantine Armies from Syria par W.E. KAEGI	265-280
L'Islam entre Byzance et les Sassanides par Th. BIANQUIS	281-290
The impact of Muslim rule on the pattern of rural settlement in Syria par H. KENNEDY	291-298
Ghassānid and Umayyad structures : a case of <i>Byzance après Byzance</i> par I. SHAHID	299-308
Le monnayage omeyyade et l'histoire administrative et économique de la Syrie par C. MORISSON	309-322
Calife ou roi : du fondement théologico-politique du pouvoir suprême dans l'Islam sous les califes orthodoxes et omeyyades par R.G. KHOURY	323-332
Pour une étude globale des Umayyades par P. CHALMETA	333-337
INDEX	
Index locorum	341-348
Index verborum (mots arabes)	349-350
Index nominum (toponymes et anthroponymes)	351-365
Index thématique	366-373

PREMIÈRE PARTIE

SOURCES ET TRADITIONS

A. CAMERON : The literary Sources for Byzantium and early Islam : Collaborative work in Great Britain — Report on progress

M. TARDIEU : L'arrivée des Manichéens à al-Ḥīra

M. VAN ESBROECK : Le manuscrit hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran

A. PALMER : Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe : Essai d'interprétation théologique et politique

St. GERO : The Legend of the Monk Bahirā, the Cult of the Cross and Iconoclasm

L. POUZET : Le *hadith* d'Héraclius : une caution byzantine à la prophétie de Muḥammad

H.J.W. DRIJVERS : Christians, Jews and Muslims in northern Mesopotamia in early islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts

G.J. REININK : The Romance of Julian the Apostate, as a source for seventh century syriac apocalypses

THE LITERARY SOURCES FOR BYZANTIUM AND EARLY ISLAM

Collaborative work in Great Britain
Report on progress

BY

Averil CAMERON
King's College London

In this paper I describe part of the research project which my colleague Lawrence Conrad and I have undertaken in relation to the period from the late sixth century to the fall of the Umayyads. That project began as a collaborative and interdisciplinary venture in 1988. It is aimed in general at bringing together Byzantinists, Arabists and other specialists in order to share information and where possible to work together on the problems of the Byzantine-Arab transition period. We have since been joined by Dr. Geoffrey King of the School of Oriental and African Studies, London, who has worked extensively on the archaeology of this period, especially in Jordan and Arabia. The project has been generously supported by the British Academy and the Leverhulme Trust, and by our own institutions, and we are of course most grateful for that help.

The part of our work which I wish to cover here concerns the literary sources, in all the relevant languages, for the period of Byzantine-Arab transition, and particularly for the historical and cultural situation in the eastern provinces of the Byzantine empire, especially Syria and Palestine. We realised early on that it is in fact very difficult for an individual scholar not merely to master the necessary languages and expertise himself, but even to find out about and get a working knowledge of the essentials about the disciplines other than his own. Of course, handbooks of various kinds exist already for the main fields represented — Greek literature, Syriac and Arabic. However, they are not necessarily up-to-date, nor can they be relied upon to give the kind of information which is required for this purpose. And despite useful summaries of the source material in several specialised works, there is certainly no single volume which can claim to be comprehensive as a guide to the material as a whole, or to which anyone can turn for ready help on a particular text or author with which he is unfamiliar.

We therefore decided that such a volume was in itself a prime desideratum for the kind of interdisciplinary study which we hoped to promote. A glance at the contributions to this colloquium will at once reveal the immensely wide range of technical expertise which is

involved in the study of such problems in Syria alone. Our choice of literary source material does not claim for it any special preeminence, nor does it in any way imply that other kinds of evidence are any less important - archaeological data, documents, papyri, inscriptions or anything else. Indeed, adequate histories of this complex period demand a synthesis of all such materials, which is far from being possible as yet. The literary source material does however provide an essential starting point for almost all scholars concerned with these questions, and the problems involved in its interpretation, especially that of the relation between Muslim and non-Muslim sources, have a claim to be considered among the most pressing of all.

Our aim therefore is to produce a reference work in which all relevant sources will be included in alphabetical sequence, whatever their language or origin, so that it will be possible to look up any text or author and be quickly told the essential information about date, content and so on, as well as being directed to more detailed discussions where they exist. Each entry will consist of the following: name, date, works (if an author) or content (if a text), basic relevant information, especially any details relating directly to Byzantium and Islam, main editions and translations, references in standard reference works, and important secondary literature. Thus we aim to be analytic as well as descriptive. We have assigned working word limits to each entry, of which only a few will be as long as 2-3,000 words, including bibliography, the majority warranting under 1,000 and in many cases much less. In the case of Arabic entries, many will be very short. A preliminary estimate indicates a total word-length for the Greek material of c. 110,000 words for c. 300 entries; of the other two main divisions, the Arabic will constitute considerably more, the Syriac and others rather less. Work has been proceeding for the past two years with the help of part-time research assistants, and we are reaching the stage at which most of the necessary entries have been identified. Some entries are drafted, but much of the writing remains to be done. We hope that the book will appear in one large volume, at a rough estimate of 800 pages, from which the size of the enterprise and the work involved may be imagined. So far the labour has been limited to those immediately involved with the project, but now that the shape and scale are clearer, and the format of the entries decided, we shall ask colleagues already working on specific authors or fields to assist by contributing or editing individual entries on the texts or authors with which they are familiar, and we have already had substantial promises of help. Overall, however, the work will not be collaborative in quite the same sense as, say, the *Oxford Dictionary of Byzantium* directed by Professor Alexander Kazhdan at Dumbarton Oaks, with entries assigned to a large number of different scholars. Rather, much of the main work will be done by the editors and their assistants, with help from others in certain main areas and on specific entries. We hope that in this way other scholars will be ready to help without being burdened too heavily by yet another demand.

Quite obviously, in addition to the task of writing the entries themselves, the conceptual problems involved in planning such a work are very great. I would like now to share some of these and to explain how we intend to proceed.

The first problem was one of definition: what was to be the scope and basis of inclusion? First of all, we have defined the chronological limits of our period as running roughly from the death of Justinian, AD 565, to c. 750, the end of the Umayyad dynasty, the "Abbāsid revolution" and the transfer of government to Baghdad. Thus we focus on the period of the conquests themselves, together with the situation in the eastern provinces in the preceding seventy years or so, and again during the first century of Muslim rule. In source

terms, as also in relation to the different scholarly disciplines today and indeed to the actual interaction between "Byzantine" Christians and other non-Muslims with the emerging caliphate, this is of course the period which presents the greatest challenge, and where there seems to us most need for such a reference work.

To some extent, the chosen chronological parameters also dictate the geographical scope. Syria and Palestine are obviously central, and any text or author emanating from or directly concerned with these areas must be included. This will include both contemporary works and later works directly concerned with our chosen period. The same goes for Mesopotamia and to a lesser extent Egypt. North Africa, Italy, Sicily, and points further west are more problematic; for the former, there are in any case few texts; for Italy and Sicily, on the other hand, only those texts and authors are included which relate specifically to eastern affairs or to easterners, of whom large numbers migrated westwards in the seventh century to become an important voice, especially in ecclesiastical matters, which in turn influenced the situation in the east itself. On the other hand, Iraq has less to contribute to this volume, and we do not as yet include Arabia in the preislamic period. There is no hard and fast line, and one has to operate by rule of thumb, a situation which is rendered the more difficult no less by the changing boundaries between the Byzantine provinces, the Muslim areas of al-Sham and al-Jazira in the early Islamic period, than by modern national boundaries and the legacy left by colonial rule on the divisions of academic research.

Nevertheless, some categories of material can prove particularly difficult. For instance, Byzantine texts written outside the area and not directly concerned with it, or with the Byzantine/Muslim transition, would obviously not be included. On the other hand, material relating to issues which were important in the eastern provinces during the seventh and eighth centuries, such as the church councils of 680/81, 691/92 and 754, and the decrees and other materials relating to Monotheletism in the seventh century, or iconoclasm in the eighth, such as the *Ekthesis* of the Emperor Heraclius and the *Peuseis* of Constantine V, or texts relevant to Constantinople and the struggle against the Persians, even though written in Constantinople, such as the poems of George of Pisidia, the *Chronicon Paschale*, or the writings of patriarchs such as Sergius or Germanos I do need to be included. Here I should particularly stress the valuable conspectus of source material for Monotheletism, including many letters circulating between Constantinople and the churches of Palestine and Cyprus in the seventh century, provided by Friedhelm Winkelmann¹. Sources in Greek from other parts of the Byzantine empire which do not have any direct bearing on our specific subject matter are however excluded. When it comes to theological literature as such, we take a broad view, and include anything that fulfils the earlier criteria and which may have a bearing on the cultural history of the areas to be covered; works of a more technical theological interest are however mentioned among an author's works but not described in detail.

This question of inclusion is perhaps most difficult in the case of the Greek material, where a line has to be drawn between that which is "Byzantine" in general, and those sources which relate to our present theme. The Arabic sources present major, but different, problems of their own, as we shall see, and the Syriac material lends itself more readily to inclusion and exclusion on geographical grounds. Material in other languages – Georgian, Armenian, Coptic – is included wherever it is relevant; this extends also to translations and

1. F. Winkelmann, « Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monothelitischen Streites », *Klio* 69, 1987, 515-559, with full bibliography.

works which exist only in, say, Georgian, although known to have been written originally in another language. Again, it will be impossible to be completely exhaustive, particularly in view of the amount of material still unpublished and the nature of the manuscript tradition, especially in the case of the oriental languages². I have so far bypassed the question of what we mean by "historical"; but here too it must be already clear that we take the view that nearly all literary material that falls within the requirements of place and chronological range also constitutes source material for cultural history, even if it does not provide hard evidence on political or other such matters. We can by no means confine ourselves to historiographical works proper. This in itself constitutes a difference in relation to the Greek material from its more common treatment in reference works, for the two major modern reference works for Byzantinists, by H. Hunger and H.-G. Beck respectively³, divide Byzantine literature strictly according to whether it is secular or theological, a highly inconvenient division for our period. I need hardly point out that the definition of "theological" can be as awkward as that of "historical", and that is not to mention the problem of what counts as "literature"; indeed, Hunger's work explicitly confines itself to "high" secular literature. In our present period it is clear that so far as Byzantine sources as concerned, not only had the distinction between secular and ecclesiastical become blurred, but that the vast bulk of what was written in fact falls more or less into the latter category; in the same way, in this supposed Byzantine "dark age", the norms of literary production were dramatically changing⁴. Quite apart from such general considerations, the christological and sectarian divisions within Christianity during this period occupy a position of central importance⁵, as does the steady and clearly discernible development of concerns which were to become critical either during the period of Byzantine iconoclasm or in the Christian/Muslim controversies which develop from the eighth century onwards – idolatry, the cross, the status of Old Testament prophecy, Jesus as Messiah, the Trinity – and the role played in all of this by the polemical works written by Christians against Jews. Even if not always informative in the straightforwardly historical sense, such works, and others of a religious character, such as the important genre of apocalyptic, are among the most central texts for inclusion. The brief descriptive section included in each entry will nevertheless not so much try to give a general conspectus of the writings of the author in question as to emphasise any details or information of particular historical interest for the matter in hand; even so, the volume as a whole will also indicate the vast *range* of writing during this period, both in quantity and variety, which is indeed a historical datum in itself.

2 The recently published second volume of the important work by J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle, II. 2, 750-X^e siècle*, Louvain, 1990 (of which the first volume is still to appear), contains a bibliography of catalogues of the important collections of Arabic manuscripts.

3 H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols, Munich, 1978; Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, both in Müller *Handbuch der Altertumswissenschaft*.

4 See in particular G. Dagron, « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude des thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et réponses" des V^e-VII^e siècles », in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e s.)*, Paris, 1981, 143-156; id., *Constantinople imaginaire*, Paris, 1984.

5 For a recent survey see John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: the Church 450-680 AD*, Crestwood, New York, 1989, 251-ff.

My impression, for what it is worth, is that while there are some recent guides to the Syriac material, at least in outline form ⁶, the Greek sources present problems which are perhaps unexpected. It did not take long to realise the serious lack of modern critical editions even of works by central authors, something which often makes questions of dating and attribution difficult to answer. There are in any case major problems of authorship and attribution, which are not helped by this lack, or by the fact that we are still so often dependent on the old editions in Migne's *Patrologia Graeca*. It means in fact that a considerable amount of work will have to be done *de novo*. On the other hand, the gradual appearance of new critical editions in the *Corpus Christianorum* series, for example of Anastasius of Sinai and Maximus Confessor ⁷, is changing the situation dramatically, as are other publications such as Riedinger's text of the *Acts* of the Lateran Synod of AD 649 ⁸, Cyril Mango's new edition of Nicephorus ⁹ and the work of G. Dagron and his colleagues, especially on the *Doctrina Jacobi* ¹⁰. The articles on relevant authors now appearing in the *Theologische Realenzyklopädie* can also provide an excellent base. It is perhaps fair to say that there is now a greater consciousness of the importance of eastern material, especially in Syriac, on the part of many Byzantinists, and that more of a synthesis is emerging between this and the sources in Greek and other languages. My colleague John Haldon's book on the seventh century contains a considerable amount of detailed discussion on the source material in general ¹¹. While it is inevitable that some of this discussion, like some of the entries in our volume, will be proven inaccurate by critical texts or studies appearing later, there is consolation in the fact that this hitherto difficult and neglected period does at last seem to be receiving a considerable amount of serious attention ¹².

There are many technical problems to settle in a general reference volume, including those of transliteration and the use of Arabic and/or classical names. The Arabic material indeed poses serious problems in itself. The question of interpretation is well known, especially in relation to the scepticism vis-à-vis the tradition shown by some of my British

6. See especially the bibliographies by S.P. Brock in *Parole de l'Orient*, 1973; 10, 1981-1982; 14, 1987, and id., « Syriac sources of the seventh century », *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 1976, 17-36; « Syriac Historical Writing: a survey of the main sources », *Journal of the Iraqi Academy*, Syriac Corporation, 5, 1979-80, 1-30, with « From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning », in N. Garsoian, T.F. Mathews and R.W. Thomson, eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, DC, 1982, 17-34; « Syriac attitudes to emergent Islam », in G.H.A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982, 9-21, 199-203.

7. Anastasius *Sinaitae Viae Dux* (Gk. *Hodegos*), ed. K.H. Uthemann, CCGS 8, Turnhout, 1981; *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas*, ed. K.H. Uthemann, CCGS 12, Turnhout, 1985; see also J. Haldon, « The Works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh-century Mediterranean society and belief », in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1991, 107-147; *Maximi Confessoris Opera. Quaestiones ad Thalassium* I, ed. C. Laga and C. Steel, CCGS 7, Turnhout, 1980.

8. R. Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO ser. 2.1, Berlin/New York, 1984; see also his edition of the Acts of the Sixth Ecumenical Council (680/81) *ibid.*, 2.2.

9. Cyril Mango, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History*, Washington, DC, 1990.

10 See Travaux et Mémoires, 11 (1991), 18-273.

11 J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge, 1990.

12 For this very reason it is perhaps worth mentioning the importance of further study of two later works which are very important for this period: the Arabic *Annales* of the patriarch Eutychius, and the Syriac *Chronicle* of Michael the Syrian. For the former we now have a modern edition by M. Breydy, *CSCO* 471-72, Script. arab. 44-45, Louvain, 1985 and his « Études sur Sa'id Ibn Batriq et ses sources », *CSCO* 450, Subsid. 69, Louvain, 1983, but for the latter we still have to depend on the old edition by J.-B. Chabot.

colleagues¹³. Whatever view one may take, it remains the case that the major historical accounts of the period in Arabic date from a much later date than the events they describe, and that their evaluation depends not only on the analysis of the author's own methods but also on the estimation of the reliability of the sources he cites. Seen from the point of view of a Byzantinist, the nature of the Arabic literary tradition presents a very unfamiliar appearance, and raises specific and different questions, for instance about the relation of oral and written tradition; this in itself can pose a problem of communication between historians of the same period coming from different backgrounds. For our present purposes, however, there is also the problem of the sheer bulk of known Arabic sources - greater by far than those in the other languages if we include the authorities named by later authors but not surviving themselves. In view of the special nature of the Arab historical tradition, to exclude the latter would seriously distort the picture we are giving. The main issue, after all, turns exactly on the reliability or otherwise of the surviving historical accounts; since these usually rest their claim to credibility on the chains of authority which allegedly go back to the time of the Prophet, those authorities ought to be included in a work of reference if we in turn are to judge the claims that are made. Then there are the difficulties caused by type or genre: were we to exclude the categories of *fiqh*, *hadith* or Prophet biography, not to mention Arabic poetry, the volume of the Arabic entries would become manageable, but only at the cost of a highly distorted impression. We considered putting these genres into a second volume, so as to avoid overloading and crowding out the non-Arabic entries, but since on reflection a very large proportion of the Arabic entries will be very short, relating to authorities cited by later authors rather than to surviving works, it seems less misleading to include them all with the other entries in one volume within a single alphabetic sequence. It remains true that the nature of the material in the individual traditions differs very widely, and that it is difficult to get an impression of those differences from a reference book arranged alphabetically, yet against the advantages of easy consultation remain and, we think, outweigh the other considerations.

But if in working on this volume, and in editing the papers of the first workshop held in conjunction with our project¹⁴, the connections between works in Greek and Syriac have become clearer and clearer, the enormous difference between them and the Arabic tradition becomes even more striking. Not merely is there the general problem of the credibility of a tradition formed within so strong an ideological frame, and with so little surviving from the formative period itself; in addition, the development of the literary tradition itself, and the place within it of oral elements, takes a quite different form. We are in the presence not of a highly developed and even scholastic literary culture, as is the case with both the Greek and the Syriac writers, but of a literary tradition now forming itself from different materials and on different principles. In the first period at least, the two traditions flow side by side with little or no obvious interaction on the literary level, even though other kinds of source material, which allow a closer contact with daily life, may tell a different story¹⁵. This gulf

13. In particular P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977; cf. also J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford, 1978.

14. See above, n. 7, and on the theme, cf. Brock, « From Antagonism to Assimilation » (n. 6).

15. See for instance the recent publications of Greek inscriptions, especially in funerary contexts, which seem to show progressive arabisation in the late sixth century, whether or not as a result of deliberate government policy: P.-L. Gatiér, ed., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, XXI. 2 Jordanie. Région centrale (I.F.A.P.O., Beyrouth, 1986), with M. Sartre, *Bostra. Des origines à l'Islam*, Beyrouth, 1985.

is part of the precise problem which we wish to address in our project ; we hope that the volume we propose, which will allow both traditions to be viewed together, with the sources and authors appearing in a single sequence, will help colleagues to breach a gap which remains difficult for us today.

I hope I may be forgiven for concentrating now on the Greek sources, which I know best, in order to give some illustrations of the lines of enquiry which a complete guide to the source material can open up. One field where a more unified approach can help is that of the literary dispute or dialogue, of which there are a considerable number of examples in Greek from the early part of our period, compared with a much smaller number in Syriac. The dialogue directed specifically against the Jews is a prominent example in this genre, with long antecedents of its own ; however, it is not the only kind by any means ¹⁶. A complete conspectus of all the various kinds of source material will permit us to trace all existing and known examples of the genre of *all* types, not just the anti-Jewish polemic, then to analyse the place of the anti-Jewish works within it, and finally to see what the connections actually are between the Greek and the Syriac examples. That would provide a securer base from which to approach the question of the origins of Arabic *kalām* ¹⁷.

This is a good example of how a generalised study of the source material can be more helpful than one that is limited to the material in a particular field. It is also possible even at this stage to see the development of themes over time, and the crossing of themes and arguments between genres. In an excellent article, V. Déroche has shown - even if tentatively, given the problems in dating many of these texts - how the arguments used in the anti-Jewish polemics such as those by Leontius of Neapolis show a development away from concern with idolatry as such and with the charge that in worshipping the cross Christians worship a material object towards issues about religious images, clearly the preliminaries to the iconoclastic crisis ¹⁸. This leads one to suspect that the dialogues are being used as a peg on which to hang other contemporary concerns. A typology of this literature as a whole might show what those concerns are, and to what extent they relate to the actual background of Christian/Muslim interaction. Some of the themes already mentioned - veneration of material objects, the Trinity, the Messiahship of Christ, the status of Old Testament prophecy, together with that of the destruction of the Temple cited by Christians as a proof that God is against the Jews ¹⁹ - point unmistakably forward to the issues later to be debated between Christians and Muslims. Real debates or not, these dialogues certainly also relate to the methods of argumentation used in the actual theological conflicts of the day, as for instance is shown by the existence of sets of questions directly on theological issues, and by the

16. General guide to anti-Jewish polemic: H. Schreckenberg, *Die christliche Adversus-Iudaeos Texte und ihr literarische Umfeld* I-II, Frankfurt a.M.-Bern, 1988; some discussion in Averil Cameron, « The eastern provinces in the 7th century AD ; Hellenism and the Emergence of Islam », forthcoming in *Jalons sur l'histoire de l'Hellénisme*, in S. Saïd, ed., « Ἑλληνισμός, Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque, Actes du Colloque de Strasbourg, 27-29 oct. 1989 (Strasbourg, 1990), 287-313.

17 See M. Cook, « The origins of *kalām* », *Bull. School of Oriental and African Studies* 43, 1980, 32-43; the question tends to be seen in terms of a possible relation between Syriac and Arabic, without giving sufficient attention to the much larger number of Greek examples.

18. V. Déroche, « L'Authenticité de l'« Apologie contre les Juifs » de Léontios de Néapolis », *Bull. de Correspondance Hellénique* 90, 1986, 656-669.

19. The latter theme is prominent e.g. in the so-called *Trophies of Damascus*, ed. G. Bardy, *PO* 15, 1927, 169-292, and became even more pertinent as the status of Jerusalem as a holy city was contested between Christians, Jews and Muslims; see e.g. F. Peters, *Jerusalem and Mecca : the Typology of the Holy City in the Near East*, New York, 1986; see also id., *Judaism, Christianity and Islam: the classical texts and their interpretation*, 1990.

procedures in use at the church councils. Each theme, whether an alleged charge laid against Christians by Jews, or a Chalcedonian argument opposed by Monophysites, called forth scholastic responses - formulaic questions and answers, or logical *aporiai*, just as already by the late eighth century Theodore bar Koni's *Scholion* included scholastic answers to Muslim questions about Christianity²⁰. The armoury often included florilegia of scriptural, patristic or other citations designed to argue one case or another, and which have found their way into the texts of several of the dialogues or are transmitted with them. A typology of dispute literature might also help to sharpen the obvious relation which it has with another type of dialogue - the less formal question-and-answer literature, or *erotapokriseis*²¹, of which there are a number of central examples from this period, including those by Anastasius of Sinai. A survey of the source material as a whole will, I suggest, allow these connections to come out more clearly, and no doubt suggest others.

At any rate, one can see certain themes - the cross, Constantine, images, worship of material objects - recurring through the seventh-century Christian texts, and not being confined to the anti-Jewish polemic²². The late seventh-century apocalyptic literature in Syriac, for example, shares some of these common themes, and must therefore be read not merely against the background of Christian/Muslim relations in Northern Mesopotamia in the late seventh century, but also in a much broader context not confined to the apocalyptic genre or even to the eastern provinces. A consideration of the available Christian source material as a whole will, I would hope, make it more possible to trace this continuity and transference of themes across genres, and will I think be helpful in filling in a better context not just for Christian/Muslim relations but also for the phenomenon of Byzantine Iconoclasm.

It is obvious that Jerusalem itself played an enormous role in ideological developments in the eastern provinces in our period for Christians, Jews and Muslims alike²³; the texts allow us to see at least something of this process, in which it was also obvious, especially after the Persian capture in AD 614 and the restoration by Heraclius in 630, that the themes of the cross, and the Emperor Constantine, as the legendary finder of the cross, would have to play central roles. Sure enough, Constantine features in Syriac apocalyptic, while the legendary hagiography of Constantine also now enjoys a predictable development²⁴. It was crosses which were above all the sign of Christianity in Muslim eyes, and which were accordingly banned in the moves against Christians under Abd al-Malik - a policy which went hand in hand with an aggressive Arab building policy which focussed on Jerusalem itself.

Nevertheless, local explanations are not sufficient. Our subject tends to suffer, in my opinion, from being too much divorced from broader contemporary historical developments. In Byzantium itself, the cross was to be taken up by the Iconoclasts as the

20. See S.H. Griffith, « Chapter Ten of the Scholion: Theodore bar Koni's Apology for Christianity », *OCF* 47, 1981, 158-188.

21. See above, n. 4.

22. See the papers by Drijvers, Griffith and Reinink in this volume; further, my article, « Byzantium and the Past in the Seventh Century: the search for redefinition », in J. Fontaine and J. Hillgarth, eds., *The Seventh Century: Change and Continuity*, Studies of the Warburg Institute, London, 1992.

23. Above, n. 19.

24. For the latter, see F. Winkelman, « Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z, 366, 366a) », in J. Irmscher, ed., *Text und Textkritik. Festschrift J. Dummer*, Berlin, 1987, 623-38; the phenomenon is dated too late by A. Kazhdan, « "Constantin imaginaire". Byzantine legends of the ninth century about Constantine the Great », *Byzantion* 57, 1987, 196-250.

approved alternative to religious images and the *Life of Constantine* by Eusebius was to be rediscovered in the context of the arguments between iconoclasts and iconophiles²⁵. At least some of our Christian sources from the eastern provinces are also part of a broader nexus and also reflect themes relevant to this wider world.

As well as being interpreted in its own context, consideration of our material must be set against the wider background. A further question which suggests itself is the actual degree of contact between the eastern provinces and Byzantium after the Arab conquests. Some scholars write as though a curtain came down and the conquered lands were completely cut off. This is not the case. We certainly know that large numbers fled westwards, especially to Sicily and Italy, and that attendance by eastern clergy at ecumenical councils became difficult²⁶. On the other hand, a considerable continuity can be observed at least in the post-conquest Greek literature from the east, through such works as the *Doctrina Jacobi*, the *Quaestiones* of Anastasius of Sinai, the *Trophies of Damascus*, the *Quaestiones ad Antiochum ducem*²⁷, the *Contra Iudaeos* of Stephen of Bostra²⁸, or the *Dialogue of Papiscus and Philo*²⁹. Cyprus was evidently an important intermediary for ideas during this confused period, with the key figures of archbishop Arcadius of Constantia and Leontius of Neapolis. A more secure chronology, and detailed study of the circulation of texts and themes will eventually provide a much better context than we have had up to now for approaching both the many questions about Christians and Muslims and the more general historical developments in the period. The question of the continuance of Greek learning at such centres as S. Sabas and S. Chariton, as at Edessa (Urfa) is obviously crucial³⁰. The stricter measures taken by the later Umayyads against Christians, the promotion of Arabic and the removal of the administration away from Syria to Baghdad all had critical effects on the cultural situation of the Near East. But in the early Islamic period itself which is the object of our study, the above questions also raise the issue of how far and when it is helpful to distinguish sharply between, say, Syria, or Mesopotamia and Palestine. In an ideal world we would be able to track ideas and reactions closely to their geographical settings, but in this case it is often not so simple. Some issues and some themes united the Christian populations in very different areas of the east, crossed sectarian and linguistic boundaries and still showed ties with Byzantium in the wider sense.

A rather different problem is presented by arguably the greatest writer of the eighth century, John of Damascus, who remains problematic and paradoxical; by contrast to the tendency I have observed above, whereby emphasis is usually laid on the lack of contact between the eastern provinces and Byzantium, he ranks as the greatest Byzantine defender of images, and his work is usually interpreted in this context. Nevertheless, he wrote his voluminous oeuvre in the isolation of the Sabas monastery at Jerusalem, or at any rate in an enclave of Christian learning in Umayyad Palestine, and in a world in which it was difficult even for the eastern patriarchs to attend ecumenical councils held in Constantinople. It is in

25. F. Winkelmann, « Die Beurteilung des Eusebius von Cäsarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten », in J. Irscher, ed., *Byzantinische Beiträge*, Berlin, 1964, 91-119.

26. For a recent discussion, see Nasrallah, *op. cit.* (n. 2), 16 ff.

27. *PG* 28. 686-700.

28. Extant only in fragments: for the date, see Sartre, *Bostra* (n. 15), 116-117.

29. Ed. A. C. McGiffert, New York, 1889.

30. See Nasrallah, *op. cit.*, especially on Theodore Abu Qurra (eighth-ninth centuries) and Michael Synellus (ninth century), pp. 104-134, 149-151.

fact unclear how far his actual writings percolated to Constantinople; he was one of the three notorious iconophiles condemned by the Iconoclast Council of 754, but when he was reinstated by the second Council of Nicaea in 787 it is not even certain that the Council based itself on direct knowledge of his writings³¹. He has also acquired a special kind of romantic aura as a candidate for the role of the last major Greek author of the eastern provinces, and thus the last upholder of that great intellectual tradition³². But the theory of romantic isolation has always seemed somewhat problematic; many problems remain, in particular the relation of John's work to the eastern context in general and to the complex question of iconoclasm as manifested in the Umayyad caliphate. The closer context which a full study of the sources will eventually permit may cause some old views to be revised³³.

One issue which certainly did connect Arab-ruled Bilad al-Sham with Byzantium, and even with the west, was Monotheletism, which continued to be an object of controversy until late in the seventh century. The conspectus of the sources reveals an intense literary activity among the eastern opponents of Monotheletism, especially focussed round Jerusalem and in which Cyprus, under the patriarch Arcadius, played a central role too. A large number of letters survive, and it is sobering to realise that this concern was for some church leaders even more pressing than the arrival of the Arabs, which we tend to see with hindsight as overriding all other contemporary issues in importance³⁴. Even Sophronius's famous Christmas homily, earliest testimony to the arrival of Arab raiders, is actually much more concerned with keeping his congregation on the orthodox path than with any long-term worries about invasion³⁵. We may dismiss that as one of the more striking ironies of history; nevertheless, the concern to combat Monotheletism continued long after the same Sophronius surrendered Jerusalem, and (surprisingly to us) occupied contemporaries as much as or more than the arrival of the Muslims. The presence of eastern clergy at the Lateran Synod in Rome, and the subsequent trials and eventual deaths of Pope Martin and Maximus Confessor, with the political manoeuvres of the imperial government, all continued to have an impact on the east, as indeed did the Byzantine rapprochement with the Arabs at the end of the century, to the extent that Syrians could look to a Byzantine emperor for deliverance. The tie with Byzantium was still present, and this too is part of the backdrop against which Christian/Muslim relations in Syria and Palestine developed.

I have given these examples to indicate some ways in which a more comprehensive survey of the source material can lead to better understanding, even of material already well known. As we all know, the period in question must rank as one of the most controversial in the whole of history. In the case of the Arabic material, it raises profound issues of interpretation which are only too much with us today. Yet the critical study of the Arab tradition, especially of the literary sources for the life of the Prophet and the early stages of

31. See P. Van den Ven, « La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787 », *Byzantion*, 25-27, 1955-57, 325-362.

32. See however n. 30.

33. Since writing the above I have benefited yet again from the kindness of S. Griffith in sharing the results of his great experience of the Syriac and Arabic context.

34. All these are noted and numbered in the conspectus of documents relating to Monotheletism collected by Winkelmann, *art. cit.* (n. 1).

35. Ed. H. Usener, « Die Weihnachtspredigt von Sophronius », *Rhein. Mus.*, ser. 3.41, 1886, 500-516; see D.J. Constantelos, « The Moslem conquests of the Near East as revealed in the Greek sources of the seventh and eighth centuries », *Byzantion* 42, 1972, 325-357 (over-emphasising Arab "brutalities"); W.E. Kaegi Jr., « Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquests », *Church History* 38, 1969, 139-149.

the conquest, is still a young discipline in comparison for instance with the philological and critical methodologies developed in relation to classical texts. But in the case of the non-Muslim sources for this period too it is still difficult to gain a clear impression of the totality, and a very large number of texts remain without modern editions or studies, or where the date or attribution remains extremely doubtful. To put this material together with the much larger volume of known texts and authors in Arabic is even more difficult. Whereas archaeologists may speak a kind of *lingua franca*, it is different with literary texts. Even in this age of advanced scholarship there is a danger of excessive isolation within our separate fields, and real difficulty in utilising the work of our colleagues. We believe strongly that such dialogue is in fact essential to scholarly progress, and hope that a reference volume such as the one we have undertaken will not simply collect known information in a more convenient form, but that it will suggest new lines of research, and open up new avenues of understanding for anyone working on this extremely challenging and controversial period.

L'ARRIVÉE DES MANICHÉENS À AL-ḤĪRA

PAR

Michel TARDIEU

Paris, Collège de France

Les quatre religions se réclamant d'un fondateur et utilisant des livres sacrés étaient représentées chez les Arabes de la *ġāhiliyya*. Selon la notice sur les religions des Arabes, transmise par Ibn Qutayba (ob. 276 H./889) et Ibn Rusta (écrit peu après 290 H./903), il y avait des chrétiens chez les Banū Ḡassān et une partie des Quḏā'a ; certains Banū Kināna, Banū l-Haraṭ b. Ka'b et Banū Kinda suivaient le judaïsme ; chez les Tamīm, on trouvait des mazdéens ; quand à la *zandaqa*, c'est-à-dire le manichéisme, « elle était chez des Qurayš qui l'avaient prise d'al-Ḥīra »¹. وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة

L'unique témoignage manichéen direct, pouvant servir à étayer cette assertion, fut connu en 1933. Dans le lot de manuscrits manichéens coptes sur papyrus, achetés au Caire par Carl Schmidt pour le compte du Musée Égyptien de Berlin, se trouvait dans le « troisième codex » de l'inventaire un feuillet « à contenu historique », dont le coptologue allemand rendit brièvement compte dans *Ein Mani-Fund* et transmit plusieurs noms propres cités, parmi lesquels ceux de la « reine Thadamôr » et du « roi Amarô »². Hans Heinrich Schaeder reconnut aussitôt que « roi Amarô » était une transcription copte du nom arabe du roi de Ḥīra, 'Amr b. 'Adī, mentionné dans l'inscription bilingue de Narseh I à Paikūli³. Pour H.S. Nyberg, on avait là « la preuve claire que ce prince des bédouins d'Arabie du Nord, le plus puissant en son temps, avait été partisan du manichéisme ». « Sans aucun doute,

1. Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, ed. T. 'Ukāša, Le Caire, 1981, p. 621, 11, Ḍaḥā'ir al-'Arab, 44 ; Ibn Rusta, *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, ed. M.J. de Goeje, Leyde, 1892, p. 217, 9-10, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 7. Attestations ultérieures signalées dans G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris et Beyrouth, 1974, p. 94, n. 2. Apparaissant, comme ici, dans un contexte où sont fournies d'autres dénominations de religions, le terme *zandaqa* est pris dans son sens islamique étroit pour désigner la doctrine des adeptes de Mani ; mise au point sur l'histoire du mot : Monnot, *op. cit.*, p. 98-101.

2. C. Schmidt, « Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1933, p. 28-29.

3. H.H. Schaeder, « Rezension von C. Schmidt, Ein Mani-Fund », *Gnomon*, t. 9, (1933), p. 344-345.

ajoutait-il, cette religion a eu une influence sur la vie religieuse de la péninsule arabique »⁴. L'assertion d'Ibn Qutayba avait donc désormais un support historique, ainsi que cela fut reconnu, pour la première fois, par Georges Vajda⁵. À la suite de quoi, William Seston émit l'hypothèse selon laquelle la légende du *Saracenus Scythianus*, marchand arabe dont les *Acta Archelai* faisaient l'ancêtre de Mani et le propagandiste de la religion en Haute-Égypte, s'expliquerait par les succès remportés par le manichéisme à la fin du III^e siècle et durant le IV^e siècle parmi les Arabes du désert syrien⁶.

Plus de cinquante ans après le compte rendu laconique de Carl Schmidt, le fameux feuillet historique réapparaît, non à Berlin, mais à Dublin (Irlande), parmi les papyrus manichéens coptes de la Chester Beatty Library⁷. L'examen comparé du contenu du feuillet et des informations données dans *Ein Mani-Fund* ne laisse aucun doute sur l'appartenance réelle du feuillet, *membrum disiectum* du « troisième codex » décrit par Carl

[dç

- 21 Β]ωκ dN dθoYH θIΘH N̄θdΔdμwp T̄pρω· d [c
 ω]ωπ μ̄q̄q̄ κdλωc d dβHCoy πcdθ κdθT [HT N̄
 23 TEθd]q̄ μ̄MEY μ̄N̄ θNKECNHY· dCp̄ oYNd [σ̄ μ̄πd
 TPωN] N̄TEKKλHCId N̄Nmd ETμ̄MEY· μ̄ [N̄N̄Cωc d
 25 dβHCoy] πcdθ ΔdY CHΘλ πωμ̄ωIT N̄T d [c
 . . μ̄N̄ d]BIZdXIdc d dβIpdN TOYp̄ωc ΔE [oYd
 27 KWT N̄]TEKKλHCId μ̄πmd ETμ̄MEY· d [Yp̄ θNTλ'
 00 Nd]ωc· d πq̄ωB EI Ndθp̄ N̄dμp̄ω p̄p̄ [p̄o N̄N̄ωH
 29 p̄E N̄λ]dθIM· θωCTE dYE N̄CNHY BωK [dθoYH
 ωdpoY] dYλdIθE N̄Tλ00· dYTEYp̄ωB̄HP̄ EYE [I
 31 p̄E μ̄πd]ΓdθON N̄θHTq̄· dYTTOOTN̄ TONω N̄ [q̄B I
 p̄oYω] dP̄dN dYp̄ oYNdσ̄ μ̄πdTPωN N̄N̄C [NHY
 33 EYt̄ μ̄]μdN̄ dTEYB [oH]θEId μ̄N̄ TEYH [dωTE
 q̄N̄ OYO]YωN̄θ dβdλ θ [N̄]N̄ωEīp̄E μ̄N̄ [μ̄μdN̄
 35 [ωωπE TPoY N̄N̄TOYωYE N̄TEYμ̄NT̄p̄p̄o]

4. H. S. Nyberg, « Forschungen über den Manichäismus », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 34, (1935), p. 89.

5. G. Vajda, « Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside », *Rivista degli Studi Orientali*, t. 17, (1938), p. 188, n. 1.

6. W. Seston, « Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme » dans : *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, t. 1, Paris, 1939, p. 223-224 ; du même Auteur, voir également : « L'Égypte manichéenne », *Chronique d'Égypte*, t. 14, (1939), p. 367-368.

7. Fac-similé du feuillet dans : S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume II : Homilies and Varia. Facsimile Edition*, Genève, 1986 (paru 1987), pl. 99-100, Cahiers d'orientalisme, 15.

Schmidt, aujourd'hui P. 15997, dont il ne subsiste à Berlin que sept feuillets⁸. L'écriture du feuillet (20.5 x 13 cm) est une onciale tassée, très peu lisible par suite de l'effacement de l'encre et de la mauvaise conservation du manuscrit. Les marges sont en grande partie détruites. Le déchiffrement des lignes relatives aux circonstances de l'arrivée des manichéens dans le royaume de 'Amr b. 'Adi sera accompagné d'un bref commentaire onomastique et historique.

Il (=Abièsou) se

- 21 rendit à nouveau chez la reine Thadamôr, (et) elle
le reçut bien. Abièsou, le maître, eut confiance en elle et
- 23 s'installa là avec d'autres frères. Elle devint une grande protectrice de l'Église de ces lieux-là. Après cela,
- 25 Abièsou, le maître, envoya Sêthel, le diacre de Ta..
... avec Abizakhias à la Tour d'Abiran pour qu'ils puissent
- 27 édifier l'Église de ce lieu-là. Ils firent des guérisons nombreuses. La chose parvint chez Amarô, le roi des
- 29 fils de Lahim, de sorte que les frères durent se rendre chez lui sous un prétexte de guérison. Ils en firent un ami, en faisant le bien auprès de lui. Il nous aida beaucoup et prit soin de nous. Il devint un grand protecteur des frères,
- 31 nous accordant son secours et sa protection de façon manifeste dans les campements et toutes
- 33 (localités des régions de son royaume).

Ce fragment d'homilétique⁹ présente un sommaire historique des implantations manichéennes à l'Ouest de l'Euphrate, dans deux principautés arabes du désert : celle de Palmyre vassale des Romains, celle d'al-Hira vassale des Perses. Les informations nouvelles fournies par le fragment se ramènent à trois points qui concernent l'histoire et la géographie religieuses de l'Arabie préislamique.

1. Les circonstances

L'implantation manichéenne à al-Hira n'est pas une création de la communauté de Séleucie-Ctésiphon, c'est-à-dire de la capitale sassanide où se trouvait le siège central de l'Église, mais une fondation de la communauté de Palmyre. En effet, c'est Abièsou, responsable de la communauté de Palmyre sous Zénobie avec rang de maître dans la

8. Sur cette question, et contre l'avis de S. Giversen, *op. cit.*, p. VIII, qui évoque la possibilité que le feuillet de Dublin soit une autre version du texte de Berlin connu de C. Schmidt, voir mes remarques dans : « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses*, t. 96, (1987-1988), p. 299-300; « La diffusion du bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine d'après un Kephalaion manichéen inédit », *Studia Iranica*, t. 17, (1988), p. 158, n. 8 (lire P. Berol. 15997, au lieu de 15999); également, A. Böhlig, « Neue Initiativen zur Erschliessung der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 80, (1989), p. 252. Böhlig signale que le feuillet a été amené à Londres "par mégarde" (!) par Rolf Ibscher entre 1953 et 1960 (*ad loc. cit.*).

9. Sur ce genre littéraire qui se caractérise par une historiographie stylisée, voir les analyses de W. Sundermann, « Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer », *Altorientalische Forschungen*, t. 13, (1986), en particulier p. 79 et p. 309-311.

hiérarchie¹⁰, qui envoie le diacre Sêthel¹¹ et Abizakhias¹² dans le territoire contrôlé par 'Amr roi des Banû Lahm, copte "Amarō roi des fils de Lahim", traduction littérale de la titulature de 'Amr à Paikūli¹³. La fondation manichéenne de Hira est bien antérieure à l'inscription, gravée entre 293 et 296, où est commémorée l'allégeance de 'Amr à Narseh. Mais le fragment copte n'apporte cependant aucun élément permettant de dater cette implantation avec certitude. Elle eut lieu très probablement dans les dernières années de Šābuhr I alors que la "reine Thadamōr" régnait encore sur l'oasis, ou peu de temps après sa chute, c'est-à-dire autour de 272.

10. Abiēsou, 'Αβιησοῦς, est un nom chrétien d'origine araméenne, 'Ab(d)-Yešū ("serviteur de Jésus"). Ce disciple appartenait à la première génération de manichéens. Son nom et son rang dans la hiérarchie de l'Église ("maître", gr. διδάσκαλος, copte *sah*) sont donnés également dans le codex manichéen de Cologne (= CMC, ed. L. Koenen et C. Römer, Bonn, 1985), p. 74, 26. Il fut destinataire d'une lettre de Mani, n° 37 de la liste transmise par Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. R. Tağaddud, Téhéran, 1971, p. 400, 9 : رسالة عبد يسوع. Selon toute vraisemblance, Abiēsou fut chargé de poursuivre à Palmyre l'œuvre inaugurée par Mār Addā, après le départ de celui-ci appelé à visiter ou à fonder d'autres communautés (Harrān, Édesse). Sur le passage de Mār Addā à Palmyre, voir la synopse des fragments iraniens établie par Sundermann, "Studien", p. 243-244 ; discussion sur les dates, *ibid.*, t. 14 (1987), p. 66.

11. Sêthel, gr. Σηθέλ, est un nom théophore d'origine judéo-araméenne, correspondant à la graphie reçue du nom de Seth, fils d'Adam dans la prophétologie manichéenne occidentale (*Kephalaia* de Berlin, p. 12, 11 et p. 42, 25-32 ; CMC, 50, 8 ; *Homélie*, 61, 23 ; *Psautier*², 8 occurrences). La forme du nom à finale 'L invite à situer dans les milieux baptistes de la Babylonie du Sud le lieu d'origine du disciple portant le nom du personnage biblique. Il avait rang de diacre (*šmšir*) dans la hiérarchie de l'Église. Carl Schmidt (*ad loc. cit. supra* n. 2) a lu correctement le nom propre mais n'a pas compris le sens technique du mot *šmšir*, qu'il traduit : "der Leiter". Je propose d'identifier ce Sêthel avec le Šātil mentionné en compagnie d'un certain Saknā ou Saknāi comme destinataire d'une lettre de Mani dans la liste fournie par le *Fihrist*, n° 39, p. 400, 10 Tağaddud : رسالة شاتل وسكني. La destruction des marges et l'absence de parallèle iranien rendent impossible de restaurer le nom du lieu où s'exerçait l'activité de Sêthel, avant qu'il ne soit envoyé à al-Hira : toponyme à sept lettres commençant par Ta (première lettre très hypothétique).

12. Abizakhias, gr. 'Αβιζαχίας, est également un anthroponyme d'origine judéo-araméenne. La lecture Zakhias, observée par C. Schmidt, ne renvoie à aucun nom de manichéen connu. Je lis donc [Abi] zakhias, personnage nommé dans le codex de Cologne (106, 19) comme coreligionnaire baptiste de Mani et son premier disciple. C'est alors qu'il s'apprête à quitter définitivement son village baptiste que Mani voit venir à lui « deux jeunes gens (νεανῆται) d'entre les baptistes et qui étaient (ses) voisins, Siméon et Abizakhias » : « Ils se rallièrent à moi pour m'accompagner en tout lieu, en toute terre et en toute nation ». Abizakhias était donc disciple de la première heure, de même langue et de même culture que Mani. Les *Actes des martyrs de Karhā dBeyt Slōh*, aj. Kirkūk, signalent qu'il assiste Mār Addā lors de la mission manichéenne dans cette ville, voir G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, p. 46 ; lecture rectifiée dans Schaefer (*supra* n.3), p. 343, n. 3. Je ne pense pas qu'il puisse être identifié avec son homonyme ('b'zxy'), portant l'ethnique de Persan (*p'rsy*) dans le M 3 (W. B. Henning, « Mani's Last Journey », [1942], p. 949 = *Selected Papers*, t. 2, Téhéran et Liège 1977, p. 89, *Acta Iranica* 15). La mission de Mār Addā et d'Abizakhias à Karhā est à placer peu après 256, c'est-à-dire après l'anéantissement de Doura par Šābuhr. Le départ d'Addā vers Palmyre se situe quelques années plus tard (260), une fois que la communauté de Karhā est assez forte pour affronter les chrétiens (témoignage des *Actes des martyrs*) et que, d'autre part, la restauration politique et militaire de l'État palmyrénien ouvre de nouveaux horizons missionnaires. Les démêlés ultérieurs des manichéens avec les autorités palmyréniennes feront l'objet d'une étude séparée.

13. Copte : Amarō p-r [ro n-n-sêre n-l] ahim = Paikūli : (mp)'m[rw] lhm' dyn ML (KA), (parthe) 'mrw lhmš'n MLKA (P. O. Skjaervø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Part 3. 1., Wiesbaden, 1983, § 92, p. 71 ; Part 3. 2. (commentary), p. 126.

L'événement, que l'historiographie manichéenne caractérise comme conséquence de la protection accordée à Abièsou par le pouvoir en place dans les deux principautés, implique de fait un rapport politique, commercial et culturel entre les deux cités du désert, entre celle où la dynastie d'Odaynat se termine avec la prise de Palmyre par Aurélien et celle de Hira où s'installe et s'affirme le premier prince lahmide. Cette concomitance est signalée dans les traditions historiographiques des Arabes sous le mode d'aventures guerrières et amoureuses unissant l'oncle de 'Amr, Ġaḍīma, et la souveraine de Palmyre¹⁴. L'ancienneté du fragment manichéen, qui a été rédigé sous Hormizd II, c'est-à-dire au début du IV^e siècle, laisse à penser que les contes arabes concernant al-Zabbā' et l'oncle de 'Amr sont l'écho lointain d'échanges qui avaient lieu entre les deux principautés.

Dans le fragment manichéen, Zénobie est appelée "la reine Thadamōr", *Thadamōr t-r-rō*, dénomination que l'on trouve fréquemment dans la littérature arabe, et aussi dans les *Mille et une nuits*¹⁵. Cette appellation a probablement son origine dans le fait de transférer à la plus célèbre des femmes de l'histoire de l'oasis l'usage, attesté dans l'onomastique palmyrénienne, d'employer le toponyme araméen TDMR comme nom propre féminin¹⁶. L'identification de la reine et de sa cité est également attestée dans le fragment manichéen sogdien M 18223¹⁷. Il se pourrait donc que cet usage remonte aux contemporains perses de Zénobie et qu'il soit parvenu aux Arabes par les Iraniens.

2. Le lieu choisi.

Les manichéens partis de Palmyre ne s'installèrent pas immédiatement à Hira, mais d'abord, pendant un certain temps, dans une localité appelée la Tour d'Abiran, *Abiran t-ourše*. Ce nom propre est, à ma connaissance, nouveau dans la toponymie ancienne du royaume. Aucune autre source manichéenne publiée ne le mentionne. Il n'est pas, non plus, attesté dans la littérature arabe : al-Bakrī, Yāqūt, l'index géographique du *Livre des chansons*. À mon avis, Abiran n'est pas un nom araméen, mais un nom propre strictement arabe formé avec le schème vocalique fréquent dans la toponymie, *a / i / an*¹⁸. La graphie 'BRN est attestée en sud-arabique épigraphique comme nom de district¹⁹. Il s'agirait donc d'un toponyme yéménite, de même origine que les fractions de tribus qui occupèrent la

14. Ces aventures sont contées par le menu dans Mas'ūdi, *Kitāb murūğ al-ḡahab*, trad. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, Ch. Pellat, t. 2, Paris, 1965, §§ 1038-1058, p. 394-401.

15. À titre d'exemples, Ibn al-Faqīh al-Hamadānī, *Abrégé du Kitāb al-buldān*, BGA 5, p. 110 = trad. H. Massé, Damas, 1975, p. 134 : « Je suis Tadmur, fille de Hassān » ; al-Bakrī, *Kitāb mu'ğam mā ista'ğam*, citant al-Hamadānī : « Elle (= al-Zabbā') s'appelait Tadmur fille de Hassān b. 'Udaynat » (p. 194, 18-19 Wüstenfeld) ; Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, éd. de Beyrouth, 1955, t. 2, p. 17 a 19-20. Pour les *Mille et une nuits*, conte de « La ville d'airain », dans E.W. Lane, *The Thousand and One Nights*, Londres, 1859 (réimpr. 1981), t. 3, p. 135.

16. Les matériaux épigraphiques de cet usage sont rassemblés par A. Bounni, « Antiquités palmyréniennes dans un texte arabe du Moyen Âge », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. 46, (1970-1971), p. 337-338 ; également *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II / 3 / 2, n° 4252, 4258, 4259, 4262.

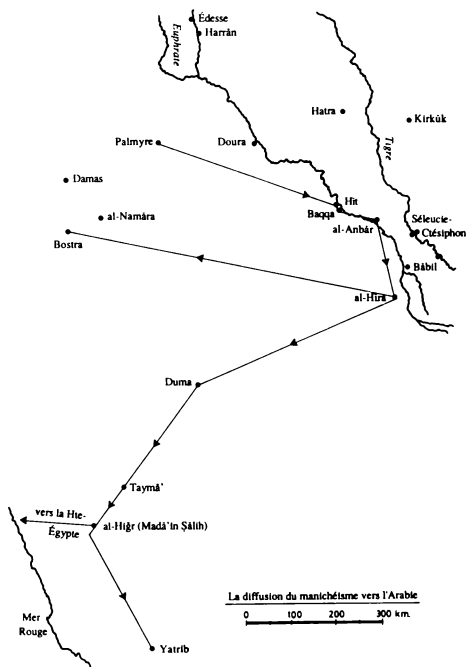
17. W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981, ligne 450, p. 42 : l'ḡyyh (hypocoristique de TDMR) xwī'ynh = copte *thadamōr t-r-rō*.

18. Ainsi chez al-Bakrī, *K. mu'ğam*, ed. F. Wüstenfeld, p. 144, 17 ; 153, 21 ; 227, 4 ; 320, 14 ; 681, 15 ; 751, 23.

19. G. Ryckmanns, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. 7, p. 351, n° 4760, ligne 3.

frange désertique du Sawād irakien, entre al-Anbār et al-Ḥira, à la fin de la période de ceux que les Arabes appellent les *mulūk al-ṭawā'if*²⁰.

Le substantif copte féminin, *ourše*, qui sert d'apposition au nom propre, signifie une "tour de guet" et correspond au mp *burg*, *pasburg*, aram. *sarbūg*, syr. *dawqā*, *qawmā*, ar. *qā'im*, *marqab*. Ce détail topographique est bien à sa place dans une région qui comptait de nombreux points défensifs et postes d'observation élevés par les Perses sur les marges occidentales de leur Empire²¹. Mais en raison d'une occupation du sol très mouvementée et dans l'état actuel de la documentation, ce détail ne peut permettre d'identifier le toponyme avec l'un ou l'autre des noms de lieu, anciens ou contemporains, portant la dénomination de "Tour", al-Qā'im.



20. Yāqūt, *Mu'ğam*, ed. de Beyrouth, t. 2, p. 329 a 1-6 et 329 b 16-27, présente les différentes traditions sur l'origine yéménite des tribus qui s'installèrent dans cette région sous les Arsacides.

21. Cette organisation défensive est fort mal connue, par absence de prospection systématique. Pour la région d'al-Ḥira, voir H.S. Nyberg, « Die sassanidische Westgrenze und ihre Verteidigung », dans *Septentrionalia et Orientalia Studia Bernhardo Karlgren dedicata*, Stockholm, 1961, p. 318-319.

Toutefois, les conditions que l'on relève à propos des implantations de la première génération de manichéens invitent à penser qu'il ne pouvait s'agir que d'une localité importante, où les missionnaires ayant des noms juifs ou araméens et, comme leur fondateur, convertis de l'elchasaïsme baptiste, pouvaient faire des adeptes parmi leurs ex-coreligionnaires. Cela me paraît devoir exclure de chercher la Tour d'Abiran parmi les 'Uyūn al-Taff, c'est-à-dire sur la ligne des oasis du désert occidental de Ḥira, ou dans les environs immédiats du tertre d'al-Naḡaf. Il ne reste donc comme possibilité que la région où l'on comptait de nombreux établissements juifs, soit au NNE de Ḥira sur la route menant à Babylone, soit la région méridionale, entre Saylahīn (la Hini-Šili du Talmud) et l'actuelle Šinnafīya/Qā'im al-Wāṭiq, à deux journées de marche au SSE de Ḥira²². Le toponyme fourni par le fragment manichéen pourrait, dès lors, se retrouver avec aphérèse du *alif* dans le nehar Biran (בירן), canal qui selon le Talmud coulait à travers un district où la majorité des habitants étaient des païens²³. Les missionnaires se trouvaient ici à l'abri et en terrain favorable, au point de départ des routes menant vers les oasis juives de l'Arabie du Nord-Ouest et, de l'autre côté du fleuve, vers les grands centres manichéens de la Babylonie et de la Mésène.

3. Les conséquences.

Le fragment manichéen atteste, de façon on ne peut plus claire, l'accueil particulièrement favorable que reçurent les missionnaires de la part du roi : « Il nous aida beaucoup et prit soin de nous. Il devint un grand protecteur des frères, nous accordant son secours et sa protection de façon manifeste dans les campements et toutes localités de son royaume ». La suite du texte, pl. 100, également inédite, donne un autre motif de la haute estime dans laquelle les manichéens tenaient le premier prince lahmide : c'est, en effet, sur l'intervention de ce dernier auprès du sixième Sassanide que cessent les persécutions antimanichéennes en Iran, commencées avec Bahrām I par la mort de Mani et poursuivies avec les deux autres fils de Šābuhr, à savoir Bahrām II et Narseh I.

Pour employer une litote, les anciens manichéens n'eurent guère l'occasion de se féliciter de la coopération des autorités politiques et pouvoirs en place, que ce soit en Iran ou dans l'Empire romain pré-constantinien et, *a fortiori*, byzantin. Sera donc, de ce fait, particulièrement apprécié ici l'éloge très appuyé à l'adresse du monarque arabe. La longue durée de 'Amr b. 'Adī, sous le règne duquel les manichéens purent vivre en paix, explique sans aucun doute que la louange à son égard ne se limite pas au titre déjà flatteur de "protecteur de l'Église" appliqué à Zénobie.

'Amr accorda aux manichéens un appui constant et cela, est-il précisé, "ouvertement", "de façon manifeste" (*hn ou-ouōnh abal*). L'éloge ne signifie pas que le premier souverain lahmide ait été manichéen ou partisan du manichéisme²⁴. Le ranger sous cette étiquette serait aussi abusif que tenir pour chrétiens les Lahmides postérieurs sous prétexte qu'ils

22. Sur les établissements juifs de cette région, voir J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt am Main 1929, p. 313-321, *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, 30.

23. Talmud B., *Baba meši'a*, 24 b ; sur ce passage, J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, Londres, 1932, p. 87.

24. Ainsi que cela a été avancé hâtivement par Nyberg, « *Forschungen* » (*supra* n. 4), p. 89, et Seston, « Le roi sassanide Narsès » (*supra* n. 6), p. 229.

laissent proliférer les moines et les nonnes. Le goût de la différence explique que Zénobie ait protégé des hérétiques de tout acabit. En ce qui concerne 'Amr, sur la politique duquel nous ne possédons, en dehors de l'historiographie arabe classique, que ce seul document, il est difficile de saisir les raisons de sa sympathie à l'égard des manichéens.

La seule hypothèse que je puisse formuler, une fois l'esprit de tolérance du monarque arabe crédité d'une preuve indiscutable, s'appuie sur ce que dit le fragment : la renommée des manichéens parmi les Arabes tenait à leurs capacités thérapeutiques. C'est "sous un prétexte de guérison" qu'ils se rendent chez le roi. Ainsi que le signale le fragment moyen-perse M 3, où est consignée l'ultime entrevue entre Mani, Bahrām I et le mowbed Kirdir, l'exercice de la médecine est un art que pratiquait le fondateur²⁵. Dans les *Kephalaia* de Berlin, on voit Mani instruire ses disciples des différentes méthodes de traitement des maladies²⁶. Un épisode de la conversion du Tūrān-Šāh bouddhiste, rapporté par le fragment parthe M 566, raconte comment un missionnaire manichéen (ou Mani lui-même ?) s'affiche comme "médecin venu de la terre de Babylone" et guérit une jeune fille, peut-être la propre fille du roi²⁷.

Par là s'explique, à mon avis, pourquoi 'Amr fut "protecteur des frères". Dans les traditions des Arabes, Mani est tenu pour un *hakīm*, c'est-à-dire "sage", "savant", "médecin"²⁸. Formés par lui, ses premiers disciples étaient, pareillement, des lettrés et des sages, c'est-à-dire des hommes de science lisant les livres et pratiquant la médecine. C'étaient donc des gens bienfaisants et utiles. Le portrait du prince lahmide s'enrichit, dès lors, d'un trait nouveau : 'Amr, roi tolérant, était aussi un esprit éclairé, sur le modèle de celui à qui il devait son trône, Šābuhr I. On sait, en effet, par le *Dēnkard*, que c'est à l'initiative de Šābuhr que furent entreprises les premières traductions perses de livres médicaux et astrologiques des Grecs et des Indiens²⁹.

La reconstitution des derniers mots du fragment reste très hypothétique. Le substantif féminin *šaire*, "enclos", gr. μάνδρα, κατάλυμα, syr. *hīrtā*, ar. *hayr*, y paraît visible mais doté, me semble-t-il de l'article pluriel *n-*, "les enclos", "les campements", "les caravansérails", dont faisait partie bien sûr l'enclos (*al-hayr*) qui donna son nom à al-Ḥīra³⁰. Manifestement le narrateur fait état ici des incidences concrètes, pour la mission, des bonnes relations qui s'étaient nouées entre le roi et les frères. La conséquence immédiate de la

25. Henning, « Mani's Last Journey » (*supra* n. 12), p. 951 = *Selected Papers*, t. 2, p. 91.

26. Utilisation de vomitifs et de purgatifs, traitement par fumigations : *Kephalaia*, XLII, 107, 2-15 ; description de maladies : LXX, 175, 15-24.

27. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, lignes 110-111, et p. 23 n. 25. À comparer avec l'épisode raconté par les *Acta Archelai*, 64, 7-8 (ed. Ch.-H. Beeson, CGS 16, Leipzig 1906, p. 93, 17-25) : le roi de Perse convoque Mani pour qu'il soigne son enfant mourant ; celui-ci meurt et Mani est jeté en prison ; K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin, 1889, p. 158, a interprété l'épisode comme trait narratif provenant de la légende chrétienne de Simon le Mage. Sur l'emploi métaphorique du titre de médecin appliqué à Mani, voir W. Bang, « Manichäische Hymnen », *Le Muséon*, t. 38 (1925), p. 48.

28. Al-Šahrastāni, *Kitāb al-milal wa-l-nihāl*, ed. M.F.-A. Badrān, Le Caire, 1951, p. 619, 2 : « Māni fils de Fatik, le *hakīm*. » ماني بن فاتك الحكيم

29. *Dēnkard*, IV, ed. D.M. Madan, Bombay, 1911, p. 412, 18-20 (Henning, « Mani's Last Journey », p. 951 [91], n. 8, renvoie à ce passage) ; ed. M.J. Dresden, Wiesbaden, 1966, p. 511 [321], 15-17.

30. Sur le jeu de mots, Yāqūt, *Mu'ğam*, t. 2, p. 329 b 10-11.

protection était de pouvoir circuler et s'implanter non seulement dans l'enclos propre du roi, al-Ĥira, mais aussi dans tout le territoire contrôlé par lui.

Une telle protection, assurant aux manichéens la liberté de circulation, permet, dès lors, en corroborant l'assertion d'Ibn Qutayba, de considérer al-Ĥira comme le foyer d'où sont partis les religieux pour atteindre la Syrie du Sud et l'Arabie du Nord-Ouest. L'inscription arabe en écriture nabatéenne du tombeau d'Imru 1-Qays I à al-Namāra (à 100 km à l'est de Bostra) gravée en 328, montre que le successeur de 'Amr, lequel y porte le titre de "roi de tous les Arabes", est alors aux portes du Hawrān³¹. Trente ans plus tard, l'évêque de Bostra, Titus, écrit contre les manichéens, établis dans sa ville, un *Contra Manichaeos* conservé partiellement en grec, intégralement en version syriaque³². En direction de l'Arabie du Nord-Ouest, les manichéens partis de Ĥira trouvaient sur leur chemin les oasis de Dūma, Taymā', al-Ĥiġr, contrôlées alors par des dynastes juifs, ainsi que le révèle l'inscription nabatéenne de Madā'in Šālīḥ, gravée en 356³³. Nous sommes là sur la route menant à Yaṭrib et La Mecque, mais conduisant aussi par les ports de la mer Rouge en Haute-Égypte, c'est-à-dire à Hypsélē et à Asyūt/Lycopolis, où furent fabriqués les papyrus manichéens coptes aujourd'hui à Berlin et à Dublin.

Les informations que livre la documentation manichéenne ancienne sur les principautés arabes du désert syro-mésopotamien ne sont pas négligeables. Grâce au codex de Cologne, nous savions déjà la date de la destruction de Hatra³⁴. Grâce à ce fragment d'homilétique, nous savons désormais que Palmyre et Ĥira constituèrent les deux objectifs missionnaires d'Abiēsou, seuls relais attestés par lesquels cette religion iranienne est parvenue à l'Arabie préislamique. Force est donc de constater que les étapes de la diffusion de cette religion à l'Ouest de l'Euphrate sont celles-là même que les traditions des Arabes attribuent à la formation et à la fixation de l'écriture arabe³⁵. Route de l'écriture, routes des Écritures du Prophète iranien, de ses scribes et de ses ascètes, mais aussi itinéraire suivi par une forme de

31. R. Dussaud, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. 1, n° 483, p. 361-366 ; J. Cantineau, *Le Nabatéen*, t. 2, Paris, 1932, p. 49-50.

32. Texte grec et version syriaque ont été édités par P. de Lagarde, Berlin, 1859. Pour le texte grec de III 7-30 : P. Nagel, « Neues griechisches Material zu Titus von Bostra », *Studia Byzantina*, 2, (1973), p. 285-330. Nouvelle édition, avec traduction et commentaire, en cours par P.H. Poirier et C. Sensal, Université Laval, Québec.

33. Édition dans F. Altheim et R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, t. 5/1, Berlin, 1968, p. 305-309 ; analyse : J. Teixidor, *Bulletin d'épigraphie sémitique (1964-1980)*, Paris, 1986, p. 177-178 (Année 1971, p. 481-482), BAH 127. Compléments : R. Stiehl, « A New Nabataean Inscription », *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, éd. R. Stiehl & H. E. Stier, t. 2, Berlin 1970, p. 87-90 ; Fr. Altheim et R. Stiehl, « Taimā' nach Nabunid », *Christentum am roten Meer*, t. 2, Berlin, 1973, p. 243-253.

34. C'est-à-dire en 240, Mani ayant eu « 24 ans, l'année où Dariardaxar (= Ardašīr), le roi de Perse, soumit la ville d'Atra (= Hatra) et où le roi Saporès (= Šābuhr I), son fils, fut couronné du très grand diadème » (CMC 18, 1-8) ; voir là-dessus J.T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux*, Paris, 1972, p. 355, BAH 92 ; pour le synchronisme des dates, voir Sundermann, « Studien », t. 14 (1987), p. 73-76.

35. Itinéraire de la formation de cette écriture selon les traditions des Arabes : Baqqa (en aval de Hit, donc au point d'aboutissement de la route venant de Palmyre), puis successivement al-Anbār, al-Ĥira, Yaṭrib et La Mecque. Obermeyer souligne l'importance de la composante juive de cet itinéraire (*Die Landschaft Babylonien*, p. 233, n. 1), J. Starcky celle de la forme scripturaire utilisée par les chrétiens de Ĥira « Pétra et la Nabatène », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 7, Paris, 1966, col. 932-934. Il convient d'y ajouter désormais celle de la composante manichéenne.

pensée, la *zandaqa*, qui partit d'al-Ḥira perdue sous les Umayyades et les premiers 'Abbāsides, en agitant les cercles littéraires de Kūfa, Baṣra, La Mecque et Alep ³⁶.

36. Quelques éléments prosopographiques de cette effervescence font l'objet de l'article de Vajda, « Les zindiqs en pays d'Islam », *supra* n. 5, lequel observe en conclusion : « Les données biographiques que nous possédons sur eux montrent que la jeunesse, donc la période de la formation intellectuelle de la plupart des zindiqs tombe encore dans l'époque oméyyade. Il faut conclure de ce fait que certaines transformations de la pensée musulmane qu'on a attribuées autrefois avec trop d'insistance au changement de dynastie et aux bouleversements sociaux et politiques qui s'ensuivirent, avaient commencé sous la dynastie oméyyade, dans la Basse-Mésopotamie » (p. 221-222).

LE MANUSCRIT HÉBREU PARIS 755 ET L'HISTOIRE DES MARTYRS DE NEDJRÂN

PAR

Michel van ESBROECK

Munich

Mon intention n'est pas ici de refaire un tableau d'ensemble des problèmes sensiblement compliqués qui entourent le siège de Nedjrân. Je voudrais seulement attirer l'attention sur un aspect de cet épisode tragique, le problème religieux. Si nous lisons les réactions de I. Guidi, qui ne connaissait pratiquement encore que la première lettre de Syméon de Beth Arshâm, nous voyons que l'éminent philologue italien considère l'affaire de Nedjrân comme une péripétie de l'hostilité en quelque sorte endémique qui a continuellement opposé l'Éthiopie à l'Arabie, guerres ayant tout pour base des tensions économiques et politiques¹. Le facteur religieux ne serait, dans l'histoire des martyrs, qu'épisodique. Par ailleurs, les deux protagonistes principaux accourus au soutien des Éthiopiens sont, d'une part un évêque dont l'orientation monophysite ne fait aucun doute, et d'autre part, par delà Justin, le jeune Sabatios rapidement devenu dès les premiers mois Justinianus, c'est-à-dire un chalcédonien convaincu. A première vue, il y a là de quoi se poser des questions dans la mesure où le point de vue religieux serait ici l'essentiel. Une autre anomalie est le judaïsme de Dû Nuwās. Il n'y a pas beaucoup de royaumes juifs qui se soient donnés pour tâche de persécuter des chrétiens, et de quelle manière, selon toutes les règles du genre. Quelle sorte de judaïsme Dû Nuwās a-t-il professé pour en arriver à de telles extrémités ? Déjà au siècle dernier Jules Halévy s'était posé des questions à ce sujet². Faudrait-il malgré tout considérer l'aventure comme essentiellement politique et économique ? Mais pourquoi alors insérer sur une stèle le bulletin de victoire signalant la destruction de l'église de Nedjrân ?

Nous tenterons ici de rappeler ce qui avait été dit du judaïsme de Dû Nuwās, et nous voudrions profiter de votre compétence pour ajouter au dossier un document qui n'y figure généralement pas, et qui est tiré du codex hébreu 755 de la Bibliothèque Nationale. Il s'agit d'une polémique violemment anti-chrétienne, menée à grand renfort de citations

1. I. Guidi, « La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arshâm sopra i martiri omeriti », dans *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, serie 3a, Memorie della classe di sz. morali, t. 7 Rome, 1881, p. 471-515.

2. J. Halévy, « Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjrân par le roi juif des Himyarites », dans *Revue des Études Juives*, t. 18, 1888, p.163-164 et p. 178 : "Le pseudo-Siméon" est en tout cas le premier qui a inventé le roi juif d'Himyar. Aucun prince de cette nation n'a professé le judaïsme.

évangéliques et bibliques, au nom du Judaïsme. Une date interne s'y trouve insérée : 514, soit quatre ans seulement avant le premier assaut de Dū Nuwās contre Nedjrān, si nous nous en tenons à la position ancienne, ou même avant le deuxième assaut s'il faut considérer 524, l'an 835 d'Alexandre, partout présent dans les sources, comme la victoire finale d'Ellesbaas, et 523 comme la date du deuxième assaut. La question inextricable de la chronologie ne nous retiendra pas ici.

Ignazio Guidi a souligné le premier combien la personnalité centrale de Syméon de Beth Arshām est marquée par la politique hénoctienne de Zénon. Ardent monophysite, Jean d'Éphèse n'a pas manqué de l'insérer dans sa galerie des victimes du chalcédonisme officiel. Quant à Dū Nuwās, il écrit : « Monté sur le trône vers 485, il suscita en 523 une persécution contre les chrétiens qui se trouvaient dans le domaine de son pouvoir, soit à cause de ses propres convictions religieuses, exacerbées sans doute par quelque acte de violence commis à Nedjrān contre les Israélites, soit pour des raisons politiques, ou mieux pour les deux raisons en même temps. »³ Contre le scepticisme de quelques prédécesseurs, Guidi remarque justement que la lettre ne se borne pas à une lecture d'édification, mais qu'elle entend obtenir du patriarche d'Alexandrie l'aide des Éthiopiens contre le tyran, et espère obtenir des sanctions contre les Juifs de Tibériade. C'est en effet déjà avec ce document un indice de l'importance d'un mouvement d'idées qui touche l'ensemble du Moyen-Orient. C'est pourquoi nous rappelons ici la fin de la lettre où s'exprime Syméon lui-même : « Que ces choses soient connues également des cités fidèles, Antioche, Tarse de Cilicie, Césarée de Cappadoce et Édesse, et aux autres cités afin qu'elles fassent mémoire de ces saintes et saints martyrs dont nous avons parlé ci-dessus. Que les évêques sachent comment les Hébreux ont détruit l'asile dans les églises, et les oratoires des martyrs des Romains, et quels maux les Hébreux leurs compagnons infligent aux chrétiens qui se trouvent dans le pays des Himyarites. Mais les évêques de toutes les villes romaines anciennes et récentes, pour gagner quelques sous, vendraient les églises et les oratoires aux Hébreux qui les détruisent sous la croix. Les Hébreux qui sont à Tibériade leur envoient des prêtres toute l'année en toute saison, et provoquent des émeutes dans le peuple chrétien des Himyarites. Mais si les évêques sont vraiment chrétiens, s'ils aiment que le christianisme se développe, et ne sont pas des compagnons des Hébreux, qu'ils persuadent l'empereur et ses grands que soient capturés les chefs des prêtres de Tibériade et des autres cités, et qu'ils soient mis en prison. Nous ne disons pas que le mal soit rendu pour le mal, mais qu'ils donnent des garanties qu'ils n'enverront plus de lettres ni de personnages importants au roi des Himyarites, lequel a fait tomber sur les chrétiens himyarites tous les maux que nous avons décrits ci-dessus. Qu'ils disent que s'ils n'obéissent pas, leurs synagogues seront brûlées, qu'ils seront chassés des pays chrétiens et que les chrétiens domineront sur eux. En sorte que le roi des Himyarites, entendant cela, cesse la persécution des chrétiens par pitié envers ses compagnons hébreux. Malheureusement, je sais que l'or juif circule et cache la vérité, et que Hébreux et infidèles en deviennent encore plus arrogants. Mais l'amour de l'argent et de l'or est puissant dans l'Église. Là, l'amour s'est éteint chez les pasteurs, et c'est pourquoi les ouailles ont été arrachées aux pasteurs qui souffrent pour leurs brebis. »

Cette citation un peu longue nous paraît cependant essentielle pour notre propos. Guidi ne cache pas que certains passages lui paraissent corrompus : que signifie détruire les églises et les *martyria* sous la croix ? Comment les Hébreux peuvent-ils paraître compagnons des évêques ?

3. I. Guidi, *op. cit.*, p. 478-479.

La découverte du Livre des Himyarites par Moberg n'a fait qu'accentuer le problème. Aussi mutilé soit-il, il permet de relever à la fin du chapitre VII le texte suivant : « lorsqu'il vit qu'il ne pouvait pas les gagner par un combat, il leur envoya des prêtres juifs, qui étaient de Tibériade, avec un homme de la ville de ..., et un autre,... fils de Mayhab, qui était de Hirta de Na'mân, et ceux-ci étaient chrétiens de nom. Et le tyran Masrûq envoya avec eux une lettre avec des serments effroyables, jurant par Adonai et par l'Arche et par la Thorah : « Aucun mal ne vous sera fait si vous venez à moi spontanément et livrez la ville de Zafâr, mais au contraire je vous renverrai dans votre pays en paix auprès de votre roi »

Ce passage, Moberg le commente en rappelant la thèse de Jules Halévy sur les Chrétiens judaïsants, c'est-à-dire les Ariens. « Les Chrétiens de nom du côté juif sont, dit-il, dignes d'être notés. Ils témoignent d'une alliance de Chrétiens et de Juifs qu'on peut à peine expliquer, sinon en considérant comme motif de la persécution des Chrétiens, non pas le fanatisme religieux, mais la politique, la rivalité entre la Perse et Byzance, comme le représentent respectivement Masrûq et l'Abyssinie. » ⁴

La troisième découverte documentaire dans l'histoire des martyrs de Nedjrân est due au Professeur 'Irfân Šahîd. Nous y trouvons au complet les noms des deux envoyés de Dû Nuwâs qui étaient des chrétiens de nom seulement. Parmi eux un Nedjrânite, 'Abdullah ibn-Mâlik, l'autre Kaunab de Hira. Il s'avère clairement que la communauté chrétienne de Zafâr était entièrement éthiopienne. Ce n'est pas le cas de Nedjrân, où sont envoyés les prêtres juifs de Tibériade, avec tous les serments que le livre des Himyarites attribuait à la délégation envoyée à Zafâr. Là comme à Zafâr, le tyran les attire par ruse dans une fausse hospitalité. La nouvelle lettre permet également de mesurer combien la présence de l'Eglise syriaque était forte à Nedjrân, où personne d'autre que Philoxène de Mabboug lui-même ordonna l'évêque Paul, exécuté par les Juifs de Tibériade à Zafâr ⁵. Ainsi partout, la présence juive est soulignée. Sur le point qui nous occupe, M. Šahîd écrit que les sentiments anti-nestoriens ne sont pas aussi clairs que ceux à l'adresse des juifs... L'insinuation sur les chrétiens seulement de nom, est probablement une allusion à leur nestorianisme. Il doivent donc être considérés comme des traîtres qui par collusion avec les juifs ont provoqué la chute de Zafâr. Très justement, I. Šahîd s'étonne de l'absence complète de traits anti-chalcédoniens ⁶.

L'inclusion dans le dossier de la lettre anonyme d'un évêque à un de ses collègues, rédigée en arabe mais écrite en caractères hébreux, conservée dans un manuscrit karaïte, sans doute du XVI^e siècle à en juger par le filigrane avec lune, oblige à accentuer bien davantage la collusion du nestorianisme avec le judaïsme. Nous avons présenté une première fois ce document au XXIV^e Deutscher Orientalistentag de Cologne en 1988 ⁷. A ce moment, nous n'en avions pas encore de microfilm, et nous nous appuyions sur l'édition presque confidentielle qu'en avait donnée Léon Schlossberg à Vienne en 1880 avec les caractères hébreux, et ensuite en français à Paris en 1888, dans une traduction extrêmement libre, et un tantinet fanatique. Le seul à avoir réagi à la parution de cet opuscule, avait été pressenti par Schlossberg pour une collaboration qui ne lui avait pas plu. Il s'agit de L. Fleischer qui publia

4. A. Moberg, *The Book of the Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, Lund, 1924, p. IXX.

5. I. Shahid, « The Martyrs of Najrân », *New Documents*, Bruxelles, 1971, p. 44-46.

6. Id., p. 171-172

7. M. van Esbroeck, « Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von seitens Dû Nuwâs », dans XXIV. *Deutscher Orientalistentag, herausgegeben von W. Diem und A. Falaturi*, Stuttgart, 1990, p. 105-115.

une sévère recension en 1882⁸. Pour lui, il s'agit d'un document dépendant de l'Islam, écrit par un traducteur juif familier du Coran, qui à une époque tardive, à peine avant le IX^e ou le X^e siècle, vivant sous la domination musulmane, a essayé, grâce à ce document, de se présenter sous un jour favorable du point de vue de sa confession religieuse.

Ce qui nous a intéressé avant tout à Cologne était le paragraphe d'où Léon Schlossberg avait déjà tiré son titre : « Controverse d'un évêque. Lettre adressée à l'un de ses collègues vers l'an 514 ». Nous nous permettons d'en retracer les grandes lignes. L'examen du manuscrit n'y a pas provoqué de changement. Après avoir violemment attaqué le baptême des chrétiens comme offense à l'hygiène (argument qui semble provenir du Parti communiste russe d'il y a peu), l'auteur continue en attaquant le culte des reliques. Je cite : « Bien plus, vous introduisez ces tombeaux et ces reliquaires dans des lieux qui sont à vos yeux vénérables, et vous les considérez comme purs et hygiéniques. En vérité, eussiez-vous rencontré les anciens prophètes, ils vous auraient craché au visage, car vous avez déclaré vérité votre rancune, annulé ce qui vous justifiait, et emprunté des voies corrompues qui sont mensongères et aberrantes. Et vous croyez que les ossements auprès desquels vous faites des commémoraisons, sont des ossements de martyrs. Par ma vie, vous avez raison : ce sont là les ossements des martyrs qui jadis ont insidieusement prêté faux serment à Dioclétien. L'archevêque a fait un faux témoignage, et lui a prêté un serment frelaté, et avec lui 135 évêques, 75 moines, prêtres et diacres. Et quand Dioclétien fut convaincu de leur parjure et leur duplicité, il ordonna d'exécuter l'archevêque, les moines, les diacres et les prêtres. Et il y a maintenant deux cent trente ans que cela s'est passé, et tu ne pourras pas me traiter de menteur. Et quant à ce qui concerne la croix, la prostituée, qu'on appelle mère de Constantin le Petit, l'a retrouvée deux cents ans plus tard. Les croix n'étaient attestées par le moindre écriteau. »⁹

Un familier de l'ancienne hagiographie reconnaît immédiatement à quelles légendes il est fait ici allusion. L'une appartient au dossier de Côme et Damien en priorité, et a essaimé dans la suite dans divers dossiers coptes. L'autre est le double récit de l'Invention de la Croix, séparé par 200 ou 230 ans. La première légende raconte que l'évêque d'Antioche s'était vu confié par l'empereur romain le fils du roi de Perse. Mais l'évêque se laissa acheter par le Shah et lui rendit son fils. Dioclétien passa par Antioche et demande qu'on lui présente l'otage. L'évêque répondit qu'il était décédé, et étant allé chercher un mort suffisamment défiguré, il le présenta à Dioclétien, faisant jurer toute son église par tout ce qu'il y a de plus sacré dans le christianisme, que c'était là le fils du Shah. Dioclétien alors introduit le fils du Shah qu'il avait à nouveau capturé, et déclenche la grande persécution¹⁰. On peut croire que la virulence de Syméon de Beth Arshām sur la vénalité des évêques a été exacerbée par la même histoire. La fonction primitive de la légende servait à expliquer comment Côme et Damien eurent la liberté de créer un hôpital près de Cyr, sans démêlés doctrinaux, sous Dioclétien. Elle était propre à rappeler le souvenir de Paul de Samosate dans l'optique égyptienne. L'autre légende est incluse dans la Doctrine d'Addée. Remarquable est le fait que déjà Sévère d'Antioche rejette l'histoire de Judas-Kyriakos. Elle l'est complètement aussi par Alexandre de Chypre, qui a empêché son expansion du côté grec¹¹. Ces deux histoires hagiographiques interviennent dans la lettre anonyme comme des choses allant de soi. Ceci

8. H.L. Fleischer, « Ueber eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christentum », dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellsch. der wissensch.*, Phil.-hist. Cl., 33, 1882, p. 57-75.

9. M. van Esbroeck, *op. cit.*, p. 110-111.

10. *Id.*, p. 112-114.

11. *Id.*, p. 113, notes 25 à 27.

n'est guère possible au VII^e siècle déjà. L'appartenance de ces légendes au courant syriaque oriental montre déjà une certaine coloration pré-julianiste dans l'église monophysite syriaque dont Syméon est le porte-parole le plus en vue. Les 230 ans depuis l'épisode de Dioclétien nous paraissent devoir être pris au sens large de l'ère des Martyrs des Coptes, ce qui donne 514. Il nous paraît vain de discuter ici de chronologie, dans un contexte littéraire qui s'en éloigne fort. L'important est de savoir si ce document n'aurait vu le jour qu'au IX^e ou X^e siècle. A cette question, indépendamment de la langue originale, on peut répondre, je crois, sans témérité, qu'il s'agit bien d'un document digne des lettres envoyées par les prêtres juifs de Tibériade pour ranimer le judaïsme dans un contexte que la lettre anonyme force à considérer comme plus chrétien que juif.

Voici encore un passage où il s'agit de Nestorius, et où la traduction proposée par Schlossberg est particulièrement éloignée du texte :

ليس تعلم ان نسطور قال كفره بالله الذي سكن في الدنس والحيطه في البطن والرحم وذلك
ان نسطور قال في التوره من كلام سيمشه نية فوجد فيه مكتوب ان الله ربك نار تاكل فقال
نسطور عند ذلك كوف في البطن الذي للنسا نار في نار مسارق دينكم وخلاتكم

« Ne sais-tu pas que Nestor a déclaré ne pas croire à un Dieu qui habite dans la souillure et l'enclos d'un sein et d'une matrice ? Et certes Nestor a dit dans la Thorah d'après la parole de Symmaque un propos. Et il y a trouvé écrit : « Dieu est votre maître, flamme dévorante. Et Nestor a dit à cause de cela : La flamme a ravagé le sein de la femme dans la flamme qui brûle votre religion et votre légitimité ! »¹². Un tel propos dans la bouche d'un juif révèle quelles affinités profondes ont pu nourrir certains aspects trop ignorés du nestorianisme.

Nous avons divisé le texte de la lettre en trente chapitres dont nous résumons la teneur, afin de donner une idée de quelle mélecture l'évangile peut être l'occasion :

1. L'introduction dont nous avons donné le texte.
2. Sur le Christ qu'on donne pour parole de Dieu.
3. Le Christ est fils de Dieu dans le sens où le sont Adam, Hénoc ou les apôtres.
4. Les miracles de Jésus sont moindres que ceux d'Élisée, Moïse et Josué.
5. La doctrine de la Trinité est contradictoire.
6. Le Christ ne peut être simultanément Dieu et homme.
7. Le Christ a dit lui-même qu'il n'est pas venu détruire la loi.
8. Le Christ ne peut être à la fois l'envoyeur et l'envoyé.
9. Le Christ n'aurait pas prié Dieu s'il l'avait été.
10. Le Christ s'est désigné lui-même comme prophète et a été purifié au baptême.
11. Le Christ a supprimé la circoncision.
12. Jésus a dormi, ce qui est indigne de Dieu.
13. Jésus s'est saoulé.
14. Jésus a menti car il s'est donné à Auguste pour fils de Joseph.
15. Jésus a volé, en donnant l'ordre de détacher l'âne.
16. Jésus a connu la peur, l'angoisse et l'effroi.
17. Jésus a dénié la circoncision, le sabbat, le kippur et la Thorah.

12. Ms. Paris hébreu 755, fol. 18v°, ligne 7 à 12.

18. Nestorius a dit que le feu divin dans la matrice détruisait la religion.
19. Joseph est l'époux de Marie, et les généalogies sont contradictoires.
20. Jésus a introduit le dimanche et le culte des reliques.
21. Impuissance de Jésus à aimer le prochain et à purifier.
22. Jésus a dû prier à l'agonie.
23. Jésus a pris la fuite devant les tentations du démon.
24. Chez Luc Jésus a 24 ancêtres de plus pour Joseph.
25. Joseph n'a plus connu Marie à partir de sa conception.
26. Plaidoyer en faveur de Judas Iscariote.
27. Dieu n'a pas de participants.
28. La Torah est première.
29. Les âmes d'Adam, Noé, etc., n'ont pas pu être sauvées par Jésus.
30. Dieu a parlé 570 fois à Moïse, et jamais à Jésus ¹³.

On le voit, le tableau est sévère et impitoyable. La question que nous nous posons est surtout la suivante : un tel verdict est-il vraisemblable en dehors du climat que nous décrivent les textes de Syméon de Beth-Arshām ? Nous ne le pensons pas. Nous voyons aussi dans ce texte une preuve que la frontière culturelle entre l'Iran sassanide et la Byzance de Justinien était sensiblement étanche. On comprend également, avec un facteur religieux si prononcé, que Syméon se soit trouvé sans difficulté en harmonie avec l'empereur chalcédonien, dont ici l'orthodoxie a moins d'importance que la nécessité de sauver une Église envahie par les émissaires de Tibériade. Fleischer tenait pour entièrement fictive l'attribution à un évêque. En face des assertions dans l'hagiographie de Nedjrān, on est moins tenté d'y voir une fiction. Ajoutons enfin que l'intégration par Muḥammed de plus d'un élément chrétien constitue, au vu d'un tel radicalisme, une ouverture vers plus d'universalité.

13. Une énumération analogue serait incluse dans l'œuvre inédite d'Ibrahim ibn 'Aoun, au XII^e siècle. Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Vatican, 1947, p. 212.

UNE CHRONIQUE SYRIACQUE CONTEMPORAINE DE LA CONQUÊTE ARABE

ESSAI D'INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE ET POLITIQUE ¹

PAR

Andrew PALMER
Université de Groningue

Introduction

L'un des textes les plus négligés de l'histoire du septième siècle en Syrie est celui du codex Add. 14643 de la British Library à Londres. Il s'agit d'un manuscrit syriaque du huitième siècle que Land appela à tort le "liber calipharum" ². Ce nom ne convient qu'à la huitième et dernière rubrique. Les responsables de l'édition critique, Brooks et Chabot, ont donné au texte le nom de "Chronicon miscellaneum" ³. L'analyse du manuscrit doit commencer par une vue d'ensemble du contenu. Dans la table suivante, les rubriques majeures du manuscrit même sont numérotées :

Numéro	Syriaque	Latin	Rubrique
1	77-78:16	63 - 64 :16	discours de géographie (début manque)
2	78:20 - 84:5	64:18 - 68:9	généalogie des douze patriarches
3	84:6 - 98:8	68:10 - 78:24	listes des rois, de prêtres, d'empires
4	98:9 - 129:13	78:25 - 101:3	extrait interpolé de la chronique d'Eusèbe
5	129:14 - 139:19	101:4 - 108:26	continuation d'Eusèbe jusqu'à 640
6	139:20 - 150:9	108:27 - 116:2	séquences de dates de l'histoire romaine et syriaque orthodoxe allant jusqu'à 636 et reculant jusqu'aux débuts de l'Église
7	150:10 - 154	116:3 - 119:5	synodes jusqu'à l'an 451
8	155	119:6 - 26	notice sur Mahomet avec les dates de ses successeurs

1. Madame Annie Garcia-Martinez, Madame Michelle Rinaldi, Mademoiselle Cathrynke Dijkstra et le Professeur M. van Esbroeck, s.j., ont bien voulu corriger le français des versions successives de cet article.

2. J.P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, 4 tomes, Leiden, 1862-75, t. 1, ix, 39-43, 103-122, 165-179, texte syriaque 2-24.

3. E.W. Brooks, éd., J.-B. Chabot, trad., « Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens », dans *Chronica minora*, C.S.C.O. III, 4, deuxième partie, deux tomes, Paris, 1904, 77-155 du texte syriaque, 61-119 de la traduction latine.

L'opinion reçue sur ce texte est exprimée par Witakowski en ces termes-ci : « Il s'agit d'une collection décousue de plusieurs documents qui n'ont même pas été rédigés, mais qui sont placés tout simplement l'un après l'autre. »⁴ Pourtant, on voit que les rubriques une à cinq suivent quand même un certain plan :

1. Introduction géographique, qui peut faire penser à la création du monde.
2. Généalogie d'Adam jusqu'aux douze patriarches.
3. Listes des règnes de rois et de prêtres et catalogue des empires successifs.
4. Résumé, d'ailleurs sans dates, de la Chronique d'Eusèbe jusqu'à Constantin le Grand, avec un supplément au sujet de la naissance du Christ.
5. Continuation de la chronique jusqu'à la trentième année d'Héraclius, soit l'an 639/40, selon la datation acceptée⁵.

Witakowski déclare au même endroit que le résumé d'Eusèbe serait un travail sans valeur, parce que la chronologie a été omise. Mais on a le droit de raconter l'histoire sans donner de dates, si on s'intéresse non pas aux dates, mais à la séquence des événements. La Chronique d'Eusèbe ne fut pas traduite en syriaque en entier avant Jacques d'Édesse, vers la fin du septième siècle⁶ ; un écrivain contemporain d'Héraclius semble avoir voulu donner au moins une idée de son contenu à ses lecteurs syrophones. D'ailleurs, cet écrivain a compris, bien avant Jacques d'Édesse, qu'Eusèbe avait tort en ce qui concerne la date de la naissance du Christ⁷. Juste avant le commencement du résumé d'Eusèbe, aux pp. 97-98 du texte syriaque et 78 de la version latine, le rédacteur de ces matériaux divers introduit comme suit sa propre personne dans le récit :

« Car l'an trois cent neuf de l'ère d'Alexandre le Macédonien eut lieu l'Épiphanie de notre Sauveur dans le monde et il fut dans le monde pendant trente-trois ans, selon le témoignage que nous avons

4. W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrë : A Study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsalienia, 9 ; Uppsala, 1987), 80-81 : « It is a loose collection of several documents, which are not even redacted, but merely placed one after the other ». J'ai donné mes raisons pour préférer le nom de la "Chronique de Zuqnin" dans une recension de ce livre, publiée en *Abr-Nahrain*, 28, 1990, 142-150. Witakowski partage donc l'opinion de Baumstark, mais ce dernier adopte une attitude plus dédaigneuse encore envers le compilateur : [K.] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922, 182-183, 247 (cette page présente deux fautes : Qédar était près de Rhésaina, non de Batné, et le ms ne fait point mention de la mort d'Héraclius), 274. I. A. Baršawm, *Al-lu' lu' al-manšūr fi ta'riḥ al-'ulūm wa-l-'ādāb al-suryāniyya = Histoire des sciences et de la littérature syriaque* (Homš, 1943 ; reprint : Aleppo, 1956 ; Baghdad, 1976 ; Glane, 1987) [en arabe], 278, N° 85 ; dans la traduction syriaque par P. Y. Dölābāni, *Ktōvō d-vērullē b'dirē d-'al mardūt yulpōnē suryōyē ḥdirē*, Qamishly, 1967, 360, N° 90), identifie le rédacteur du livre entier avec le prêtre Thomas : « Il a composé une histoire chronologique de l'an 512 jusqu'à la conquête arabe de certaines régions de la Syrie l'an 636 et jusqu'à la mort d'Héraclius l'an 641 [à vrai dire, il n'y est point question de la mort d'Héraclius] ; et il y cita des extraits de la Chronique d'Eusèbe et d'autres sources sur les tables de la chronologie. »

5. Dans un livre de textes syriaques en traduction anglaise qui va paraître aux presses universitaires de Liverpool au cours de l'année 1992 sous le titre *The Seventh Century in Syriac Chronicles and Apocalypses*, on trouvera une définition plus exacte des "rubriques" de notre chronique, qui y figure sous le nom de "Texte N° 2".

6. P. Keseling, « Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung », *Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients*, III 1, 23-48, 223-224 ; III 2, 33-56, Leipzig, 1927.

7. F. Nau, « Lettre de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite sur la chronologie biblique et la date de la naissance du Messie », *Revue de l'Orient Chrétien*, 5, 1900, 581-596.

trouvé dans un livre digne de foi qui appartient aux archives d'Édesse, lequel ne contient point d'erreurs et qui donne des informations dignes de foi sur toute chose. »⁸

Mais si une date aussi centrale de la chronologie d'Eusèbe est fautive, quelle valeur attribuer au reste de sa chronologie ? L'écrivain contemporain d'Héraclius a cru devoir supprimer ces dates douteuses. On dut attendre les travaux de l'infatigable Jacques d'Édesse pour mettre la chronologie d'Eusèbe à jour.

Cette remarque au sujet de la date de naissance du Christ commence par le mot "Car ...". Ce qui la précède, est une récapitulation chronologique de la période entre Adam et la mort de Constantin, qui aurait vécu trente-trois ans, comme le Christ, suivie d'une récapitulation chronologique de l'histoire de la ville sainte, Jérusalem, de sa fondation par Melchisédech jusqu'à sa destruction par les mains de Tite. Or, à la fin de la cinquième rubrique il y a un passage, auquel nous aurons lieu de revenir, qui ressemble par son caractère de récapitulation à celui servant d'introduction au résumé d'Eusèbe ; mais il introduit aussi un élément nouveau, qui le lie étroitement avec la sixième rubrique. C'est dire que, malgré son caractère apparemment fragmentaire de miscellanées, la sixième rubrique appartient à la même rédaction que les rubriques précédentes.

Il est donc évident qu'il n'y a point lieu de nier absolument, comme le font Baumstark et Witakowski, qu'on ait rédigé les divers documents qui forment cette chronique. On verra que même la liste de synodes ecclésiastiques sous la septième rubrique s'harmonise avec le reste et s'achève en nous fournissant la clé de l'ensemble : une condamnation raisonnée du concile de Chalcédoine. Après cette condamnation, on peut lire en encre rouge le mot "Fin" ; et quoiqu'il y ait plusieurs en-têtes insérés auparavant dans le texte, c'est ici la première fois qu'on insère ce mot de clôture définitive. C'est un indice de plus que la septième rubrique, elle aussi, appartient à la grande conception qui a amené un écrivain contemporain d'Héraclius à rassembler tous les renseignements contenus dans ce livre, exception faite de la dernière feuille. Car à part la liste des califes jusqu'à l'an 724 de l'ère chrétienne, il n'y a aucune autre date postérieure à Héraclius dans tout le livre. Et cette liste a été ajoutée, c'est évident, après la fin du texte majeur⁹.

Ces réflexions suscitent à bonne raison des doutes au sujet de l'opinion reçue sur ces prétendues miscellanées. Si l'on veut approfondir la question en étudiant de plus près le contenu du texte, on fera bien de chercher des traces concrètes de cette rédaction dont Witakowski nie l'existence. Je me propose de me concentrer sur la sixième rubrique, qui semble la plus fragmentée de toutes, mais qui n'est subdivisée par aucune sous-rubrique ou division interne explicite. Ce qui est encore plus remarquable, c'est le fait que son titre, que tous les érudits passent sous silence, nie déjà la thèse de Land, Baumstark et Witakowski. Je le traduis comme suit : « Note exégétique (ces deux mots traduisent le seul mot syriaque *sūkōlō*) qui, sous forme d'annales, contient des informations concernant des matières très diverses, à commencer par un tremblement de terre à Antioche. » Pour faciliter l'analyse de cette rubrique "exégétique", j'y ai apporté des divisions en sections allant de un à huit :

8. L'ère d'Alexandre, c'est-à-dire l'ère des Grecs, soit Séleucide, qui commence le 1^{er} octobre 312 avant le Christ ; donc il s'agit ici de l'année qui commença le 1^{er} octobre de celle que nous appelons l'an 3 avant Jésus-Christ.

9. Dans *The Seventh Century*, je traiterai cette liste (texte N°. 8) comme un document indépendant.

N°	Commence	Contenu
1	p. 140, AG 767	Deux secousses à Antioche AD 456 et 460
2	p. 143, AG 814	Neuf renseignements datés entre AD 503 et 562
3	p. 143, AG 881	Une dispute concernant le Carême, une victoire du roi chrétien arabe Al-Mundhir et une secousse, AD 570-1
4	p. 143	Remarque au sujet du centurion auprès de la Croix de Jésus
5	p. 143, AG 823	Notice sur Sévère d'Antioche, Jean de Tella et Jacques de Saroug
6	p. 144, AG 876	Sept renseignements allant de AD 565 à 632 et six renseignements datés entre AD 362 et 459
7	p. 145, AG 871 ¹⁰	Vingt-six renseignements allant de AD 560 à 636
8	p. 148, AG 343	Trente-et-un renseignements allant de AD 32 à 529

Le prêtre Thomas

Il y a un point de départ qui saute aux yeux à la fin de la section 7, sous l'an 947 des grecs :

« Les Arabes ont envahi toute la Syrie et sont descendus jusqu'en Perse, qu'ils ont conquise. Les Arabes sont montés sur la montagne de Mardin, où ils ont tué beaucoup de moines à Qédar et à Bnôtd. C'est là qu'a trouvé la mort Siméon, moine bienheureux et portier de Qédar, le frère du prêtre Thomas. »

Trois savants, Land, Baumstark et le patriarche syriaque orthodoxe Afrem Baršawm, ont tiré de ce texte la même conclusion : ils ont été persuadés que le prêtre Thomas en était l'auteur et qu'il s'agit là d'une signature personnelle insérée dans un récit historique contemporain ¹¹.

La confrontation de la tragédie familiale du prêtre Thomas avec les événements mouvementés qui ont précédé de peu l'une des révolutions les plus importantes de l'histoire du monde — à savoir la conquête arabe du Proche-Orient — précise, d'une façon qui ne peut guère tromper, la position qu'occupait, dans la "salle de théâtre historique", celui qui observait ce drame grandiose et qui avait ses raisons personnelles pour s'y sentir engagé. La mort de Siméon et le nom de son frère Thomas ressortent d'autant plus clairement du texte, qu'ils sont suivis d'une césure abrupte.

Ce sont là les arguments qui m'ont convaincu que Land, Baumstark et Baršawm ont raison, lorsqu'ils identifient l'auteur de cette section avec le prêtre Thomas. Pourtant aucun de ces savants n'a senti le besoin de justifier son identification avec des arguments suffisants. C'est peut-être pour cela qu'on a négligé l'importance potentielle de cette connaissance. Je vais l'approfondir ici en examinant d'abord cette septième section de la sixième rubrique, qui a été si clairement scellée par son auteur.

La section 7 forme une chaîne de faits mis en ordre chronologique et qui possède une certaine unité de style et une continuité interne. Cette section commence assez abruptement en l'an 871 des Grecs, avec la deuxième conquête perse d'Antioche. A partir de l'an 902 des

10. La date de la conquête d'Antioche est AD 540 et on pourrait supposer que la date AG 871 est altérée, puisque la confusion du chiffre 50 avec celui de 70 en syriaque est possible.

11. Land, *op. cit.*, 168 ; Baumstark, *op. cit.*, 247 ; Baršawm, *loc. cit.*

Grecs, le prêtre Thomas nous renseigne aussi sur les Indictions byzantines, soit le cycle de quinze ans selon lequel l'administration fiscale byzantine réglait la mise à jour de ses archives. Cependant, on lit sous l'an 920 des Grecs, identifié à cet endroit avec la dixième Indiction, qu'au cours de l'été les Perses ont pris les villes de Mardin et de Rhésaina. Or, c'est près de ces deux villes-là que se trouvaient les monastères de Qédar et de Bnôtô, auxquels le prêtre Thomas était si étroitement lié. La prise de ces villes rompit le contact entre l'auteur et l'administration byzantine.

Après cet événement, Thomas ne nous renseigne plus sur les Indictions byzantines, jusqu'à l'an 947 des Grecs, septième Indiction. Cette année et la dernière année de cette section, soit les vingt-quatre mois allant du mois d'octobre de l'an 633 jusqu'au mois de septembre de l'an 636 après Jésus-Christ, tombent dans la période où la Mésopotamie du nord avait été reconquise par l'empereur de Byzance. Donc pendant toute la période où sa propre patrie ne ressortissait plus à l'administration byzantine, Thomas ne nous renseigne point sur l'année administrative des byzantins. On peut y voir une certaine confirmation de son identité, parce que c'est avec la perte des villes proches du monastère où vivait son frère que le prêtre Thomas cesse de faire mention des Indictions. Elles n'étaient plus actuelles pour ses informateurs locaux et pour lui-même, du moment qu'on versait les impôts annuels à un autre roi.

Le couvent de Qennešré

Les deux dernières Indictions byzantines dans le récit de Thomas correspondent presque exactement aux ans des Grecs donnés par lui. Mais il se trompe en disant que l'an 915 des Grecs correspond à la neuvième Indiction et l'an 920 à la dixième Indiction. Il est probable qu'il ne faisait pas encore, à cette époque-là, ses propres notices historiques, puisque ce n'est que vingt-cinq ans plus tard, qu'il introduit sa personne dans le récit. L'erreur est due à sa dépendance d'autres sources d'information. L'une de ces sources était sûrement le couvent de Qennešré. Les renseignements sous l'an 920 des Grecs proviennent d'un observateur qui habitait tout près de là. Il nota que la glace formait de grandes flottes sur le fleuve qui empêchèrent les bateaux de le traverser pendant six jours. Or le couvent de Qennešré était situé sur la rive gauche de l'Euphrate.

Le bulletin que donne le prêtre Thomas sous l'an 934 des Grecs montre qu'il entretenait des contacts avec Qennešré. Il s'agit de la mort d'une vingtaine de moines de ce couvent en Crète à la suite d'une invasion slave de cette île. Le couvent de Qennešré était un centre de culture hellénistique et autochtone, où furent formés plusieurs chroniqueurs syriaques. Ces deux faits rendent vraisemblable l'hypothèse que les renseignements concernant l'hiver rigoureux de l'année 920 des Grecs dérivent eux aussi de Qennešré. Il est probable que c'est grâce à ses contacts avec Qennešré que Thomas jouissait d'une telle richesse de renseignements et peut-être est-ce aussi la raison pour laquelle il pensa à les recueillir dans un livre ¹².

L'existence de contacts entre un prêtre dans la région de Rhésaina et le couvent de Qennešré n'a rien d'étonnant. Thomas nous renseigne lui-même sur sa visite aux archives d'Édesse, pour consulter ce livre admirable qui ne disait que la vérité en matière

12. On peut même placer Thomas dans la tradition chronographique d'où sortit Jacques d'Édesse, puisque le travail de Jacques sur la Chronique d'Eusèbe forme une continuation de la critique de Thomas à propos de la date de naissance du Christ.

chronologique¹³. La présence de plus de vingt moines de Qennešré dans l'île de Crête en 934 des Grecs, nous fera penser, même si nous ne connaissons pas le motif de leur présence là-bas, à une donnée universelle bien connue concernant le monachisme. Un grand couvent devait participer au commerce et envoyait pour ce motif des groupes de moines dans les ports voisins et même à l'extérieur. Le couvent de Qennešré ne formait certainement pas une exception à cette règle. Il se trouvait près des deux routes qui mènent d'Antioche à Rhésaina, dont l'une traverse l'Euphrate près de Mabboug, l'autre à Zeugma. L'emplacement de ce couvent avait été choisi par un abbé de la région d'Antioche, Jean. Devant la persécution chalcédonienne il dut se réfugier avec ses moines au-delà de l'Euphrate et de mettre le pied dans un diocèse où l'on résistait encore au concile de Chalcédoine¹⁴.

Cette situation favorable a stimulé plus que toute autre chose la vie économique et culturelle de la communauté monastique de Qennešré. On ne doit pas sous-estimer le niveau intellectuel d'un prêtre qui au septième siècle entretenait des contacts avec ce véritable haut-lieu des études scientifiques.

Le couvent de Qennešré se trouvait donc à l'est de l'Euphrate, assez près de la rivière. C'est un renseignement que nous devons à l'acribie de Yāqūt¹⁵. En outre, la Vie inédite de Théodote d'Amida, mort en l'an 698 après Jésus-Christ, montre que même un patriarche qui allait bientôt mourir de vieillesse, pouvait passer une partie de ses journées dans une grotte sur la rive du fleuve et ne rentrer que le soir au couvent de Qennešré, après avoir entendu sonner la simandre, pour la salutation habituelle des frères¹⁶. En effet, la plupart des patriarches au septième siècle avaient leur résidence officielle au couvent de Qennešré¹⁷. Lorsque l'Euphrate devint, au cours de l'hiver de l'an 921 des Grecs, la frontière entre Byzance et la Perse, ce changement eut une conséquence importante pour le couvent. Désormais cette communauté, qui formait le premier château-fort de l'opposition à la politique religieuse d'Héraclius, se trouvait en territoire perse.

Le fait que Qennešré a influencé les activités littéraires du prêtre Thomas aide à expliquer pourquoi le traité d'Arabissos en 629 joue un rôle central dans sa chronique : ce traité visait à rétablir la frontière sur l'Euphrate. Les historiens byzantins n'ont pas rendu

13. Il est possible qu'il s'agisse de la Chronique d'Édesse, écrite en 540 après Jésus-Christ, mais aussi que ce soit une source commune de Thomas et de la Chronique d'Édesse. Il me semble fort possible qu'il y ait eu à Édesse une œuvre de référence dans laquelle plusieurs chroniqueurs syriaques ont puisé. Il est certain qu'il existait quelque part une liste assez exacte d'éclipses de soleil, que chaque chroniqueur syriaque a pu utiliser pour faire une sélection qui convenait à ses intentions (voir mon *Seventh Century*, en appendice).

14. F. Nau, *Vie de Jean bar Aphthonia*, Paris, 1902.

15. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* (Encyclopédie géographique), éd. F. Wüstenfeld, 6 tomes, Leipzig, 1866-1873, [en arabe] II, 688, traduite en français par R. Duval dans Nau, *Vie de Jean bar Aphthonia*, 12.

16. A.N. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Tur 'Abdin*, University of Cambridge Oriental Publications, 39 ; Cambridge, 1990, 89. Pour la Vie de Théodote, voir A. Vööbus, « Découverte de la biographie de Théodote d'Amid par Šem'on de Samosate », *Le Muséon* 89, 1976, 39-42 ; A.N. Palmer, « The Anatomy of a Mobile Monk », *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, *Studia Patristica* XVIII, ii : *Critica, classica, ascetica, liturgica*, éd. E. Livingstone (Kalamazoo et Lewen, 1989), 255-260 ; *id.*, « Saints' Lives with a Difference : Elijah on John of Tella (d. 537) and Joseph on Theodotos of Amida (d. 698) », *IV Symposium Syriacum 1984 : Literary Genres in Syriac Literature*, *Orientalia Christiana Analecta* 229, 1987, 203-16 ; *id.*, « The Garšūni Version of the Life of Theodotos of Amida », dans *Les Actes du troisième congrès international des études arabes chrétiennes*, Louvain-la-Neuve, *Septembre*, 1988 (à paraître). L'édition critique est presque achevée.

17. Voir Palmer, *Monk and Mason*, ch. 5.

compte de ce fait, parce que en réalité les Romains ont récupéré la Mésopotamie des Perses pendant le règne du roi Šīroé. C'est avec Šahrvarāz, le successeur de Šīroé, qu'Héraclius avait conclu le traité ¹⁸. Il aurait peut-être rendu la Mésopotamie à Šahrvarāz, si seulement celui-ci n'avait pas été assassiné tout au début de son règne. Ce sacrifice de territoire faisait partie d'un plan qui devait assurer la succession du fils de Šahrvarāz et l'introduction de la foi chrétienne en Perse ¹⁹. Lorsqu'ils comprirent que la succession souhaitée n'aurait pas lieu, les Romains ont retenu le territoire en question. On peut quand même constater qu'à l'époque où Šahrvarāz accéda au trône de la Perse, il y eut, selon notre chronique, une migration de la population de la Mésopotamie vers l'ouest ²⁰. Cela pourrait bien s'expliquer par le fait qu'à ce moment on croyait encore que la Mésopotamie deviendrait la propriété de la Perse.

Une éclipse de soleil et un tremblement de terre

Le tremblement de terre violent qui précéda le traité d'Arabissos n'est point le seul phénomène naturel que nous raconte le prêtre Thomas, comme l'exige d'ailleurs le genre chronographique. Nous avons lu sa description de l'hiver extrême de l'an 920 des Grecs. Cet hiver fut suivi de la conquête persane de la Mésopotamie. Un autre phénomène, d'ailleurs assez peu naturel, est l'éclipse simultanée du soleil et de la lune, le quinze septembre de l'an 938 des Grecs. Or la lune ne peut guère occulter le soleil à nos yeux au moment même où la terre projette un cône d'ombre sur elle ! D'ailleurs, les calculs des astronomes ont montré qu'il n'y eut en Syrie en automne de 627 aucune éclipse. Pourtant, le cône d'ombre de la lune est en effet tombé, cette année-là, sur la surface de la terre ; mais c'est la Chine qui a été assombrie, non pas la Syrie. Et cela est arrivé le quinze octobre, non pas le quinze septembre ²¹.

Il est incroyable qu'une éclipse imaginaire aurait été si proche d'une éclipse réelle. Donc, le prêtre Thomas avait, si invraisemblable qu'il puisse paraître, des renseignements quelque peu inexacts qui avaient leur origine en Extrême-Orient. Il faut se souvenir, qu'une éclipse de soleil, comme un hiver extrême ou un tremblement de terre violent, signalait, selon les Anciens, ou bien la colère de Dieu, ou bien un événement formidable, quelque part sur la face de la terre. Les rois mages n'étaient-ils pas venus des extrémités de la terre pour voir ce que signifiait l'astre de Bethléem ? Il n'y a donc point lieu de s'étonner du fait qu'on s'est raconté la date de l'éclipse de soleil en Chine, de marchand en marchand, tout au long du chemin de la soie, à travers l'Afghanistan, la Perse et la Syrie, pour terminer, après avoir

18. La chronique de 1234 aurait donc tort, selon moi, lorsqu'elle dit que les traités conclus avec Šahrvarāz et avec Šīroé étaient identiques en ce qui concernait le territoire à rendre : *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, éd. J.-B. Chabot, 2 tomes = CSCO 81, 82, Paris, 1920, 1916, t. 1, 235. Il est possible qu'il y ait eu une ambiguïté voulue dans la rédaction du traité d'Arabissos en ce qui concerne la définition du territoire qui autrefois appartenait aux Romains.

19. Voir plus bas, sous le titre « La conversion de la Perse ».

20. Voir la section 6 de la rubrique 6, après la mort du patriarche Athanase en AG 942: « A cette époque-là le peuple émigra de la région à l'est de l'Euphrate. »

21. Hofrath Prof. Th. Ritter von Oppolzer, *Canon der Finsternisse* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften : mathematisch-wissenschaftliche Classe, 52 ; Vienna, 1887) ; F.K. Ginzel, « Astronomische Untersuchungen über Finsternisse », Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, II. Abtheilung, 88, 1883, pp. (629-755) = 1-127 ; H. Mücke and J. Meeus, *Canon of Solar Eclipses -2003 to +2526*, Vienna, 1983 ; D.J. Schöve, in collaboration with A. Fletcher, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, Woodbridge, 1984. À John North et H. Butcher (Groningue) est due ma reconnaissance profonde pour leurs avis au sujet des éclipses de soleil.

franchi l'Euphrate tout près du couvent de Qennešré, dans les ports d'Antioche et de Lattaquié.

Or, quatre mois après l'éclipse, au moment même peut-être où la nouvelle pénétra jusqu'au prêtre Thomas à Rhésaina, le roi des rois de la Perse, Chosroès, qui "avait vaincu toute la terre" (pour citer Victor Hugo tout en traduisant le prêtre Thomas), a rendu l'esprit. Une chaîne de communication commencée en Chine dans une langue toute autre que celle de la Syrie a bien pu provoquer une petite distorsion du renseignement en route. Le phénomène a été exagéré et changé, en ce qui concerne le mois exact de son occurrence, par ce jeu mondial du "téléphone arabe", que l'on appelle en anglais, assez convenablement, "Chinese Whispers", soit "les chuchotements chinois". Et une fois de plus, le prêtre Thomas fait suivre un phénomène de la nature d'un événement historique de format mondial.

On se serait donc attendu à ce qu'en l'an 940 des Grecs le tremblement de terre violent ait été suivi d'un événement d'un pareil éclat, ou plutôt d'une pareille occultation. Ce que nous lisons là est l'une des clés, soutiendrai-je, des intentions sous-entendues de l'auteur ²².

« Au mois de juillet de la même année Héraclius, roi des Romains, et Šahrvarāz, le patrice des Perses, se rencontrèrent dans un défilé dans le nord appelé Arabissos Tripotamos et ils bâtirent là une église nommée d'"Aryanoū". Là ils négocièrent les conditions de paix et l'Euphrate fut reconnu comme frontière entre eux. Ainsi firent-ils la paix entre eux. » ²³

Directement après ce traité de paix, et les Romains et les Perses ont été battus par une nouvelle force mondiale, les Arabes. Du moins, c'est ainsi que Thomas nous raconte l'histoire. En vérité, il a dû se passer beaucoup d'autres choses dignes de mémoire dans l'intervalle entre l'an 940 des Grecs et l'an 945 des Grecs, ou 947. Mais Thomas ne rappelle que ces deux faits, et, pour ainsi dire, en point d'orgue, la mort de son propre frère. C'est comme s'il voulait dire que le traité d'Arabissos Tripotamos fut conclu en dépit d'un avertissement divin (le tremblement de terre) et que cette désobéissance a été punie par la conquête arabe.

Trois périodes de domination hérétique

Jusqu'ici j'ai parlé de la section 7 de la sixième rubrique. La cinquième rubrique, où la défense divine et la cession de Nisibe aux Perses jouent un rôle important, commence avec Constantin et prête une attention très particulière au problème de l'arianisme au quatrième siècle de notre ère, surtout à l'arianisme de Valens. Cet empereur a expulsé les orthodoxes de leurs églises, à Édesse et ailleurs. La rubrique finit par calculer les périodes, comme le règne

22. Ce passage est l'écho de la fin de la cinquième rubrique dont nous parlions tout-à-l'heure.

23. Il est frappant de constater combien cela ressemble à ce qui a été écrit, déjà vers la fin de la quatrième rubrique, sur le traité que fit Jovien avec les Perses après la mort de Julien l'Apostat : « C'est lui qui a effectué la paix et la sécurité, et qui a dompté l'inimitié entre ces deux puissants empires des Romains et des Perses. Et pour qu'il y ait cette paix entre eux, et pour sauver les Romains de la situation périlleuse d'où ils ne pouvaient sortir, il donna aux Perses toute la terre à l'est de Nisibe, quelques-uns des villages autour d'elle, et toute l'Arménie [...]. Au mois d'août de l'an 674 [la population de] Nisibe fut exilée dans la terre des Édesséniens, et [la ville de] Nisibe fut rendue aux Perses, vidée de ses habitants. » (Aux pages 133-134 du texte syriaque, 104 du latin.) Pourtant Jovien fut un monarque idéal pour Thomas ("il croyait au Seigneur de tout son cœur"), et Héraclius un roi hérétique. Il me semble qu'on trouve un écho de cette comparaison paradoxale vers la fin de la sixième section de la sixième rubrique. Le contexte fait ressortir l'une après l'autre : d'une part l'émigration de la population mésopotamienne, qui suivit de près la concession territoriale d'Arabissos, et d'autre part, la cession de Nisibe par les Romains aux Perses, qui eut lieu presque trois siècles auparavant.

de Valens, où l'hérésie a dominé dans l'empire²⁴. Après l'arien Valens, ce fut Marcien, le chalcédonien, qui rétablit la domination de l'hérésie. Zénon a supprimé le schisme avec son *Hénotikon*, mais après la mort d'Anastase, Justinien a renouvelé la domination de Chalcédoine. Cette troisième occultation du soleil de l'orthodoxie²⁵ dure encore pendant le règne d'Héraclius, en sa trentième année. C'est contre l'arrière-plan de l'hérésie sur la trône de Byzance que Thomas place son premier récit sur le traité d'Arabissos. Cela donne à toute la scène qui suit le tremblement de terre un air de menace. Dans ce contexte, la forme "Arianou" du nom de l'église bâtie par Héraclius et Šahrvarāz ne me semble pas être une simple faute de transcription²⁶. Le vrai nom était sans doute "Eiréné", ce qui s'accorde bien avec un traité de paix. Mais le Syriac l'a déformé pour créer un nom qui signifie : "les ariens", soit les disciples de l'hérésiarque Arius.

La déposition de Sévère

Si Thomas est non seulement l'auteur de la septième section de la sixième rubrique, mais encore le compilateur et le rédacteur des rubriques une à cinq, cela ne revient-il pas à dire qu'il a dû être aussi le rédacteur de la sixième rubrique ? Mais pourquoi Thomas coupe-t-il le récit, après avoir parlé du traité d'Arabissos, pour replonger dans le passé ?²⁷.

Or, la première section de la sixième rubrique semble être un extrait d'un chroniqueur antiochien du cinquième siècle. Ce chroniqueur a raconté deux tremblements de terre violents qui ont eu lieu à Antioche l'an 456 et l'an 460 après J.-C. Dans ces textes est explicitée la croyance qu'un tremblement de terre violent exprime la colère de Dieu. Mais la cause précise de cette colère n'y est pas indiquée. L'indice qui nous manque dans la première section, nous le trouvons cependant dans la troisième. Là, sous l'an 881 des Grecs, on lit ce passage assez énigmatique :

« Il y eut par toute la Syrie un conflit au sujet du Carême. Le peuple fut divisé, parce que les uns firent commencer le Carême le dix-sept février, tandis que les autres reconnurent le vingt-quatre février comme le début du Carême. Cependant, tout le peuple a célébré Pâques ensemble. La même année, le jeudi de l'Ascension, Al-Mundhir a déclaré la guerre. Dieu aida Al-Mundhir à battre Qabous et la Croix fut victorieuse. L'année suivante, il y eut un tremblement de terre au mois de novembre et une grande secousse, dans lequel à peu près toute la ville d'Antioche fut détruite, avec Séleucie et les deux Cilicies, cinquante-huit ans après que Sévère ait quitté son siège. Le centurion qui surveillait notre Seigneur sur la Croix était Longin. Il perça le côté de notre Seigneur, mais

24. C'est là la récapitulation dont j'ai parlé plus haut.

25. C'est moi, et non pas l'auteur, qui rappelle l'image d'une éclipse à ce propos.

26. A la fin de la cinquième rubrique, dans le même contexte, on lit les lettres syriaques "RYN" au lieu du nom "Eiréné", que l'on devrait transcrire : "YRYNY" ou "YRYN". Or, "RYN" peut être lu comme *aryanō*, "arien", mais aussi comme *aryōnō*, "lépreux".

27. C'est là une technique dont s'est servi l'auteur d'une inscription chronographique à Ehnèche sur l'Euphrate, qui inséra la Passion du Christ dans son récit d'histoire contemporaine avec une intention qui ne peut être que typologique. Voir A.N. Palmer, « The Messiah and the Mahdi : History Presented as the Writing on the Wall », à paraître dans H. Hokwerda et E. Smits (éds.), *Polyphonia Byzantina : Studies in Honour of W.J. Aerts*, Groningen, 1991. Cette inscription suscite chez Baumstark (*op. cit.*, 274, note 3) la même impatience que notre chronique ; l'incompréhension de ce savant, aveugle pour l'intention typologique de ces chroniques, l'exaspère à tel point, qu'il ridiculise l'auteur. La stupidité qu'il attribue au compilateur excuse Baumstark d'expliquer pourquoi on aurait pensé à créer une œuvre sans but et sans structure. Déjà Land se trouvait obligé d'accentuer son irrationalité en le qualifiant de "stultissimus homo" (*op. cit.*, ix).

finalement il crut et mourut en martyr. Le patriarche Sévère fut consacré au mois de novembre, dans la cinquième Indiction, l'an 823 des Grecs. »

La notice sur Sévère continue pendant quelques lignes, mais je m'arrête ici pour examiner ce passage bizarre. La connection faite entre le tremblement de terre et la déposition de Sévère est manifestement artificielle. D'abord, quel trait d'union peut-il y avoir entre une déposition et un tremblement de terre cinquante-huit ans plus tard ? Ensuite, si l'on soustrait cinquante-huit ans de l'an 882, on arrive à 824, soit l'an 512/513 après J.-C. C'est l'année, non de la déposition de Sévère, mais de sa consécration, que notre écrivain place cependant (inexactement ?)²⁸ en novembre de l'an des Grecs 823, soit l'an 511 après J.-C. ; et le mois de sa consécration correspond au mois du tremblement de terre.

Il ne faut pas être trop méticuleux en lisant cette rubrique qui prétend avoir un caractère exégétique. Ce qui suit concernant le centurion Longin montre qu'on a ici affaire à un riche symbolisme, non pas à une sèche chronologie. On n'oubliait pas chez les jacobites que la consécration de leur vedette théologique et grand confesseur, Sévère d'Antioche, eut lieu au mois de novembre. Le tremblement de terre de ce mois peut donc faire penser un jacobite à Sévère, et il conclura peut-être que la colère de Dieu a à faire avec ce patriarche. Pourtant, ce n'est pas à cause de sa consécration que Dieu est fâché, selon les jacobites, mais justement à cause de sa déposition. C'est cette déposition qui a inauguré la dernière période de domination hérétique dans l'église.

Si l'on se demande maintenant quel fut le péché pour lequel Dieu punissait les Antiochiens au milieu du cinquième siècle, comme le raconte l'extrait avec lequel la sixième rubrique commence, on peut répondre que la doctrine de l'école théologique d'Antioche, qui a triomphé à Chalcédoine en 451 après J.-C., en fut la cause. Quant à la déposition de Sévère d'Antioche, elle aussi a été causée par la domination renouvelée de Chalcédoine auprès du trône.

La théologie de Chalcédoine ne peut certes pas être confondue avec l'arianisme. Pourtant, un jacobite aurait pu réduire le débat entier à l'opposition entre les orthodoxes de tradition alexandrine, qui ont toujours mis l'accent sur la divinité absolue du Christ (conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse) et ceux qui soulignaient l'humanité de Jésus (les ariens, concile de Chalcédoine). La ville d'Antioche aurait pu être vue, par extension, comme la mère de cette dernière école de pensée.

La victoire de la Croix

Le symbolisme de la troisième section de la sixième rubrique va plus loin. Le peuple se divise sur une question liturgique, mais se réunit à temps pour célébrer ensemble la fête de la victoire du Christ sur la Croix. Après cela, un Arabe chrétien jacobite, Al-Mundhir, gagne une victoire à l'aide de la Croix. Et ensuite, Dieu, qui soutient le roi arabe, punit des villes importantes des Byzantins, parce qu'il est fâché des conséquences de la déposition de Sévère. Et, enfin, Longin, un soldat, bien qu'il ait été le meurtrier du Christ, devient croyant et gagne la victoire de la Croix sous la forme du martyr. Si l'on rapporte toutes ces références directes et indirectes à la victoire de la Croix au temps où écrivait Thomas, on y trouvera la clé de l'énigme...

28. Sans avoir recherché toutes les sources, je ne saurais dire si la date de 512, généralement citée pour la consécration de Sévère, est sûre.

C'était l'an 640 après J.-C. en Mésopotamie du Nord : de la victoire de la Croix aucun signe. Le Dieu des batailles semble prêter son aide au roi des Arabes, comme il le prêta autrefois au roi arabe Al-Mundhir. Seulement, cette fois-ci, le roi arabe n'est pas croyant. Il bat le roi chrétien sur tous les fronts. A la veille même de la composition de notre chronique, il a conquis la Mésopotamie du nord. Les chrétiens de cette région se demandent pourquoi. Le prêtre Thomas leur donne une réponse : c'est à cause de la foi chalcédonienne de l'empereur de Byzance que les Arabes impies, meurtriers des moines, triomphent. Mais il n'est pas encore trop tard. Le peuple chrétien, divisé pour un temps, comme autrefois la Syrie au sujet du Carême, se réunira pour célébrer ensemble le triomphe spirituel et militaire de la Croix, comme les Syriens se sont réunis jadis pour célébrer ensemble la Fête de Pâques.

Le commandant des armées byzantines, l'empereur lui-même, qui attaquait l'intégrité du Christ avec sa doctrine chalcédonienne et qui coupait les oreilles et les narines de ceux qui s'obstinaient dans leur opposition à Chalcédoine²⁹, ressemble au centurion Longin, meurtrier du Christ, qui devint pourtant croyant et gagna la couronne. Comme lui, Héraclius pourra encore, par un changement de cœur, obtenir l'aide de Dieu contre les Arabes et entrer triomphalement dans la fête eschatologique de la résurrection.

La conquête arabe

Mais si Thomas écrit en 640 ou 641, après la conquête arabe de la Mésopotamie, pourquoi n'en fait-il pas mention ? Pourquoi son petit récit à lui seul, la septième section de la sixième rubrique, s'arrête-t-il à l'année 636 ? Pourquoi, après cela, la huitième section retourne-t-elle aux tous premiers temps de la chrétienté et finit-elle par rappeler la défaite des Romains sur l'Euphrate en 529 ? Cette défaite doit être celle dont Malalas (XVIII 461-5) rend compte en 530, tandis que Procope (*de bellis* I 17-18) la rapporte en 531. Le général des Perses, appelé Zuraq par notre chronique, serait alors l'Azarethas des auteurs grecs. Malalas dit en effet que les Romains « remplissaient le fleuve de leurs cadavres », mais Procope déclare que les pertes de l'ennemi ne furent pas moindres. Ni l'un ni l'autre ne donne à cette défaite une importance qui justifierait la place que lui donne Thomas, à la fin de la sixième rubrique.

La réponse à la première question n'est pas difficile. Thomas ne fit pas mention de la conquête de la Mésopotamie, parce que chacun de ses lecteurs en était plus que tout vivement conscient à ce moment-là. Il n'était guère nécessaire de dire ce que tout le monde savait. Pourtant, cette conquête ne forme-t-elle l'arrière-plan sous-entendu du récit entier ?

Pour répondre à la deuxième question il sera nécessaire d'explorer à fond les connections "diagonales" qu'on peut distinguer chez Thomas à travers toute l'histoire. On a l'habitude de composer un récit historique comme on construit une édifice, en commençant par les fondations. C'est ce que fait d'abord le prêtre Thomas. Il construit une sorte de Tour Eiffel chronologique, fondée sur l'histoire universelle, dont le sommet s'élève vers une pointe. Ce sont les rubriques une à cinq, qui finissent en racontant le traité d'Arabissos. Une fois la tour construite, on peut en retracer de façon didactique les structures internes. C'est comme si l'on regardait un architecte qui fait des gestes compliqués pour expliquer son édifice : seulement on n'entend pas sa voix. Le commentaire du prêtre Thomas est pour ainsi dire muet et exige un grand effort de la part du lecteur.

29. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. J.-B. Chabot, 6 tomes, Paris, 1899-1924, réimpression en 4 tomes, Bruxelles, 1963, IV 409 = livre XI, c. 12c.

Alors, la partie de cette explication architecturale qui nous intéresse d'abord est la transition de la mort du "bienheureux" Siméon (le frère de Thomas) aux mains des Arabes, qui est tout proche du sommet de la tour chronologique, à un nouveau point de départ dans le nœud central de l'édifice, la fondation de l'église d'Antioche par Simon Pierre et son martyr à Rome. Il y a trente-et-un renseignements chronologiques dans la section suivante, dont dix-neuf pour la période avant Constantin. Huit de ces dix-neuf bulletins concernent des martyrs et des persécutions. Si Thomas considérait son frère comme un martyr, il est possible que ce soit là qu'on doive chercher la connection avec l'apôtre dont il portait le nom.

Quels signaux trouve-t-on encore dans cette section ? On comprend sans difficulté la plupart des notices, mais il est étonnant de lire, à l'an 560 des Grecs : « Valentin, l'empereur arien, a ordonné une persécution des Chrétiens. » C'est comme si l'arien Valens avait été confondu avec le gnostique Valentin, qui vient d'être mentionné. En plus la persécution des orthodoxes par Valens a été identifiée avec la persécution des chrétiens par l'empereur Décus. Cette persécution aurait été suivie par une invasion simultanée des Perses à l'est et des barbares dans le nord. La persécution suivante est celle d'Aurèle, qui fut puni directement par Dieu. C'est une indication que l'invasion des Perses et des barbares doit être considérée comme punition divine provoquée par la persécution des chrétiens. Thomas raconte encore la persécution de l'Église sous Dioclétien et le triomphe de l'Église sous Constantin. A la fin de cette section, Thomas montre que la persécution de l'an 519, qui a introduit la période "anti-orthodoxe" continuée encore sous son contemporain Héraclius, fut suivie, elle aussi, par une punition divine : d'abord le déluge d'Édesse en 525 et ensuite la défaite sur l'Euphrate³⁰.

Nous avons cru pouvoir soutenir que Thomas regarde l'arianisme et le chalcédonianisme, malgré leurs grandes différences, comme diverses manifestations d'une même tendance à dégrader la divinité du Christ. Thomas aurait pu voir la religion des Arabes conquérants comme une conséquence extrême de cette tendance, qui avait pour les jacobites beaucoup en commun avec le judaïsme. Dès le premier rencontre avec les musulmans il était évident pour les chrétiens que ceux-là rejetaient la consubstantialité de Jésus et de Dieu et toute la doctrine du salut par la Croix. Pourtant ils avaient obtenu une victoire qui mettait celles d'Héraclius à l'ombre, malgré leur doctrine hérétique. Car pour Thomas, qui les avait vu tuer son "bienheureux" frère, il aurait été impossible de croire que les Arabes avaient obtenu la victoire comme un signe de la faveur divine. Il croit plutôt que la conquête arabe est une punition du chalcédonianisme d'Héraclius et peut-être considère-t-il leur religion comme un miroir, qui doit montrer à Héraclius les conséquences logiques de sa doctrine. En quelque sorte, le frère martyrisé de Thomas a témoigné, comme l'apôtre Simon, de la vérité de l'orthodoxie. Même s'il n'avait pas été le frère de l'auteur, Siméon aurait mérité une place importante dans cette chronique, en tant que martyr anti-chalcédonien.

30. A propos des bulletins pour les années grecques 830, 835 et 840, il faut signaler que la date du deuxième événement est fautive. Elle devrait, comme la Chronique d'Édesse nous le dit, être 836. Mais 835 marque la position moyenne exacte entre 830 et 840. La relation peut être voulue. A cause de la persécution renouvelée des opposants à Chalcédoine, Dieu a infligé à Édesse un déluge catastrophique. Édesse, en faisant rayonner dès le quatrième siècle la légende d'Abgar et de sa cité divinement fortifiée, s'était appropriée le droit de symboliser l'invincibilité de la Rome nouvelle chrétienne. (Voir mon article « King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine », en H. Bakker, éd., *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningue, 1991, à paraître). Un déluge à Édesse était donc un avertissement indirect pour l'empire entier. L'empereur l'a négligé, ce qui eut la conséquence suivante : les Perses battirent les Romains sur l'Euphrate et ses soldats romains, comme les citoyens d'Édesse, furent noyés dans les flots.

Est-ce une coïncidence si la bataille de la rivière le Yarmouk, défaite décisive des Romains en Syrie, qui eut lieu en l'an 636 après J.-C., et dont une des conséquences fut la razzia des Arabes dans la montagne de Mardin, où le frère de Thomas fut tué, ressemble à la défaite de l'an des Grecs 840, soit l'an 529 après J.-C., pendant laquelle la plupart des soldats romains furent noyés dans une rivière? ³¹ Et est-ce aussi une coïncidence si ce parallèle suit de près le récit de Thomas sur l'an 636 du Christ? D'ailleurs, la bataille des Romains et des Perses sur l'Euphrate précédait précisément de cent ans, selon Thomas, le traité entre les Romains et les Perses à Arabissos, qui fixa une nouvelle frontière sur l'Euphrate.

La conversion de la Perse

A vrai dire, nous n'avons pas encore expliqué pourquoi ce traité d'Arabissos a pu tant irriter Dieu, ni pourquoi le prêtre Thomas en fait dépendre tant de choses. Ici il est nécessaire de se référer à l'article de Mango sur "Héraclius, Šahrvarāz et la Vraie Croix" ³². Mango y soutient, avec une cohérence admirable, la thèse selon laquelle Héraclius aurait adopté comme but la conversion de la Perse par des moyens paisibles, en commençant par le roi des rois. Le fils de Šahrvarāz étant chrétien, il était utile d'aider son père à gagner le trône, pour qu'il puisse jouir de la succession. Pour obtenir cela, on était prêt à faire des concessions réelles, même territoriales, comme le démontrerait le traité d'Arabissos. On était même prêt à faire des concessions sur le plan religieux. En Perse, seule l'église nestorienne était en état d'adopter le rôle d'église impériale de l'empire chrétien des Perses. Donc il fallait faire de l'œcuménisme envers les nestoriens au nom de l'économie théologique. Héraclius se montra beaucoup plus ouvert pour leur confession de foi, que pour celle des Jacobites. Loin de persécuter les nestoriens, il communia avec eux ³³.

Il est possible que le prêtre Thomas ait su ce qu'Héraclius se proposait d'accomplir et qu'il ait représenté le pacte d'Arabissos comme symbole de cette alliance pour ainsi dire "infemale" entre un empire chalcédonien et un empire potentiel nestorien ³⁴. Cette alliance aurait trouvé son expression à Arabissos même dans la construction d'une église par le roi des Romains et le futur roi des Perses. Mais, pour le prêtre Thomas, cette église, loin d'être un symbole de la paix entre les empires, était le symbole de l'arianisme, conçu comme archétype de l'hérésie dans l'église. Rappelons à ce propos que l'arien Valens se trouve transformé, dans la huitième section, d'une façon presque surréaliste, en contemporain et homonyme de Valentin, l'hérésiarque gnostique. Le triomphe mondial de l'"arianisme" sous cette forme nouvelle entraînerait sûrement avec lui l'élimination des jacobites, qui se trouveraient moulus entre la pierre supérieure et la pierre inférieure ³⁵. C'est pour éviter cela que Dieu fait

31. Théophane, *Chronographie*, AM 6126; *Chronique de 1234*, 250-251 = mon *The Seventh Century*, texte N° 11, § 67; *Chronique de Michel*, 416 = XI.6a.

32. C. Mango, « Deux études sur Byzance et la Perse sassanide : I. L'inscription historique de Martyropolis [91-104]; II. Héraclius, Šahrvarāz et la Vraie Croix [105-118] », en *Travaux et Mémoires*, 9, 1985, 91-118.

33. Pour les Jacobites, voir à la note 29; pour les Nestoriens voir la *Chronique de Séert*, p. 557.

34. Il est très probable que la connaissance de l'intention du fils de Šahrvarāz constitue le sous-entendu de la *Chronique de 1234*, 245-246 = *The Seventh Century*, texte N° 11, § 58. Voir mon article « De overwinning van het Kruis en het probleem van de christelijke nederlaag : Kruistochten en dihaad in Byzantijne and Syrisch-orthodoxe ogen », dans H. Bakker et M. Gosman, édd., *Heilige Oorlogen*, Kampen, 1991 (à paraître).

35. L'empereur de Byzance resterait, en théorie, le vrai roi des rois, et le roi de la Perse chrétienne se comporterait envers lui comme un fils.

triompher les Arabes. Mais si les Romains reconnaissent leur erreur, en rejetant Chalcédoine ³⁶, ils obtiendront la victoire quand-même et seront couronnés par Dieu.

Conclusion

Dès qu'il eut fini de développer cet argument, le prêtre Thomas reprit en conclusion le fil le plus significatif, selon lui, de l'histoire du monde : les synodes et les conciles de l'Église de Dieu. C'est là que l'Esprit de Dieu se communique aux hommes. Seul le concile de Chalcédoine a irrité Dieu au lieu de l'apaiser. Pour quels motifs ce concile de Chalcédoine mérite-t-il le nom d'injuste, notre chroniqueur l'explique dans la dernière section. Et il met fin à son texte avec les "trente-cinq malédictions" que les évêques signataires du symbole de Chalcédoine "avaient prononcé contre quiconque dirait qu'il y a deux natures dans le Christ après l'union."

Cette chronique forme donc une unité. Les cinq premières rubriques s'ensuivent de façon conventionnelle, rationnelle. Il y a même des liaisons entre quelques-unes des rubriques et des récapitulations intermédiaires, et dans un de ces passages, le rédacteur se manifeste. Qu'il s'agisse d'un écrivain contemporain de l'empereur Héraclius ressort de la fin de la cinquième rubrique ; et l'identité de cet écrivain se révèle de façon indirecte à la fin de la section 7 de la sixième rubrique, au cours de laquelle le dernier passage de la cinquième rubrique se retrouve sous une forme presque identique. Ce fait nous oblige à essayer de chercher une signification dans la confusion de cette sixième rubrique, dont la forme est inhabituelle, "désordonnée" et fragmentée. Le titre de cette rubrique indique qu'une telle signification a été voulue.

Il faut prendre un peu de recul, en tant qu'historien social, vis-à-vis du prêtre Thomas, pour se demander quelle était la fonction concrète de son écrit dans la société. Cela pourrait nous aider à comprendre pourquoi il a adopté cette forme littéraire si étrange. Évidemment c'est un livre à lire et à relire chez soi et non un livre à lire à haute voix devant un auditoire. Il exige du lecteur un certain effort de l'imagination. Est-ce de la polémique, destinée à convaincre le clergé chalcédonien rival ? Je ne le pense pas. La connection d'un tremblement de terre avec la déposition de Sévère d'Antioche cinquante ans auparavant n'est pas de nature à convaincre un adversaire. Donc ce livre est destiné à être lu par le clergé de l'église jacobite.

Le caractère énigmatique du livre lui donna l'aspect d'un oracle, une source d'information soi-disant surhumaine, où l'on peut trouver des "preuves objectives" de ce dont on voudrait convaincre les autres. La longueur de l'introduction géographique, généalogique et chronologique semble lui confier l'autorité d'une encyclopédie où toute l'histoire est comprise ; tandis que le fait que le récit semble se fragmenter vers la fin, surtout dans la sixième rubrique, après la première mention de l'empereur Héraclius, suggère que c'est le règne d'Héraclius qui est le centre d'où rayonnent les connections diagonales qui traversent la structure verticale de l'histoire.

36. Et non seulement Chalcédoine, mais aussi le nestorianisme et l'arianisme, pour ne pas parler du judaïsme, qui, selon les jacobites, a engendré toutes ces hérésies pour ainsi dire "anthropocentriques". D'après Jean de Damas, *De haeresibus*, 101 (P. G. 94, 765 A), l'hérésie de Mahomet dériverait en partie de l'arianisme ; et Al-Hasan b. Ayyûb dit des ariens : « Ce groupe se trouvait près de la vérité (qariba mir al-hâqq). » (F. Sepmeijer, *Een weerlegging van het christendom uit de 10^e eeuw : De brief van al-Hasan b. Ayyûb aan zijn broer, 'Ali*, Kampen, 1985, 35 et 125 : 20-21.

Quel rôle devait jouer cette oracle historique ? Je crois que le clergé jacobite y devait trouver une explication satisfaisante, sinon pour eux, au moins pour leurs ouailles, de la défaite des Romains. Le texte ne nous autorise pas à parler des idées des laïcs en Mésopotamie de l'an 640 à 641 après Jésus-Christ. Nous ne pouvons même pas nous en servir pour pénétrer jusqu'au cœur de l'auteur, qui s'est expressément déguisé. Nous avons, pourtant, un indice montrant que le clergé jacobite cherchait, dès le lendemain de la conquête arabe, à convaincre le peuple jacobite que cette conquête ne nia point la force protectrice du Christ, et ne prouvait pas non plus la vertu et la piété des Arabes, mais qu'elle fut le résultat de la colère temporaire de Dieu, qui rendrait la victoire à l'empereur des Romains, du moment que celui-ci admettrait la raison des jacobites.

Que peut nous dire cette étude sur la valeur historique des détails événementiels que contient la chronique volontairement anonyme du prêtre Thomas ? Il faut renoncer, en tout cas, à l'*argumentum e silentio* ; dans un écrit aussi sélectif et symbolique il y a tant de motifs possibles conduisant à l'omission d'un renseignement. Pour le reste, il faut faire une distinction entre l'histoire ancienne d'avant la fin du sixième siècle et l'histoire récente et contemporaine. Notre chroniqueur se sert de l'histoire ancienne d'une façon symbolique et typologique. Rappelons par exemple qu'il a changé la date du déluge de 525 à Edesse par la soustraction d'un an pour imposer une certaine symétrie dans les dates.

En ce qui concerne l'histoire récente, c'est-à-dire surtout la section 7 de la sixième rubrique, où le prêtre Thomas a laissé tomber son nom, on peut lui faire confiance. S'il y eut un lieu d'où émanaient des renseignements dignes de foi à cette époque, ce fut le couvent de Qennešré ; et le prêtre Thomas entretenait, nous l'avons démontré, des contacts avec elle. Il est vrai que pour lui, alors comme dans le passé, c'est surtout l'interprétation théologique de l'histoire qui compte ; cependant, la force même de cette interprétation théologique dépend absolument du fait que la base historique soit incontournable, du moins en ce qui concerne ce que savait tout le monde en Mésopotamie à la fin du règne d'Héraclius. Ceci veut dire, par exemple, que l'histoire de Byzance devra prendre au sérieux la donnée, qu'il existait un traité entre les Perses et les Romains, convenu l'an 629 après J.-C. à Arabissos Tripotamos, et selon lequel la frontière entre les deux empires devait être l'Euphrate. A Qennešré on aurait certainement pris connaissance d'une décision pareille ; et même si cette décision n'a pas été exécutée en 630, à cause de l'assassinat inattendu de Šahrvarāz, le fait qu'elle a été prise dans le passé montre qu'Héraclius aurait été prêt, dans de pareilles circonstances, à l'effectuer.

Pour le lecteur qui préfère voir cette chronique comme une collection décousue de fragments sans relation restent les questions suivantes : Qui aurait fait une telle collection et avec quelle intention ? Quelle forme avaient les fragments indépendants avant d'être collectionnés ? Pourquoi le titre de la sixième rubrique, sinon d'un auteur qui veut assurer qu'on cherche dans cette collection apparemment incohérente une explication de la chronique qui précède ? Pourquoi le scribe n'a-t-il pas signalé la fin d'un fragment et le commencement d'un autre dans le manuscrit ? Comment expliquer le fait qu'un passage se trouve répété presque mot-à-mot dans deux fragments séparés ?

Il me semble plus logique de considérer le texte comme une unité et de l'étudier en tant que telle. Les problèmes méthodiques qui surgissent quand on veut faire ressortir explicitement le sous-entendu d'un texte ne sont pas nouveaux. Le fait qu'il est difficile de prouver notre thèse en détail est dû à la forme même que l'auteur a choisie : il laissait une certaine liberté à ses lecteurs dans le choix de leur chemin, tout en plaçant des jalons à travers la montagne enneigée de l'histoire. Ces jalons sont à reconnaître par les principes suivants :

un renseignement placé juste avant une césure doit être important pour l'interprétation ; il doit y avoir une connection entre ce renseignement et le récit qui le suit, malgré la césure ; toutes les interprétations détaillées doivent s'accorder avec la perspective d'un prêtre jacobite contemporain de la conquête arabe de la Mésopotamie ; on ne doit pas sous-estimer l'intelligence de l'auteur ni la mesure dans laquelle sa culture si différente a influencé son discours ³⁷.

37. On a remarqué que les Syriens, comme Saint Ephrem par exemple, approchent la matière d'une façon indirecte, circulant autour d'elle, au lieu d'en faire l'analyse logique en des termes rigoureux.

THE LEGEND OF THE MONK BAĤIRĀ THE CULT OF THE CROSS, AND ICONOCLASM

BY

Stephen GERO
Tübingen

The figure of the Christian monk who clairvoyantly recognized the hidden greatness of Muḥammad appears repeatedly in the Muslim biographical traditions about the Prophet's early years¹. The most familiar (though surely not the oldest) version² is that according to which a hermit in Buṣrā, called Baĥirā³, discovered the *ḥātim al-nubuwwa*, "the seal of prophecy" (a concrete bodily feature, which has been often and variously described)⁴ in the

1. The most comprehensive, though by no means complete collection of the material is still that found in two articles of A. Sprenger, « Mohammed's Journey to Syria and Professor Fleischer's Opinion Thereon », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 21, 1852, p. 576 ff.; « Mohammed's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrā » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12, 1859, p. 238 ff.; see also the same author's *Das Leben und die Lehre des Mohammad ...* vol. 1, Berlin, 1861, p. 178 ff., vol. 2, Berlin, 1862, p. 384 ff. Some later derivative Persian accounts (Mīrḥond etc.) are registered by von Erdmann, « Schreiben des Staatrathes Dr. von Erdmann an Prof. Fleischer », *ZDMG* 8, 1854, p. 557 ff. For a summary of the sources see A. Abel, art. « Baĥirā », in *Encyclopaedia of Islam*², vol. 1, 1960, p. 922-923; the older entry « Baĥirā » by A. J. Wensinck in *Encyclopaedia of Islam*¹, vol. 1, Leiden, 1913, p. 576-577 is in some respects more reliable and informative. P. Crone gives a rather rapid and all too impressionistic survey of some of the Muslim material in her recent *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, 1987, p. 219-220.

2. Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, p. 115, lines 4 ff.; Ibn Sa'd, ed. Mittwoch, p. 99, lines 12 ff.; Ṭabari, ed. de Goeje-de Jong, p. 1123, lines 15 ff. One version preserved in Ibn Sa'd which is quite devoid of miraculous or divinatory paraphernalia and in which neither the name of the monk nor the precise location of encounter in Syria is specified (ed. Mittwoch, p. 76, lines 12-21) may well be the most primitive (written) form of the childhood "recognition" legend.

3. So e.g. Ibn Hišām, p. 115, line 7; al-Ḥalabi (17th cent.) appealing to the authority of Ibn 'Asākir (12th cent.) says that Baĥirā used to dwell in the village of *Kf̣w* (?) some six miles (*amḍāl*) from Buṣrā, or alternatively, in the village of *Myf̣h* in the district of Balqā' (*Insān*, ed. Miṣr, vol. 1, p. 194, lines 8-9). Al-Diyārbakrī (16th cent.) reports only the first tradition, without specifying his source, and designates the village (*qarya*) six miles from Buṣrā as *kfr*, "hamlet" *tout court* (*Ta'riḥ*, ed. Beirut, p. 257, line 25, it seems; he may, however, possibly refer to the neighboring locality of Kafr, lying south-east of Suwaīdā'.

4. It was clearly a prominent birthmark and/or mole between Muḥammad's shoulders; see e.g. the numerous descriptions collected in al-Tirmidī (9th cent.), *Auṣāf*, p. 94, lines 4 ff. The *ḥātim* functions in particular as an unambiguous recognition sign in the famous story of Saʿmān al-Fārisī's quest for religious

twelve or thirteen year old Muḥammad, who was accompanying his uncle Abū Ṭālib on a journey to Syria⁵. Bahīrā, the story continues, then exhorted Abū Ṭālib to take his nephew home quickly, and to guard him against the Jews, who wanted to do him harm⁶. Abū Ṭālib obeyed the warning of the monk, which proved to be no idle threat. Bahīrā himself had to dissuade three individuals (their names are given and they are characterized as "people of the book" but not explicitly as Jews) from their hostile intent. In one variant of the story⁷ not Jews but rather the Byzantines are mentioned; Bahīrā, deploying all his eloquence, is able to persuade a group of no less than seven Byzantine agents to desist from their nefarious designs! A not dissimilar encounter with another, unnamed monk is set at a later time, when Muḥammad is already some twenty-five years old, though still unmarried. He undertakes a voyage to Syria, in the employ of the wealthy widow Ḥadija, being accompanied by the latter's servant, Maisara. Muḥammad's meeting, in an unspecified locality⁸, with this monk is itself bereft of blatantly miraculous features; the monk, conversing with Maisara, recognizes Muḥammad as a prophet, because he sat down under a tree where previously no-one but a prophet rested, or because of a redness (*ḥumra*) in his eyes⁹; the other physiognomic motif of the "seal of prophecy" is however in this context not mentioned. It is rather Muḥammad's traveling companion who sees, again clairvoyantly, during the return journey two angels who shaded Muḥammad from the burning sun. In contrast to the Bahīrā story proper the dramatic element is singularly lacking in the denouement of this particular narrative; Maisara tells his mistress about all that happened during the voyage, and his favorable report, combined with Muḥammad's commercial talent, now demonstrated *ad oculos*, convinces the wealthy Ḥadija that Muḥammad, though young and poor, is a good marital prospect; she offers her hand to him in marriage, which he promptly accepts. For our purposes potentially more important than this sequel is that the originally anonymous monk of this story not any later than the early ninth century was already given the name Naṣṭūr¹⁰. This latter appellation, like that of Bahīrā itself¹¹, is surely of Christian origin;

enlightenment (e.g. Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, p. 139, line 18; p. 141, line 12); rather intriguingly it is described not as the emblem of prophethood but rather of *ṭibb* (here clearly magical, not healing power) in a curious story told by Ṭabarī, where the Prophet, to discomfit a rival from the Banū 'Amir, performs a conjuring feat involving a cluster of dates (p. 1146, lines 5 ff.).

5. One of Ṭabarī's sources, Hišām b. al-Kalbī, makes him out to have been only nine years old at the time (p. 1125, line 3), as does the 13th cent. Christian polymath Bar Hebraeus (*Ta'riḥ*, ed. Šālḥāni, p. 160, line 7). In some variants of the story, Abū Bakr and even Bilāl anachronistically appear; see Ṭabarī, p. 1126, lines 9-10 and other texts noted in Sprenger, « Mohammed's Journey to Syria », p. 579.

6. This motif of the hostility of the "establishment" to the holy child is most probably an echo of the gospel narrative of the Flight to Egypt (Matthew 2: 13 ff.). For other examples of such biblical reminiscences see T. Fahd, « Problèmes de typologie dans la 'Sira' d'Ibn Iṣḥāq », in *La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg, octobre 1980*. Paris, 1983, p. 66 ff.

7. Ṭabarī, p. 1126, lines 1 ff.

8. So the earliest tradition (e.g. Ibn Hišām, p. 119, line 2 *ab imo*; Ṭabarī, p. 1127, line 20). Ibn Sa'd by contrast places this encounter likewise in Buṣrā (p. 83, line 12); so do also Abū Nu'aim (*Dalā'il*, ed. Hyderabad, p. 133, line 6) and al-Ḥalabī (*Insān*, vol. 1, p. 216, line 24). This mention of Buṣrā seems to be a secondary harmonization with the developed form of the Bahīrā story proper.

9. Ibn Sa'd, p. 83, line 13, p. 101, line 22: Abū Nu'aim, p. 133, line 11. H. Hirschfeld would explain this as well as other details of the story as confused recollections of the anointing of the young David by the prophet Samuel in I Sam. 16: 1-13 (*New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London, 1902, p. 22-23).

10. Ibn Sa'd, p. 83, lines 12, 27. The more characteristically "Arabic" vocalization "Nuṣṭūr", found in one MS of Mas'ūdi's *Murūj* is, *pace* Nöldeke (« Hattē Muḥammad christliche Lehrer? » ZDMG 12, 1859, p. 704, note 4), surely secondary; on the other hand *Nṣṭwr* (to be vocalized "Naṣṭūr"?), attested e.g. by Ibn

in a purely Muslim context it has hardly any significance, though it is not at all certain that, as is often supposed, the name Naṣṭūr alludes specifically to the Nestorian confessional allegiance of the monk in question¹².

Now, that Christians in fact had their own traditions about the monk is attested in the tenth century by Mas'ūdi; this Muslim historian explicitly says that zealous Christian monk Baḥirā (not, one should note, Naṣṭūr, whose name he does, to be sure, mention elsewhere¹³) is called *Srjs* (i.e. "Sarjis", Sergius) in the Christian books¹⁴. What are the Christian writings in question? They are hardly Byzantine works, or those of Syrian Melkites such as John of Damascus or Theodore Abū Qurra. The early Byzantine sources, in particular the ninth-century chroniclers Theophanes and Georgius Monachus, do know, to be sure, a

Saiyid ('*Uyūn*, vol. 1, p. 48, line 15) and by Abū Nu'aim (*Dalā'il*, p. 133, line 7), may well be original, rather than merely a harmonization with *Bhyr'* (see next note).

11. The Arabic *Bhyr'*, normally vocalized as "Baḥirā", reflects not just a general Hebrew or Aramaic *bḥir*, "elect", but more specifically the Syriac *bḥirā*, a common monastic honorific title, meaning "tried" or "tested"; see F. Nau, « L'expansion nestorienne en Asie » in *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 40, Paris, 1913, p. 215, note 1. The diphthongized vocalization "Buḥairā" which Nöldeke dismisses as a learned Arabization of the Syriac name (ZDMG 12, p. 704, note 2) however may have had some popular currency; the well-informed William of Tripoli (13th cent.) in his *Tractatus de statu Saracenorum* gives the form "Bahayra" (ed. H. Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1883, p. 575, lines 2 and 5 *ab imo*), and Mark of Toledo's Latin translation of an 11th 12th cent. Christian Arabic text, the *Contrarietas Alfolica*, has the spelling "Boheira" (see M.-Th. d'Alverny and G. Vajda, « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart », *Al-Andalus*, 16, 1951, p. 130). The writing of the final 'alif *maqṣūra* with *yā*, i.e. *Bhyry* instead of *Bhyr'* is furthermore not just the carelessness of the scribe of one MS of Ibn Hajar as Nöldeke would have it (*loc. cit.*) since it is attested in other texts also (e.g. al-Kindi, *Risāla*, ed. Tartar, p. 157 line 18; al-Suhaili, *Rauḍ*, vol. 2, p. 217, line 10). For another variant spelling see below, note 35.

12. E.g. Hirschfeld, *New Researches*, p. 23, and R. Gottheil, « A Christian Bahira legend », *Zeitschrift für Assyriologie*, 13, 1898, p. 197.

13. *Tanbih*, ed. de Goeje, p. 230, line 13. In connection with Mas'ūdi's witness, it is eminently noteworthy that a 10th cent. Muslim polemical work already attributes to Christians the claim that two of their coreligionists called *Y's* (?) and *Naṣṭḥwr* [correct to *Naṣṭwr*] were Muḥammad's teachers in matters of faith (D. Sourdel (ed.), « Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāsīde contre les chrétiens » *Revue des études islamiques*, 34, 1966, p. 32, line 8).

14. *Murūj*, ed. Pellat, vol. 1, p. 83, lines 1 ff. Mas'ūdi here gives quite unique additional information about Baḥirā's supposed Arabic extraction, namely that he belonged to the 'Abd al-Qais (a well-known Arab tribe in Bahrain). This is probably a late invention, perhaps a conscious correction of the earlier, but likewise groundless, rumor that Baḥirā was a Jewish *ḥabr* from Taimā (so al-Zuhri (8th cent.) as cited in al-Suhaili's 12th cent. commentary on Ibn Hišām (*Rauḍ*, ed. Cairo, vol. 2, p. 220, lines 2-3; al-Suhaili adds the very passage from al-Mas'ūdi under discussion here to his citation from al-Zuhri, as do later sources such as Ibn Hajar (*Isāba*, s.v. *Baḥirā*, ed. Cairo, vol. 1, p. 293, lines 4 ff.)). It is interesting that both Ibn Hajar (*loc. cit.*) and al-Diyārbakri (*Ta'riḥ*, vol. 1, p. 257, line 28) say that Mas'ūdi in this passage gives the name *Jrjis* (i.e. "Jirjis", or George) to the monk; no known MS of Mas'ūdi's *Murūj* has this variant. Al-Ḥalabi registers both forms, namely *Jirjis* and *Sarjis* (*Insān*, vol. 1, p. 193, line 1). In an attempt to harmonize all of this data, which is a veritable *tour de force*, G. Weil asserts that Baḥirā was originally a Jew (with the name "Bahur" or "Bahir"), took on at baptism the name "Georgius", which the Arabs then corrupted to *Serjis* or *Jerjis*! (*Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843, p. 29, note 15). In fact the emergence of the variant "Jirjis" may simply reflect a local pronunciation; the replacement of the name "Sargis" with that of "Jarjis" in the designation of a particular Muslim sanctuary in South Arabia can be noted in this connection (see R. B. Serjeant, « Saint Sergius », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22, 1959, p. 574-575).

heretical monk, who was the teacher of Muḥammad; Theophanes' account ¹⁵, here, as elsewhere, dependent on eastern sources ¹⁶, may reflect, *in malam partem*, already current Muslim descriptions of Ḥadija's initial puzzled reaction to Muhammad's claims of contact with the angel Gabriel and her seeking counsel from her cousin Waraqa ¹⁷ or, alternatively, from Bahirā himself ¹⁸. But the monk of the early Byzantine tradition is anonymous ¹⁹; the Greek equivalent of the designation Bahirā first occurs in the 12th century work of Bartholomew of Edessa ²⁰, which may already be tributary to oriental Christian sources and

15. *Chronographia*, ed. de Boor, vol. 1, p. 334, lines 5 ff. It is a piquant detail that the unnamed μοναχός (p. 334, line 10) is turned into a μοιχός in several MSS; this secondary, though early reading is also presupposed by the *adulterus* of Anastasius Bibliothecarius' translation of Theophanes (ed. de Boor, vol. 2, p. 209, line 19). The charge, quite unprecedented, is thereby apparently made that this φίλος (*amicus*) of Ḥadija was in fact her paramour! (Cf. A.-D. van den Brincken, Die « *Nationes Christianorum Orientalium* » im Verständnis der lateinischen Historiographie... Köln-Wien, 1973, p. 370). Though he follows, on the whole, Theophanes' text, Georgius Monachus at this point only mentions, on the basis of the *De haeresibus* of John of Damascus, that the false monk was an Arian heretic (*Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. 2, Leipzig, 1904, p. 699, line 2), and does not comment in the latter's personal relationship to Ḥadija.

16. See now L.J. Conrad, « Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission », *Byzantinische Forschungen*, 15, 1990, p. 1 ff.

17. This was already Nöldeke's opinion; he describes furthermore the passage, with no warrant, as "eine etwa von einem getauften Muslim ausgegangene Verdrehung", « Hatte Muḥammad christliche Lehrer? », p. 700.

18. In his *sira* of the Prophet Sulaimān al-Taimī (8th cent.) related that, upon Muḥammad's return from the seclusion of Mount Hira Ḥadija immediately rode off on a camel to the *rāhib* Bahirā, who reassured her concerning the divine sanction of the angelic revelation (*apud* al-Suhaili, cited in extenso by Sprenger, « Aus Briefen an Prof. Fleischer », ZDMG, 7, 1853, p. 414, and Ibn Hajar (s.v. 'Addās, ed. Cairo, vol. 6, p. 399, lines 5ff.). The gloss, after the name Bahirā, in al-Suhaili's version, "and his name was Sarjis, as al-Mas'ūdi related" must be probably charged to the account of al-Suhaili himself, who quotes elsewhere this passage of al-Mas'ūdi (see above, note 14). The mention in Ibn Hajar of a servant of Ḥadija called Nāṣih (p. 399, line 10), who earlier testified to the prophetic vocation of Muhammad is noteworthy; is he to be identified with Maisara? This conversation of Bahirā and Ḥadija takes place of course in Mekka, not in far-off Syria; this is an important and early tradition, as Sprenger rightly points out (« Mohammad's Zusammenkunft », p. 247). But Sprenger's stubborn attempt to interpret the upshot of the "normal" encounter of Bahirā with the boy Muḥammad in the sense that it was the monk and not Abū Ṭālib who returned with Muḥammad to Arabia has been correctly rejected, on purely grammatical grounds, by both Wüstenfeld (ZDMG, 4, 1850, p. 118) and Fleischer (ZDMG, 6, 1852, p. 458).

19. Two late MSS of Theophanes (*Vatic. Palat.* 395 and *Monac. gr.* 391) add the gloss ὀνόματι Σέργιον κακόδοξον after the mention of the ψευδαββάς, Ḥadija's confidant (ed. de Boor, vol. 1, p. 334, line 14); these MSS date from a period (15th 16th cent.) when the name Sergius (mediated via Demetrius Cydones' Greek translation of Ricoldo of Monte Croce's *Improbatio Alcorani*) was already incorporated into the Byzantine polemical repertoire.

20. With the spelling Παχυρᾶς (*Bartholomaios von Edessa, Confutatio Agareni*, ed. K.-P. Todt, Altenberge, 1988, p. 12, line 15; p. 65, line 17; p. 70, line 32, p. 74, line 21). According to a much later text (extant in one 17th cent. MS) Muḥammad meets, at the age of thirty-five, a Nestorian hermit called Παχυρᾶς (ed. A. Delatte, *Anecdota Atheniensia*, vol. 1, Paris-Liège, p. 338, lines 29 ff); he subsequently also encounters a monk Gerasimus, to whom he gives the name Πουχρᾶν Βαρκά (= Waraqa?), (p. 341, lines 29 ff.).

which shows a direct knowledge of Muslim popular beliefs ²¹. The name Sargis for the monk itself was clearly a shibboleth of the oriental, Syrian Christian tradition proper; from this latter was then the information which is provided by medieval Armenian chronicles in part directly derived ²². A ninth (or, in its present form, perhaps tenth ?) century Christian Arabic polemical work, the famous *Risāla* of al-Kindi ²³ relates the story of the exiled monk Sergius ²⁴ in Arabia, who became Muḥammad's teacher; the twelfth-century Latin translation of this oriental Arabic text ²⁵, commissioned and extensively put under contribution in his own writings by Peter the Venerable, is the ultimate source of the Sergius legend in Western medieval literature ²⁶. According to the *Risāla* Sergius was such a zealous Nestorian that he even changed his name to Nestorius ²⁷; is this last detail an attempt to harmonize the Christian story with the already circulating Muslim Naṣṭūr legend? In another context, the *Risāla* notes that Sergius-Nestorius on the one hand, and Baḥirā on the other were distinct individuals; it further bestows the *alias* Yūḥannā, i.e. John, upon Baḥirā ²⁸, but is otherwise silent about the latter. The Christian identification of Baḥirā and

21. See A.Th. Khoury, *Les théologiens et l'Islam. Textes et auteurs (VII^e-XIII^e s.)*, Louvain-Paris, 1969, p. 261-262. G. Troupeau (« La biographie de Mahomet dans l'œuvre de Barthélémy d'Édesse », in *La vie du Prophète Mahomet*, p. 147 ff.) denies, unconvincingly to my mind, the employment of Christian sources altogether; the Χαλδαῖκαί γραφαί the author used were supposedly not Nestorian writings, but Iraqi Muslim sources! It is admittedly difficult to demonstrate direct borrowing from extant oriental Christian works such as the *Risāla* of al-Kindi (pace A. Abel, « La "Réfutation d'un Agarène" de Barthélémy d'Édesse », *Studia islamica*, 38, 1973, p. 21); but what Muslim writer would have claimed, for instance, that Baḥirā intended to baptize Muḥammad? (ed. Todt, p. 70 lines 32-33). That he did so is asserted e.g. in an Armenian chronicle, attributed to Šapuh Bagratuni (ed. M.O. Darbinjan-Melikjan, *Istoriia anonimnogo povestvovatelja, Pseudo-Sapuh Bagratuni*, Erevan, 1971, p. 43, lines 3-4). According to a very late Greek polemical *Vita* of Muḥammad he learned *inter alia* in Jerusalem the custom of daily ablutions from the Hemerobaptists! (ed. W. Gass, *Gennadius und Pletho...* Breslau, 1844, p. 148, lines 24 ff.).

22. Thomas Arcruni in the 10th century already has the double name Sargis Bḥira (*Patmut' iwn Tann Arcrunac'*, ed. K'. Patkanean, St. Petersburg, 1887, p. 99, line 8 *ab imo*). See further R. W. Thomson, « Armenian Variations on the Baḥira Legend », *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 3-4, 1979-1980, p. 884 ff. and the same author's « Muhammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition », in D. Kouymjian (ed.), *Armenian Studies/Études arméniennes en memoriam Haig Berbérian*, Lisbon, 1986, p. 829 ff.

23. For a critique of the arguments for a 10th cent. dating see S.H. Griffith, « The Prophet Muhammad. His Scripture and Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century », in *La vie du Prophète Mahomet*, p. 107, note 1. See also G. Troupeau, art. « Al-Kindi, 'Abd al-Masih », *Encyclopaedia of Islam*², vol. 5, 1986, p. 120-121.

24. *Risāla*, ed. Tartar, p. 107, lines 12 ff. It is interesting that the name is given in the Grecized form *Srjyws*, to be vocalized "Sarjiyūs" (line 12), not as the usual Arabic *Srjys*. The Oxford MS (Bodl. 199) of the Christian Arabic Baḥirā legend (see below, note 30) also has the form *Srjyws* (see A. Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum... arabicos complectens*, Oxford, 1821, p. 58). In Syriac, though *Srgys* is more common, the form *Srgyws* is also sporadically attested.

25. Ed. J. Muñoz Sendino, « Al-Kindi, Apologia del Cristianismo », *Miscelanea Comillas*, 11-12, 1949, p. 337 ff.

26. See e.g. Letter 111, to Bernard of Clairvaux, ed. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, vol. 1, Cambridge / Massachusetts, 1967, p. 296, lines 6 ff. For background information see J. Kritzek, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964, p. 31 ff.

27. Ed. Tartar, p. 107, line 18; the form is again a Grecized *Nṣṭwryws*, to be vocalized "Naṣṭūrūs", not the common Arabic *Nṣṭwr* (for this last see e.g. Ibn Hajar, *Isāba*, ed. Cairo, vol. 10, p. 218, line 3).

28. Ed. Tartar, p. 157, line 18. The Latin translation renders Baḥirā with a strange, surely corrupt « Hubarre » (ed. Muñoz Sendino, p. 432, line 25); but cf. note 34. Apropos Yūḥannā-Baḥirā one may note,

Sergius, as attested by Mas'ūdī, has no support in this text ; it is found however in another oriental Christian work from this period, the so-called legend of Bahīrā, to which we shall now turn.

This Bahīrā legend (a combination of an apocalypse proper and of an autobiography of Bahīrā) is extant in its entirety in Syriac²⁹ and in Arabic³⁰ ; the first part is preserved also in a Latin translation³¹. The Syriac version explicitly says at the outset that Rabban Sargis "was called by [the sons of ?] Hagar Bḥirā and prophet"³² and employs subsequently, alongside Sargis, the double form Sargis Bḥirā³³ ; the same compound designation is attested in the Latin version³⁴. The Arabic, by contrast, has only the name Bahīrā throughout³⁵. The composite nature of the text in best seen in the Syriac ; the Arabic provides already a later, smoothed-out version. The frame narrative is in the first person, told by an itinerant monk, whose name is variously given³⁶. This monk meets the anchorite Sargis in the course of his travels, in the wilderness of Yathrib in Arabia. Sargis tells his visitor his whole life story ; in particular he relates that he went to the monastery of Mount Sinai, and, during a solitary night vigil on the mountain, had a miraculous vision, which he

as a matter of interest, the (unverified !) report of the supposed discovery of a 7th cent. Syriac manuscript written by (an otherwise unknown) « Juhanna, Bischof von Bozra im Haurān, wo die Einsiedlerei des Mönches Sergius Buhira lag » and concerned with Muslim beginnings (*Archiv für Orientforschung*, 6, 1930-31, p. 331).

29. R. Gottheil (ed.), « A Christian Bahira Legend », *Zeitschrift für Assyriologie*, 13, 1898, in a synoptic manner, p. 202 ff. (from Berlin, Sachau 87, henceforth siglum S¹), p. 205 ff. (from Berlin, Sachau 10, siglum S²) ; translation of both recensions in vol. 14, 1899, p. 203 ff. For authoritative descriptions of the two MSS see E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1. Abtheilung, Berlin, 1899, p. 293 ff., 2. Abtheilung, Berlin, 1899, p. 758 ff. Gottheil further collated a MS in private possession as a second witness for S². Other known MSS of the Syriac text are Mingana 605 (A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts...*, vol. 1, Cambridge, 1933, col. 1156 ff.) and Mardin 82 (see A. Scher, « Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin », *Revue des bibliothèques*, 18, 1908, p. 87).

30. R. Gottheil (ed.), « A Christian Bahira legend », *Zeitschrift für Assyriologie*, 14, 1899, p. 252 ff. and 15, 1900, p. 56 ff. (siglum A), trans. 17, 1903, p. 125 ff. Gottheil took as the basic manuscript for his edition Paris. ar. 215 (16th cent.); for a description see now G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes...* vol. 1, Paris, 1972, p. 187 ff.) and collated, unsystematically, a number of other MSS (see *Zeitschrift für Assyriologie*, 13, 1898, p. 200-201). On the Arabic MSS see further G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, Vatican, 1947, p. 149.

31. J. Bignani-Odier and G. Levi Della Vida, « Une version latine de l'apocalypse arabe de Serge-Bahira », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 62, 1950, p. 125 ff. (from Bibl. nat. lat. 2599 (14th cent.); henceforth siglum L). The translation was most probably made from an Arabic original, but this latter was surely not identical with A, the extant Arabic version. The date and place of the translation are matters for speculation ; the Latin text was known to and utilized by the 14th cent. Joachite author Johannes of Rupescissa, under the title « book of the monk Sergius » (*op. cit.*, p. 126).

32. S¹, p. 203, line 3 *ab imo*.

33. E.g. S¹, p. 212, line 2 ; S², p. 240, line 12.

34. As « Sergius Barre » (L, p. 139, lines 4-5).

35. But uniformly written *Bhyrh* (A, p. 252, line 2 ; p. 253, line 2 etc.), thus to be pronounced with a final short vowel as "Bahira" or "Bahirah". The name with this spelling is attested in its own right ; see Ibn Hajar, *Isāba*, vol. 1, p. 295, line 5.

36. *Mrhb* (A) perhaps to be vocalized "Marhab" ; Iso'ya(h)b (S¹) ; Mar(y) Ya(h)b (S²) ; Ya(h)b Alāha, Mingana, 604, or simply Ya(h)b, Mardin, 82. The form "Marian" in L is surely corrupt, but may ultimately derive from "Maryab" or suchlike, as does the *Mrhb* of the extant Arabic recensions.

proceeds to recount in detail. This, the original Baḥirā apocalypse, gives information, in part *ex eventu*, about several Muslim dynasties, utilizing for this purpose complex theriomorphic apocalyptic imagery, ultimately drawn from the older Daniel tradition, but which was employed in other similar works of this period also³⁷. The succession of Muslim rulers, both real and imaginary³⁸, is followed, rather conventionally, first by "the kingdom of the Romans", then by the Antichrist, and finally by Elijah who heralds the arrival of the Messiah. For good measure Sargis was also granted, under angelic guidance, a tour of heaven and hell, in the spirit, not in the body, he assures his listener. Then, says Sargis, he went, obeying angelic command, first to the Byzantine emperor, Maurice, and afterwards to the Persian ruler, Khosrau, to announce the impending destruction of their rule through the Ismaelites. Despite his woeful message he came to no harm, but was respectfully treated by both potentates. Rather it was because of a quite different kind of conflict in which he became entangled, being pitted against the communality of Christian church leaders, that he went into voluntary exile in Arabia. Ever since that time, some forty years past, he lived peacefully in the midst of the primitive Ismaelites, predicting time and again a glorious future for them. The interview with the visitor comes to a close here and Sargis passes away soon afterwards.

The Latin text breaks off at this point, but the Syriac version continues with a new section, recounting some, in part posthumous, healing miracles of Sargis, and describing how Sargis' purely Christian message to the Ismaelites was corrupted through the later influence of Ka'b³⁹ the scribe (i.e. Ka'b al-Aḥḅār, the famous Jewish convert and early tradent of biblical legends). Then comes still another block of material, quite clearly derived from a source other than the foregoing and in which Sargis is again very much alive! The text recounts the meeting of Sargis and Muḥammad as a young man, with details quite similar to those of the Muslim tradition⁴⁰; the hermit first makes direct predictions about Muḥammad's person and then carries on a long conversation with him, which amounts to a catechism about the chief points of Christian belief; he gives some additional advice to Muḥammad on how he should formulate ritual prescriptions for the Muslim community. That the Christian Sargis is in a direct sense the author of the Qur'ān is already part and parcel of the story in the Syriac; in the Arabic version the dialogue is developed in still greater detail, numerous Qur'ānic passages being quoted in extenso, accompanied in each case by an esoteric *interpretatio christiana*. Then comes a new break in the narrative, and still another apocalyptic vision is related by Sargis; it clearly presupposes and builds upon the shorter vision of the first part,

37. E.g. F. Macler, « L'Apocalypse arabe de Daniel », *Revue de l'histoire des religions*, 49, 1904, p. 293 ff., or the Syriac Ezra apocalypse edited by J.-B. Chabot, « L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des arabes », *Revue sémitique*, 2, 1894, p. 242 ff.; see also J.H. Gottheil, « An Arabic Version of the Revelation of Ezra », *Hebraica* 4, 1887-88, p. 14 ff.

38. The presence of speculation about two separate Mahdi figures in the apocalypse, in particular concerning the otherwise unattested Mahdi ibn 'A'īsa, cannot be discussed in detail here; cf. A. Abel, « L'Apocalypse de Baḥirā et la notion islamique de Mahdī », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, 3, 1935, p. 1 ff.

39. This original spelling K'b must underlie the corrupt forms K'lb (S¹) and K'p (S²); A does not note Ka'b at all, since it is not concerned with relating the Ismaelites' falling away from Baḥirā's teachings after his death. S² in a kind of appendix to the whole narrative provides more details about Ka'b's activities.

40. Baḥirā notes a (halo-like ?) cloud ('*nānā*) over Muḥammad's head. (S¹, p. 216, line 5); according to S² (p. 216, line 9) he only sees an undefined "vision" (*hezwa*) over him. The whole matter of the "seal of prophecy" is not mentioned. On the cloud (*gamāma*) which shaded Mohammed, cf. Ṭabari, p. 1125, line 15.

but is fleshed out with much extraneous material, which is taken in part from the well-known apocalypse of Pseudo-Methodius⁴¹. Significantly in this second apocalyptic part one specific date is mentioned, the year 1055 of the Alexandrian era⁴², i.e. A.D. 744, when "the Arabs killed their ruler"; the event is noted in connection with the end of the Ummayyad dynasty. In point of fact this was the year of the violent overthrow and death of Walid II; the work shows at least some accurate knowledge of events of the eighth century, through in its present form it cannot antedate the ninth⁴³. The (first) Syriac version ends with a passionately Christian invocation of the Savior, the Virgin and the saints⁴⁴, whereas the Arabic concludes with a speech of Bahīrā in which he, rather lamely, justifies his actions. In the Arabic version there is no intimation of Bahīrā's death, but interestingly there is a hint, in the concluding *apologia pro vita sua*, that he possessed knowledge of astrological lore⁴⁵; this is also attested in other oriental and Byzantine sources⁴⁶.

41. A, pt. I, p. 261, line 15, pt. II, p. 71, lines 7 ff. In the Syriac versions there also are echoes of Pseudo-Methodius, but the work is not explicitly mentioned by name. On an Arabic extract from Pseudo-Methodius (composed in and extant in its entirety in Syriac) see G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 1, p. 295.

42. So the Syriac (S¹, p. 229, lines 3; S², p. 229, line 19); the Arabic has the (incorrect) date of year 1050 of Iskandar (pt. II, p. 81, lines 2-3).

43. Was the primitive Bahīrā apocalypse composed around the middle of the eighth century, under the impact of the precipitous Ummayyad decline and later brought up to date with 'Abbasid material? To my mind there is no cogent reason in fact against a ninth-century date; the latest *ex eventu* allusions are to the caliphs Mūsā and Hārūn al-Rašīd (S¹, p. 233, lines 4 f.; S², p. 233, lines 17 f.; L p. 142, lines 69-70). Gottheil's identification of the « kingdom of the Romans » (a routine reference to Byzantium) as the crusaders and his corresponding proposal of an 11th or 12th cent. date (*Zeitschr. für Assyriol.* 13, p. 192) is any case quite untenable.

44. The wish for the prayers of Mar Barṣaumā and Mar Āsyā (S¹, p. 240, line 7) is quite in order in this MS of Jacobite origin. Barṣaumā is the fifth-century monophysite abbot, renowned for his sanctity, but also notorious for his violent methods and deeply involved in some very murky ecclesiastical politics. Āsyā is a more legendary healing saint of this period (see F. Nau, « Résumé de monographies syriaques... », *Revue de l'orient chrétien* 20 (1915-17), p. 17 ff.). The two often appear coupled in hagiographical and liturgical texts; see J.-M. Sauge, « Une collection hagiographique arabe peu connue : le manuscrit Vatican arabe 1225 », *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, p. 711. Gottheil, like many other scholars before and after him, confused this Barṣaumā with his homonym, the dyophysite bishop of Nisibis (*Zeitschr. für Assyriol.*, 14, 1899, p. 232, note 2).

45. A, pt. II, p. 90, line 2 *ab imo*; p. 91, lines 1-2.

46. It has even survived to this day as a local tradition in Buṣrā; the place where Bahīrā kept his astronomical instruments is still shown to the visitor (R. Kriss and H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islams*, vol. 1, Wiesbaden, 1958, p. 208). The 16th century Ethiopian scholar 'Enbāqom, supposedly a convert from Islam, tells in much detail the story of the Nestorian monk Beḥērah, Muhammad's teacher, who made predictions by means of the astrolabe and magical books (E.J. van Donzel (ed.), *Enbāqom, Anqaša Amin (La porte de la foi)*... Leiden, 1969, p. 208, lines 14 ff.). The dialogue of Euthymius (12th cent.) calls the anonymous monk δσρνόμπος and an adherent of Nestorian doctrines (E. Trapp (ed.), « Die Dialekt des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 20, 1971, p. 127, lines 304 ff.). The (Muslim) tradition of Bahīrā as an expert astrologer is seemingly also reflected in early medieval Jewish texts in Hebrew and Arabic which describe the monk who had dealings with Muḥammad as dwelling on a pillar called "the sign ('ōr, 'alāma) of the sun" in the province of Balqin, i. e. Balqā' (J. Mann (ed.), « A Polemical work Against Karaite and Other Sectaries », *The Jewish Quarterly Review*, n.s. 12, 1921-22, p. 139, lines 2-3 *ab imo*; J. Leveen (ed.), « Mohammed and his Jewish Companions », *JQR* n.s. 16, 1925-26, p. 402, line 4). The astrological expertise (*tanjim*) of Ṣarmāša, the Samaritan equivalent of Bahīrā, as well as his recognition of the seal of prophecy (a luminous white or yellow spot) is furthermore

As the foregoing analysis of the Syriac and Arabic material shows, the oldest layer of the Christian Bahirā legend is in fact the first part, the apocalypse proper in the context of the autobiographical narrative; this section, as the Latin version demonstrates, had at some point an independent literary existence, perhaps already in the ninth century; the other sections, with the echoes of the Muslim tradition proper about Muḥammad and the citations of the Qur'ānic material, were added piecemeal later. Of particular interest in the pristine *Vita Bahirae* which was combined with the apocalypse proper are a number of episodes which are related to the events leading up to Sargis's exile; they are put into a church-historical context of unambiguously "Nestorian", East Syrian character, though, and this deserves some emphasis, there is no direct polemic against Chalcedonian or monophysite Christology. Thus the hermit Sargis' long sojourn in Arabia was supposedly made possible, in a general way, by the prior evangelization of the Arabs. The account registers in this connection the baptism of Nu'man, the Arab king, brought about through the concerted activity of the (future) East Syrian catholicos Sabrišo' and the monk Išo'zekā⁴⁷; this story of Nu'man's conversion is well known from other sources⁴⁸. Some unusual interpretations of momentous historical events are put forth in the text; thus it is asserted that Phocas only dared to rise up in rebellion against Maurice when he got wind of Sargis' prophecy⁴⁹, yet, curiously enough, no mention is made of Heraclius and of the Muslim conquest proper! Highly intriguing is the ostensible reason for Sargis' Arabian exile. Sargis, after delivering his prophetic warning to Khosrau, was driven out not by the secular authorities but by Christian bishops, according to one Syriac manuscript, those of the Beth Rumāyē⁵⁰, i.e. Byzantine domains proper, according to other witnesses those of the Beth Aramāyē⁵¹ or even of Armenia⁵². More important than the precise location of his activities is the reason for the banishment; it was not disagreement over some aspect of Christological doctrine, as one would expect on the basis of the other sources, but rather, surprisingly, Sargis' peculiar views on sacred art, so to speak. He was, we are told, opposed to the proliferation of crosses⁵³, and maintained that there should only be a single cross (and this simply made of wood, not of stone or precious metals⁵⁴), in any given church, as a symbol of the one cross on which the Savior died and in accordance with the appearance of the one cross in heaven in his night vision on Mount Sinai. According to one version he did more than just preach this, and did not refrain from exercising direct action; he personally destroyed crosses which he regarded as superfluous,

attested in the 14th cent. Samaritan chronicle of Abū'l-Faṭḥ (E. Vilmar (ed.), *Abulfathi annales samaritani*, Gotha, 1865, p. 173, lines 1 ff.); see also the translation of the parallel passage from a still unedited portion of the *Sepher ha-Yamin* by J. MacDonald « An Unpublished Palestinian Tradition about Muhammed », *Australian Journal of Biblical Archaeology* vol. 1, nr. 2, 1969, p. 5 ff.).

47. S¹, p. 202, lines 23 ff.

48. See O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart, 1890, p. 279 and now M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo' I (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt, 1988, p. 22, 83 f.

49. S¹, p. 210, lines 6 ff.

50. S¹, p. 211, line 5.

51. S², p. 211, line 6 *ab imo*.

52. This is in fact the reading of one Arabic MS, Paris. ar. 258; other MSS mention the *bilād al-ayqār* (A, pt. I, p. 260, line 3). Gottheil, not implausibly, takes this to be a corruption of « the land of Hayq » (*Zeitschr. für Assyriol.* 17, p. 130, note 2).

53. S¹, p. 202, lines 14 ff.; S², p. 211, lines 25 ff.; A, pt. I, p. 260, lines 4 ff. L by contrast gives no reason at all for Sergius' migration to the Ismaelite desert (p. 147, lines 208 f.).

54. So at least S¹, p. 202, lines 17 ff.

leaving in each case only one cross standing ⁵⁵. Is this not what one can loosely call iconoclasm and is there not in particular a connection perhaps in this ninth-century text with contemporary Byzantine iconoclastic ideology? Now, it is well known that the Byzantine iconoclasts at no time were opposed to the cult or the representation of the plain cross ⁵⁶. A monumental mosaic cross in the apse was a major feature of several iconoclastic churches in Byzantium, though such decoration also characterized Syro-Mesopotamian church buildings of the period, both monophysite and Nestorian ⁵⁷. Specific iconoclastic directives about cruciform decoration are lacking; but there is one text, an iconoclastic version of a patristic testimonium, attributed to Nilus of Ancyra, a fifth century church father, which may be relevant. According to this text, taken from a letter of Nilus to the eparch Olympiodorus ⁵⁸, one should depict a single cross in the sanctuary, for the reason that mankind gained redemption through one saving cross. Otherwise churches should have no decoration and the walls should be whitewashed. Nilus additionally rejects his lay correspondent's own preference for a combination of zoomorphic and repeated, multiple cruciform decoration. Whether this iconoclastic form of the patristic citation is authentic or whether it is an eighth century falsification of an original iconophile wording ⁵⁹ is of no direct concern to us now; it is only significant that Sargis' reported views are curiously in harmony with the iconoclastic text. One can at least speculate that the ninth century Syrian redactor of the Sergius-Bahirā legend, for reasons of his own, attributed to his hero a view espoused and promulgated by the Byzantine iconoclasts. (That there was a knowledge of Byzantine iconoclasm, though in part sketchy and inaccurate, among oriental Christians living under Muslim rule is well attested ⁶⁰). But what lies behind this anachronistic attribution? The Muslim aversion to and at times violent opposition to the Christian cultic display of the cross is of course a historical fact and is rooted in the Muslim interpretation of the crucifixion of Jesus. One can tentatively suppose that some Syrian Christians, because of the unrelenting Muslim pressure, wanted to de-emphasize, though not altogether do away with the cult of the cross, as was the case, according to the testimony of Theodore Abū Qurra, with the cult of images ⁶¹. Is the redactor of our text perhaps at least indirectly suggesting a compromise to his fellow Christians, based on a patristic testimonium which was put into circulation by the

55. S², p. 204, lines 18 ff.

56. See the present writer's *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain, 1973, p. 113 ff.

57. See M. Mundell, « Monophysite Church Decoration » in A. Bryer and J. Herrin (ed.) *Iconoclasm*, Birmingham, 1977, p. 65 ff.

58. J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 79, 577-81 (text as cited in the acts of the iconophile council of 787). For an iconoclastic citation see H. Hennephof, *Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes*, Leiden, 1969, p. 84. See further the present writer's *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain, 1977, p. 49.

59. For a discussion of this problem see H. G. Thümmel, « Neilos von Ankyra über die Bilder », *Byzantinische Zeitschrift*, 71, 1978, p. 10 ff.

60. See e.g. the present writer's « The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the Ninth Century according to a Syriac Source », *Speculum*, 51, 1976, p. 1 ff. (translation and analysis of a passage from Michael the Syrian) and S.H. Griffith, « Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic », *Byzantion*, 52, 1982, p. 154 ff.

61. J. Arendzen (ed.) *Theodori Abu Qurra de cultu imaginum libellus...* Bonn, 1897, p. 1, lines 9-10. Cf. S.H. Griffith, « Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images », *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985, p. 65 ff.

Byzantine iconoclasts, a compromise which would not infringe on the unnegotiable principle of the reality of the crucifixion, but would result, in practice, in a scaling down, a reduction of the traditional cult on the cross, of its public display, as a politic concession in face of the rigidly negative Muslim attitude ?

The proposed connection of the Sergius legend with Byzantine iconoclastic thinking is of course very hypothetical and concerns only one, possibly secondary detail. Potentially more significant is that, once the later accretions have been stripped away, we are left with a primitive legend of the hermit and visionary Sargis which is not a mere reflection or caricature of Muslim traditions. The Sargis of the original legend, though Arabophile, so to speak, was emphatically not the teacher and mentor of Muḥammad, but rather never even knew him. Only subsequently was this seer combined with the quite distinct figure of another monk, Baḥirā, who — according to Christian polemicists — imbued Muḥammad with his own heretical opinions, or — according to the Muslim tradition — publicly recognized the sacred person and testified to the august mission of the Prophet. Whether, as it has been often suggested, a historical substratum behind the Muslim legends of Baḥirā and Naṣṭūr can be isolated, and Muḥammad had indeed an intellectually and religiously significant encounter with a monk, during his travels to Syria ⁶², is a highly moot point, and one which must be correlated with a careful analysis of the numerous other reports about Muḥammad's putative Christian informants. But the original Sergius legend should be separated from this material ; though fascinating in its own right, it has no direct relevance to the study of the biography of the Prophet of Islam.

ABBREVIATIONS

- Abū Nu'aim, *Dalā'il*, ed. Hyderabad = *Dalā'il u'n-nubuwwa* by Ḥāfiẓ Abū Nu'aim Aḥmad b. Abdillāh al-Iṣbahānī... revised edition, Hyderabad-Deccan, 1950.
- Bar Hebraeus, *Ta'riḥ*, ed. Ṣāḥḥānī = A. Ṣāḥḥānī (ed.), *Ta'riḥ muḥtaṣar al-duwal*, Beirut, 1891.
- Al-Diyārbakrī, *Ta'riḥ*, ed. Beirut = Husain b. Muḥammad al-Diyārbakrī, *Ta'riḥ al-ḥamīs fī ahwāl anfas nafīs*, Cairo, 1283/1866, reprint Beirut, n.d.
- Al-Ḥalabī, *Insān*, ed. Miṣr = 'Alī Ibn Burhān-al-Dīn al-Ḥalabī, *Insān al-'uyūn fī al-Amin al-Ma'mūn*, 3 vols., Miṣr, 1394/1964.
- Ibn Hajar, *Iṣāba*, ed. Cairo = Ṣiḥāb al-Dīn... Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī tamyiz al-saḥāba*, ed. T.M. al-Zainī, 13 vols., Cairo, 1968 ff.
- Ibn Hišām, *Sira*, ed. Wüstenfeld = F. Wüstenfeld (ed.), *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abū-el-Malik Ibn Hišām*, vol. 1, Göttingen, 1858.
- Ibn Saiyid, *'Uyūn* = Ibn Saiyid al-Nās, *'Uyūn al-aṭar fī funūn al-mağāzī wa'l-šamā'il wa'l-siyar*, 2 vols., Cairo, 1356/1937.

62. So Nöldeke « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? », p. 707, and, similarly, K. Ahrens, « Christliches im Qoran. Eine Nachlese », ZDMG, 84, 1930, p. 185-186.

- Ibn Sa'd, *Tabaqât*, I/1, ed. Mittwoch = E. Mittwoch (ed.), *Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, Band I, Theil I. Biographie Muhammeds bis zur Flucht*, Leiden, 1905.
- Al-Kindi, *Risâla*, ed. Tartar = G. Tartar, *Dialogue islamochrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d'al-Hâsimî et d'al-Kindî*. Thèse pour le Doctorat de 3^e cycle, vol. 1, Strasbourg, 1977.
- Al-Mas'ûdî, *Murûj*, ed. Pellat = Mas'ûdî. *Les Prairies d'or. Edition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat*, vol. 1, Beirut, 1966.
- Al-Mas'ûdî, *Tanbih*, ed. de Goeje = M.J. de Goeje (ed.), *Kitâb at-tanbih wa'l-ischrâf auctore al-Masûdî*, Leiden, 1894.
- Al-Suhaili, *Rauḍ* ed. Cairo = 'Abd-al-Rahmân al-Suhaili, *Al-Rauḍ al-unuḍ fî šarḥ al-Sira al-nabawiya...* vols. 1-7, Cairo, 1967-1970.
- Al-Ṭabari, *Ta'riḥ*, I/III, ed. de Goeje-de Jong = *Annales quos scripsit ... at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje. Prima series, III. Recensuit P. de Jong*, Leiden, 1882.
- Theophanes, *Chronographia* ed. de Boor = C. de Boor (ed.), *Theophanis chronographia*, vols. 1-2, Leipzig, 1885.
- Al-Tirmiḍî, *Auṣâf*, ed. 'Abbâs = al-Tirmiḍî, *Auṣâf al-nabî*, ed. S. 'Abbâs, Beirut and Cairo, 1405/1985.

LE HADITH D'HÉRACLIUS : UNE CAUTION BYZANTINE À LA PROPHÉTIE DE MUḤAMMAD

PAR

Louis POUZET

Université Saint Joseph, Beyrouth (Liban)

L'islam naissant, on le sait, a senti la nécessité d'asseoir son influence et sa crédibilité, aussi bien vis à vis de lui-même que des peuples qui s'y rattachèrent, en soulignant que la religion nouvelle comportait ce que nous pourrions appeler des "pierres d'attente" dans les grands mouvements religieux ou civilisations qui le précédèrent. Mais également sur le plan politique, en cherchant une caution dans les paroles ou les attitudes des "décideurs" contemporains de la venue du Prophète. Deux exemples peuvent être rappelés ici; l'un très connu, la reconnaissance par le moine de Buṣrā des signes de la prophétie sur le corps du Prophète alors adolescent, telle qu'elle nous est rapportée selon de nombreuses relations, dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd¹; l'autre relatif à un événement plus tardif² : la confirmation apportée par un moine des environs de Bagdad au calife al-Manṣūr, du bien-fondé de la construction de sa future capitale à cet endroit même³.

Le texte que nous allons étudier se situe dans la même ligne et rejoint ce "genre littéraire", avec cette différence cependant qu'il est plus long, qu'il fait partie – comme hadith rapporté par des garants sûrs et inclus dans le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī – de la Tradition islamique elle-même, et qu'enfin il se rattache à l'un des personnages les plus marquants des débuts de l'islam, l'empereur Héraclius lui-même.

Il ne s'agit en effet ici rien moins que de la reconnaissance confirmée par des témoignages dignes de foi et d'autres séries de preuves, du caractère prophétique de la personne de Muḥammad, par l'empereur byzantin. Reconnaissance éclatante, disons-le tout de suite, mais non suivie d'effet ni par un engagement personnel de l'empereur, ni par la conversion à l'islam des principaux officiers de sa cour.

1. Cf. l'annonce faite, en saint Jean, de la venue de Muḥammad, en jouant sur le mot de "Paraclet".

2. T.I, p. 150 et suivantes.

3. Cf. *al-Kāmil fī t-Tārīḥ* d'Ibn al-Aṭīr, *in loco*. Le moine, interrogé par al-Manṣūr lui répond que, d'après ses "livres", un certain Miqlās doit venir fonder une ville en ces lieux. « C'est, lui répond le calife, le sobriquet que l'on me donnait durant ma jeunesse. »

Nous commencerons par situer ce hadith qui achève le premier chapitre du Recueil authentique (*Ṣaḥīḥ*) de Bukhārī intitulé "la foi à ses débuts", en exposant les circonstances, la composition et le contenu ; puis nous nous poserons quelques questions touchant aussi bien à sa portée apologétique qu'à sa véracité historique.

Ce hadith, l'un des plus longs de la collection de Bukhari, se compose en réalité de deux hadiths habilement raccordés au point qu'ils n'en font plus qu'un dans le *Ṣaḥīḥ*, la fameuse lettre de Muḥammad, appelant les non-musulmans à l'islam (*aslim taslam...*) en formant pour ainsi dire la charnière. De la première partie à la seconde – dans ce hadith unique à forme binaire – les circonstances de lieu changent, ainsi que l'identité des personnages qui y sont mis en scène. Mais celui qui en constitue l'unité et qui y joue le rôle de meneur de jeu demeure le basileus byzantin : Héraclius (*Hiraql*), ainsi que le Prophète lui-même, cela va de soi, qui n'y paraît jamais personnellement mais dont il est continuellement question et autour de l'identité duquel tourne tout le récit, du début jusqu'à la fin.

Dans la première partie, l'action se passe à ʿIlīyāʾ (Aelia Capitolina/Jérusalem) où se trouve, à ce moment même l'empereur, à une époque où, dans la période médoise de la vie du Prophète, une trêve s'est instaurée entre ce dernier et ses adversaires meccois dont un des principaux épigones et l'un des plus redoutables ennemis du Prophète, Abū Sufyān, se trouve précisément dans la grande métropole byzantine pour affaires avec un groupe de commerçants meccois. Héraclius profite de leur passage pour lui poser, par le truchement d'un interprète, un certain nombre de questions sur l'identité de leur adversaire, cet homme qui "se présente comme Prophète". Héraclius commence ainsi son interrogatoire d'identité du Prophète, qui va le mener à une reconnaissance de son caractère contesté de Prophète. Le témoignage d'Abū Sufyān, s'il est positif, aura d'autant plus de valeur qu'il émane d'un des principaux adversaires de Muḥammad. Pour renforcer encore cette crédibilité, le rapporteur du hadith souligne la présence des compagnons meccois d'Abū Sufyān, qu'Héraclius a eu soin de faire placer derrière ce dernier durant l'interrogatoire, pour contrôler la véracité de ses dires et l'obliger ainsi à dire la vérité ⁴.

Les points sur lesquels porte l'interrogatoire sont nombreux, onze en tout. Ils touchent au lignage (*nasab*) de Muḥammad, à ses antécédents, à l'identité de ses premiers compagnons : "sont-ils nobles ou humbles" ⁵, à leur prolifération, à la possibilité, pour certains d'entre eux, de l'abandonner après leur conversion, à sa réputation d'homme véridique, au genre de lutte qu'Abū Sufyān a mené contre lui : "guerre à outrance", répond celui-ci, enfin au programme proposé par Muḥammad ⁶. Les réponses d'Abū Sufyān, telles que les rapporte le hadith qui souligne par des réflexions de ce dernier qu'il lui est pénible de dire certaines choses, sont toutes positives.

Suit un commentaire d'Héraclius qui reprend, les unes après les autres, les réponses d'Abū Sufyān ⁷, y décelant chaque fois les critères de la véritable vocation d'Envoyé de Dieu, du type suivant : « Tu as répondu qu'il était de bon lignage... Les envoyés de Dieu sont effectivement gens de bon lignage... Tu as répondu : Ce sont les humbles qui le suivent ; ce sont effectivement ces derniers qui suivent les Envoyés. » Les réflexions d'Héraclius se

4. Abū Sufyān, interrogé seul, aurait pu mentir, entouré de ses compagnons/témoins il ne le peut plus.

5. Quand nous citons, désormais, sans autre référence, il s'agit du texte du hadith lui-même.

6. « Il dit : adorez Allah, ne lui associez rien, abandonnez les propos de nos pères. »

7. Avec l'inversion de certaines d'entre elles, qui ne modifie pas le sens général du texte.

terminent par une importante déclaration de l'empereur : « ...S'il en est ainsi, il (Muḥammad) régnera... Je savais qu'il allait venir (m. à m. : "sortir"), mais je ne pensais pas que ce serait l'un d'entre vous. » Déclaration qui se termine par une reconnaissance conditionnelle du basileus disant que, logiquement, il devrait « le (Muḥammad) rejoindre », et même « lui laver les pieds,... si je savais pouvoir parvenir jusqu'à lui... si j'y arrivais ».

A ce moment du hadith, et cette première reconnaissance achevée, Héraclius se fait apporter une lettre de Muḥammad, transmise par Dihya⁸ à l'évêque de Buṣrā « qui l'avait remise à Héraclius ». La première partie de la lettre adressée par "le serviteur d'Allah et son envoyé" au "chef des Byzantins" comporte le traditionnel appel à l'islam, avec, à la fin, cette curieuse variante : « ... Si tu te détournes, sur toi sera le péché des Ariens »⁹. La deuxième partie de la lettre n'est autre qu'un verset coranique connu appelant les "détenteurs du Livre" à "une parole commune à nous et à vous"¹⁰.

La première partie du hadith se termine par la sortie d'Abū Sufyān qui ne réapparaîtra plus dans le hadith ; mais il faut noter, à cette place charnière, sa réflexion où, devant "l'importance prise par les affaires de Muḥammad" aux yeux des Byzantins même, s'exprime sa conviction qui, dès lors, s'empare de lui que "le Prophète l'emportera"¹¹.

Avec la deuxième partie du hadith, que l'on pourrait intituler : "L'apparition du roi/prophète" ou : "Le songe d'Héraclius", deux personnages nouveaux vont entrer successivement en scène, qui vont faire progresser le récit en y introduisant une dynamique nouvelle. Ils vont contribuer, comme ceux de la première partie, à renforcer chez Héraclius la conviction que Mohammad est bien le roi futur et le prophète autour duquel tournait sa conversation précédente avec Abū Sufyān. Ces deux personnages, notons-le, ne sont plus en relation de proximité avec le Prophète comme l'était Abū Sufyān, mais font partie, cette fois, du camp byzantin. Mais, comme Abū Sufyān, leur rôle, dans le déroulement du récit, est d'apporter une nouvelle preuve du caractère prophétique de la personne de Muḥammad.

Le premier, "ami d'Héraclius" est Ibn an-Nāẓūr, "gouverneur d'Īlā' (Jérusalem)... évêque des chrétiens de Syrie". Sa fonction est de raconter un songe que le basileus – dont nous apprenons alors qu'il « était devin et regardait dans les astres »¹² – a eu à Īlā' même et « qui l'avait troublé au point qu'il s'était levé ce matin-là, "de méchante humeur" (*aṣḥaḥa ḥabīb an-naḥs*). La cause de son trouble réside dans le fait qu'il a vu dans son songe « le roi des circoncis qui était apparu ». S'étant enquis, auprès de ses patrices (*baṭāriqa*) pour savoir qui, « dans cette nation pratiquait la circoncision », il s'entend répondre qu'il ne peut s'agir que

8. Compagnon du prophète connu, riche marchand célèbre pour "son activité diplomatique"; il meurt sous Mu'āwīya vers 50/670. Sur lui, voir : *EP*, (2) 283 (H. Lammens-Ch. Pellat).

9. *ʿArīsiyyūn*, dans le texte. Mot qui comporte plusieurs variantes dans le texte du hadith et dont les lexicographes donnent plusieurs interprétations contradictoires. Il semble bien équivaloir, dans le contexte où nous sommes, à *ʿarīsiyyūn* des plus anciens textes chrétiens arabes. Interprétation du reste cohérente avec la doctrine musulmane qui voit dans le judaïsme et le christianisme une déviation, une "hérésie" par rapport à l'islam tel qu'il fut révélé à Abraham et aux prophètes qui le suivirent, Moïse et Jésus entre autres, jusqu'à Muḥammad. On comprend alors mieux comment "Ariens" se trouve en opposition avec "musulmans" à la fin du deuxième morceau de la lettre. Tel est bien aussi le sens du contexte de la sourate III d'où est tiré le deuxième morceau de cette même lettre.

10. Sourate III (*Āl ʿUmrān*), v. 64.

11. Mais à ce stade de son évolution religieuse, Abū Sufyān donne à Muḥammad du sobriquet dépréciatif de "Abū Kabṣa" et à Héraclius de cet autre : "Malik Bani al-Aṣfar".

12. Il semble que l'historiographie byzantine corrobore ce fait, Héraclius ayant eu à Byzance un ami astrologue connu.

des juifs dont, lui indiquent les patrices, l'empereur pourra, s'il le veut, facilement se débarrasser.

Mais c'est alors que survient, fort à propos ¹³, le deuxième personnage signalé plus haut ; il s'agit d'un "envoyé du roi de Ghassân" venu pour informer le basileus de "l'histoire de l'envoyé d'Allah" ¹⁴. Chargé de mission par l'empereur, pour s'informer et savoir si celui-ci était circoncis, le messager revient avec une réponse positive qui permet à Héraclius de déclarer sans ambages : « Voici le roi de cette nation qui est apparu. » Mais comme s'il était besoin d'une nouvelle preuve, ou plutôt d'une nouvelle confirmation non plus de la royauté de Muḥammad, mais de son caractère prophétique, le récit rebondit une nouvelle et dernière fois, se transportant, géographiquement, d'Īlā' à Emèse. Cette lettre, dit le hadith, « confirmait la vision d'Héraclius sur l'avènement du prophète (et affirmait) qu'il était prophète ».

Il faut souligner, avant de parler de la conclusion du hadith, à la fois cette confirmation émanant du "savant de Byzance", ami d'Héraclius, et son caractère complémentaire de la confirmation précédente. Alors que cette dernière portait seulement sur la royauté de Muḥammad, à propos de la circoncision, c'est sur son rôle prophétique qu'insiste maintenant le hadith en appuyant sur le mot "prophète" qu'il redouble. Héraclius, empereur de Byzance, de par les témoignages successifs d'un des plus virulents adversaires de Muḥammad, Abū Sufyān, des astres dont le message a été confirmé par l'enquête sur le terrain, de l'envoyé du roi de Ghassân, puis par la voie de la "science" représentée par le "savant de Byzance", Héraclius, disons-nous, est désormais persuadé du double caractère de roi et de prophète de celui que le hadith nommait seulement, à ses débuts, « cet homme qui se prétend être prophète ». A travers une série de preuves où le témoignage des ennemis eux-mêmes, de l'astrologie, de l'enquête sur place et de la science se complètent et forment comme un faisceau convergent, on est passé, dans l'esprit de l'empereur de Byzance, du doute et de la conjecture à une conviction fondée. Quel est donc cet homme, Muḥammad ? Il est bel et bien, à la fois, Roi et Prophète.

La dernière partie du hadith qui en constitue pratiquement la conclusion se présente comme une sorte de mise en scène montée par l'empereur (et, en deuxième lecture, par le rapporteur du hadith) pour « tester la fidélité des chefs des byzantins », réunis « dans la grande salle (du palais) à Emèse (Himṣ) ». Le basileus leur y propose la seule « réussite et bonne direction » qui s'est imposée à lui, pour « affirmer leur commun royaume ». « Eh bien, leur dit-il, faites allégeance au Prophète. » Mais, voyant leur "répulsion" et "désespérant de (les amener) à la foi (islamique)" ¹⁵, il les calme en leur déclarant : « J'ai tenu ces propos pour éprouver la force de votre attachement à votre religion ! Désormais, j'en suis assuré. » Et le hadith se conclut sur la phrase suivante du narrateur qui, après cet étonnant revirement du basileus, pourrait bien cacher un double sens : « Ce fut la fin de l'affaire d'Héraclius » « *wa kāna dālīka āḥir ša'n Hiraql.* »

Ce hadith dont nous venons de donner une brève analyse, en essayant cependant d'en bien marquer les articulations, ne manque pas de poser de nombreuses questions, on le

13. Il faut souligner ici l'art mis par le rédacteur du hadith à introduire, au moment psychologique voulu du récit, les différents personnages qui viennent y accomplir leur fonction.

14. Noter ici que, dans le texte, il ne s'agit pas/plus de "l'homme qui prétend être prophète" du début. Le récit progresse et, avec lui, les étapes de la reconnaissance.

15. Dans le texte arabe on a : *wa ayisa min al-imān.*

devine. Avant de le faire, il convient de dire qu'il réclamerait une analyse de contenu et de style plus poussée ; nous avons essayé de le faire ailleurs ¹⁶ : elle déborderait largement le cadre de notre intervention. Tel qu'il vient d'être exposé cependant, il met bien en évidence, et de façon très habile, ce processus qui, par un mouvement qui mène le lecteur de l'extérieur (témoignage arraché à Abū Sufyān) à l'intérieur (recours à l'astrologie, à une enquête sur le terrain, à un ami savant d'Héraclius etc...), aboutit à une première adhésion conditionnelle de l'empereur, qui se transforme, vers la fin du hadith, en une véritable profession de foi, ou du moins en une reconnaissance sans ambiguïté possible du pouvoir temporel (roi) et spirituel (prophète) de Muḥammad, envoyé de Dieu. Le scénario final qui, pour apaiser la colère des patrices, amène le basileus à camoufler ses convictions intimes en épreuve de leur foi, n'enlève rien à la force des déclarations précédentes. Il a par ailleurs l'avantage de rejoindre la vraisemblance historique, Héraclius lui-même, pas plus que ses officiers ne s'étant convertis, en fait, à la religion du Prophète. On a bien affaire ici à une précieuse caution donnée à l'authenticité de la mission de Muḥammad par le plus grand chef spirituel et temporel alors régnant dans la mouvance des débuts de l'islam. Le refus de ses officiers de partager son point de vue ne met que mieux en valeur la conviction qui s'est fait jour dans l'esprit et la psychologie du basileus. Ce dernier apparaît, dans le hadith, non point sous la figure d'un autocrate dépourvu de sagesse, mais bien comme un homme capable de se rendre à des raisons sérieuses ; homme de pouvoir et de religion, mais également féru d'astrologie et de "science". Autant de caractéristiques qui renforcent le crédit que l'on doit accorder à ses conclusions et, partant, à sa reconnaissance explicite de la religion nouvelle.

Sans vouloir résoudre le problème de l'authenticité historique – au sens où l'entend (ou l'entendait ?) la critique des textes – de ce hadith reconnu, par ailleurs comme "authentique" (*ṣaḥīḥ*) et inclus, comme tel, dans la grande collection de Bukhārī, on peut se demander d'abord quelle valeur la tradition byzantine accorderait aux allusions qui s'y trouvent : personnage d'Ibn an-Nāẓūr, "gouverneur d'Īlā", ami d'Héraclius et évêque des chrétiens de Syrie" (*Ṣām*), réalité du message envoyé par le roi de Ghassān, traits de caractère prêtés par la Tradition islamique à Héraclius (connaissance de l'astrologie et esprit scientifique), véracité historique des agissements qu'elle lui attribue (déplacement de Īlā à Emèse, envoi d'une lettre "au savant de Byzance", demande d'enquête sur la personne de Muḥammad etc...). On peut penser que la réponse apportée à ces questions ne nous éclairera pas beaucoup sur la possibilité de ces concordances historiques. C'est aux spécialistes de l'histoire byzantine de nous aider sur ce point. Aussi bien, l'intérêt exceptionnel de ce hadith ne réside-t-il pas, on s'en doute, dans la parfaite correspondance de ce qui y est dit à la réalité historique en tant que telle. L'important pour le rédacteur, était que les faits évoqués et la figure des personnages mis à contribution dans le hadith jouissent d'une certaine vraisemblance aux yeux des croyants contemporains, musulmans ou autres.

Mais contemporains de qui ? Car, sans prétendre avoir répondu à la première question, une autre se pose alors : de quand date ce hadith ? A l'instar de bien d'autres, n'est-il pas une production réclamée par quelque besoin de la communauté islamique naissante ? mais de quelle époque ? Enfin, peut-on repérer dans le texte même du hadith, quelques éléments historiques, linguistiques ou littéraires qui pourraient nous mettre sur une piste, même de façon inchoative, pour répondre à ces interrogations ?

16. Dans un ouvrage collectif à paraître, en arabe, *La méthode rhétorique : Etude comparée de textes bibliques et de la Tradition islamique*, aux éditions Dār al-Mashreq, Beyrouth.

Il n'est pas facile de le faire, tant sont ténues et vagues les allusions "historiques" contenues dans notre texte. Il semble pourtant qu'avec la mention, successivement, des villes de Īlyā/Jérusalem et d'Emèse/Hims, celle du "chef de Buṣrā" et les références au *bilād aš-Šām* en général, c'est bien dans ce secteur géographique que nous soyons invités à chercher. Une autre notation semble militer dans ce sens, c'est l'importance donnée dans le hadith et plus particulièrement dans sa première partie, au personnage d'Abū Sufyān. Sans faire figure, dans le hadith de "héros positif" et sans que la valeur de son témoignage en partie forcé soit sur le même plan que celui d'Héraclius, l'incontournable personnage principal¹⁷, il semble que la place tenue par Abū Sufyān soit cependant importante, non seulement chronologiquement, dans le récit par son apparition en tête du hadith, mais précisément parce que nous avons souligné plus haut du caractère exemplaire de son témoignage, dû en grande partie à sa situation, alors, d'ennemi-type du Prophète à la tête de l'opposition meccoise. Il est vrai que l'exemplarité de son rôle, comme premier jalon posé à l'itinéraire d'Héraclius dans la direction de l'islam, n'est pas totale, l'auteur soulignant par deux fois au moins ses réticences et sa haine cachée du Prophète à l'époque. Il n'en est pas moins vrai qu'à cette époque déjà, et plus précisément à la fin du premier volet du hadith au moment où il va quitter la scène, l'auteur lui fait avouer en une sorte de flash-back : « Dès lors je fus convaincu qu'il (Muḥammad) l'emporterait » ; réflexion qui n'est pas loin de rejoindre celle du basileus, au même moment du récit, et que nous avons qualifiée de ralliement conditionnel.

Cette insistance sur le personnage d'Abū Sufyān, ancêtre des Umayyades, et le cadre général "syrien" du récit semblent nous orienter vers un milieu d'époque umayyade. Peut-on aller plus loin ? L'importance donnée au personnage suggérerait-elle qu'on a affaire ici au début de la période relativement courte où régnèrent les Sufyanides ? ou, au contraire, plus tard, à un moment où le changement de branche dans la dynastie aurait vu éclore un espoir de restauration sufyanide, dont le hadith serait une manifestation ? Nous ne pensons pas que le texte nous donne suffisamment d'indices pour nous permettre d'aller jusque là, du moins dans l'état actuel de la question.

Par ailleurs, la répétition, plusieurs fois reprise, du caractère chrétien des personnages en relation avec l'empereur, en particulier ceux de l'évêque et du roi de Ghassān, permet de renforcer, en quelque sorte, le caractère syrien, voire umayyade de notre hadith. Ces allusions chrétiennes nombreuses, dans un hadith musulman, même s'il a pour sujet l'empire byzantin, ne sont pas purement de surface et comme adventices. En étudiant le texte de plus près, et plus spécialement la conduite d'Héraclius autour du songe prémonitoire qu'il a eu sur "la circoncision", on ne peut pas manquer de relever les points de contact du récit, sur le plan structurel, avec le texte de l'évangile de Matthieu (chap. 2, vers. 2 à 18) qui rapporte les circonstances de la naissance de Jésus : des Mages arrivent à *Jérusalem* et demandent : « où est le roi des juifs qui vient de naître ? » « Nous avons vu son étoile (*astre*). » ... « Le roi Hérode fut *troublé* » et commande une enquête ; il envoie des messagers se renseigner. Enfin, il « ordonne de tuer les enfants de moins de deux ans dans Bethléem et toute la région », qui correspond ici à la proposition des patrices de tuer tous les juifs.

Si ces points de contact ne sont pas stricts — il n'y aurait plus alors de récit nouveau — entre les deux textes, ils sont indéniables. Certains personnages, entre temps, ont changé de côté : si dans le hadith, comme dans le texte de Matthieu, c'est Héraclius, comme Hérode, qui

17. En dehors du Prophète lui-même, bien entendu.

est troublé, ce n'est plus lui qui suggère — dans la logique nouvelle du récit — le massacre des juifs, mais ses "patrices" ; le rôle positif devant rester jusqu'au bout du récit, vu le but qu'il se propose, au basileus, caution nécessaire et éminente s'il en fût, de la cause islamique naissante.

Les réflexions qui précèdent nous ramènent donc au début de notre intervention, je veux dire, à la finalité dernière d'un tel hadith. Nous l'avons dit, il n'est pas unique en son genre et semble avoir débordé même le cadre chronologique de l'empire umayyade¹⁸. Il témoigne de ce besoin de chercher à l'extérieur même de l'islam des "pierres d'attente", et même une reconnaissance sans ambage de la nouvelle croyance. Jusqu'à quand un tel type d'arguments apologétiques pouvait-il être mis en avant dans la longue histoire de l'apologétique musulmane à ses débuts ? Pouvait-il chronologiquement dépasser une période où ces références explicites à l'histoire de Byzance et à un *bilād aš-Šām* où le christianisme tenait une si grande place, étaient encore reçues et comprises par la conscience musulmane ou du moins par ses représentants les plus lettrés ? Quel est le *terminus ad quem* au delà duquel toutes ces allusions ne signifiaient plus rien pour les contemporains ? Autant de questions auxquelles il ne nous est pas possible de répondre aujourd'hui, mais auxquelles la science des spécialistes de hadith, confrontée à celle des byzantinistes, pourra fournir au moins, nous l'espérons, des débuts de réponses.

18. Le récit sur la fondation de Bagdad auquel il est fait allusion plus haut n'est pas éloigné cependant, chronologiquement, de la fin de la période omayyade.

CHRISTIANS, JEWS AND MUSLIMS
IN NORTHERN MESOPOTAMIA
IN EARLY ISLAMIC TIMES
THE GOSPEL OF THE TWELVE APOSTLES AND RELATED TEXTS

PAR

Han J.W. DRIJVERS
University of Groningen

During the last two decades of the seventh century northern Mesopotamia witnessed an intense literary activity, which the tumultuous social and political changes of this period mirror. It was the time of the second civil war between the Umayyads and Ibn al-Zubayr, which ended officially with the death of Ibn al-Zubayr at Mecca in 692, but which actually had a long aftermath especially in northern Mesopotamia and in the Jazira¹. Caliph 'Abd al-Malik (685-705 C.E.) restored the central authority in the Muslim state, defeated his political rivals, carried through tax reforms, imposing a heavy census in 691, issued the first Muslim coins – till then the Byzantine coinage was still in use –, and introduced Arabic as the official language of the administration². He also had the Dome of the Rock built in Jerusalem in 691, indicating that from now on Jerusalem was to be considered a Muslim city, since the Dome was meant as a Muslim counterpart to the main Christian sanctuary of the holy city, the Church of the Holy Sepulchre built by Constantine the Great³. The burden of all these political and religious changes on the Christian population of northern Mesopotamia was increased by a severe plague and famine during 686-687 which brought much suffering to the already much vexed country folk and towns people⁴.

1. See H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, London, 1986, 90-100; G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, 1986, 49.

2. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 61-66.

3. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 59-61; S.D. Goitein, « The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam », *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966; O. Grabar, « The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem », *Ars Orientalis* 3, 1959; Heribert Busse, « Tempel, Grabeskirche und Haram as-Sarif. Drei Heiligtümer und ihre gegenseitige Beziehungen in Legende und Wirklichkeit », in H. Busse-G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1987, 1-27.

4. See Theophanes Chronographia, (ed. C. de Boor), Vol. I, Lipsiae, 1883, 361, 7; 364, 3; cf. G.J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser », *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, 1988, 95, 103-104.

'Abd al-Malik's reign is a real watershed in the history of the Near East. It was possible to see the Arabs from the south Arabian desert who had conquered Syria and Mesopotamia within a very short period as a transient factor in history – they would certainly disappear as hastily as they had come – before the caliphate of 'Abd al-Malik; after 692 in particular Muslim rule was so firmly established that the Christians had to reckon with their Arab overlord as a more permanent feature. Islam and the Muslim state took shape during 'Abd al-Malik's reign; it is of special interest that the earliest securely datable examples of Koranic texts are passages in the inscriptions in the Dome of the Rock with a clear anti-Christian tenor⁵.

Though it is hard to imagine the real impact of all these stormy events, some Christian apocalyptic texts which originated in northern Mesopotamia and were written during 'Abd al-Malik's reign provide us with a unique opportunity to gain some insight into what was going on, and to see how people tried to come to terms with the rapidly changing social and religious situation.

The first text in this series is Book XV of Joḥannan bar Penkaye's *ktaba d-rēš mellē*, written in 687 after the defeat of Mukhtar by the Zubayrid governor of Basra, an episode in the second civil war⁶. During Mukhtar's revolt the *šurtē*, a crack regiment mainly drawn from the *mawali*, took Nisibis and captured the whole of northern Mesopotamia. The *mawali* were non-Arab converts, who supported Mukhtar⁷. This was a sign for Joḥannan that God had decided to end Arab rule through the *šurtē* and that the end of times had come. Joḥannan pictures in vivid colours the calamities that had fallen upon his Nestorian co-religionists – the plague, famine, and heavy taxes – and ascribes all these catastrophes to their sins. He gives a gloomy description of the situation of the Nestorian church, in which the priests neglect their duties and the laity behave like the pagans. Joḥannan's apocalyptic book calls on his Nestorian community to repent and do away with their sins. The Arabs are an instrument in God's hand and only a short episode in His plan for creation⁸.

In the same year in which Joḥannan bar Penkaye wrote his *ktaba d-rēš mellē* the monk Jacob translated the *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* from Greek into Syriac, as the colophon of the unique manuscript tells us⁹. The *Testamentum* is an apocalyptic text supposedly from the fifth century, which forms the introduction to a collection of ecclesiastical laws, apostolic constitutions and apostolic canons. Its message is that only believers who strictly keep God's commandments and the rules of the church will be saved at the end of time, when the son of perdition, the Antichrist, will appear. Jesus' *Testamentum* is

5. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 61; C. Kessler, « 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration », *JRAS*, 1970.

6. On Mukhtar's revolt and the religious interest of his movement see Hawting, *The first Dynasty of Islam*, 51-53.

7. See for al-Mukhtar's relations with the *mawali* W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, 44-47.

8. For text and translation of Book XV of Joḥannan's work see A. Mingana, *Sources syriaques*, Vol. I, Leipzig, 1907, 143*-197*; cf. A. Baumstark, « Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts », *Römische Quartalschrift* XV, 1901, 273-280; S.P. Brock, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John bar Penkaye's *Riṣ Mellē* », *JSAI* 9, 1987, 51-75; G.J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser », 84-94.

9. Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Moguntiae, 1899, 149; see A. Baumstark, « Ueberlieferung und Bezeugung des Testamentum Domini Nostri Jesu Christi », *Römische Quartalschrift* XIV, 1900, 1-45.

virtually an instruction to his disciples about the signs of the end, when the Antichrist will come. The monk Jacob, who translated the *Testamentum* is in all likelihood the famous translator Jacob bishop of Edessa. The disastrous situation of his time then provided a stimulus to make the apocalyptic *Testamentum* known. Jacob of Edessa was a strongminded advocate of the strict maintenance of ecclesiastical canons against the pressures of Islam in order to keep his monophysite community together and to protect it from conversion to Islam. This attitude brought him into such conflict with his clerics at Edessa that he left his see a year later in 688¹⁰.

The next text of interest is the apocalypse of Pseudo-Methodius, written in 691 or the beginning of 692 shortly after the restoration of Umayyad authority in Mesopotamia, when 'Abd al-Malik's tax reforms and census and the recent construction of the Dome of the Rock in Jerusalem apparently caused a mass conversion to Islam among the monophysite population of northern Mesopotamia. In this threatening situation the author of the apocalypse expected the coming of the Last World Emperor, a Byzantine emperor modelled after an idealized concept of Alexander the Great as well as of Christian emperors like Constantine, Constantius and in particular Jovian, the successor of the pagan Julian the Apostate¹¹. When the author of the Pseudo-Methodius apocalypse wrote his treatise the peace between 'Abd al-Malik and Justinian II (685-695; 705-711) was coming to its end and it was expected that war between Byzantium and the Arabs very soon would start again. In this situation, which made it seem unlikely that the Muslim empire would come to its end very soon, when it had manifested itself as a threatening religious and political rival by building the Dome of the Rock at Jerusalem and heavily taxing its non-Muslim subjects, the only hope was the Byzantine emperor. He would be the Last World Emperor (*Endkaiser*), who like a new Alexander would conquer the entire *oikoumene* and as a truly Christian emperor would unite the church and the Christians around the Cross, the victorious sign at Jerusalem.

The apocalypse of Pseudo-Methodius was written at Singara, but became known almost immediately at Edessa, where an anonymous writer, a monk from one of the four monasteries situated around the city, used its text together with other sources to adapt its apocalyptic message to local Edessene circumstances¹². This so-called Edessene apocalypse refers to the famous Abgar legend and tells its readers that the Antichrist will reign over the entire world except Edessa, because this city had received a special blessing from Jesus himself in his letter to king Abgar¹³. The Edessene apocalypse also uses the story of queen Helena and the finding of the True Cross, the so-called Judas Cyriacus legend¹⁴. From the nails of Jesus' cross and of the cross of the good robber a bit was made, which hung in a

10. See H. J.W. Drijvers, s.v. « Jakob von Edessa », *TRE* 16, 468-470; C.J.A. Lash, « Techniques of a Translator (Jacob of Edessa) », *TU* 125, 1981, 365-383.

11. See G.J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser »; and Reinink's contribution to this volume.

12. See F. Nau, « Les Révélations de saint Méthode », *JA*, 1917, 415-452; G.J. Reinink, « Der edessenische "Pseudo-Methodius" », *Byzantinische Zeitschrift*, 1991, (forthcoming).

13. See Drijvers, « Abgarsage », in W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 5te Aufl. I. Evangelien, Tübingen, 1987, 389-395.

14. Text and German translation in E. Nestle, *De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte*, Berlin, 1899, 55-64; J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte*, Paderborn, 1912; J.W. Drijvers, *Helena Augusta : Waarheid en Legende*, diss. Groningen, 1989, 172-186.

church at Constantinople. When an untamed horse would take this bit, the Byzantines would know that the time of Christian world-dominion and the end of Arab rule had come.

Like the apocalypse of Pseudo-Methodius, the Edessene apocalypse emphasises the role of Jerusalem, the True Cross and the ideal Christian emperor, a kind of Constantine *redivivus*, builder of the Church of the Holy Sepulchre at Jerusalem. Both apocalypses were written in the short period 691-692, when it had become clear to the Christians that the Umayyad empire would not come to its end through internal conflicts, but that it on the contrary had manifested itself as a rival religion. In such a situation only the Byzantine emperor could bring salvation. Were not Justinian II's coins decorated with an image of Christ and the emperor himself represented with a cross in his hand? ¹⁵ All these themes demonstrated that Jerusalem was, is, and would remain a Christian city and that through the hand of a Christian emperor the Muslim empire would be vanquished.

This dream of hope and victory turned out to be idle. Although there still were rival parties in the Umayyad empire, there was no actual indication that it would soon come to its end. On the contrary, Justinian II's removal of the Cypriots to the district of Cyzicus, which conflicted with the interests of the caliphate, provoked a new clash of arms in 692, in which the Byzantines were severely defeated at Sebastopolis in Armenia. Byzantine Armenia was therefore again controlled by the Umayyad caliphate ¹⁶. Within a very short period the situation had changed again and called for a different approach in religious terms. This is the background of the *Gospel of the Twelve Apostles*, the last apocalyptic text that will ask for our attention.

The *Gospel of the Twelve Apostles* is preserved in the Syriac Ms 85 of the Rendel Harris collection, now in the Harvard University Library. The incomplete manuscript contains a series of questions on canonical matters put to Jacob of Edessa by some priests, together with Jacob's answers, followed by the text of the *Gospel of the Twelve Apostles*. Then comes an extract from the *Doctrina Addai*, another extract from the thirty-eighth discourse of Severus of Antioch against Grammaricus on the origin of the Nestorian heresy ¹⁷, and a long series of apostolic canons and canons of synods followed by a libellum for those recanting from heresy. The different elements preserved in this manuscript are not accidentally juxtaposed; they are meant as an ensemble to bring apostates back to the true faith and teach them church discipline ¹⁸.

The *Gospel of the Twelve Apostles together with the revelations of each one of them* is the full title of the treatise. The *Gospel* itself, a summary of the Gospel story as told by the four evangelists and the beginning of Acts, put into an apocalyptic perspective, functions as an introduction to the subsequent three revelations. Jesus' Gospel is a warning and a call to faith, for « they who do not confess the Saviour shall perish ». The text of the *Gospel* emphasises the choice of the twelve apostles from the twelve tribes of Israel, « to whom he promised

15. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, New Brunswick, 1969, 138.

16. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 131-132.

17. Edited by J. Lebon, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaricum*, CSCO, Syr. 45-46; 50-51; 58-59, Louvain, 1929-1938.

18. See for a description of this manuscript J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them*, Cambridge, 1900, 7-11; Moshe H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue Harvard Semitic Series 23*, Missoula, 1979, Syr. 93, 75-76.

twelve thrones that they may judge Israel » (cf. Luke 20 :30) ¹⁹. After the resurrection Jesus appears to his disciples, who ask him : « let us know, what is the end of the world, because we stand in the midst of the offences and scandals of the world. » After the ascension the twelve apostles gather in the upper room and pray to God : « ... grant us ... that we may understand the times before thy coming again, ... and who are the rulers of those times, and their lives ; and what men are to see the end ; and who is he that is to come as thy adversary and to contend with the truth ; and whether all men stray from thee and cleave to error ... »

The main emphases in the text of the *Gospel* are obvious : anti-Judaism, true belief or orthodoxy, the character of the rulers of this world before Jesus(second) coming and who will be Jesus' adversary and contender with the truth. The three following revelations deal precisely with these questions, buttressed in the text by the authority of the Twelve and their Lord.

The first revelation of Simeon Kepha deals with Christianity and describes the miserable state of the church and orthodoxy ²⁰. All evils are due to those who « divide our Lord » and consequently do not know God and do not understand the truth. The *Gospel of the Twelve Apostles* is clearly of Monophysite origin, fiercely hostile to the Duophysites, presented as evildoers and causers of all misery, compared to the pagans, for whom there will be no Saviour. The Duophysites are probably the Chalcedonians or Melkites, co-religionists of the Byzantine rulers in northern Mesopotamia, although it is not excluded that the Nestorians are aimed at too. One text in this manuscript, Severus of Antioch's discourse against Grammaticus, deals explicitly with the Nestorian heresy. The *Gospel* claims that the miserable state of the world and the church will end, when the Duophysites return to Monophysite orthodoxy, so that there is one flock, and one church, and one baptism, and salvation for everyone that shall call upon the name of the Lord.

Simeon Kepha's revelation thus focusses on schism in the church and advocates a return to true Monophysite belief. The Duophysites, Chalcedonians and Nestorians alike, are the cause of the deplorable state of the church and of all evil in the world. Simeon Kepha's picture is partly based on Pseudo-Methodius' description of the evils that befall Christians as a result of Islam, and reminds us also of Joħannan bar Penkaye's account of the corrupt state of his own Nestorian church after so long a period of peace ²¹.

The second revelation from James, son of Zebedee, deals with Judaism and Jerusalem ²². He describes the destruction of the temple in 70 A.D., which took place because the Jews « have blasphemed the name of our Lord Jesus and have crucified and killed him. » After mentioning the Emperor Hadrian and the final war between Licinius and Constantine James concentrates on Constantine the Great, who is said to have built sanctuaries to the Lord to which pilgrims travelled from the whole *oikoumene*. The long description of what is certainly the Church of the Holy Sepulchre starts off with the following words : « the Lord shall set therein a sign that overcomes the evil of the wicked », that is, the True Cross

19. The translation of the Syriac text is by J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, unless otherwise stated.

20. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 31-33.

21. See for details my paper « The Gospel of the Twelve Apostles : A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period », in : Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *Studies in Byzantium and Early Islam I : Problems in the Literary Sources*, Princeton, Darwin Press, 1991.

22. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 33-34.

which was highly venerated at Jerusalem²³. The end of the second revelation after the mention of Constantine's death is a prophecy of an emperor who will appear at the end of times : « and one from his (i.e. Constantine's) seed shall rise up in his place and he shall burden the chief men with many ills ... and the earth shall be governed in his days in great peace : because from God it has been spoken concerning him and concerning his people by the mouth of the prophet Daniel : and it shall come to pass that whosoever shall call upon the name of the Lord he will save. » The last sentence of the second revelation is strikingly identical with the last sentence of the first. At the end of times, when there will stand up an emperor from the seed of Constantine there will be church unity and great peace, according to the prophecy of Daniel, 7 : 27 : « and the kingdom and dominion and the greatness of the kingdom under the whole heaven shall be given to the people of the saints of the most High, whose kingdom is an everlasting kingdom, and all dominions shall serve and obey it. »

The last apocalypse takes us to the time of Islam and is put in the name of John the Little, son of Zebedee, identified with John the Evangelist and with the author of the Book of Revelation. After Constantine, « a man who subdues all the peoples by the marvellous sign which appeared to him in heaven », there will be a continuous process of religious and moral decay. After the evil and godless kings of the Romans, the Persians will expel the Roman (i.e. Byzantine) kingdom from the world. The reference is to Chosroes II Aparwez (591-628)²⁴. After the Persians the Medians will come and then suddenly the Arabs will appear from the south and among them a warrior and prophet, who is doubtless Muhammad. The Arabs subdue Rome and Persia and oppress the inhabitants of the whole world with heavy tribute, which causes great misery. The description of this heavy tribute, certainly 'Abd al-Malik's census, reminds of Pseudo-Methodius, and like Pseudo-Methodius John the Little foresees massive apostasy and conversion to Islam : « and they will be converted like bridegrooms and like brides... »

It is of particular interest that the author of the *Gospel of the Twelve Apostles* fundamentally changed the Danielic scheme of the four world empires : the Babylonian, the Persian, the Median and the Empire of Alexander and his successors, which we still find with Pseudo-Methodius, for whom the Greco-Roman-Byzantine empire is the last one, from which the *Endkaiser* will come to the fore²⁵. By contrast John the Little knows a different succession : the Roman empire, actually beginning with Constantine the Great, then the Sassanian, the Median and the Muslim empire, which will be the last one. The author does not expect the Umayyads to disappear into the Arabian desert, from which the Muslims had come. Their rule is seen as having a much more permanent character.

At the end of days, when the Muslim empire has come to an end through internal conflicts, the ideal united state of the Roman empire and its church under a new Constantine will return. Muslim supremacy will last "one great week and the half of a great week", i.e. ten and a half years, and after this period God shall bring to nought. His covenant with

23. See E. Wistrand, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, *Acta Universitatis Gotoburgensis*, 1952 : 1 ; C. Coüasson, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London, 1974, 35, considers the *rotunda* of the Church of the Holy Sepulchre as a sign of victory.

24. See G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 80 ; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1973, Vol. 1, 316.

25. See G.J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser ».

them²⁶. « God shall stir up against them desolation ; and an angel of wrath shall kindle evil among them (i.e. among the Muslims)... and they shall be lifted up one against the other, and they shall make and become two parties, and each party shall seek to call himself king, and there shall be war between them, and much blood shall be shed among them at the fountain of waters » The battle at the fountain of waters most likely denotes the bloody conflict between the caliph 'Abd al-Malik and Ibn al-Zubayr. The latter was finally defeated at Mecca, the place of the fountain Zamzam, in October 692. The fountain Zamzam played an important role in the ceremonies of the Hajj and is closely linked with the Ka'aba, the Muslim sanctuary at Mecca. There existed a strong association between Ibn al-Zubayr and the Ka'aba. He rebuilt the Ka'aba and significantly changed its form. When the Umayyads recaptured Mecca they had the Ka'aba restored to the form it had had before²⁷.

Again there is a striking difference between Pseudo-Methodius and the *Gospel of the Twelve Apostles*. Pseudo-Methodius prophesies the coming of the Last World Emperor after ten great weeks of Muslim rule, i.e. in 692. The *Endkaiser* will reign for one great week and a half (cf. Dan 7 : 25 ; 9 : 27) and then the end will come. John the Little does not expect the Byzantine emperor to come and gain the victory over the Muslims, but foresees a period of one great week and a half of internal rivalry, after which « the man of the north will come », not as a mighty Byzantine emperor, but rather like a humble person, who shall not boast and say : « By my might and by my arm have I overcome. » « The man of the north will destroy the Muslim armies with the help of all the peoples of the earth and then « the Lord shall cause the wind of the south to return to his place from whence he came forth » (cf. Dan. 11 : 40ff.). The Muslims will return to their land and there "without war they will be laid waste, and unto all generations of the world there shall not be among them any who holds a weapon and stands up in battle. »

Here the *Gospel of the Twelve Apostles* ends. It is rather different from the other apocalyptic texts because of the changes in the political circumstances that gave rise to another religious response to a new situation. The major differences are the following :

1 – The *Gospel* does not expect the coming of a Last World Emperor, a Byzantine *Endkaiser*, because Muslim rule of the Umayyad empire is seen as being so firmly established that there is no hope left that a Byzantine emperor will conquer the Muslims. Justinian II's defeat at Sebastopolis must have been a decisive moment.

2 – Instead of by the hand of an *Endkaiser* the Umayyad empire will come to its end through internal conflicts that were still going on after the defeat of Ibn al-Zubayr at Mecca. Then, at the end of times a shadowy emperor, the man from the north, a kind of Constantine *redivivus*, will rule over the world and the nations. As the political situation had become more stable, immediate apocalyptic expectations had focussed on a more remote future period.

3 – Closely bound up with this is the attention paid by the Monophysite author of the *Gospel* to the Jews and to his Nestorian and Chalcedonian rivals. In Pseudo-Methodius no mention is made of the Jews, nor of Chalcedonians or Nestorians ; the political and religious situation was too threatening to pay any attention to them. The Monophysite, who is responsible for the *Gospel of the Twelve Apostles*, emphasises the Christian character of

26. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 37, gives an incorrect translation : « God shall bring to nought their covenant with them », whereas as the Syriac text clearly reads *qymh* = His covenant.

27. See Hawting, *The first Dynasty of Islam*, 49.

Jerusalem which the Jews had lost because they had killed Jesus, and where the only Roman emperor who had ruled a unified church, Constantine the Great, had the Church of the Holy Sepulchre built. Earlier apocalypses were so obsessed by the immediate situation that they simply neglected Judaism and the other Christian churches. The Monophysite author of the Pseudo-Methodius apocalypse even tried to make the Chalcedonian Byzantine emperor acceptable to his co-religionists. But now the time had come to re-emphasise the boundaries between Christians and Jews and between Monophysites and their Chalcedonian and Nestorian rivals.

The *Gospel of the Twelve Apostles* marks a transition between a period of intense apocalyptic hope and a more stable though more negative situation in which the various Christian churches, the Jews and the Muslims had to deal with each other and find their identities and boundaries. The Monophysite author presents other Christians as pagans and evil-doers and the Jews especially as Christ-killers. I think, therefore, that the *Gospel of the Twelve Apostles* was written after 692 and certainly before the death of 'Abd al-Malik in 705. Its date certainly lies closer to 692, when during the aftermath of Ibn al-Zubayr's revolt there was still fighting between rival Muslim groups in Northern Mesopotamia, than to the end of 'Abd al-Malik's reign²⁸. The eighth century saw the first disputes between Christians and Muslims, and an intensification of the disputes with the Jews, as well as the first Christian apologies against Islam, which some Syriac sources consider another form of Judaism²⁹. The *Gospel of the Twelve Apostles* belongs within this development, where the dividing lines were drawn and polemic with the Jews about the sanctuaries at Jerusalem also implied polemic with Muslim religious claims that took shape in the Dome of the Rock. The *Gospel of the Twelve Apostles* deserves therefore more scholarly attention than it has received so far in the process of transition of « Syrie de Byzance à l'Islam ».

28. See Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 90-100; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 59.

29. The earliest dispute between a Christian and a Muslim is the Disputation between a monk of the monastery of Beth Hale and a follower of the emir Maslama, of which text G.J. Reinink and the present author will publish an edition and translation with commentary; see P. Jager, « Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and one of the Tayoye », in: H. J.W. Drijvers-R. Lavenant-C. Molenberg-G.J. Reinink, *IV Symposium Syriacum, 1984, OCA* 229, Roma, 1987, 401-402; the dialogue between the Patriarch John I and the Emir of the Agarenes surely is an eighth century treatise, cf. F. Nau, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens », *JA*, 1915, 225-279, who dates this tract to 639 or 644; see further S.H. Griffith, « The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid Century », in: *Vie du prophète Mahomet*, Coll. Strasbourg, 1980, 99-146, esp. 122.

THE ROMANCE OF JULIAN THE APOSTATE AS A SOURCE FOR SEVENTH CENTURY SYRIAC APOCALYPSES

BY

Gerrit J. REININK
University of Groningen

In the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*¹, it is prophesied that the Emperor of the Greeks will go to Jerusalem when the period of the world dominion of the Christian Empire, established by his victory over the Muslims, is brought to an end by the invasions of the eschatological peoples. There, in the Holy City, he will reside until the advent of Antichrist. When Antichrist appears, the Emperor will ascend Golgotha, erect the Holy Cross, put his crown on the top of the Cross and hand over the kingdom to God the Father. The crown and the Cross will be raised to heaven, the Last Greek Emperor will die, and all sovereignty and power on earth will have come to an end².

1. Four West Syrian manuscripts of the « *mēmra* on the succession of the kings and the end of times », originally written in Syriac, are known today : Vat. syr. 58 (1584/6 A.D.), Mardin Orth. 368 (1365 A.D.), Mardin Orth. 891 (modern hand) and Mardin Orth. A (1956 A.D.). The Vatican manuscript on the one hand and the Mardin Mss. on the other hand represent two different text recensions, both of which are of value for the reconstruction of the Syriac text on which the original Greek translation depended (see my forthcoming article « Neue Erkenntnisse zur syrischen Textgeschichte des "Pseudo-Methodius" », in *Polyphonia Byzantina : Studies in Honour of W.J. Aerts* (Mediaevalia Groningana), H. Hokwerda, E. Smits (eds.), Groningen, 1991). An unsatisfactory edition of the Vatican text (with German translation) is provided by H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 256), Frankfurt am Main-Bern-New York, 1985, p. 34-85. A much more critical edition of Vat. syr. 58 (with English translation) is provided by F.J. Martinez in his dissertation, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period : Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1985, p. 58-121 (text), p. 122-201 (transl.). An English translation of the Vatican text (not always reliable) is also presented by P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. by D. de F. Abrahamse, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, p. 36-51. For the CSCO I am preparing a critical edition of the Syriac text, based on all the known Syriac manuscripts (due to appear in 1991/2). This edition includes a new edition of the Greek and Latin text which are closest to the Syriac by W.J. Aerts and G.A.A. Kortekaas in the Subsidia of CSCO.

In this paper I refer to the text of Vat. syr. 58 according to the edition of Martinez, using — for practical reasons — the division into chapters and paragraphs according to the edition of the Greek text by A. Lolos (see below, note 27).

2. XIII, 21, XIV, 2-6, ed. Martinez, p. 89 (lines 115-118), p. 90-91 (lines 9-28). In connecting the abdication of the Last Emperor with the advent of Antichrist, Pseudo-Methodius depends on the traditional view of the continued existence of the Roman Empire until the coming of Antichrist which is connected with

The literary background of the theme of the crowned Cross in this abdication scene can be found in the so-called Syriac *Romance of Julian the Apostate*³. Here it is told how Jovian, after Julian's death in Persia, received the royal crown, which was placed on the top of the army's standard cross, by its descending from the top of the cross and placing itself on Jovian's head⁴. In describing this miraculous event the author of the Romance wants to show how the Christian emperorship was restored after Julian's pagan rule by the sanctification of the crown by the cross, as a result of which the crown became the symbol of Christian kingship representing on earth the heavenly kingship of Christ⁵.

However, the identification of the literary source of the theme of the crowned Cross does not answer the question why Pseudo-Methodius alludes to Jovian's crown, nor does it explain why the abdication of the Last Greek Emperor is connected with Jerusalem and Golgotha. In his study of the origins of the medieval legend of the Last Roman Emperor, Paul Alexander therefore wonders why Pseudo-Methodius makes the Last Emperor reside in Jerusalem, since the place of residence and centre of activities for any late Roman Emperor was Constantinople, and a complex ideology had been built around that capital city⁶. Alexander tried to explain the close connection between the Byzantine Emperor and Jerusalem by the hypothesis that Pseudo-Methodius' legend was influenced by traditions belonging to late Jewish Messianism, in which Jerusalem and the Holy Land play a central rôle⁷. And recently Harald Suermann, adopting essentially Alexander's views, has even assumed strong anti-Jewish polemical tendencies in the Pseudo-Methodius Apocalypse⁸.

the traditional patristic "Rome exegesis" of 2 Thess. 2, 7 (cf. a.o. G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie* (Münchener Universitäts-Schriften 9), München, 1972, p. 55). For Pseudo-Methodius' explication of the Syriac text of 2 Thess. 2, 7 and his use of sources and exegetical traditions in this context see G.J. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser », in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, Series I/Studia XV), W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen (eds.), Leuven, 1988, p. 102-103, and notes 90-91; cf. also F.J. Martinez, « The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius », in *IV Symposium Syriacum 1984* (Orientalia Christiana Analecta 229), H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G.J. Reinink (eds.), Roma, 1987, p. 350-351. See further below notes 15 and 37.

3. Edited by J. G. E. Hoffmann, *Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen*, Leiden, 1880, p. 3-242. There is a (not very reliable) English translation of this work by H. Gollancz, *Julian the Apostate. Now translated for the first time from the Syriac original (the only known MS. in the British Museum, edited by Hoffmann of Kiel)*, Oxford-London, 1928. It has been generally assumed after Th. Nöldeke's study « Ueber den syrischen Roman von Kaiser Julian », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28, 1874, p. 263-292, that this work originated in Edessa, probably in Monophysite circles, between 502 and 532 (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 183), but a more ancient date is not excluded; cf. now M. van Esbroeck, « Le soi-disant roman de Julien l'Apostat », in *IV Symposium Syriacum 1984* (n. 2), p. 191-202.

4. Ed. Hoffmann, p. 201 (lines 8-12). Already E. Sackur, *Sybillinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle a. S., 1898 (reprinted Turin, 1976), p. 44, pointed at the Julian Romance as the background for this motif in Pseudo-Methodius.

5. Ed. Hoffmann, p. 201 (lines 12-16).

6. P.J. Alexander, « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41, 1978, p. 7.

7. For a criticism of Alexander's views in this respect see my article « Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser », in *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen* (Mediaevalia Groningana 5), M. Gosman, J. van Os (eds.), Groningen, 1984, p. 195-209.

8. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), esp. p. 208-212, 235-236. In a response to my criticism of Alexander's thesis Suermann tried to reconcile both views in his article « Der byzantinische

In my opinion we have to look in another direction for the explanation of the connection between the Last Greek Emperor and Jerusalem. First of all the allusion to Jovian's crown in the abdication scene is not an isolated motif in Pseudo-Methodius, but rather forms part of an elaborate and complex typology, by means of which the period of Muslim domination is compared with the time of Julian's pagan tyranny, and the subsequent time of peace and restoration by the Byzantine Emperor with the time of the restoration of the Christian Empire by Jovian⁹. In this typology the Muslims are called "pagan tyrants" who by their impious rule cause apostasy among the Christians¹⁰. The Byzantine Emperor, on the contrary, who will start his last and decisive campaign against the Muslims when the latter proclaim that the Christians do not have a Saviour, is portrayed as a second Jovian who will restore the peace for Christendom in the whole World, establishing the final world dominion of the Christian Empire¹¹.

Secondly, the victory of the Emperor over the Muslims is based on the well-known ideology of the Cross as the sign of victory of the Christian Empire¹². Now this ideology is connected by Pseudo-Methodius directly with the Lord's Cross which was erected on

Endkaiser bei Pseudo-Methodius », in *Oriens Christianus* 71, 1987, p. 140-155. Still I am not convinced that the Pseudo-Methodius Apocalypse was composed in the confrontation with the Jewish concept of history, as Suermann suggested, since the main problem Pseudo-Methodius is dealing with is Christian conversion to Islam, and his polemics clearly concern the Muslims in the first place (see further below).

9. In developing this typology Pseudo-Methodius is strongly influenced by the Julian Romance. See my forthcoming article « Pseudo-Methodius : A Concept of History in Response to the Rise of Islam », in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Averil Cameron, L.I. Conrad, G.R.D. King (eds.), Princeton, N.J., 1991.

10. See esp. XII, 2-3, ed. Martinez, p. 83 (lines 7-9, 13-17). The problem of (voluntary) apostasy is a central theme in Pseudo-Methodius : XII, 1-8, XIII, 15, XIV, 4, ed. Martinez, p. 83-84 (lines 1-42), 88 (lines 77-78), 90 (lines 20-21). Cf. also W.E. Kaegi, « Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest », in *Church History* 38, 1969, p. 145 ; Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 104.

11. XIII, 6, 11, ed. Martinez, p. 86-87 (lines 35-50). It is significant that the Emperor starts his war immediately after the highly polemical proclamation by the Muslims that « the Christians do not have a Saviour ». By the "Saviour" who the Muslims deny the Christians is meant the Emperor in his politico-religious capacity of being Christ's deputy on earth and the protector of Church and Christendom. Not only the political but also the religious position of the Christians is at stake (the Syriac word for "Saviour" used here is the same as used for Christ "the Saviour" : *pārūqā*) ; cf. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 104-105. In describing the period of peace after the victory of the Emperor over the Muslims Pseudo-Methodius is not inspired by the Jewish concept of a Messianic "Zwischenreich", as Alexander, « The Medieval Legend » (n. 6), p. 7-8, and Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), p. 157, believed. Pseudo-Methodius rather gives the concept of peace and restoration by a Christian Emperor protecting Church and Christianity (Jovian/the Last World Emperor) after a period of pagan rule (Julian/the Muslims) a new eschatological function within the framework of his Apocalypse by the connection of this concept with the idea of "the last peace of the end of the world" (Math. 24, 38-39, 1 Thess. 5, 2-3) ; compare XIII, 15-18, ed. Martinez, p. 88 (lines 79-90) with, for example, the Julian Romance, ed. Hoffmann, p. 239 (line 21)-p. 241 (line 3). See for further references my above-mentioned article in note 9.

12. For the Cross as sign of victory in Pseudo-Methodius see G.J. Reinink, « Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios », in *Byzantinische Zeitschrift* 75, 1982, p. 340-341 (note 25). Cf. also the Julian Romance, ed. Hoffmann, p. 199 (lines, 14, 18-27). For the expression of "taking refuge in the Cross", as used by Pseudo-Methodius in IX, 9, and X, 1, ed. Martinez, p. 74 (lines 54, 62-63), p. 75 (line 5), compare the Julian Romance, ed. Hoffmann, p. 200 (line 26), p. 202 (lines 10, 15, 18). For the expression of the Cross as the sign of salvation "for all men who believe in Christ" in XIV, 4, ed. Martinez, p. 90 (lines 17-20) compare the Julian Romance, ed. Hoffmann, p. 199 (lines 7-8).

Golgotha. In a highly polemical section Pseudo-Methodius stresses that the "pagan tyrants" (i.e. the Muslims)¹³ will never be able to prevail against the Christian Empire, as the religious prerogatives connected with Jerusalem of old, being the priesthood and the kingship, were inherited by the Christian Empire and will belong to this empire, as long as it takes its refuge in the Cross¹⁴. Jerusalem had become the City of Christendom by virtue of the Lord's Cross, which was erected on Golgotha, the centre of the earth¹⁵.

The fierce polemical overtones in Pseudo-Methodius concern not the Jews but the Muslims, and they seem to suggest very particular historical circumstances which required a rapid politico-religious answer. Recently I have suggested¹⁶ that this Apocalypse, which was in all probability composed in the region of Singār¹⁷, not long after the restoration of Umayyad control over Mesopotamia in 691 by 'Abd al-Malik¹⁸, may also be considered as a

13. It is very interesting that Pseudo-Methodius alludes in this context to Matth. 16, 18, relating the "bars of hell" to the "pagan tyrants", by whom the Muslims are meant (cf. V, 6, IX, 9, XI, 17, XII, 2, XIII, 6, ed. Martinez, p. 65 (line 33), p. 74 (line 57), p. 81 (line 111), p. 83 (line 8), p. 86 (line 40)); for the biblical-exegetical backgrounds of this section see my article « Tyrannen und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodios », in *Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. Hespers by his pupils, colleagues and friends*, I.L.J. Vanstiphout, K. Jongeling, F. Leemhuis, G.J. Reinink (eds.), Groningen, 1986, p. 163-175.

14. IX, 8-9, X, 1-6, ed. Martinez, p. 74 (line 52)-p. 76 (line 48).

15. As usual Pseudo-Methodius' argumentation follows biblical-exegetical ways and is clothed in complicated biblical-symbolical language. First he states that the invincible Cross was erected in the "centre" of the earth (Golgotha). Then he connects the idea of the "centre" of the earth with the "centre" mentioned in 2 Thess. 2, 7: as long as the Christian kingdom that takes its refuge in the Cross "stands in the centre", Antichrist will not be revealed. In the "centre" are the "priesthood and the kingship and the Holy Cross", because, after the destruction of the Holy City by Vespasian and Titus (fulfilling the prophecy of Dan. 9, 26-27), the excellent gifts connected with Jerusalem, being the "priesthood, the prophecy and the kingship", were lost by the Hebrews. So the excellent gifts "in the centre" (Jerusalem) were inherited by the Christian Empire standing in this "centre" by virtue of its taking refuge in the Cross "in the centre" (on Golgotha) (the Cross taking now the place of the prophecy) and they will belong to the Christian Empire until the abdication of the Emperor on Golgotha, when the excellent gifts "are taken from the centre" (2 Thess. 2, 7) by the ascension of the crown and the Cross to heaven, after which the time of Antichrist will begin. For the literary background of some of these motifs (Golgotha as the centre of the earth, the excellent gifts of Judaism) see the *Cave of Treasures* XLIX (1-10), L (13-16), LI (17-18), ed. Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques* (CSCO 486 (text), 487 (transl.), Lovanii, 1987, p. 406-409, 418-419, 428-431, 442-443 (text), p. 156-157, 160-161, 164-165, 172-173 (transl.).

16. In my above-mentioned article in note 9.

17. Cf. S.P. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », in *Studies on the First Century of Islamic Society*, G.H.A. Juynboll (ed.), Carbondale-Edwardsville, 1982, p. 18 (reprinted in Brock's *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984: VIII); G.J. Reinink, « Ismael » (n. 12), p. 338 (n. 13); Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (n. 1), p. 27-29; Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic* (n. 1), p. 26.

18. See Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 103-106. For 'Abd al-Malik's campaign in Iraq see G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLV,3), Wiesbaden, 1982, p. 226-237. In my article « Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam » (n. 9) I suggest that there may be a connection between Pseudo-Methodius' stress on the unity of the Christian Empire and the restoration of the unity of the Arab Empire by 'Abd al-Malik. I agree with Sebastian Brock in believing that Pseudo-Methodius refers to 'Abd al-Malik's census, on the basis of which the tax system in Mesopotamia was reformed in 691/2 (« Syriac Views » (n. 17), p. 19), but I think that this reference together with other tendencies in Pseudo-Methodius imply that this Apocalypse was composed after 'Abd al-Malik had defeated Muṣ'ab, the brother of the Meccan anti-caliph 'Abd Allāh b. al-Zubayr, at Dayr al-Jāthaliq and introduced the tax reforms in Mesopotamia.

response to the politico-religious propaganda which this caliph displayed in connection with Jerusalem, especially the building of the Dome of the Rock on the site of the Jewish Temple, which was completed in 691¹⁹. With this building, that was so different in structure from – for example – the al-Aqṣā mosque, ‘Abd al-Malik wanted, as Oleg Grabar has argued, to affirm the superiority and victory of Islam in what was in the seventh century the Christian city *par excellence*²⁰. It symbolizes, in the words of F.E. Peters : « both a royal and a religious *prise de possession* of the holy city, a building whose imperial message and iconography echoes in intention the new Muslim palace to its south and whose religious message seems beamed to the Christian presence atop Golgotha across the Tyropean valley : Islam is at hand; Christianity is transcended. »²¹

The Pseudo-Methodius Apocalypse most strongly suggests historical circumstances, in which the Muslims were not only manifesting themselves as the political successors of Byzantium, but also as the religious successors of Christianity in the Near East. Andrew Rippin writes in his recent book on the formative period of Islam that « During the rule of the Umayyad caliph ‘Abd al-Malik an event of major significance took place; the Dome of the Rock in Jerusalem was built »²²; however, this event will not only have been important for the Arabs as a symbol of the triumph of the new rulers or as a clear and official symbol of self-definition of nascent Islam over and against Christianity²³, but its polemical message and its manifest propagandist function must also have deeply affected Christians, who still regarded Jerusalem as the unique City of Christendom since the destruction of the Second Temple²⁴. One of the main reasons for Pseudo-Methodius' comparing the Muslims with the

19. Although Rotter, *Die Umayyaden* (n. 18), p. 227-230, has suggested that the date of 72 A.H., mentioned in the original inscription inside the Dome, refers to the beginning of the building, it is generally assumed that it is the date of its completion (cf. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London-Sydney, 1986, p. 59). According to K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Vol. I/1, New York, 1979, p. 69-73, the building work may have started between 684/5-687/8 A.D.

20. O. Grabar, « The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem », in *Ars Orientalis* 3, 1959, p. 57.

21. F.E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, (New York University Studies in Near Eastern Civilization 11), New York-London, 1986, p. 95.

22. A. Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices. Vol. I : The Formative Period*, London-New York, 1990, p. 51.

23. Cf. Rippin, *Muslims* (n. 22), p. 54-56. Although the meaning and the function of the Dome of the Rock have been widely debated (for a general survey see also O. Grabar, Art. « Kubbat al-Šakhrā », in *The Encyclopaedia of Islam* V, Leiden, 1986, p. 298-299), it is generally assumed that the inscription inside the Dome (especially the one on the inner surface of the arcade, denouncing the idea of Trinity and expounding the correct (Qur'anic) view of Jesus as the spirit from God) display Islamic propaganda and a particular polemic intention against Christianity : cf. a. o. S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966, p. 139 ; C. Kessler, « ‘Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock : A Reconsideration », in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1970, p. 11 ; Rotter, *Die Umayyaden* (n. 18), p. 230 ; Rippin, *Muslims* (n. 22), p. 54-55. Cf. also G.R.D. King, « Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, 2, 1985, p. 274-275.

24. The Western Christian Arculf saw in 670 or 680 on the site of the Jewish Temple a makeshift rectangular house of prayer of the Saracens, which was perhaps the ancestor of the al-Aqṣā mosque (cf. Peters, *Jerusalem and Mecca* (n. 21), p. 91). The Armenian historian Sebeos reports that the Arabs, frustrating a Jewish design to restore the Temple, built on oratory on the site of the Temple (F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebeos*, Paris, 1904, p. 102-103, (Chap. XXI) ; cf. also P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge etc., 1977, p. 10). However, the Dome of the Rock was quite a different building, being the « first monumental building of Islam, planted in the heart of the Christian city, modelled after Christian churches and intended to surpass them in splendour », which

"pagan tyrant" Julian may have been that, in doing so, he could represent their domination as a temporary pagan tyranny and portray them in a very polemical way as enemies of the Christian religion who denied the most fundamental truths of Christian belief²⁵; moreover, it is a well-known fact that Julian's attempted rebuilding of the Temple in Jerusalem was generally regarded as an act of his profound enmity to Christianity²⁶.

The sudden rise and rapid diffusion of Syriac apocalyptic literature at the end of the seventh century can hardly be accidental, nor can it be explained simply by the statement that obviously the time was ripe for an apocalyptic reaction to the Arab-islamic conquests²⁷. The

« provided the old and new believers and also the possible converts with impressive physical evidence of the power of the new faith ... » (Kessler, « 'Abd al-Malik's Inscription » (n. 23), p. 12). Its propagandist function as the visible symbol that 'Abd al-Malik claimed the old religious centre of the world for the supreme Arab ruler, the khalifat Allāh, deputy of God, and his religion, Islam, as the successor of the other two monotheistic religions in the Near East (Christianity in the first place), explains — in my opinion — for a great deal the violent polemics against the Arabs in Syriac apocalyptic literature at the end of the seventh century.

25. As a whole the Pseudo-Methodius Apocalypse wants to demonstrate that in the history of the succession of the kingdoms from the beginning of world history until the end of times the Greek/Roman/Byzantine kingdom, founded by the conquests of Alexander the Great, is the fourth kingdom of Daniel and the last empire in the history of mankind, and that there is no room for anything like a lasting Arab Empire. The rôle of the "sons of Ishmael" is confined to being a temporary chastisement (confined to ten weeks of years, seventy years), to punish the Christians for their sins and to separate the true believers from the apostates. The apostates who voluntarily defect to Islam, denying « the true belief of the Christians, the Holy Cross and the Glorious Sacraments », are represented as Christians who in fact return to pagan idolatry and the doctrine of the demons (cf. XII, 3-4, ed. Martínez, p. 83, lines 7-20).

26. Cf. a.o. S.P. Brock, « A Letter attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40, 2, 1977, p. 282; R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 153-158; G. Stemmerger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München, 1987, p. 166; Samuel N.C. Lieu, *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*. *Claudius Mamertinus, John Chrysostom, Ephrem the Syrian* (Translated Texts for Historians 2), Liverpool, 1989², p. 101.

27. The Greek translation must have originated very soon after the composition of the Syriac text. The four Greek redactions have been edited by A. Lolos, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios* (Beiträge zur klassischen Philologie 83), Meisenheim am Glan, 1976; *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios* (Beiträge zur klassischen Philologie 94), Meisenheim am Glan, 1978. For criticism of Lolos' eclectic edition see now Th. Frenz, « Textkritische Untersuchungen zu "Pseudo-Methodios" : Das Verhältnis der griechischen zur ältesten lateinischen Fassung », in *Byzantinische Zeitschrift* 80, 1987, p. 50-58, and W.J. Aerts, « Zu einer neuen Ausgabe der 'Revelations' des Pseudo-Methodios (Syrisch-Griechisch-Lateinisch) », in *XXIV. Deutscher Orientalistentag, vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge*, W. Diem, A. Falaturi (eds.), Stuttgart, 1990, p. 123-130. The Latin translation from the Greek is very old too, as the oldest known manuscript probably dates from c. 727. The oldest redaction of the Latin text, based on four manuscripts from the 8th century, was edited by E. Sackur in his *Sibyllinische Texte und Forschungen* (above n. 4), p. 59-96. However, the many witnesses of the Latin text represent at least four redactions; see M. Laureys-D. Verhelst, « Pseudo-Methodius, *Revelationes* : Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt », in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (above n. 2), p. 112-136. The second Latin redaction is now accessible in the edition by O. Prinz, « Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios », in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 41, 1985, p. 1-23. For a discussion of the oldest known Latin manuscripts see G.A.A. Kortekaas, « The Transmission of the Text of *Pseudo-Methodios* in Cod. Paris. Lat. 13348 », in *Revue d'histoire des textes* 18, 1988, p. 63-79. Although many problems concerning the history of transmission of the Pseudo-Methodius text in East and West are still unsettled, it may be assumed, that the work was known in Edessa very soon after its composition. It did not only give rise to the early adaptation (discussed below), but it also influenced the Apocalypse known as the *Gospel of the Twelve Apostles* (edited by J.R. Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles. Together with the Apocalypses of each of them*, Cambridge, 1900) that,

expected new war between the Muslims and the Byzantines, at the end of the Second Arab Civil War²⁸, is clearly presented by Pseudo-Methodius as a *holy war*, which was provoked by a highly polemical proclamation on the part of the Muslims²⁹.

Still before the end of 692 the Pseudo-Methodius Apocalypse reached Edessa, where it was used for the composition of a new prophecy concerning the imminent and decisive campaign of the Emperor against the Muslims³⁰. The author of this Edessene Apocalypse looks upon the period preceding the intervention of the Emperor, during which the Arabs are

according to H. J.W. Drijvers, originated in Edessa still before the end of the 7th or at the latest at the beginning of the 8th century (« The Gospel of the Twelve Apostles. A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period », forthcoming in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, above n. 9)

28. In 691/2 the peace-treaty, concluded between Justinian II and 'Abd al-Malik in c. 688, was broken as a result of fresh hostilities between the Arabs and the Byzantines; cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Byzantinisches Handbuch 1. Teil, 2. Bd.), München, 1963³, p. 110; A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, Vol. V: Justinian II, Leontius and Tiberius, Amsterdam, 1980, p. 30-40.

29. See above note 11.

30. This Apocalypse was discovered by F. Nau in the East Syrian manuscripts Paris Bibl. Nat. 350 (1646 A.D.; by the loss of two folios before folio 98 the Apocalypse is incomplete at the beginning) and Cambridge Add. 2054 (18th century? fragmentary) and edited by him with a French translation in his article « Révélation et légendes. Méthodius - Clément - Andronicus », in *Journal Asiatique*, sér. XI, tom. 9, 1917, p. 415-452. The text has been reedited from Nau with a German translation by Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), p. 86-97, and, with an English translation by Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic* (n. 1), p. 222-246. Although Nau, not knowing the manuscript of Pseudo-Methodius in the Vatican Library, thought that he had discovered the original Syriac text of Pseudo-Methodius, it is clear that this Apocalypse has to be considered as a separate work, using several motifs from the Pseudo-Methodius Apocalypse, interpreting them and adding fresh materials from other sources to them and – independently of Pseudo-Methodius – also from sources used by Pseudo-Methodius. The work gives the impression of being an interpretation and explanation of the difficult text of Pseudo-Methodius.

It was in all probability composed in the vicinity of Edessa, as Nau, a.c., p. 436 (note 1), 443 (note 1), and M. Kmosko, « Das Rätsel des Pseudomethodius », in *Byzantion* 6, 1931, p. 296, have already suggested. Its author may have lived in one of the monasteries in the vicinity of Edessa (cf. ed. Nau, p. 432, lines 5-7: Antichrist will not enter Edessa, nor will he enter "these four monasteries").

In this Edessene Apocalypse the imminent war of the Emperor against the Arabs is expected "at the end of 694 years" (ed. Nau, p. 427, line 3). Nau, taking as a future period for the author the 10 1/2 years of decline of the Arab Empire preceding the intervention of the Emperor at the end of 694 years, supposed that the work was composed in c.683 A.D., p. 435-436 (note 5), p. 446; Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), p. 162, 174, took the years 694 also as referring to the Christian era and regarded it as a *terminus ante quem* for the composition. Martinez, on the contrary, assuming that the Hijra era may be meant, suggested a date shortly before 683 A.H./1284 A.D. for its composition (*Eastern Christian Apocalyptic* (n. 1), p. 218-219). However, internal and external evidence make it very improbable that the author lived in the 13th century. There are strong reasons in favour of the assumption that the author in fixing the date of the war "at the end of 694 years" is explaining the ten weeks of years of Pseudo-Methodius, at the end of which the Emperor would start his last and decisive campaign against the Muslims. Defining the period of 694 years within the framework of the time from the Nativity until the end of times (the Edessene Apocalypse, now incomplete at the beginning, certainly did not contain the history from the creation until Alexander the Great, as presented by Pseudo-Methodius), he arrived in accordance with the Edessene chronology, which placed the Nativity in 309 A.G., at exactly the same date for the intervention of the Emperor as Pseudo-Methodius, who appears to have fixed the time of Muslim domination between 622 and 692 A.D. (cf. Brock, « Syriac Views » (n. 17), p. 18; Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 85-86 (note 15)). For a more detailed discussion see my forthcoming article « Der edessenische "Pseudo-Methodius" », in *Byzantinische Zeitschrift*, 1991.

involved in civil war, as an omen of the imminent dissolution of their Empire³¹. However, the actual grounds for the intervention of the Emperor are again religious, and he is portrayed as a restorer of the natural order which was disturbed by the unbelief of the Muslims³². It is indeed most striking that the author of this Apocalypse introduces a new ideological base for the war of the Emperor, in which again allusions are made to Jerusalem.

A motif derived from the Syriac legend of the Finding of the True Cross in Jerusalem by Helena, known as the *Judas Cyriacus Legend*, here serves to present the war of the Emperor as a holy war³³. This war will start, according to the Edessene Apocalypse, when a miraculous divine sign appears in the church of Constantinople: when a horse that has never been ridden and never been bridled, will of its own accord put its head into the bridle, which was made from the nails of the Lord's Cross and the thief's cross and suspended in the church, then the Byzantines will know that the world dominion of the Christian Empire and the end of the Arab Empire have arrived³⁴.

Two elements in particular are very notable in this reinterpretation of the tradition. In the first place the bridle, which Helena had made for Constantine's horse, finds a new eschatological application. The prophecy of Zechariah concerning Jerusalem (Zech. 14,20)³⁵ is now implicitly and exclusively related to the final, holy war of the Emperor against the Muslims. Secondly, the remark that this horse has never been ridden clearly hints at the entry

31. Ed. Nau, p. 426 (line 1)-p. 427 (line 2). The last period of Muslim domination, which will last for 1 1/2 weeks of years, begins with the Arab civil war. The apocalyptic words of Matth. 24, 7, that nation will stand against nation, and kingdom against kingdom, are explained by the words that "the sword will fall upon them (the Arabs) by themselves alone" (i.e. by inter-Arab wars). Whereas Pseudo-Methodius describes the hardships during the last week of years of Muslim domination (685-692), referring to the plague of 686/7 and the following tax measures of 691 (XIII, 2-4, ed. Martinez, p. 85 (lines 5-19); cf. Brock, « Syriac Views » (n. 17), p. 18-19; Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 91-92, 95, 104), the author of the Edessene Apocalypse extends the period of hardships preceding the intervention of the Emperor to 1 1/2 weeks of years, 10 1/2 years, as he clearly wants to refer to the beginning of the Second Arab Civil War (cf. on this war in general Rotter, *Die Umayyaden* (n. 18); Hawting, *The First Dynasty of Islam* (n. 19), p. 46-57; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London-New York, 1986, p. 90-100). So the description of the period of decline of the Arab Empire in the Edessene Apocalypse should not be considered as a future development, expected by its author, as Nau and Martinez assumed, but rather as a *vaticinium ex eventu* dating from the last days of the Second Civil War (691/2).

32. Ed. Nau, p. 426 (line 12)-p. 427 (line 2): « And the rains will decrease, and the waters of the springs and the fruits of the trees will fail, and all the bounty of the earth will decrease at that time, as a result of the unbelief of the sons of Ishmael. » Nature, in disorder as a result of the *kpūryā* (denial or unbelief) of the Muslims, will be restored by the intervention of the Emperor: « Bounty will return to the earth, and the fruits of the trees will increase, and the rains and the waters will increase, and the fish in the seas and the rivers will increase » (ed. Nau, p. 427 (line 18)-p. 438 (line 2)).

33. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), p. 164, has rightly observed that the Syriac Cyriacus Legend was the original source for the author of the Edessene Apocalypse. Especially from Helena's intention to make something out of the nails of the Lord's Cross « that would be for a good token of remembrance for the future generations » and her order to make out of the nails a bridle for the Emperor's horse with the purpose « that it be for him (i.e. the Emperor) for an invincible armour against all his enemies, because henceforth the victory is the kings, and he will have peace instead of war » (ed. E. Nestle, *De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte*, Berlin, 1889, p. 35 (lines 248, 253-256)), the new eschatological application of this motif in the Edessene Apocalypse could be developed. See for the different versions of the Legend of the Finding of the Cross now J.W. Drijvers, *Helena Augusta: Waarheid en Legende*, Diss. Groningen, 1989, p. 81-251.

34. Ed. Nau, p. 427 (lines 3-13).

35. Ed. Nestle, p. 35 (lines 256-258).

of Jesus into Jerusalem on a colt, whereon never man sat (Mark 11,2/Luke 19,30). Thus the author of the Edessene Apocalypse, reinterpreting this motif of the Helena legend, associates the holy war of the Byzantine Emperor against the Muslims with Jesus' entry into Jerusalem. This Emperor, being Christ's deputy on earth, will liberate the whole Christian world, driving away the Muslims from the West, persecuting them as far as the eastern part of their Empire (Babel), after which they will flee to Mecca; and there, in their own religious centre of old, their Empire will come to an end³⁶.

In my opinion one of the main reasons for the composition of this early adaptation of Pseudo-Methodius is that the author wanted to explain the contents and make the rather complicated symbolical language of Pseudo-Methodius readily accessible to his Edessene audience. In pursuing this object he also felt obliged to solve one of the major problems that were raised by Pseudo-Methodius. According to the latter, the Emperor, who will defeat the Muslims, punish the apostates and establish the world dominion of the Christian Empire, will also finish the Christian Empire at the end of times through his abdication on Golgotha. Now, it could be concluded from Pseudo-Methodius' arguments that this Emperor would be of Ethiopian descent³⁷. But how could this be reconciled with the actual historical circumstances, if it was expected that the Byzantine Emperor would launch his offensive against the Muslims at the end of 692 A.D., as everybody knew that an Ethiopian origin did not apply to the Emperor of the time, Justinian II? The author of the Edessene Apocalypse solved this problem by making a clear chronological distinction between the coming

36. Ed. Nau, p. 427 (lines 14-27). I wonder whether the flight of the Muslims from the West (Palestine, Syria) to Babel, and from Babel to Mecca may also contain an allusion to the main centres during the Civil War; in the West: Damascus as the centre of the Umayyad caliphate and Jerusalem as the centre of the politico-religious activities of 'Abd al-Malik; in the East: Kūfa as centre of the revolt of the Shi'ite leader al-Mukhtar (685-687); in the South: Mecca as religious centre of the anti-caliph 'Abd Allāh b. al-Zubayr (683-692).

37. In the abdication scene Pseudo-Methodius calls the Last Emperor "the son of Kūšyat", daughter of Pil, king of the Kūšites (Ethiopians) (XIV, 5, ed. Martínez, p. 90-91, lines 23-25). The reason why he does so lies in the very complex typology of Pseudo-Methodius' figure of the Emperor. He is not only represented as a second Jovian, but also as a second Alexander the Great (conquering the world like Alexander and completing the Greek / Roman / Byzantine Empire, founded by Alexander; cf. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 1), p. 110, note 123). Just as Alexander, the founder of the Empire, was the son of the Ethiopian princess Kūšyat, so is the Last Emperor of this Empire also called "son of Kūšyat". Actually the name "son of Kūšyat" in XIV, 5 means no more than the Byzantine Emperor who will bring to an end Arab domination and establish the final world dominion of the Christian Empire, since Pseudo-Methodius introduced Kūšyat, the Ethiopian mother of Alexander, to develop a genealogy, based on her, by which he could unite the Ethiopians, the Macedonians, the Romans, and the Greeks/Byzantines into one kingdom (Daniel's fourth kingdom) and demonstrate on Biblical grounds (connecting Psalm 68,31 with 1 Cor. 15,24) that this Empire (and not the Arabs) would be the Last World Empire and hand over the kingdom to God on Golgotha at the end of times (VIII, 1-2, IX, 1-9, XIV, 5, ed. Martínez, p. 69 (lines 1-10), 72 (line 1)-p. 74 (line 60), 90 (line 21)-p. 91 (line 25); cf. Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 1), p. 99-103). In my opinion, the important rôle of Ethiopia in the Pseudo-Methodius Apocalypse has nothing to do with its alleged polemics against Monophysite contemporaries who relied on the Monophysite king of Ethiopia, as some scholars have assumed, but rather its main concern is to combat the danger of conversion to Islam by focusing attention on the coming liberating Emperor of Byzantium, who would not be a divider of the churches and a persecutor of the Monophysites, but who would as a second Alexander/Jovian unite all Christians into one final world dominion of the Christian Empire (Reinink, *ibidem*, p. 110-111). Nevertheless, the very complicated symbolical and typological language of Pseudo-Methodius could easily be misunderstood, and from the section XIV, 5, if taken literally, it could be concluded that Pseudo-Methodius' Last World Emperor would really be of Ethiopian origin. This conclusion was certainly drawn by the author of the Edessene Apocalypse.

liberating Emperor and the Last World Emperor³⁸. He created a new ideological type of the first figure by portraying him, using a tradition from the Helena legend, as a second Constantine. This Emperor would act as a guardian of Jerusalem and its holy places, such as, for example, the Church of the Holy Sepulchre, founded by Constantine, the most splendid witness of the Christian presence in the Holy City, erected on the site of the Crucifixion and what was believed to be Christ's tomb³⁹. The last Greek Emperor, on the contrary, would really have an Ethiopian origin, being "from the offspring of Kūšyat, daughter of Kūšyat, of the king of Kūš (Ethiopia) and the Nubians"⁴⁰. This Emperor would go to Jerusalem after the reign of Antichrist, at the very end of times⁴¹.

In describing the abdication of the Last World Emperor on Golgotha the author of the Edessene Apocalypse made use afresh of the Julian Romance. He identified the Last Emperor's crown explicitly with the crown « which descended from heaven upon the head of Jovian, the first King »⁴², and he introduced other elements from the Romance, which are not found in Pseudo-Methodius⁴³. The actions of both Emperors, however, are in the Edessene Apocalypse closely connected with Jerusalem, the polemical message being both directed against the Muslims and addressed to the Syriac-speaking Christians, first of all to the Monophysite communities in Syria and Mesopotamia. They should place reliance on the coming second Constantine, who would liberate Jerusalem and the Holy Land from the

38. In Pseudo-Methodius the reign of peace, established by the Emperor, will soon come to an end on account of the invasions of the eschatological peoples who were enclosed behind the gates of the North by Alexander the Great (XIII, 15-20, ed. Martínez, p. 88 (line 74)-p. 89 (line 109)). In the Edessene Apocalypse, on the contrary, the reign of peace will last for 208 years, after which sin will increase in the world and the divine punishment will be executed by the eschatological peoples (ed. Nau, p. 427 (line 17)-p. 428 (line 10)). The number of 208 years seems to be formed on the analogy of the number of two years and eight months of the reign of the eschatological peoples which the author knew by tradition (cf. ed. Nau, p. 430, lines 8-9), with the purpose of distinguishing both Emperors.

39. Cf. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.-London, p. 248; cf. also Stemmerger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, (n. 26), p. 54-60.

40. Ed. Nau, p. 432 (lines 16-18). By the words that « this (sic!) Emperor of the Greeks will be from the offspring of Kūšyat, daughter of Kūšyat » (Pseudo-Methodius only calls the Last Emperor "son of Kūšyat") the author of the Edessene Apocalypse appears to emphasize that the future Last World Emperor really springs from an old Ethiopian royal family. By the addition of the Nubians he perhaps wants to connect the Monophysite kingdoms south of Egypt with one another (cf. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge-London-New York-Melbourne, 1972, p. 297-308).

41. In Pseudo-Methodius the abdication of the Emperor on Golgotha takes place when Antichrist appears, because he follows the exegesis of 2 Thess. 2, 7 (see above note 2). The author of the Edessene Apocalypse, however, places the abdication after the time of Antichrist, because he wants to connect the end of the Last Emperor with the end of all mankind (ed. Nau, p. 433 (lines 4-6)).

42. Ed. Nau, p. 433 (line 1). Jovian is not mentioned by name in Pseudo-Methodius. In the Julian Romance the crown does not descend from heaven upon Jovian's head but from the top of the cross. The author of the Edessene Apocalypse, however, here shows the influence of a tradition from the *Cave of Treasures*, in which it is said with respect to Nimrod who was begotten by Kūš and became the first king on earth (cf. Gen. 10, 8) that people said that « the crown descended upon him from heaven » (XXIV (25-26), ed. Su-Min Ri (n. 15), p. 194-195 (text), p. 74-75 (transl.)). Thus the author of the Edessene Apocalypse develops a new typology, by which the motif connected with Nimrod, the son of Kūš, is assigned to Jovian, and Jovian as "the first king" receiving the crown from heaven is compared with "the last king" from the offspring of Kūš, who will restore the crown to heaven.

43. In Pseudo-Methodius the Emperor himself places his crown on the top of the Cross. In the Edessene Apocalypse, on the contrary, the crown goes by itself to the top of the Cross. This is a literal reversal of the motif in the Julian Romance (the crown descending by itself from the top of the Cross).

Muslims and unite all Christians in one world dominion of the Christian Empire which would last until the end of times, when the second Jovian of Ethiopian descent would restore the symbol of Christian kingship to heaven in the Holy City of the Christians⁴⁴.

Summarizing I conclude that both Apocalypses originated within a short space of time in about 691/2 in North-Mesopotamia, in the last and decisive phase of the Second Civil War. The foregoing period of serious political and social disorders had evoked among the Christian populations in these areas strong apocalyptic feelings and the expectation of the imminent end of the Arab Empire as a result of the inter-Arab conflicts⁴⁵. As 'Abd al-Malik reestablished Umayyad control over Mesopotamia in 691 and introduced radical tax reforms in this region, the process of recovery of the unity of the Arab Empire, which was attended with strong and manifest politico-religious propaganda, provoked in the circles of Syriac-speaking Christianity violent reactions in the form of Apocalypses which prophesied the imminent end of the Arab Empire through the military intervention of the Byzantine Emperor. The authors of these Apocalypses used older Syriac sources, such as, for example, the Syriac Romance of Julian the Apostate and the Judas Cyriacus Legend, to create a highly idealized image of the Emperor who, being Christ's deputy on earth, would bring to an end the time of Muslim domination and introduce the final Christian World Empire, in which all Christians were to be united and protected. Both Apocalypses breathe a remarkable spirit of ecclesiastical reconciliation⁴⁶; and it is probably for this reason that they do not reveal

44. In his concept of the unity of the final Christian World Empire, in which also the Monophysite kingdom of Ethiopia, represented by the Last Emperor of Ethiopian descent, has a distinct place, the author of the Edessene Apocalypse obviously wants to win over the Monophysite communities (his co-religionists?) to the hope of the restoration of Christian rule over the regions dominated by the Muslims.

45. For a very important contemporary witness of the events in North Mesopotamia in the 680s see Book XV of the *Rēš Mellē* of the Nestorian monk Joḥannan bar Penkaye, which was completed shortly after 687 (in any case before 691); ed. A. Mingana, *Sources Syriacques*, Vol. I, Mosul, 1908, p. 155*-168* (text), p. 182*-195* (French transl.); an English translation has now been provided by S.P. Brock, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's *Rēš Mellē* », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, 1987, p. 63-74. Joḥannan believes that the Second Civil War (the establishment of 'Abd Allāh b. al-Zubayr's anti-caliphate in Mecca) marks the beginning of the dissolution of the Arab Empire. He regards the plague of the year 67 A.H./686-7 A.D. as a sign of the imminent end of the world, and he expects that the non-Arab troops of al-Mukhtār, after the death of the Shi'ite rebel in 687, would be the cause of the destruction of the "Ishmaelites", by which the last phase of world history is introduced (the invasion of the eschatological peoples and the end of the Byzantine Empire, then the advent of Antichrist); see Reinink, « Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser » (n. 2), p. 84-94.

46. Unlike, for example, the *Gospel of the Twelve Apostles* (above note 27), which reveals a clear anti-Chalcedonian attitude, the inter-Christian religious dissensions are not a theme in Pseudo-Methodius and in the Edessene Apocalypse. On the contrary, in both Apocalypses the unity of Christianity is stressed by the concept of a Christian Empire ruled by a good Christian Emperor (modelled after the idealized examples of Alexander, Constantine and Jovian) who is the protector of all Christians. For Pseudo-Methodius the Cross is the sign of salvation for all men who believe in Him (XIV, 4, ed. Martinez, p. 90 (lines 17-20)) as opposed to the apostates who deny « the true belief of the Christians, the Holy Cross and the Glorious Sacraments » (see above note 25). It is interesting to note that Pseudo-Methodius arranges a meeting between the Ethiopian King Pil, bringing his daughter Kūšyat for marriage to Byzantium, and Būz, the legendary founder of Byzantium and the future husband of Kūšyat, at Chalcedon (sic!). It is Būz who took the initiative for this marriage by concluding a peace-treaty with Pil (IX, 2-3, ed. Martinez, p. 72 (lines 5-19)). It looks as if Pseudo-Methodius wants to suggest that just as in old times, when the Greek Empire was founded, there was a peaceful co-operation between Būz and Pil, so there will be also in the future, after the defeat of the Arabs, a situation of peace between Chalcedonians and Monophysites.

plainly their ecclesiastical affiliation⁴⁷. None the less they are certainly aimed at the large Monophysite communities, as appears from their efforts to give the Monophysite Ethiopian kingdom a distinct place in the unity of the final world dominion of the Christian Empire⁴⁸. However, in doing so, it is not the inter-Christian religious dissensions that come to the fore, but rather it is the concept of the unity of Christendom which is stressed in the face of nascent Islam; the latter is seen as a common religious danger for all Christians living under a régime which, through the open and official proclamation of the superiority of its religion over Christianity, seemed to be creating the most favourable conditions for apostasy and conversion to Islam⁴⁹.

47. Some scholars (Brock, « Syriac Views » (n. 17), p. 19-20; Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic* (n. 1), p. 28) suggested a Chalcedonian (Melkite) author of the Pseudo-Methodius Apocalypse, whereas others (Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (n. 1), p. 29 – later on Alexander was more cautious; see D. de F. Abrahamse's remarks in note 49 on p. 29-30; Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (n. 1), p. 161) suggested a Monophysite author. For the Edessene Apocalypse, Nau, p. 446, and Suermann, p. 174, assumed a Monophysite author. Martinez, p. 209, on the contrary, suggested a Nestorian or Melkite writer, assuming a Dyophysite tendency in the following passage concerning Antichrist: « Satan will be united with this false Christ and perform signs, revelations and vanities, just as the Divinity was united with the Humanity and performed signs and wonders » (ed. Nau, p. 431 (lines 12-14)). However, as the christological formula "to be united" was used by Monophysites and Melkites, this passage is not conclusive for the question of the christological position of the author. For the moment, I will not exclude the possibility of an origin in Monophysite circles of both Apocalypses. It should not be forgotten that both works are very dated, and it is very well possible that the particular historical circumstances and developments, not to forget the Muslim politico-religious propaganda and the fear of a mass apostasy to Islam, induced their authors to focus the attention of their Monophysite co-religionists on the rôle of the Byzantine Emperor as protector of Church and Christianity (for Pseudo-Methodius see in particular my above-mentioned article in note 9).

48. See above notes 37 and 44.

49. See above notes 10 and 25.

DEUXIÈME PARTIE

**SITUATION RELIGIEUSE
ET
COURANTS D'IDÉES**

I. DICK : Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie

G. FIACCADORI : La Situazione religiosa a Boṣrā in età Umayyade (con un cenno alle liste episcopali)

R. SCHICK : Jordan on the Eve of the Muslim conquest, A.D. 602-634

S.H. GRIFFITH : Images, Islam and Christian Icons. A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times – Intervention de A. CAMERON

J. NASRALLAH : De la cathédrale de Damas à la Mosquée omayyade

P.-L. GATIER : Les inscriptions grecques d'époque islamique (VII^e-VIII^e siècles) en Syrie du Sud

R. HADDAD : La phonétique de l'arabe chrétien vers 700 – Intervention de Gérard TROUPEAU

R. RASHIED : De Constantinople à Bagdad, Anthémios de Tralles et al-Kindī

RETOMBÉES DE LA CONQUÊTE ARABE SUR LA CHRÉTIENTÉ DE SYRIE

PAR

Ignace DICK

Archimandrite, Vicaire général de l'Eparchie grecque catholique d'Alep

La Syrie est une réalité démographique, culturelle et géographique bien déterminée. Mais elle n'a pas formé d'état et de nation autonome. Son rôle historique est remarquable, non en raison de son hégémonie politique et militaire, mais en raison de son apport à la culture et à la civilisation universelle.

Pomme de discorde entre les grands empires, elle a été un lieu de passage et de brassage de peuples et a élaboré une forme de civilisation personnelle qui a influencé les autres cultures sans toujours s'en démarquer.

La réalité syrienne date de plus de cinq millénaires. Elle occupe un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Orient ancien. La conquête d'Alexandre ouvrit la Syrie à la culture hellénique et au monde occidental, mais sans lui faire perdre son âme sémite et syrienne.

Un autre grand tournant de son histoire fut la conquête arabe du VII^e siècle. La Syrie passa de l'hégémonie byzantine à l'hégémonie arabe et musulmane. Ce passage ne fit pas table rase des réalités antérieures et durant près d'un siècle et demi beaucoup de choses restèrent telles qu'elles étaient. Devenue arabe, la Syrie resta syrienne. L'actuelle République arabe syrienne entend incarner cette double réalité et fidélité dans son nom même, et continuer le destin de la Syrie historique qui déborde ses frontières actuelles.

Dans ce colloque, divers chercheurs se pencheront sur les différents aspects de ce passage de Byzance à l'Islam. Je m'attacherai plus particulièrement à la chrétienté de Syrie et aux chrétiens syriens, qui constituent l'élément le plus fort de continuité, pour essayer de dégager les retombées de la conquête islamique sur leur statut politique et légal et l'évolution de leur vie religieuse et culturelle.

A la veille de la conquête arabe, le paganisme avait pratiquement disparu de Syrie, sauf de rares îlots comme celui de Harran. L'ensemble de la population avait embrassé le Christianisme. Les vestiges des églises et des monastères des V^e et VI^e siècles répandus dans toute la Syrie, témoignent de l'extension du christianisme et de la ferveur religieuse des Syriens sans préjuger de la profondeur de la religion vécue par les masses populaires.

Durant près de cinq siècles, Antioche réussit à maintenir autour d'elle l'unité des divers éléments ethniques et culturels peuplant la Syrie, hellènes ou syriens hellénisés dans les villes, syriens de langue dans les campagnes et au-delà de l'Euphrate, arabes dans les steppes

désertiques et aux alentours des villes des hauts plateaux de l'intérieur. L'Église de Syrie réussit la symbiose équilibrée de l'esprit sémite et de l'hellénisme dans la réflexion théologique et la vie liturgique, comme dans son art architectural remarquable.

Le dernier siècle qui précéda la conquête arabe a vu une désaffection d'une large partie de la population par rapport à l'Empire. Le sentiment national syrien se réveilla et trouva appui dans l'émirat arabe gassanide. La littérature en langue syriaque prit consistance. L'Église du patriarcat d'Antioche se scinda en deux branches, l'une hostile à l'Église officielle de l'Empire et au concile de Chalcédoine, qui prit le nom d'Église syrienne ou Église jacobite, et l'autre, fidèle à l'Église officielle et à Chalcédoine, qui fut dénommée par ses adversaires melkite, ou partisane du roi.

L'Église syrienne se démarqua de l'Empire. Les pressions exercées par le pouvoir byzantin et qui allèrent jusqu'à la persécution ne firent qu'exacerber le sentiment national syrien.

L'occupation perse qui dura près de vingt ans, favorisa les éléments hostiles à l'Empire surtout dans les régions orientales. La reconquête d'Héraclius fut éphémère. Les troupes arabes trouvèrent un pays ruiné et divisé. La population n'offrit pas de résistance et pensa à une occupation passagère comme celle des Perses et ne réalisa pas l'importance capitale des événements et le tournant que prenait l'histoire de la Syrie.

1. Statut politique et légal des chrétiens de Syrie dans la première période arabe.

Le statut des chrétiens aux premiers temps de la conquête arabe ne fut pas aussi désavantageux que ne le décrivent les ouvrages classiques de *fiqh* et les historiens qui projettent sur le passé la situation telle qu'elle se détériora à partir du second siècle de l'Hégire. Les textes des Capitulations rapportés par les historiens de la conquête ne semblent pas authentiques.

Les chrétiens qui acceptaient l'autorité politique des conquérants musulmans sans passer à l'Islam, devenaient des protégés, des *dimmis*, contraints de payer la *jizya* en contre-partie de leur liberté religieuse et de la sauvegarde de leur autonomie juridique. Ils devaient s'abstenir de pactiser avec l'ennemi et servir loyalement l'état qui s'astreignait à les protéger.

Lors de la conquête, les Arabes musulmans qui se trouvèrent en moins de dix ans à la tête d'un immense empire, laissèrent la situation interne telle qu'ils l'avaient trouvée. Ils n'avaient pas l'expérience requise pour l'administration de ces pays et ne s'intéressèrent au début qu'à la collecte des impôts. La population du pays conquis n'avait qu'un seul devoir : celui de maintenir à ses frais l'aristocratie militaire arabe qui n'avait aucune envie d'administration ou d'organisation. Même le soin de percevoir les impôts fut laissé aux fonctionnaires de l'ancien régime. Pour tout le reste, la population était libre de faire ce qu'elle voulait et de pratiquer la religion qu'elle préférait.

En dehors de la paix intérieure et de la rentrée régulière des contributions, rien n'intéressait les conquérants. Toute l'administration civile et religieuse du pays conquis fut respectée scrupuleusement. Une fois les opérations militaires terminées, la conquête arabe ne représenta pour la population soumise qu'un changement de patron.

Le grand-père de Jean Damascène et son père, Mansour et Sarjoun, demeurèrent dans leurs fonctions à Damas. Jean lui-même leur succéda dans l'administration des finances. Il devait en être de même dans les autres villes syriennes.

A défaut de sources, nous pouvons déduire la situation en Syrie de ce que les papyrus égyptiens nous donnent comme renseignements. Les gouverneurs locaux, les *pagarques*,

exerçaient leur juridiction jusque vers la fin du premier siècle au moins. Le gouverneur d'Égypte, Qurra b. Sarik écrit à Basile, pargarque de Asouh pour lui enjoindre de juger le différend surgi entre les fermiers de sa circonscription.

Les lieux de culte debout lors de la conquête restèrent ouverts. Les chrétiens gardèrent leur autonomie législative même en matière civile car l'état étant théocratique et les lois censées avoir été dictées par Dieu aux fidèles de l'Islam, ne pouvaient être imposées à ceux qui ne partageaient pas leur foi. Les chrétiens formèrent comme une nation à part et se serrèrent autour de leurs évêques qui furent par là dotés de prérogatives à la fois civiles et religieuses. Ils devinrent chefs et juges de leur peuple.

L'autonomie législative des chrétiens n'a jamais été aussi bien respectée par l'État que durant la conquête et sous le régime des Ommayyades. Les chrétiens continuent à appliquer entre eux le même droit qui les avait régis avant la conquête. En Égypte, la chose est attestée par les papyrus. Sur la base de ces papyrus, L. Boulard a fait des recherches sur le contrat achat-vente qui lui ont permis de conclure que, jusqu'à la fin du VIII^e siècle, la vente telle qu'elle est pratiquée entre chrétiens coptes est encore la vraie vente de l'Égypte antérieure aux Romains et respectée par eux ¹.

Sur le territoire de l'ancien Empire perse, l'autonomie législative des chrétiens est confirmée à cette époque par les 25 décisions ou réponses du patriarche nestorien Chénanisho I^{er} (patriarche de 686 à 699).

Le synode nestorien de 676, présidé par le catholicos Mar Guiwarguis I^{er}, dans son canon 6, ordonne que toutes les contestations entre les chrétiens doivent être jugées dans l'église en présence des prêtres que l'évêque, du consentement de la communauté, aura désignés pour cette tâche. Les fidèles peuvent aussi recourir directement à l'évêque

La suite du même canon nous apprend que l'évêque, du consentement de la communauté, nommait parfois à cette charge de simples laïcs et que le gouvernement nommait de temps à autre des chrétiens pour exercer la magistrature parmi leurs corréligionnaires ².

La situation en Syrie ne devait pas tellement différer de l'Égypte et de l'Irak.

Les conquérants ne molestèrent personne pour motif religieux. L'intolérance viendra seulement plus tard avec la conversion d'un certain nombre d'indigènes à l'Islam. Dans la période des débuts, ces dernières furent plutôt rares car le régime fiscal était encore tolérable et par ailleurs, étant donné la prédominance des éléments arabes dans la constitution du nouvel État, la condition de *mawla* ou client, avantageait bien peu les convertis non-arabes.

Les tribus arabes chrétiennes restées fidèles à leur foi au premier siècle de l'Hégire avaient un statut privilégié par rapport aux chrétiens de souche syrienne.

Plusieurs facteurs nouveaux contribuèrent jusqu'à la chute de la dynastie ommayyade à modifier le statut des communautés chrétiennes et leur position légale.

Le siècle ommayyade fut témoin de la fusion progressive des conquérants arabes avec la population indigène. Les camps militaires où ils étaient d'abord confinés firent place à des agglomérations citadines où les marchands et les artisans chrétiens ne tardèrent pas à affluer. Ailleurs les musulmans s'installèrent dans les anciennes villes.

Les contacts journaliers, le commerce, les heurts posèrent bien vite le problème des rapports juridiques entre les deux nations. Ces rapports où il y avait au moins une partie

1. L. Boulard, « La vente dans les actes coptes », *Études d'histoire juridique offertes à P.F. Girard*, Paris, 1912

2. Allusion à ces *qādi an-našāra* chez Mawārdi (mort en 1056), *Al Ahkām al Sulṭāniyya*, éd. arabe du Caire, p. 62.

musulmane ne pouvaient être réglés suivant les lois des chrétiens. Ceux-ci étaient confrontés de plus en plus à la loi musulmane.

De plus les juristes supportèrent mal que les chrétiens fussent privilégiés par rapport aux musulmans à cause de leur législation parfois plus large, et l'on astreignit les chrétiens à la loi commune toutes les fois que l'exigeait l'ordre public.

L'autonomie législative et judiciaire des chrétiens s'avéra ainsi illusoire, étant donné que les sentences des tribunaux chrétiens étaient considérées comme un simple arbitrage que les parties devaient accepter de leur gré. Les mécontents pouvaient toujours recourir aux tribunaux musulmans qui jugeaient d'après la loi musulmane.

Les domaines qui résistèrent davantage à l'assimilation de l'Islam furent ceux de l'héritage (car on n'hérite qu'entre coréligionnaires d'après l'Islam), et du mariage (les mariages mixtes étant rares). Mais peu à peu l'Église modela sa législation en matière d'héritage sur la loi musulmane, à cause des difficultés d'exécution et pour stopper les apostasies.

Finalement l'État lui-même intervint pour étendre aux chrétiens l'application de la loi musulmane. Maqrizi nous apprend en effet que le 18 Juillet 1354, une ordonnance du Sultan d'Égypte, Salih II, lui dans toutes les mosquées, prescrivit de répartir les successions des non-musulmans par les soins des autorités musulmanes et suivant les règles de l'Islam. Seule demeura l'autonomie en matière de mariage et du statut personnel, intimement lié à la religion.

On voit que si les premiers califes furent généralement tolérants (Moawia et Yazid furent amis des chrétiens), le libéralisme commença à diminuer avec Walid I^{er}. Plusieurs églises parmi lesquelles la cathédrale St Jean de Damas, furent transformées en mosquées. Sulaiman et 'Umar II montrèrent encore plus de ferveur religieuse.

A partir de 'Abdulmalik, les charges administratives passèrent progressivement des chrétiens aux musulmans. Par dessus tout, le poids du fisc se faisait sentir toujours davantage. La guerre de conquête et le luxe de la dynastie engloutissaient des sommes folles dont tout le poids retombait sur les tributaires.

Les Marwanides doublèrent la capitation. En Égypte, les Coptes se révoltèrent plus d'une fois. Les paysans syriens mécontents s'unirent aux Mardaites sous 'Abdulmalik en 686. 'Umar II astreignit les moines jusque là exempts, à la capitation. Yazid II imposa les églises. Sous Hišam, le système des avanies (taxes arbitraires) était déjà à l'honneur. Les agents du fisc ne dédaignaient pas les humiliations et les tortures.

Pour échapper au fisc, des chrétiens apostasièrent. Les propriétaires diminuaient ainsi considérablement le fardeau de leurs impositions et les colons de la glèbe se voyaient libérés du travail de la terre et pouvaient même aspirer à une pension de l'État à titre de soldats ou d'employés.

Les Coptes, après avoir tenté en vain de se révolter, se convertirent en masse et furent très vite en minorité.

En Syrie, les conversions durent être bien plus rares si, d'après l'estimation du P. Lammens, le nombre des musulmans y compris les émigrés d'Arabie, à la fin du 1^{er} siècle de l'Hégire, n'y dépassait pas sensiblement les 200 000 sur une population de 4 millions environ.

Dans la conclusion de son étude « Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie au début de l'Islam »³, André Ferré remarque : « Il serait précisément capital de connaître les

3. A. Ferré, « Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam », *Islamica christiana*, 14, 1988, p. 71-106.

conditions réelles de la coexistence entre chrétiens et musulmans durant les premières années qui ont suivi l'avènement de l'Islam. »

En effet, les éléments qu'il est possible de recueillir en recoupant les informations, permettent de noter deux "tourments" dans l'histoire de ces deux siècles, en ce qui concerne bien entendu les relations inter-communautaires.

Le premier tourment, ou si l'on préfère le premier durcissement de l'autorité islamique vis-à-vis des non-musulmans commence sous le califat de 'Abdul Malik aux environs de l'année 75/694 et se continue jusqu'au règne de 'Umar II (99/717-101/720).

A ce moment-là, l'empire ommyade malgré ses dissensions internes ou peut-être à cause d'elles, cherche à s'affirmer sur tous les plans, d'où par exemple, la centralisation politique, la création d'une monnaie "musulmane", la fixation du texte coranique, l'arabisation de l'administration.

Cette évolution ne pouvait pas ne pas avoir de conséquences sur les rapports avec les communautés de *dimmis*⁴.

La deuxième période de durcissement commence sous le règne de Harun al-Rašid et se poursuivra jusque sous les califes al-Ma'mun (mort en 218/833) et surtout al-Mutawakkil (mort en 247/861). On peut même dire que la première moitié du III^e/IX^e siècle inaugure une nouvelle ère dans les relations entre chrétiens et musulmans et cela mériterait une étude à part.

Restent donc les cinquante ou soixante premières années de vie commune que l'on a des raisons de regarder comme une période de coexistence pacifique au plan religieux...

L'une des rares décisions à caractère discriminatoire qui se rapporte à cette époque, est celle que prit 'Umar I^{er} d'expulser de l'Arabie certains groupes de juifs et de chrétiens...

Il faudrait se demander dans quelle mesure le modèle de société élaboré par les *fuqaha*⁵ musulmans et sanctionné par le pouvoir politique est responsable des failles et des échecs qui ont affecté la coexistence religieuse... Un jugement objectif sur le "pacte de protection" supposerait une enquête précise sur son fonctionnement réel suivant les temps et les lieux.

Les restrictions mises par les *fuqaha*⁵ ne sont pas dans l'esprit de l'Islam primitif ni de son fondateur, et reflètent une situation postérieure où l'esprit de tolérance primitif s'était détérioré. Des recherches dans ce domaine seraient souhaitables et éclaireraient les problèmes aigus que nous vivons actuellement⁵.

II. Évolution de la vie religieuse et culturelle .

1. La conquête arabe coupa la Syrie du monde grec et occidental. La frontière arabo-byzantine était un front de guerre. Les relations avec la chrétienté libre, Constantinople et Rome, devinrent difficiles et sporadiques.

4. 'Umar II défendit aux chrétiens d'élever la voix dans leurs églises à l'heure de la prière. Il mit fin à l'usage des simandres et interdit à tout chrétien de monter un cheval sellé. (Cf. « Chronicon auctoris anonymi ad annum 1234 pertinens », éd. Chabot, in *C.S.C.O.* III, vol.14, p. 307).

Abu Yusuf dans son *Kitab al ħarağ* attribue à 'Umar II l'introduction de signes distinctifs contre les chrétiens, et l'exclusion des chrétiens des fonctions publiques.

5. On peut se référer à la thèse inédite de Mgr. Néophytos Edelby, défendue à Rome en 1950, *L'autonomie législative et juridictionnelle des chrétiens d'Orient sous la domination musulmane de 633-1517*, que nous avons largement utilisée dans cette étude; édition partielle, « L'autonomie des chrétiens en terre d'Islam », in *Archives de Droit oriental*, 1950-1951, p. 307-351.

Par contre, l'ancienne frontière romano-perse qui coupait les peuples de langue syriaque en deux, orientaux et occidentaux, tomba. La Syrie fit désormais partie du monde arabe et moyen-oriental.

2. L'Église perdit sa situation de faveur. Elle fut juste tolérée. Elle dut utiliser les moyens pauvres, lutter pour survivre malgré les exactions du pouvoir. L'Église melkite souffrit davantage au début, étant donné ses rapports de communion avec Constantinople. Le patriarche d'Antioche ne put rejoindre son siège qu'en 740.

L'Église syrienne jacobite, hors de la légalité byzantine, souffrit moins du changement de régime.

La conquête musulmane eut pour effet de consacrer la division de l'Église de Syrie et le statu quo.

Les Arabes reconnurent les trois confessions chrétiennes : Les Melkites, les Jacobites (auxquels se rattachent les Coptes d'Égypte) et les Nestoriens, présents surtout en Irak et dans l'ancien empire sassanide.

3. L'Église s'arabisa. C'est le grec, peu enraciné dans les masses, qui disparut le premier. Les premiers Abbassides en effet défendirent l'enseignement du grec.

Le syriaque, la langue du peuple, résista davantage. En Égypte, le copte ne tarda pas à tomber en désuétude.

Les différentes confessions renouèrent ainsi avec leur première unité culturelle grecque au-delà des langues nationales remises à l'honneur à partir du ^{ve} siècle.

Ainsi la conquête arabe par contre-coup, ressouda l'unité chrétienne.

4. L'Église continua sa vie.

L'Église syrienne jacobite, bien qu'isolée des autres Églises, continua son essor culturel et théologique. De grands noms l'illustrèrent à l'époque ommyade, tels que Sévère Sebokht, Georges des Arabes, Jacques d'Edesse..

Les Melkites, malgré la conquête arabe, continuèrent leurs relations avec l'Église universelle et enrichirent sa théologie et sa liturgie. Ils donnèrent à l'Église saint Jean Damascène qui servit le gouvernement ommyade avant de se retirer à Saint Sabbas.

L'hymnographie byzantine dut la plus grande partie de son répertoire aux écrivains melkites de cette période: André de Crète, Jean Damascène, Cosmas de Maïouma, Théophane et Théodore Grapti, Etienne le Mélode... Tous écrivaient encore en grec.

Les patriarchats melkites jouèrent un grand rôle dans la lutte contre l'iconoclasme et participèrent aux derniers conciles oecuméniques réunis en Orient, celui de Nicée II et ceux de la querelle photienne.

Tout ceci marque la continuité avec le passé.

L'Église opéra aussi les transformations requises par la nouvelle situation.

Les Melkites furent les premiers à arabiser la culture chrétienne. Ils s'attelèrent à la traduction en arabe de la Bible, de la Liturgie et des Pères. De nombreuses vies de saints furent écrites en arabe

Ils élaborèrent aussi une théologie arabe essayant de présenter la foi chrétienne aux musulmans. Cette théologie prit naissance au début du ^{viii}e siècle autour des monastères

melkites de Saint Sabbas et de Saint Chariton proches de Jérusalem. La plus ancienne œuvre connue, « Somme des aspects de la foi », encore inédite, peut être datée de 738 ⁶.

L'apologétique islamo-chrétienne se développa. Les plus anciens représentants en sont Théodore Abu Qurra chez les Melkites, Abu-Raïta chez les Jacobites et le Patriarche Timothée chez les Nestoriens, tous les trois entre le VIII^e et le IX^e siècle.

5. Les chrétiens arabes de toutes confessions, contribuèrent à la culture et à la civilisation arabe. Ils commencèrent par traduire en arabe à partir du grec ou du syriaque l'essentiel de la science et de la philosophie grecques. Ils composèrent eux-même un nombre considérable d'œuvres originales qui n'ont pas été toutes encore éditées et inventoriées.

Les chrétiens de Syrie, fidèles à leur foi, s'intégrèrent loyalement dans le nouveau milieu culturel et politique issu de la conquête du VII^e siècle. Non moins arabes que leurs concitoyens musulmans, ils contribuèrent à la grande culture islamique comme à la culture théologique chrétienne.

La littérature arabe chrétienne est un vaste domaine qui commence à peine d'être étudié et mériterait une attention plus grande de la part des chercheurs.

Il est hors de notre propos de suivre les vicissitudes du destin des chrétiens de Syrie et des autres pays arabes à travers le Moyen-Age jusqu'à l'époque moderne et contemporaine.

Leur survie est un miracle et leur présence est une grâce, car ils sont pour les pays arabes un ferment d'ouverture et de progrès. Ils aspirent à être mieux acceptés et compris pour pouvoir mieux servir dans la liberté et l'égalité.

Il n'est pas bon pour les pays arabes que les chrétiens partent ou perdent leur personnalité et leur identité culturelle. Les chrétiens arabes ne sont pas une relique du passé mais la preuve de la possibilité de coexistence et de symbiose entre les fidèles des deux grandes religions monothéistes. Leur maintien dans la sauvegarde de leur dignité et de leur liberté est d'une importance capitale pour notre monde actuel.

6. Khalil Samir, « Une apologie arabe chrétienne de la période ommayade », *Or. chr. Anal.*, Rome, 1989

LA SITUAZIONE RELIGIOSA A BOṢRĀ IN ETÀ Umayyade (con un cenno alle liste episcopali)

DI

Gianfranco FIACCADORI
Università di Udine

All'organica definizione d'un tema così ampio come la storia religiosa dell'antica Metropoli d'Arabia dalla delicata fase di transizione all'Islām, necessario antefatto, alla fine dell'età umayyade osta l'inadeguatezza delle fonti – monumentali e letterarie – e la connessa difficoltà d'offrire nuove interpretazioni di dati più volte oggetto d'analisi. Ho pertanto rinunciato a una trattazione sistematica, quale si trova ormai in repertori e libri notissimi, limitandomi a considerare alcuni aspetti particolari e ad esporre i problemi che il loro esame mi ha suggerito.

La vittoria degli eserciti arabi creò un vuoto politico nel Medio Oriente. I Bizantini furono messi in rotta nella battaglia del Yarmūk, l'anno 636. Antiochia cadde nel 637, Alessandria nel 642, Cartagine nel 698. Il 637, con la battaglia di Qādisiyyah, vide la disgregazione dello Stato sāsānide. Delle potenze tradizionali solo Bisanzio sopravvisse con la capitale e l'amministrazione intatte. Una pace inquieta calò sul Mediterraneo orientale. Ma anche sotto il dominio degli Arabi, nel VII secolo, Siria ed Egitto rimasero in contatto col resto del mondo: i pellegrini europei si recavano tranquillamente a Gerusalemme (Brown, p. 160 s.).

La conquista araba del 635 e poi lo stabilimento del potere umayyade privarono Boṣrā (Buṣrā aš-Šām) del suo ruolo amministrativo e militare di capitale di frontiera – declino solo in parte compensato dalla posizione della città sulla via che univa Damasco alla Palestina e al Ḥiğāz.

Già molto prima del tempo che a noi interessa il Ḥawrān appare essenzialmente articolato in comunità di villaggi, abbastanza numerosi e vicini, dedite all'agricoltura; la fascia montana era popolata da pastori. La presenza di nomadi nella regione sembra esser stata « meno rilevante di quanto generalmente si creda »; un'organizzazione sociale di tipo tribale doveva prevalere « solo nelle zone a ridosso del deserto » (Contini, p. 44). Ma la caratteristica interazione fra nomadi e sedentari, che assimila Boṣrā, col Ḥawrān, al paese dei Nabatei e all'ambiente "arabo" di Palestina, incise ovviamente sulla stratificazione linguistica: come l'afflusso continuato di tribù parlanti dialetti nordarabici e arabi in una regione prevalentemente arameofona. La storia "bizantina" della Siria meridionale è segnata

da due fattori, che si riflettono anche sugli usi linguistici: la diffusione progressiva e generalizzata del Cristianesimo e la massiccia immigrazione di nomadi dall'Arabia, immune dalle pestilenze che colpirono la Siria, come altre province bizantine, fra il VI e il VII secolo. Al prestigio ulteriore del greco, già lingua di cultura e dell'amministrazione locale, concorre il suo ruolo di lingua principe del Cristianesimo e della gerarchia ecclesiastica: dal V secolo, dell'ortodossia calcedoniana. Ciò che ne spiega la vitalità nell'uso epigrafico del Ḥawrān, anche da parte di arameofoni ed arabofoni, e il suo impiego quasi esclusivo negli scritti dei vescovi e teologi di Bostra.

Parte del clero monofisita continuava naturalmente ad esprimersi in greco. Non mancano tuttavia indizi della presenza di lingua e cultura siriane nei conventi monofisiti che fonti greche, sire e specialmente arabe segnalano in prossimità delle residenze ghassānidi del Ḥawrān: dalla celebre « Lettera degli archimandriti d'Arabia », reazione del clero monastico locale alla condanna monofisita del triteismo, fra il 570 e il 578, al cod. della British Library datato al 427 dell'era di Bostra, ossia al 533 d.C., e dunque originario della Provincia Arabia, a quello di Wolfenbüttel finito di copiare il 24 Dicembre 633 « nel convento (ʿūmrā) di Bêt Hālā della chōra di Damasco », identificato da Riccardo Contini col monastero (dayrā) di Bêt Hālā della citata « Lettera degli archimandriti », nr. 13 (Dayr Hālā, fondato dal ghassānide ʿAmr b. Ḡafnah, per le fonti arabe più tarde), che documenta la produzione di mss. siriani d'alta qualità nella Damascene alla vigilia della conquista islamica.

Il Ḥawrān non ha finora restituito alcuna iscrizione siriana: e ciò vale « per la Siria meridionale nel suo complesso » (Contini, p. 59). Non si può comunque trascurare la notizia di « numerose epigrafi in lingua greca e siriana » — le prime dell'a. 722 d.C. — nei mosaici della scomparsa chiesa di S. Giorgio a Dayr al-ʿAdas, circa 45 km a sud di Damasco (ʿAbdʾl-Ḥaqq, p. 62): ne viene, fra l'altro, il pannello del « cammelliere Mouchasos » (Μουχασος καμηλάρις), esposto alla cittadella di Boṣṣrā.

La crescente connotazione "monofisita" del siriano quale lingua di cultura religiosa può aver indotto Bisanzio a incoraggiare i Cristiani arameofoni di Palestina e Transgiordania a dare dignità scritta al loro dialetto, sia pure in subordine al greco. Di fatto, la letteratura aramaica cristiana palestinese « consiste in traduzioni dal greco (Antico e Nuovo Testamento, letteratura agiografica e patristica), così da accreditare l'impressione che le opere della cultura dominante dell'Impero venissero, secondo un preciso disegno, offerte a una popolazione rurale nel suo proprio dialetto » (Contini, p. 60). Si riferiscono a una comunità calcedoniana, forse monastica, le epigrafi in greco e aramaico cristiano palestinese del cimitero di Khirbat as-Samrā, nel Ḥawrān giordano: l'esclusiva presenza di titoli greci nelle chiese del villaggio conferma il primato "liturgico" del greco alla fine dell'età bizantina.

Non meno evidente è che altre lingue sian state in uso nella vita religiosa di Bostra e del Ḥawrān cristiano ben prima del VI-VII secolo. Già si è detto del siriano in relazione all'ambito monofisita dei Banū Ghassān (quasi tutti illetterati); ma conviene ricordare che l'evangelizzazione dei nomadi e delle comunità rurali si sarà svolta in aramaico e in arabo, « con l'ausilio di missionari e monaci bilingui, se non con la vera e propria formazione organizzata d'un clero indigeno bilingue » (Contini, p. 60). Senza entrare nella *vexata quaestio* dell'esistenza d'una liturgia e d'una letteratura biblica araba prima dell'Islām, è possibile che vi fossero versioni dei Salmi e dei Vangeli; e poco importa che la tradizione manoscritta di quei testi non risalga oltre il IX secolo: si pensi alla Bibbia etiopica, sicuramente tradotta fra il IV e il VII secolo (quando se ne ha traccia epigrafica), i cui *codices*

antiquissimi, come i Vangeli di Madhānē 'Ālam (= EMM 6907) o di 'Abbā Garimā, datano al XII/XIII secolo. Una Bibbia araba d'uso generale s'affermò solo più tardi; e l'esistenza d'una liturgia completa in arabo non è anteriore al X secolo: i frammenti citati nella letteratura delle prime generazioni islamiche rinviano però chiaramente « à un fonds archaïque d'une Bible arabe qui a dû sans aucune doute exister en période préislamique », ma « n'a pas survécu à la destruction et aux catastrophes guerrières et naturelles advenues dans la région » (Khouri, p. 559 s.). L'uso vicario di lingue diverse dal greco nell'ufficiatura, conosciuto per la Palestina e la Siria settentrionale, è ipotesi verosimile per Khirbat as-Samrā'. (Così il meccano Ibn Kathir doveva poi ricordare che gli Ebrei leggevano la *Tōrah* in ebraico, spiegandola in arabo ai Musulmani). Quale che fosse l'effettiva importanza dell'arabo, il suo impiego crescente nella vita religiosa del Ḥawrān potrebbe averne sancito l'affermazione come lingua egemone dell'antica Provincia Arabia.

Per i decenni successivi alla conquista della Siria da parte degli eserciti di Medina le fonti letterarie ed epigrafiche suggeriscono una certa continuità culturale, favorita dai patti di resa; lo stanziamento di nuove tribù arabe in Ḥawrān, con l'immissione di elementi islamici, non comportò naturalmente conversioni forzate, anche perché nel primo secolo dell'egira la conversione era ancora un problema interno all'arabismo: « ... I Beduini sono i più incalliti nella miscredenza e nell'ipocrisia e i più inetti a conoscere i termini rivelati da Dio al Suo Messaggero... » (Cor. IX 97; cf. XLIX 14).

Ho altrove accennato alla necessità di vedere l'evoluzione storica di Bošrā — punto d'arrivo delle carovane che dalla Mecca salivano in Siria lungo la Via Traiana — sullo sfondo del Mar Rosso e di Gaza, dunque in rapporto al più vasto modello dell'area siropalestinese. A segnare la gloria del califfo 'Umar (m. 644), il contemporaneo Ġarwal b. Aws, più noto come al-Ḥuṭay'ah, avrebbe detto che « Bošrā e Gaza a lui obbediscono » (Div. LXXXV 1, p. 180 Goldziher, ZDMG, XLVII). Uno degli aspetti più interessanti della storia di Bošrā dalla tarda antichità al Medioevo è costituito dalla prosperità e dalla fama dei suoi mercati e dei generi che si poteva acquistarvi: i cammelli di Mouchasos portano due tipi di giare, forse destinate all'olio ed al vino, prodotti in abbondanza « dans ce Hauran si fertile » (Balty, 1977, p. 149). Rivali dei Cristiani nel commercio del vino erano gli Ebrei di Wādi 'l-Qurā e del Ḥiḡāz (coi vigneti di Tā'if), le cui attività non si limitavano naturalmente all'agricoltura: ancora al-Ḥuṭay'ah parla d'un prato fiorito solcato da canaletti, « ... quasi che gli Ebrei vi avessero steso le loro stoffe — vesti striate e variegate — che il mercante vende a prezzo da convenirsi » (II 3, p. 181, ZDMG, XLVI). Se il maggior legame commerciale di Bošrā preislamica, che vanta una prestigiosa comunità giudaica e una sinagoga metà di celebri rabbini palestinesi (del bostreno R. Yōnāh, vissuto tra la fine del IV e l'inizio del V secolo d.C., è parola nel Talmud di Gerusalemme, *Šeb'it* II 10, p. 344 [tr.] Schwab, II), è col Ḥiḡāz e, attraverso la Mecca, con l'Arabia meridionale (Naḡrān, Ṣan'ā' e 'Aden), a quest'orientamento della città ben corrisponde, a mio avviso, la giurisdizione ecclesiastica della Metropoli com'è rivelata dalle ultime scoperte epigrafiche.

Sappiamo infatti che dall'arcivescovo di Bostra, metropolita della Provincia Arabia, dipendevano nel VI secolo i presuli di Madaba (Mādabā), Esbous (Ḥesbān), Filadelfia ('Ammān) e Gerasa (Ġeraš). Il territorio metropolitano si estendeva considerevolmente verso sud, includendo i villaggi di Riḥāb dei Banū Ḥasan e Khirbat as-Samrā' e, con molta probabilità, gli insediamenti e castelli della steppa lungo il confine siro-giordano: Umm al-Ġimāl, Qaṣr al-Hallābāt, Umm al-Quṭṭayn, Umm as-Surāb, Samā, Dayr al-Kahf. Le iscrizioni musive di Riḥāb, sulla via da Mafraq a Gerasa, non lasciano dubbi in proposito: aggiungono

anzi due nomi al catalogo episcopale della Metropoli, particolarmente sguarnito nel periodo in esame.

Non mi convincono le ragioni addotte per spostare dal VI al VII/VIII secolo (in ogni caso, dopo il 635) l'epitaffio dell'arcivescovo Iōkob(os), decisamente più antico, reimpiegato nella seconda piattaforma del presbiterio della c.d. "Cattedrale", la chiesa dei SS. Sergio Bacco e Leonzio. Incertissime sono comunque la personalità di Simone, destinatario verso il 570 d'una lettera d'Atanasio d'Antiochia sul Sabato (CPG 6955), e la cronologia di [D]ios[i-]t[eo], attestato in un titolo frammentario di Ġmarrin, presso Boşrā (IGLS [XIII] 9141); se però, come ho indicato a margine della nuova iscrizione di Fl. Doro, a. 517 d.C., il governatore Fl. Elia deve porsi tra questi e Fl. Anastasio piuttosto che in età giustiniana, l'arcivescovo Sergio a lui abbinato in un altro documento bostreno (IGLS 9139) andrà collocato non più, genericamente, tra la fine del VI e gl'inizi del VII secolo, ma fra Giuliano, rientrato nel 518 (dopo l'esilio e la deposizione ad opera dell'"usurpatore" Cassiano), e Giovanni (I), regnante dal 539, o Agapio di Ġābir, dal 530 — « sempre che in Agapio debba vedersi un vescovo di Bostra e non di Adraha (Dar'āh) o della stessa Ġābir » (forse la κῶμη Χαβέρας di Giorgio Ciprio, *Descr.* 1082, p. 55 Gelzer = p. 69 Honigmann).

All'arcivescovo e metropolita Polieucto si riferiscono ben cinque titoli di Rihāb, tutti datati: fra il Marzo e l'Agosto del 594, nel Giugno del 595, nel Febbraio del 604, nel Maggio del 620, fra il Marzo e l'Agosto del 623. Gli ultimi due, relativi alla costruzione delle chiese di S. Pietro e di S. Stefano, cadono nel tempo dell'occupazione persiana (614-27): troppo breve per lasciar traccia sensibile nei documenti (del 620 e del 623 sono pure le chiese di Nāḥitah e Samā, dedicate a S. Giorgio), ma certo propizia, come già nel Yemen (e poi in Egitto), alla diffusione di quell'elemento nestoriano che affiora in alcune versioni della leggenda di Bahīrā, il dotto monaco incontrato da Muḥammad a Dayr Nağrān, presso Boşrā. La storia religiosa della Siria meridionale non si delinea qui nitidamente, ma è significativo che la fine della dominazione sāsānide coincida con gl'inizi della crisi monotelita, in sèguito alla quale nuove ondate di chierici e monaci orientali, per lo più di lingua greca, si riversarono a nord, in Occidente, e a sud, in Abissinia (asilo, qualche anno avanti, dei Qurayš fedeli a Muḥammad).

L'arcivescovo e metropolita Teodoro, successore forse non immediato di Polieucto, figura in due testi epigrafici, sempre da Rihāb: uno del « Marzo 529, VIII indizione », l'altro del « mese di Dystros, VIII indizione », datati comunemente al Marzo 634 e al Febbraio-Marzo 635, vale a dire poco prima e non molto tempo dopo la conquista islamica, con le deduzioni di "continuità" ch'è facile immaginare. Non meno evidente è tuttavia il contrasto fra le due indicazioni cronologiche offerte nel primo titolo: solo gli ultimi quattro mesi dell'a. 529 dell'era "araba" (o "di Bostra") hanno l'indizione VIII, Marzo esigerebbe la VII. Qualora tuttavia, come s'inclina a ritenere, prevalga la dichiarazione esplicita dell'anno e del mese, sarà il caso di levar dubbi sulla stessa indizione del secondo titolo, privo di anno, e chiedersi se anche lì, essendo l'ambito e i protagonisti identici, "VIII" non stia per "VII": dunque, Febbraio-Marzo 634. Con che svanisce ogni traccia d'una continuità troppo immediata per essere plausibile. Senza far velo allo spirito di tolleranza dell'Islām primitivo, è difficile credere che all'indomani della conquista musulmana si compisse senza traumi — neppure economici — la prevista decorazione musiva d'una chiesa inaugurata poi regolarmente dal Metropolita. Che in entrambi i casi, per S. Mena e S. Isaia di Rihāb, la consacrazione avesse luogo alla vigilia dell'impresa di Khālid b. al-Walid indica come questa

non fosse preceduta da sanguinose incursioni o devastazioni del paese : conferma cioè il carattere inatteso e fulmineo della campagna araba del 635. (Non a caso la tradizione viva nei libri delle conquiste, come il *K. Futūḥ as-Šām* dello ps.-Wāqidi, avrebbe fatto di Boṣrā « la prima città bizantina presa dagli Arabi », un "segno" della missione divina dell'Islām).

Nel 649, papa Martino I affidava le Chiese d'Arabia e di Palestina alla custodia del vescovo Giovanni di Filadelfia (*Reg.* 2064, p. 231 Jaffé, I). Da un'altra lettera del Pontefice sembrerebbe che gli unici due presuli ancora in carica nella Provincia Arabia fossero appunto Giovanni e Teodoro di Esbous (2065, I. cit.). In effetti è solo nel 662, dopo un lungo silenzio della lista, che troviamo a Madaba il vescovo Teofane : nel Febbraio di quell'anno fu ultimato il restauro della Chiesa della Vergine, sul cardo (*IGLJ* [2] 131).

Si pone a questo punto il problema del vescovo Stefano, citato da Giovanni Damasceno quale autore d'uno scritto *Contra Iudaeos* in difesa del cipriota Leonzio (*CPG* 7790), vescovo di Neapolis al tempo dell'imperatore Maurizio (582-602). Teoricamente, come ha rilevato Maurice Sartre, Stefano può aver occupato la sede di Boṣrā fra l'inizio del VII e la seconda metà dell'VIII secolo, data di composizione del *De imaginibus*. Ma già per Le Quien era un contemporaneo di Leonzio ; e certo quando scriveva non doveva esser spenta l'eco della polemica per cui lo ricorda Giovanni. Inclinerai quindi a vedere in lui un predecessore di Polieucto o, meno probabilmente, un successore di questi, da collocarsi fra il 623 e il 634, data sicura dell'episcopato di Teodoro : nel qual caso si potrebbe pensare che idolo polemico di Stefano fossero non tanto gli Ebrei quanto i Nestoriani di Persia, spesso accusati di "giudaismo" nelle fonti bizantine monofisite. Non diversamente, qualche decennio prima, Cassiodoro aveva chiamato *Hebraei* i dottori della Scuola di Nisibi.

In un ms. di Ḥimṣ datato all'a. 647 d.C., segnalato da Paul Sbath, la versione siriana della leggenda di Baḥīrā è attribuita a un vescovo Giovanni di Boṣrā, che potrebbe esser l'omonimo vescovo monofisita "degli Arabi" di cui fa menzione, all'incirca fra il 615 e il 649, la *Cronica* dello ps.-Dionigi di Tell Maḥrē (pp. 149.11 e 152.1 Chabot, *CSCO* 104, Subs. 53). Qualunque sia il valore della tradizione raccolta da Sbath, la persistenza d'una comunità monofisita a Boṣrā, già retta dopo il 512 da Cassiano e da Giovanni (imposti da Severo d'Antiochia), è assicurata da quel che scrive Michele Siro, Patriarca giacobita d'Antiochia (m. 1199), sulla partecipazione di "Stefano di Bostra" o "degli Arabi" al Sinodo di Rēš 'Aynā, nel 683/4 (*Chron.* XX 20, p. 438a e 440b Chabot, IV = [tr.] II, pp. 459 e 461), e dalla lista di "vescovi d'Arabia", fra il 783 e il 956, da lui ugualmente trasmessa (App. III, XVII 53-XXVI 7, pp. 754a-760b = III, pp. 452-465) ; e in ogni modo Teodoro è l'ultimo "metropolita" di Boṣrā documentato con sicurezza prima del giacobita Giovanni, titolare della « diocesi di Ḥawrān di Batanea » fra il 1004 e il 1027 (XXXI 7, p. 762b = p. 469).

Gli Arabi governavano ormai dai limiti del deserto. Ne fu sconvolta la carta politica del Medio Oriente : a est, sull'antico *limes* romano e bizantino, le fortezze di Diocleziano divennero palazzine di caccia dei principi arabi. L'impero umayyade – « un giardino protetto dalle nostre lance » – si fondava sull'aristocrazia guerriera parzialmente islamizzata delle tribù arabe, il cui stile di vita peculiare assorbì e riformò le classi còlte del Medio Oriente alla fine dell'età antica ; e impedì che i conquistatori perdessero la loro identità nella massa sovrachianta dei conquistati (Brown, p. 160 ss.).

Carattere distintivo dell'età umayyade fu l'incompiuta trasformazione dell'aggregato di tribù, da cui era sorto l'impero islamico, in stato monarchico sovranazionale, sul modello degli antichi imperi centrali dei quali il califfato era in certo senso l'erede. S'incoraggiavano i meccanismi fiscali della Siria, dell'Egitto e della Persia, così da assegnare pensioni ai

Musulmani, insieme abolendo le esazioni di cereali dall'Egitto a Costantinopoli. Al tempo stesso, venne alimentandosi un vasto "mercato comune" della produzione artigianale: a maestranze copte e persiane si deve assai probabilmente la decorazione di residenze sontuose come Mšattā (c. 740 o 745). In Siria, in Palestina, in Arabia sorsero le prime moschee monumentali, dovute a trasformazione di chiese o comunque ispirate a forme architettoniche cristiane, dalla Qubbāt as-Sakhrah o Cupola della Roccia di Gerusalemme (c. 691/2) alla Grande Moschea di Damasco (706-14/5), edificata sul *témenos* del santuario di Zeus Damasceno (e in luogo d'una preesistente chiesa di S. Giovanni Battista): ovunque furono usati mano d'opera straniera o materiali di spoglio; e a Qūṣayr 'Amrah, agl'inizi dell'VIII secolo, pittori siriani lasciarono affreschi che rappresentano l'estrema fioritura dell'antico ellenismo.

In questo senso, la frattura avvenne con la caduta degli Umayyadi. Nell'ultimo periodo della dinastia il greco, eliminato dalla cancelleria e dagli uffici, fu sostituito dall'arabo. Poi, col trasporto della capitale in 'Irāq e la fondazione di Baghdād, quando il potere passò nelle mani di iranici, non più della Mesopotamia ma del Khurāsān, ebbero inizio le prime versioni arabe di testi greci. Ma ciò non prova una "rinascita" dell'ellenismo. Come ha osservato Monneret de Villard, sotto gli Umayyadi non v'era alcun bisogno di traduzioni, in quanto la classe colta dominante era di lingua e cultura greca: le traduzioni diventano necessarie quando la classe colta non sa più il greco, ma parla e scrive soltanto l'arabo; allora bisogna fornirle in un testo accessibile « quella somma di cognizioni scientifiche di cui ella conosce l'esistenza ma alle quali non può avvicinarsi perché redatte in una lingua a lei ignota » (p. 13). Così anche si tradurranno testi dal pahlavi; e giunsero in arabo opere greche passate per questa trafila.

Chi sia attento alla storia coeva di Boṣrā non può isolarla dal naturale contesto dei problemi fin qui delineati; ma deve riconoscere che le fonti superstiti danno lume non tanto all'intelligenza della vita religiosa e culturale, quanto alla ricostruzione delle vicende amministrative e politiche. L'immagine "letteraria" di Boṣrā umayyade è ben diversa da quella della città preislamica ricca di scambi e di traffici ove il fanciullo Muḥammad avrebbe conosciuto Baḥīrā: immagine esemplare del clima in cui si svolgevano i commerci della Ḡāhiliyyah, e della venerazione che nell'antica società beduina circondava la figura del monaco e dell'eremita.

Col rafforzarsi del potere arabo mutarono gli equilibri internazionali, ma anche quelli interni — politici e amministrativi. Sempre legata a questioni militari e strategiche, Boṣrā si avviava a diventare un grande centro religioso islamico, tappa obbligatoria sulla via del pellegrinaggio alla Mecca. Fioriscono leggende notevolissime: accanto a quelle di Baḥīrā, cui si riferisce lo scritto del vescovo Giovanni, e dell'ambasciera che, verso il 630, il Profeta avrebbe inviato ad Eraclio, scortata fino a Emesa dal governatore di Boṣrā, la tradizione colloca l'episodio dell'inginocchiamento della cammella che recava in Siria la prima copia del *Corano*, eponimo d'una delle più antiche moschee della città e dell'Islām, Mabrak an-Naqā'. A queste saghe e al precoce sviluppo dell'edilizia religiosa si legano altri luoghi di culto islamici: la grande moschea di al-'Umarī, dal nome del secondo Califfo, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, fondata avanti il 128 èg. = 745 d.C., quando la restaurò 'Uthmān b. al-Ḥakam; e le stesse moschee di Fāṭimah, d'incerta cronologia, e del Khaḍir o Khiḍr, a oriente della città. Lasciando da parte le dispute erudite cui dà esca l'identità del personaggio, è innegabile, nella tradizione islamica, una sua precisa assimilazione a S. Giorgio e, più spesso, al profeta Elia (Khiḍr Iliyā): non può escludersi che la moschea, con la « Casa del Khiḍr », sorgesse in

prossimità o in luogo di un'antica chiesa di S. Giorgio o di S. Elia, titoli diffusissimi nel Ḥawrān bizantino.

La ricognizione delle fonti letterarie ed epigrafiche appare validamente integrata dai progressi dell'indagine archeologica. Le ricerche condotte nell'ambito dello Ethnoarchaeological Project della American University di Beirut sul tell a NO. di Bošrā hanno portato alla scoperta della *villa* o fattoria umayyade di Laflāyah, con presumibile continuità d'insediamento dal periodo nabateo: era questo, nell'accezione chiarita da Lawrence Conrad, uno dei *qusūr Bušrā min ard aš-Šām* « castelli di Bošrā, terra di Siria » di cui parla Ibn Hišām (*Sirah*, pp. 102 e 106 Wüstenfeld). La città "bizantina" era comunque volta a inesorabile declino. I sondaggi della Missione francese presso l'Arco nabateo indicano una progressiva riduzione del suolo pubblico di passaggio, invaso da strutture murarie diverse, quantomeno a partire da età umayyade; e la relativa sopravvivenza dell'elemento cristiano trova riscontro in quella dell'edilizia sacra. Dopo il crollo delle strutture del tetraconco, la c.d. "Cattedrale" attesta la propria continuità di culto nel modesto edificio basilicale a tre navate, poi ristrutturato nel Medioevo, che s'inoltrava fino all'abside est del quadriconco stesso: nel vano e a livello dell'antico presbiterio coi locali annessi. Non sembra azzardato supporre che alla vitalità del maggior tempio cristiano di Bošrā nelle diverse sue fasi, imprimis della "basilichetta", abbia contribuito il prestigio e il vigore, anche fra gli Arabi, del culto di S. Sergio, titolare della chiesa coi SS. Bacco e Leonzio. Tanto più che per la "Cattedrale" riconosciuta dalla Missione francese a E. dell'Arco nabateo la continuità d'uso oltre la conquista islamica è soltanto un'ipotesi, basata in larga parte sull'analogia con le chiese di S. Giorgio di Kafr e S. Elia di 'Urmān, nel Ḡabal ad-Drūz, risp. del 652 e del 658 d.C.

Ma alla decadenza di Bošrā cristiana, oltre ai numerosi terremoti che colpiscono la regione siro-palestinese fra il VI e l'VIII secolo, non fu forse estraneo un altro motivo: il desiderio d'esorcizzare, attraverso l'imposizione di edifici e miti islamici prestigiosi, il nome e la fama dell'ex capitale bizantina. L'idea nasce dallo stesso silenzio della lista episcopale calcedoniana dopo Teodoro, ultimo "metropoli". La continuità della gerarchia monofisita è sintomatica; come ben noto è lo zelo dei Giacobiti nel sottrarsi ad ogni tutela religiosa di Bisanzio: zelo che avrebbe favorito, se non la conquista, una rapida islamizzazione della Siria. Non sembra dunque infondato il sospetto che l'antica metropoli venisse così penalizzata in favore di suffraganei politicamente meno significativi: ad es. Madaba, con la citata dedica del vescovo Teofane. Dobbiamo anzi chiederci se sia mera coincidenza che proprio per Madaba nel 718 (secondo l'acuta ricostruzione di Robert Schick: ... ἔτους ἡπαρχίας Ἀραβίας χ'γ') e nel 756 si abbia memoria dei vescovi Sergio II e Giobbe, attivi nella chiesa di S. Stefano a Umm ar-Rašāš — non necessariamente Κάστρον Μεφάων / [Νε]φάων, ch'è piuttosto Nayfa(a)'ah a E. di 'Ammān (« Mayfa'ah, villaggio del distretto di Balqa' [=Ammonitis / Transgiordania] » nei geografi arabi). Teste Michele Siro, verso la fine dell'età umayyade, Bošrā fu letteralmente inghiottita, con Nawah e Dar'āh, dal sisma del Gennaio 748 (*Chron.* IX 22, p. 446b = II, p. 509b). *

* Ampie indicazioni bibliografiche sui temi toccati qui sopra in G.F., « Un'epigrafe greca da Bostra e un nuovo governatore della Provincia Arabia », *Colloquio Internaz. sul tema: "La Siria araba da Roma a Bisanzio"* (22-24 Marzo 1988), Ravenna, 1989, pp. 93-108 (= *CARB*, XXXV, 1988, pp. 93-108), e « Conclusioni » (I), *ibid.*, pp. 247-253. Superflua la citazione puntuale dei repertori più noti: R. Aigrain, « Arabie », *DHGE*, III (1924), coll. 1253-1329; C. Korolévsky, « Bostra », *ibid.*, IX (1935), coll. 1399-

1405; A. Abel, « Boṣrā », *EP*, 6d. fr., I/21 (1960), pp. 1315b-1316a; nonché di M. Sartre, *Bostra. Des origines à l'Islam*, Paris, 1985, pp. 109-139. Oltre a U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica (Le origini e il periodo omayyade)*, Venezia-Roma, 1966 [1968], basilare per la continuità delle forme artistiche e sociali nel Vicino e Medio Oriente, e P. Brown, *Il mondo tardo antico* (1971), tr. it., Torino, 1974, pp. 155-170 (e p. 183), ho tenuto presenti: R. Contini, « Il Ḥawrān preislamico. Ipotesi di storia linguistica », *FelRav*, CXXXIII-XXXIV, 1987 (ma 1990), pp. 25-79, da confrontare con V. Poggi, « Situazione linguistica dell'Oriente bizantino nel secolo V », *Autori classici in lingue del Medio e Vicino Oriente*, a c. di G.F., Presentaz. di M. Pavan, Roma, 1990, pp. 105-124; R.G. Khoury, « Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles arabes », *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Actes du Colloque de Strasbourg (24-27 juin 1987), éd. par T. Fahd, Leiden, 1989, pp. 549-561 (ivi, p. 560 n. 44, è cenno a Ibn Kathir); e I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, D.C., 1989, pp. 422-429 e 449 s. (dai quali tutti si può facilmente risalire agli studi anteriori). Per il problema storico vd. anche G. Tate, « La Syrie à l'époque byzantine: Essai de synthèse », *Archéologie et histoire de la Syrie*, II. *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, éd. par J.-M. Dentzer & W. Orthmann, Saarbrücken, 1989, pp. 97-116; P. Canivet, « Le Christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'Islam », *ibid.*, pp. 117-148; N.A. Ziadeh, « The Administration of Bilād ash-Shām from the Byzantines to the early Arabs », *MUSJ*, L, 1984, pp. 787-812: pp. 799 ss.; V. Fiorani Piacentini, « Traffici e mercati di Boṣrā nella tradizione islamica », *"La Siria araba da Roma a Bisanzio"*, cit. (= *CARB*, XXXV), pp. 205-224; Ead., « La città islamica », *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, a c. di P. Rossi, Torino, 1987, pp. 223 ss., 236 ss., 246 s.; in particolare, H. Kennedy, « From Polis to Madina: urban change in late antique and early Islamic Syria », *P&P*, 106, 1985, pp. 3-27 (ignora il citato vol. di Monneret de Villard), e « Change and Continuity in Syria and Palestine at the time of the Moslem Conquest », *Aram*, I, 1989, pp. 258-267 (da integrare, pp. 265 s., con H. Grégoire, « Mahomet et le Monophysisme », *Mélanges Ch. Diehl*, I, Paris, 1930, pp. 107-119, J. Moorhead, « The Monophysite Response to the Arab Invasion », *Byzantion*, LI, 1981, pp. 579-591, e S.P. Brock, « Syriac Views on Emergent Islam », *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. by J.H.A. Juybnoll, Carbondale-Edwardsville, 1982, pp. 9-21, 199-203 = *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984, nr. VIII).

Sulla « Lettera degli archimandriti », pubblicata e tradotta da Th.-J. Lamy, « Profession de foi adressée par les abbés des couvents de la province d'Arabie à Jacques Baradée », *Actes du XI^e Congr. internat. des Orientalistes* (1897), VI^e sect., Paris, 1898, pp. 117-137, e da J.-B. Chabot, *CSCO* 17, Syr. 17 (1908), pp. 209-224 = *CSCO* 103, Syr. 52 (1933), pp. 145-156, e già discussa da Th. Nöldeke, « Zur Topographie u. Geschichte d. Damascenischen Gebietes u. d. Haurān-egend », *ZDMG*, 29, 1875, pp. 419-444, vd. ancora C.A. Nallino, « Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica » [1914-15], *Raccolta di scritti editi e inediti*, a c. di M. Nallino, III, Roma, 1941, pp. 135 s. e n. 1. - Dayr al-'Adas: [Salim 'Ādil 'Abd' l-Haqq], *Nazarāt fi l-fann as-sūri qibla l-Islām. Fann al-fusayfisā' as-sūri fi l-'aṣr al-maṣīhi* (« Considérations sur l'art en Syrie avant l'Islam. Art de la mosaïque en Syrie à l'époque chrétienne »), *AAS*, XI-XII, 1961-62, pp. 61-67 e tavv. 2-5; J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles, 1977, pp. 149-160, nrr. 69-70; R. Farioli Campanati, « Considerazioni sui pavimenti musivi della Giordania », *I mosaici di Giordania*, a c. di M. Piccirillo, Roma, 1986, p. 160 (= [tr. ted.] *Byz. Mosaiken aus Jordanien*, Wien, 1986, p. 184 e fig. 142); J. Balty, « Mosaici antichi di Siria e di Giordania », *ibid.*, p. 113 e n. 37 (p. 115), e « La mosaïque en Syrie », *Archéologie et hist. de la Syrie*, II, cit., p. 516 (con la datazione, proposta da J.-P. Rey-Coquais); P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de la Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve, 1990 (*non vidi*). - Mss. della Bibbia etiopica: B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their origin, transmission and limitations*, Oxford, 1977, pp. 224 ss.; S. Uhlig, *Äthiopische Paläographie*, Stuttgart, 1988, pp. 48, 102-104 (EMML 6907), 116-118 (Garimā II), 146-176 (Garimā I e III). - Il *Corano* è citato nella vers. di A. Bausani, Firenze, 1978², p. 144 (cf. p. 386). - Comunità giudaiche: Nallino, « Ebrei e Cristiani », cit., pp. 112 ss.; Sartre, *Bostra*, cit., pp. 158 s. - Liste episcopali della Metropoli: G.F., « Un'epigrafe greca da Bostra », cit., p. 99 (= p. 99); alle referenze della n. 11 si aggiungano W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamische Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden, 1966, p. 96 e nn. 28-29 (di cui Contini, p. 59 e n. 200), e A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Lovanii, 1988 (*CSCO* 500, Subs. 81), pp. 217 ss., 237 s. (ivi, p. 315 per il monastero di Samā, a SO. di Boṣrā: a. 646). *L'Anaphora Io. Bostrensis* è ora pubblicata e trad. da H.G. Codrington, in Id. & A. Raes, *Anaphorae Syriacae*, III/1, Roma, 1981, pp. 11-39 (cf. p. 8). Inoltre, P. Donceel-Voûte, « A propos de la grande basilique de Soueida-Dionysias et de ses évêques », *Musl*, 100, 1987, p. 94 n. 16; G. Fedalto, *Hierarchia*

Ecclesiastica Orientalis, Padova, 1988, II. *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, pp. 744-746, nr. 69 (confuso), ove il catalogo di Michele Siro, p. 746, è tratto da J.-B. Chabot, « Les évêques jacobites du VIII^e au XIII^e s., d'après la Chronique de Michel le Syrien », *ROC*, IV, 1899, pp. 450, 495, 497, 499 ss., 508 e (*suite*) V, 1900, p. 607. [Del testo che precede, a lui comunicato in dattiloscritto durante il Colloquio di Lione (12 Sett. 1990), si è valso J.M. Fiey per integrare, sulle prove di stampa, la lista offerta in *Pour un Oriens Christianus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut, 1990, p. 164, s.v. « Arabie »]. - Yemen ed Hebraei: G.F., « Yemen nestoriano », *Studi in onore di E. Bresciani*, a c. di S.F. Bondi, S. Pernigotti, F. Serra & A. Vivian, Pisa, 1985, pp. 195-212, e « Cassiodorus and the School of Nisibis », *DOP*, 39, 1985, pp. 135-137. - Età umayyade: O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven-London, 1973, pp. 188-197; Id., « The Date and Meaning of Mshatta », *DOP*, 41, 1987, pp. 243-247, e « La place de Qusayr Amrah dans l'art profane du Haut Moyen Age », *CArch*, 36, 1988, pp. 75-83; *Châteaux omayyades de Syrie. Collections du Musée National de Damas* (16 sept. 1990-17 mars 1991), Paris, Inst. du Monde Arabe, 1990, con bibliogr. selettiva, p. 64. - Khidr: A.J. Wensinck*, « al-Khadir », *IEJ* IV/15 (1977), pp. 934a-935b; P.N. Boratav, « Khidr İlyās », *ibid.*, V/1 (1979), pp. 5a-6a. - Versioni dal pahlavi: C.A. Nallino, « Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafilata pehlevica », *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 345-363 (= *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI, Roma, 1948, pp. 285-303). - Scavi di Bošrā: H. Seeden & J. Wilson, « Bošrā in the Hawrān: AUB's ethnoarchaeological project 1980-85 », *Berytus*, XXXII, 1984 (ma 1986), pp. 19-34; J. Wilson & M. Sa'd, « The Domestic Material Culture of Nabatean to Umayyad Period in Bušrā », *ibid.*, pp. 35-147; J.-M. Dentzer, « Sondages près de l'Arc nabatéen à Bošrā », avec la collab. de J.-P. Fourdrin, E.G. de Montlivault-Villeneuve, P.-M. Blanc, P. Van Ossel, *ibid.*, pp. 163-174, e « Les sondages de l'Arc nabatéen et l'urbanisme de Bosra », *CRAIBL*, 1986, pp. 62-86; Id., « Fouilles franco-syriennes à l'est de l'Arc nabatéen (1985-87): une nouvelle Cathédrale à Bosra ? », « *La Siria araba da Roma a Bisanzio* », cit. (= *CARB*, XXXV), pp. 13-28, con app. (§ 5) di J.-P. Sodini, pp. 28-34; R. Farioli Campanati, « Relazione sugli scavi e ricerche della Missione italo-siriana a Bosra (1985, 1986, 1987) », *ibid.*, pp. 45-92, e « La Chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio a Bosra: gli ultimi ritrovamenti (1988, 1989) », in questo vol., pp. 173-178. Sui *qušūr*, L.I. Conrad, « The *Qušūr* of Medieval Islam. Some Implications for the Social History of the Near East », *al-Abhāth*, 29, 1981, pp. 7-22: pp. 13 ss. (da parte « bizantina », cf. G. Ravegnani, « *Kastron* e *Polis*: ricerche sull'organizzazione territoriale nel VI secolo », *RSItS*, II, 1982, pp. 272-282). Per la dedica della « Cattedrale », J.-M. Fiey, « Un grand sanctuaire perdu? Le Martyrion de Saint Léonce à Tripoli », *Mus*, 95, 1982, p. 94 s., e G.F., « Epigrafi inedite da Bostra », *FelRav*, CXXV-XXVI, 1983, pp. 147 s. (culto di S. Sergio). - Diocesi di Madaba: M. Piccirillo, « Recenti Scoperte di archeologia cristiana in Giordania », *Actes du XI^e Congr. internat. d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 sept. 1986), Rome, 1989, II, pp. 1712-1729, e soprattutto *Madaba: le chiese e i mosaici*, Cinisello B. (MI), 1989, pp. 47 ss. (Teofane), 269-342 (« Um er-Rasās - Kastron Mefaa »). Ma vd. ora R. Schick, « Christianity in the Patriarchate of Jerusalem in the Early Abbasid Period, 132-198/750-813 », *Proceedings of the Fifth Internat. Conf. on the History of Bilād ash-Shām: B. ash-Shām during the Abbasid Period* (1988), ed. by Muhammad Adnan Bakhit & R. Schick, Amman, Univ. of Jordan Press, c.s., e *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton, N.J., Darwin Press, c.s. (comunicaz. dell'autore, 22. I. 1991); e Y. Elitzur, « The Identification of Mefaa'at in View of the Discoveries from Kh. Umm er-Rasās », *IEJ*, 39, 1989, pp. 267-277.

JORDAN ON THE EVE OF THE MUSLIM CONQUEST A.D. 602-634

BY

Robert SCHICK
Cleveland

Introduction

This article will survey the literary and archaeological evidence for Jordan during the reigns of Phocas and Heraclius between A.D. 602 and 614, the Sasanian invasion in A.D. 614, and the following Sasanian occupation up to A.D. 628, the subsequent brief Byzantine recovery under Heraclius, and the events leading up to the Muslim invasion of A.D. 634. This article has the limited objective of assembling the literary and archaeological evidence that directly bears on Jordan on the eve of the Muslim conquest; it will not attempt the larger task of placing the events in their broader regional context. The best treatments of the background to the Muslim conquest of Bilad al-Sham are the book by Donner (1982), the numerous articles in the proceedings of the 1985 Bilad al-Sham conference (Bakhit 1987), the recent book by 'Abbas (1990), and my own earlier study (Schick 1987), which covers some of the same ground as this paper. The political boundaries of modern-day Jordan have been chosen for convenience; they do not correspond to the Byzantine provincial boundaries. South of the Wadi Mujib was the eastern half of the province of Palaestina Tertia, and north of the Wadi Mujib was mostly the province of Arabia, although the southern Jordan Valley was within the province of Palaestina Prima and the northwest corner of Jordan was within the province of Palaestina Secunda (Avi-Yonah 1966: 125).

Information about Jordan in this period is meagre. The scant Greek literary sources provide information mostly about ecclesiastical affairs, while the Arabic sources are concerned about events directly connected with the course of the Muslim conquest. Archaeological evidence, for its part, can be dated with precision to this short time period only on occasion, and then usually because of dated inscriptions. The handfuls of dated tombstones that Canova (1954) found in Moab, for example, provide the only evidence for the period at a large number of as yet unexcavated sites. For the most part the results of archaeological excavations at sites spanning the period, which will not be cited in detail here, appear to reveal a picture of stable continuity.

The Reigns of Phocas (A.D. 602-610) and Heraclius (A.D. 610-614)

At the time when Phocas overthrew and killed Maurice in A.D. 602 Jordan appears to have been generally peaceful and prosperous. This is demonstrated best by the new churches that the Christians were still building in the last years of the reign of Maurice. In Madaba the crypt of the church of Saint Elias was completed in A.D. 595-596, although the church itself was not finished until A.D. 607-608, while at Mount Nebo the top layer of mosaics in the baptistery was laid in A.D. 597 (Piccirillo 1989: 67-75, Saller 1941: 247). At er-Rabba an unnamed building, not necessarily a church, was restored in A.D. 597-598 (Zayadine 1971). At Rihab the church of Saint Basil was dedicated in A.D. 594 and the church of Saint Paul in A.D. 596 (Piccirillo 1981: 70-72, 78-79).

During the early years of the reign of Phocas there was a similar significant amount of continued church building in Jordan. When Leontios was the bishop of Madaba, the church of Saint Elias in Madaba was finished in A.D. 607-608, the nearly church of the Virgin Mary was constructed around the same time, a mosaic pavement was laid in a room on the north side of the "cathedral" in Madaba in A.D. 603, and the Theotokos chapel at Mount Nebo was finished in A.D. 603 (Piccirillo 1989: 69, 61, 22 ; Saller 1941: 255) . At Rihab the church of Saint Sophia was dedicated in A.D. 605, when Polieuctos was the metropolitan of Busra (Piccirillo 1981: 68-70) . At el-Muhazzaq the uncertain date of the dedicatory inscription for a church possibly is A.D. 607-608 (Brünnnow and von Domaszewski 1904-1909: III: 303, 358 ; Kirk 1983, 161-162).

The building activity in these two lists is as high as any other comparable span of time, suggesting that no economic downturn or decline in urbanism had yet taken place. The Christians still needed new churches and had the resources to build them.

There is only a little literary evidence for the period. Pope Gregory I wrote a letter to Marianus, the bishop of Jerash, in February A.D. 601. He agreed to send Marianus the relics that he had sent Abba Candidus to Rome to request (Gatier 1987: 131-135). Two other bishops are attested imprecisely in the early seventh century : Moses, from 'Aqaba, who wrote a letter to a person at Nessana (Kraemer 1958: #51: 146) and Sergius, also from 'Aqaba, who visited an abbot of Mount Sinai on his deathbed (Anastasius the Sinaite 1902: #19: 71 ; Nau 1902: 24), while bishop Leontios of Madaba, and metropolitan Polieuctos of Busra are attested in the church mosaic dedicatory inscriptions cited earlier.

The entire reign of Phocas was filled with rebellions and riots, but the situation came to a climax in A.D. 608-609 when riots broke out in the Levant and Palestine, which the general Bonosus cruelly suppressed. Heraclius led a rebellion and succeeded on overthrowing Phocas in A.D. 610 (Olster 1986). Jordan is not mentioned in connection with any of these events. Also nothing is known from literary sources about Jordan between A.D. 610 and the Sasanian invasion in A.D. 614, although a mosaic floor was dedicated in A.D. 611 by the bishop Genesius at Jerash (Kraeling 1938: 249-251, 486-487).

The Sasanian Invasion (A.D. 614)

The Sasanian army first appeared in the area in the spring of A.D. 614 after having conquered Syria in the previous years, including Damascus in A.D. 613. When the Sasanians moved south from Damascus they first defeated Byzantine forces in a battle in the Hawran between Dera'a and Busra that opened the way for their advance into Palestine (al-Tabari 1879-1901: I: 1005, 1007 ; Ibn al-Athir 1965-1967: I: 476, 479).

Two Safaitic graffiti from northern Jordan might record this battle, although Winnett (1957: #78: 19; 1951: 49-52) feels that the script type fits the Parthian invasion of 40 B.C. better than the seventh century:

By Muhawwar b. Ghatafan b. Udhainat. He came with his skilled horsemen the year that the Persians fought with the Romans at Bosra, and he distinguished himself.

By Mati b. Khazin. He rebelled against Rome the year the Persians came to Bosra. So, O Allat (grant) protection.

This battle may also be what the Qur'an (30: 2-3) refers to (Ibn al-Athir 1965-1967: II: 138, for example): « The Greeks have been defeated in a neighbouring land. »

After the battle the Sasanians were able to advance easily into Palestine and capture Jerusalem. Afterwards the Sasanian army returned to Damascus via Jericho (Garitte 1960, 1973: XV.6), although whether their route took them north up the Jordan Valley or east onto the Jordanian plateau and then north up along the Via Nova or by some other route is undocumented.

What impact the invasion had in Jordan is also uncertain. At the time of the Sasanian siege of Jerusalem in May 614 some of the monks from the monastery of Saint Mary in Choziba in the Wilderness of Judaea fled with their hegumen to the province of Arabia (« Vita S. Georgii Chozebitae » 1888: paragraph 31: 129-130). It is noteworthy that otherwise places east of the Jordan River do not appear in the accounts of the Sasanian conquest. No resistance to the Sasanians is reported nor, in all probability, was there much. The Sasanian army could have marched back to Damascus without incident.

Scholars have usually thought of the Sasanian invasion as highly destructive, as it certainly was in Jerusalem, and so excavators of sites in Jordan have proposed some cases of archaeological evidence of destruction at the hands of the Sasanians.

One case of destruction around this time is the "burnt palace" at Madaba. The building was destroyed in a major fire, said to be dated by unpublished pottery to the early decades of the seventh century. A thick, widespread layer of ash, charcoal and roof tile fragments was found above the mosaic floor, which showed traces of disfiguration from burning (Piccirillo 1989: 119-128). While the Sasanian invasion provides a plausible historical setting for the destruction, there was nothing found in the excavation itself that can positively link the destruction to the Sasanians.

The other cases of destruction attributed to the Sasanians are much more doubtful. Smith (1973: 164) suggests that the west church at Pella was destroyed by the Sasanians. The damage assigned to the Sasanians, who may well have passed by Pella on their way back to Damascus in A.D. 614, may, however, fit the A.D. 633 earthquake better (Zeyadeh 1988: 21-64). As Zeyadeh argues, the coin of Constans II (A.D. 641-668) under the pavement of one of the north dependency rooms, which was so troublesome for Smith's phasing, points to rebuilding after the A.D. 633 earthquake. Smith also attributes the end of the second phase of the civic complex church to damage caused by the Sasanian invasion (Smith and Day 1989: 90), but which Zeyadeh argues was also due to the A.D. 633 earthquake. The evidence for destruction of the acropolis church at Hesban is also dubious. Storfjell (1983) suggests that it was damaged on the basis of slight evidence, apparently only some pillars that fell in the nave. No ash layers were found, so the church seems not to have been burned down, nor was there any evidence for destruction in the rest of the site. The excavators at Abila also have not adequately substantiated their claim that the Sasanians destroyed the Area A church and the upper aqueduct (Fuller 1987: 155-161); the A.D. 633 earthquake could also be responsible

for the damage here (Zeyadeh 1988: 151-159). The absence of any literary reference to Abila at the time of the nearby battle of the Yarmuk in A.D. 636 led the excavators to suggest that the site had been abandoned due to the Sasanian invasion, and was only resettled after the Muslim conquest, but this seems extremely dubious (Shoup and Fuller 1986). For the church of the Apostles in Madaba, Lux's (1968: 108) suggestion that a secondary wall, which can not be closely dated, was built because of a need to narrow the width of the church after its destruction in A.D. 614, seems completely gratuitous.

The Sasanian Occupation (A.D. 614-628)

What happened in Jordan during the Sasanian occupation is not clear because of lack of evidence. The Sasanian government administration here is completely unattested (Morony 1987). What little is known about the area comes largely from the Arabic sources. They document that trade caravans continued to travel through the area between Syria and the Arabian Peninsula with their goods, indicating that any disruptions in trade that might have occurred as a result of the invasion were only short term. According to some traditional Islamic accounts, 'Uthman and Talha ibn 'Ubayd Allah were between al-Zarqa and Ma'an when they had a vision that led them to convert to Islam, among the very first people to do so (Ibn Sa'd 1957-1960: I: 161 ; III: 55). The Muslims fought with the Meccans over one rich caravan from Syria in 2/March 624 at the Battle of Badr (Ibn Hisham 1955: II: 606 ; Guillaume 1955: 289). After the battle of Badr Muhammad gave a portion of the spoils to Talha ibn 'Ubayd Allah even though he was in Syria at the time, and so was not present at the battle (Abu Yusuf 1934: 213 ; Fagnan 1921: 304). In 6/February 628 a merchant, Zayd ibn Haritha, set out from Medina with goods for Syria. He was not affected by the climax of Heraclius' campaign in Mesopotamia against the Sasanians, but he did not get far before he was attacked by other Arabs (al-Waqidi 1966, II: 564). Some other Quraysh merchants came to sell cotton in Syria sometime not too long before the Muslim conquest (Ibn 'Asakir 1982: 322). Saymunah, a Christian from the Balqa', is reported to have exported wheat from the Balqa' to Medina around the time of the Sasanian occupation, although given the prohibitive cost of long distance transport of wheat overland, the reliability of this account is questionable (Ibn Hajar al-'Asqalani 1327 A.H: II: 104, #3635). The traditional Arabic sources also tell of a number of merchants from Mecca who happened to be in Gaza at the time when Heraclius visited Jerusalem. They complained that they had suffered economic hardship because of the conflict between the Meccans and Muhammad but not because of the Byzantine-Sasanian wars (al-Tabari 1879-1901: I: 1561-1562 ; Guillaume 1955: 654).

The role of Ukaydir ibn 'Abd al-Malik al-Kindi, the ruler of Dumat al-Jandal whom the Muslims overthrew in 5/August 626, is unclear. Al-Mas'udi (1894: 248-249) reports that the ruler of Dumat al-Jandal was :

Ukaydar ibn 'Abd al-Malik al-Kindi, a Christian. He was obedient to Heraclius the king of the Rum and he opposed the travelers of al-Madina and their traders.

To what extent he can be accurately described as loyal to the Byzantines after some twelve years of the Sasanian occupation of Bilad al-Sham is questionable. There is no hint that the Sasanians controlled territory anywhere near as far south in the northern Arabian Peninsula as Dumat al-Jandal, so Ukaydir could have remained as its ruler, while still keeping his residual loyalty to the Byzantines.

One other tidbit of information concerns a monk from Mount Sinai who converted to Judaism after a vision, apparently in the initial period after the invasion when the Sasanians favored the Jews over the Christians. He then moved to the Jewish centers of Na'arah and Livias (er-Rameh) in the Jordan Valley near Jericho (Antiochus 1865: 1691-1692). One important natural event was an outbreak of plague that killed thousands of people in Palestine in A.D. 627 (Michael the Syrian 1963: II: 412 ; IV: 409).

There is a little evidence for continued construction of churches during the Sasanian occupation. At Rihab, the church of Saint Stephen was dedicated in A.D. 620 and the church of Saint Peter in A.D. 624 (Piccirillo 1981: 73-74, 80-82). At Samah, the church of Saint George has a dedicatory inscription dating to A.D. 624-625, probably referring to the addition of new rooms or to rebuilding rather than to the original construction of the church (Littmann 1910: #27: 45-46 ; King 1983: 111-136).

Warren's (1977: 49-55) suggestion that the Sasanians built Harana and the Reception Hall on the citadel of 'Amman must be rejected. Coin evidence from the foundation trench of the 'Amman Reception Hall and pottery in the wall cement demonstrate a late Umayyad construction date (Alamagro and Olavarri 1982: 312-320), and an Umayyad date for Harana also seems certain (Urice 1987).

The Byzantine Recovery (A.D. 628-634)

In A.D. 628 the Emperor Heraclius reached peace terms with the defeated Sasanians. As part of the terms the Sasanians evacuated Byzantine territory, and so the Byzantines regained the control of Jordan that they had lost in A.D. 614. Heraclius came personally to Jerusalem in March A.D. 630, following the date of the third indiction recorded in the Acts of Anastasius the Persian (Usener 1894: 12), when he would have had the opportunity to pay personal attention to the area, but how much control the Byzantines regained in outlying areas is debateable.

One sign that the Byzantines were able to quickly reestablish some sort of military presence in Jordan is their defeat of the Muslim raiders at the battle of Mu'ta in 8/September 629, some six months before Heraclius' trip to Jerusalem (Ibn Hisham 1955: 375 ; Guillaume 1955: 532). Many Arab tribes participated on the side of the Byzantines. These tribes, rather than garrisons of regular Byzantine troops, are presumably the people whom Theophanes (1885: A.M. 6123: 335 ; Turtledove 1982: 36) calls the desert guards that the vicar Theodore gathered at the time of the battle. Also at some point the Byzantines resumed payment of subsidies to Arab tribes along the frontier, because they were later revoked, earning the hostility of the Arabs who promptly showed the Muslim invaders the routes to Gaza (Theophanes 1885: A.M. 6123: 335-336 ; Turtledove 1982: 36 ; Mayerson 1964).

The limited nature of this military reorganization, especially in southern Jordan, is demonstrated by the arrival of the Muslim raiders on their way to Mu'ta at Ma'an, where they stayed for two nights without any hint that they faced any opposition. They only met Byzantine forces once they approached the area of Mu'ta. It must be noted that the inhabitants of el-Hathab, an unidentified village somewhere south of Karak, actively fought the Muslims on their way to Mu'ta (Ibn 'Asakir 1911: 397).

Another indication of the lack of Byzantine administrative reorganization in southern Jordan is the surrender of 'Aqaba, Udhruh and al-Jarba to the Muslims (al-Masu'di 1894: 7: 272 ; al-Baladhuri 1968: 59-60, 68 ; Hitti 1916: 92-93, 105, among many others ; Abu Safiya 1987 ; al-Kilani 1987). In 9/630 Yuhanna ibn Ru'ba, the bishop of 'Aqaba, rather

than a civil or military official went to Muhammad at Tabuk to arrange the surrender of the city. Although some of the sources describe Yuhanna as the king or ruler, rather than bishop, al-Waqidi (1966: 1031) and Ibn Sa'd (1957-1960: 277-278, 289-290) support his identification as bishop by recording that Yuhanna wore a gold cross when he met Muhammad. A number of versions of the terms of surrender of 'Aqaba are known. According to Ibn Hisham (1953: 902; Guillaume 1953: 607) they were:

In the name of God the Compassionate and Merciful. This is a guarantee from God and Muhammad the prophet, the apostle of God, to Yuhanna b. Ru'ba and the people of Ayla, for their ships and their caravans by land and sea. They and all that are with them, men of Syria, and the Yaman, and seamen, all have the protection of God and the protection of Muhammad the prophet. Should any one of them break the treaty by introducing some new factor then his wealth shall not save him; it is the fair prize of him who takes it. It is not permitted that they shall be restrained from going down to their wells or using their roads by land or sea.

Udhruh and al-Jarba in southern Jordan also surrendered about the same time and agreed to pay the poll tax, without any suggestion that Byzantine officials were involved. They surrendered because they were afraid of Muhammad after they saw that the nomads had submitted and they did not want to have the same fate happen to them that had happened to Ukaydar when the Muslims captured Dumat al-Jandal in 5/626 (al-Waqidi 1966: 1031).

The role of Farwa ibn 'Amr al-Judhami, of the clan of Nufatha, remains unclear. Farwa was the « governor for the Byzantines of the Arabs lying near the Byzantine border based on Ma'an and the surrounding land of Syria ». He converted to Islam, but when the Byzantines learned this they arrested and killed him (Ibn Hisham 1955: 958; Guillaume 1955: 644-645; Ibn Sa'd 1957-1960: 1: 262, 281; al-Baladhuri 1959: 1: 510-511).

These events are reported as isolated incidents, leaving their timing very uncertain. Donner (1981: 304) speculates that Farwa would have turned to the Muslims during the Sasanian occupation because of their favorable treatment of Christians, and that the Byzantines then arrested him after they recovered the area. It is tempting to see a connection between Farwa's conversion and the choice of the Muslim raiders to pause at Ma'an for two days on their way to Mu'ta in 8/629. Farwa could have converted some time earlier so that the raiders would have known that they would be welcome there. The Byzantines would have arrested him when they reestablished control after repulsing the raiders at Mu'ta. Farwa's conversion might also have been in some way associated with the surrender of nearby Udhruh to Muhammad in 9/630. However, all of this is little more than speculation. Enough is known about Farwa to raise questions, but not enough to answer them satisfactorily. The impact of Heraclius's ecclesiastical policy of promoting Monothelitism on Jordan is not documented for the period. Monothelitism, however, must have met considerable, although not complete acceptance, as the letters of Pope Martin in A.D. 649 indicate, when he appointed John of 'Amman to root out Monothelites in the ecclesiastical hierarchy of the Patriarchates of Jerusalem and Antioch (Martin I 1863: 153-168).

Relations Between the Muslims and the Arab Tribes Prior to A.D. 634

The Arabic sources furnish many details about the presence and distribution of the Arab tribes in Jordan just prior to the Muslim conquest. The evidence from the Arabic sources has been summarized often, best by Donner (1981), and most recently by al-'Ali (1987) and Khuraysat (1987), and will not be duplicated here. The most extensive documentation comes at the time of the raid at Mu'ta. Some of the Arabs in Jordan were certainly aware of

Muhammad. There were always Arab traders who could carry news back and forth between the Hijaz and Bilad al-Sham (Ibn 'Asakir 1911: 413). The *hanif* Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl was in the Balqa' when he met a monk who told him about the prophet Muhammad. He immediately set out for Mecca but was killed on the way in the territory of the Lakhm or Judham at Mayfa'a (Umm er-Rasas) (al-Bakri 1945-1951: IV: 1592; al-Halabi 1964: I: 203, among many others).

When the Muslims first appeared in Jordan the tribal allies of the Byzantines were hostile to them and fought them in a number of encounters. Zayd ibn Haritha led a raid in 6/627 to attack a group of the Judham in their tribal area of the Hisma. They had earlier robbed Dihya ibn Khalifa al-Kalbi, a messenger whom Muhammad had sent to Byzantium. At the time one clan of the Judham was Muslim (Ibn Hisham 1955: 976-979; Guillaume 1955: 662-663; al-Tabari 1879-1901, I: 1555-1556). In 8/July 629 the Muslim raid against the Quda'a at Dhat al-Atlah, perhaps in the Araba Valley, was repulsed with the death of all but one of the raiders (al-Tabari 1879-1901: I: 1601; al-Waqidi 1966: 752). A Ghassanid, Shurahbil ibn 'Amr, killed another messenger, al-Harith ibn 'Umayr al-Azdi. This attack provoked the raid at Mu'ta in 8/September 629 (Ibn Sa'd 1957-1960: 2: 128; Hamidullah 1955: 97-110). The person who informed the Byzantine commander Theodore about the approach of the Muslim raiders to Mu'ta was his servant Koutabas, a Quraysh tribesman (Theophanes 1885: A.M 6123: 335; Turtledove 1982: 36). The last raid before the Muslim invasion in force in 13/634 was the one to Abila or Abil al-Zayt that Muhammad sent Usama on just before he died in 11/632. This Abila, perhaps a textual corruption for Ubna, is to be located near Ziza and Qastal, a much more likely location than the Decapolis city of Abila (al-Tabari 1879-1901, I: 1795, 1851, 1873, 2081; Caetani 1972: 2, part 1, A.H. 11, #3-4: 490-493; #110-111: 591).

The Byzantines also sent a Ghassanid to the Hijaz to gain information about Muhammad (al-Waqidi 1966: 1018-1019). Another Ghassanid, al-Harith ibn Abi Shamir, tried to form an alliance against Muhammad with some disaffected Muslims in the Hijaz (al-Waqidi 1966: 1051-1052). In 6/627 Muhammad had sent the messenger Shuja' ibn Wahb al-Asadi to him (Ibn Sa'd 1957-1960: I: 261; al-Tabari: 1879-1901: I: 1568).

On the other hand there is some evidence of the Muslims finding favor among the tribes in southern Jordan. In addition to Farwa, discussed earlier, another known case of early conversion to Islam is 'Abd al-Jabbar ibn al-Harith, an inhabitant of the district of esh-Shara, who went to Muhammad and converted to Islam at an unspecified time (Ibn 'Asakir 1886: 419-420).

The A.D. 633 Earthquake

The last major event in the brief period before the Muslim invasion in force in 13/634 was an earthquake in A.D. 633, reported by Theophanes (1885: A.M. 6124: 336; Turtledove 1982: 37) and Michael the Syrian (1963, II: 414, 419: IV: 413-414). Scholars have paid little attention to this earthquake (Russell 1985: 46), but Zeyadeh (1988) finds evidence for this earthquake at Pella and Jerash in his major rephrasing of the sites. The evidence for the earthquake at other sites appears less strong, but this could be more due to the failure of scholars to recognize it than the absence of such evidence. Hesban is a case in point, where the A.D. 633 earthquake might be an alternate explanation for Storfjell's (1983) evidence for Sasanian destruction.

The need to recover from the A.D. 633 earthquake conceivably may also provide the reason for further construction of churches at Rihab, where the church of the Prophet Isaiah was dedicated sometime in A.D. 635 and the church of Menas was dedicated in March, A.D. 635 (Piccirillo 1981: 74-75, 76-77) and at Khirbat al-Samra, where the church of John the Baptist had a mosaic laid above the original flagstone pavement around A.D. 635 (Humbert and Desreumaux 1984). These churches were well built with good quality mosaics, and it would have taken many months to build them from start to finish. At Rihab these new churches are just two in the series of new churches that were built starting at the end of the sixth century, showing that Rihab at least was one place that experienced unbroken expansion despite the political upheavals of the time. This evidence from Rihab serves as a reminder that political events need not immediately or dramatically effect everybody.

REFERENCES

- 'ABBAS, IHSAN,
1990 *Ta'rikh Bilad al-Sham Min Ma Qabl al-Islam Hatta Bidayat al-'Asr al-Umawi 600-661*, 'Amman, University of Jordan.
- ABU SAFTYA, JASIR,
1987 « Al-Murasalat al-Nabawiya Ma' Ba'd al-Qaba'il al-'Arabiya fi Janubi Bilad al-Sham », in *Bakhit*, 1987, vol. 2, 65-83.
- ABU YUSUF, YA'QUB IBN IBRAHIM,
1934 *Kitab al-Kharaj*, Cairo, al-Matba'a al-Salafiya.
- AL-'ALI, SALIH,
1987 « Al-Qaba'il al-'Arabiya fi Bilad al-Sham fi Zaman al-Khulafa' al-Rashidin », *Dirasat* (University of Jordan) 14, 4, 9-68.
- ALMAGRO, ANTONIO, and EMILIO OLAVARRI,
1982 « A New Umayyad Palace at the Citadel of Amman », *Studies in the History and Archaeology of Jordan*. 'Amman, Department of Antiquities, vol. I, 305-321.
- ANASTASIUS THE SINAITE,
1902-1903 « Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai », éd. François Nau, *Oriens Christianus* 2, 58-89 ; 3, 56-90.
- ANTIOCHUS OF SAINT SABA,
1865 « Homilia 84, De insomniis », *Patrologia Graeca* 89, 1687-1692.
- AVI-YONAH, MICHAEL,
1966 *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640) : A Historical Geography*, Grand Rapids, Baker.
- BAKHIT, MUHAMMAD 'ADNAN,
1987 *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Sham During the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D. The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham*, English and French Papers – Vol. 1 ; Arabic Papers-Vols. 2 and 3. 'Amman, University of Jordan.
- AL-BAKRI, ABU 'UBAYD,
1945-1951 *Mu'jam ma Asta'jam min Asma' al-Buldan wa-al-Mawadi'*, éd. Mustafa al-Saqa. Cairo, Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa-al-Tarjama wa-al-Nashr.
- AL-BALADHURI, ABU AL-HASAN AHMAD IBN YAHYA,
1959 *Ansab al-Ashraf*, part 1, éd. Muhammad Hamid Allah. Cairo, Dar al-Ma'arif.
1968 *Futuh al-Buldan*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill.
- BRUNNOW, RUDOLF, and ALFRED VON DOMASZEWSKI,
1904-1909 *Die Provincia Arabia*, Strassburg, K.J. Trubner.

- CAETANI, LEONE,
1972 *Annali dell' Islam*, Hildesheim and New York, Georg Olms.
- CANOVA, REGINETTA,
1954 *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab*, Sussidi allo studio delle antichità cristiana, 4, Rome, Vatican City.
- DONNER, FRED,
1981 *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University.
- FAGNAN, E.,
1921 *Le livre de l'impôt foncier (Kitab el-Kharadj)*, Paris, P. Geuthner.
- FULLER, MICHAEL,
1987 *Abila of the Decapolis*, Unpublished PhD thesis, Washington University, Saint Louis.
- GARITTE, GERARD,
1973 *Expugnatio Hierosolymae A.D. 614*, CSCO, Scriptores Arabici 26-29. Louvain.
1960 *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, CSCO, Scriptores Iberici 11-12. Louvain.
- GATIER, PIERRE-LOUIS,
1987 « Une lettre du pape Grégoire le Grand à Marianus évêque de Gerasa », *Syria* 64, 131-135.
- GUILLAUME, ALFRED,
1955 *The Life of Muhammad*, London, Oxford University.
- AL-HALABI, 'ALI B. BURHAN AL-DIN,
1964 *Insan al-'Uyun fi Sirat al-Amin al-Ma'mun*, Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi.
- HAMIDULLAH, MUHAMMAD,
1955 « La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original », *Arabica* 2, 97-110.
- HITTI, PHILIP,
1916 *The Origins of the Islamic State*, New York, Columbia University.
- HUMBERT, JEAN-BAPTISTE et ALAIN DESREUMAUX,
1984 « Khirbet es-Samra la ruine sombre », *Le Monde de la Bible*, 35, 347-349.
- IBN AL-ATHIR, 'ALI IBN ABI AL-KARAM,
1965-1967 *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Beirut, Dar al-Sadr.
- IBN 'ASAKIR,
1911 *Al-Ta'rikh al-Kabir*, éd. 'Abd al-Qadir Badran, Damascus, Rawdat al-Sham.
1986 *Ta'rikh Madinat Dimashq*, vol. 39 ('Abd Allah ibn Mas'ud-'Abd al-Hamid ibn Bakkar), éd. Sukaynat al-Shahabi, Damascus.
1982 *Ta'rikh Madinat Dimashq, (Tarajim al-Nisa')*, éd. Sukaynat al-Shahabi. Damascus.
- IBN HAJAR AL-'ASQALANI,
1327 A.H. *Al-Isaba fi Tamyiz al-Sahaba*, Cairo, Matba'at al-Sa'ada.

IBN HISHAM,

1955 *Sirat Rasul Allah*, éds. Mustafa al-Saqa et al. Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi.

IBN SA'D, MUHAMMAD,

1957-1960 *Al-Tabaqat al-Kubra*, éd. Ihsan 'Abbas, Beirut, Dar Sadr.

KHURAYSAT, MUHAMMAD,

1987 « Dawr al-'Arab al-Mutasira fi al-Futuhāt », in *Bakhit* 1987, vol. 2, 135-164.

AL-KILANI, IBRAHIM ZAYD,

1987 « Al-Murasalat al-Nabawiya Ma' Ba'd al-Qaba'il al-'Arabiya fi Janubi Bilad al-Sham "Dirasa Naqdiyya" », in *Bakhit* 1987, vol. 2, 85-101.

KING, GEOFFREY,

1983 « Two Byzantine Churches in Northern Jordan and their Re-Use in the Islamic Period », *Damascener Mitteilungen* 1, 111-136.

KIRK, GEORGE,

1938 « The Era of Diocletian in Palestinian Inscriptions », *JPOS* 18, 161-166.

KRAELING, CARL,

1938 *Gerasa, City of the Decapolis*, New Haven, American Schools of Oriental Research.

KRAEMER, CASPER,

1958 *Excavations at Nessana, volume 3, Non-Literary Papyri*, Princeton, Princeton University, 1958.

LITTMANN, ENNO,

1910 *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909. Division III-Arabic Inscriptions, Section A Southern Syria part 2*, Leiden, E.J. Brill.

LUX, UTE,

1968 « Die Apostel-Kirche in Madeba », *ZDPV* 84, 106-129.

MARTIN I,

1863 « Epistolae V, VI, VII » *Patrologia Latina* 87, 153-168.

AL-MAS'UDI, 'ALI IBN AL-HUSAYN,

1894 *Kitab al-Tanbih wa-al-Ishraf*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill.

MAYERSON, PHILIP,

1964 « The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634) », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 155-199.

MICHAEL THE SYRIAN,

1963 *Chronique de Michel le Syrien*, éd. and trans. Jean Baptiste Chabot, Brussels. Culture et civilization.

MORONY, MICHAEL,

1987 « Syria Under the Persians 610-629 A.D. », in *Bakhit* 1987, vol. 1, 87-95.

NAU, FRANÇOIS,

1902 *Les récits inédits du moine Anastase*, Paris, A. Picard.

OLSTER, DAVID,

- 1986 *The Politics of Usurpation : The Reign of Phocas*, Unpublished PhD thesis, University of Chicago.

PICCIRILLO, MICHELE,

- 1989 *Chiese e Mosaici di Madaba*, Jerusalem, Franciscan Printing Press.
1981 *Chiese e Mosaici della Giordania Settentrionale*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, #30. Jerusalem : Franciscan Printing Press.

RUSSELL, KENNETH,

- 1986 « The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th Century A.D. », *BASOR* 260, 37-59.

SALLER, SYLVESTER,

- 1941 *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jerusalem, Franciscan Printing Press.

SCHICK, ROBERT,

- 1987 *The Fate of the Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600-750*, PhD Dissertation, University of Chicago. Forthcoming as : *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule : An Historical and Archaeological Study*, Princeton, Darwin.

SHOUP, JOHN and MICHAEL FULLER,

- 1986 « Abila and the Islamic Conquest of Greater Syria », *Abila Reports*, 385-391. Florissant Valley, Missouri, St. Louis Community College.

SMITH, ROBERT HOUSTON,

- 1973 *Pella of the Decapolis, I*, Wooster, College of Wooster.

SMITH, ROBERT HOUSTON and LESLIE PRESTON DAY,

- 1989 *Pella of the Decapolis, II*. Wooster, College of Wooster.

STORFJELL, J. BJORNAR,

- 1983 *The Stratigraphy of Tell Hesban, Jordan in the Byzantine Period*, Unpublished PhD thesis, Andrews University.

AL-TABARI, ABU JA'FAR MUHAMMAD IBN JARIR,

- 1879-1901 *Ta'rikh al-Rusul wa-al-Muluk*, éd. de Goeje, Leiden, E.J. Brill.

THEOPHANES,

- 1885 *Chronographia*, éd. Carolus de Boor, Leipzig, B.G. Teubner.

TURTLEDOVE, HARRY,

- 1982 *The Chronicle of Theophanes*, Philadelphia, University of Pennsylvania.

URICE, STEPHAN,

- 1987 *Qasr Kharana in the Transjordan*, Durham, American Schools of Oriental Research.

USENER, HERMANN,

- 1894 *Acta martyris Anastasii Persae*, Bonn, Formis C. Georgi.

"VITA S. GEORGII CHOZEBITAE",

- 1888-1889 *Analecta Bollandiana*, 7: 95-144, 336-359 ; 8: 209-210.



AL-WAQIDI,

1966 *Kitab al-Maghazi*, éd. Marsden Jones, London, University of Oxford.

WARREN, JOHN,

1977 « A Sasanian Attribution for Two Buildings in Jordan », *Art and Archaeology Research Papers* 11 (June), 49-55.

WINNETT, FRED,

1951 « An Epigraphic Expedition to North-Eastern Transjordan », *BASOR* 122, 49-52.

1957 *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Toronto, University of Toronto.

ZAYADINE, FAWZI,

1971 « Deux Inscriptions grecques de Rabbat Moab (Areopolis) », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 16, 71-76.

ZEYADEH, ALI,

1988 *An Archaeological Assessment of Six Cities in al-Urdun From the Fourth Century to the Mid-Eighth Century A.D.*, Unpublished MA thesis. Yarmuk University, Irbid.

IMAGES, ISLAM AND CHRISTIAN ICONS

A MOMENT IN THE CHRISTIAN/MUSLIM ENCOUNTER IN EARLY ISLAMIC TIMES

BY

Sidney H. GRIFFITH

The Catholic University of America, Washington

One of the topics which appears regularly in the Christian apologetic texts in Syriac and Arabic from the early Islamic period is the issue of the Christian practice of publicly paying a religious reverence to the cross and to the icons of Christ, of his mother Mary and of the other saints. Muslim controversialists considered the practice to be tantamount to the idolatry forbidden already in the Torah (Exod. 20 : 4-6 ; Deut. 5 : 8-10), not to mention the *Qur'ān*, thereby evoking an apologetic response from the Christian iconophiles living under Islamic rule. Almost every Christian apologetic text in Syriac and Arabic of the more popular variety from the early Islamic period deals with the topic, at least in a summary fashion. But only Theodore Abū Qurrah has left behind a full-dress Arabic treatise on the icons, in which he examines and sets out reasons to justify the practice of venerating them¹. As for the Muslims, the few refutations of Christian doctrines and practices which survive from the early Islamic period, as we shall see, likewise seldom fail to bring up the subject of the putative idolatry involved in icon veneration, and in the alleged worship of the cross. Abū Qurrah's treatise, therefore, is the crucially important document to study in the investigation of the icon as a moment in the early phase of the Muslim/Christian encounter.

For all its uniqueness, however, Abū Qurrah's treatise on the icons is not without a context, both Islamic and Christian, which one must first take into account, rightly to appreciate the significance of the evidence the treatise furnishes for the role of the icon in early Muslim/Christian relations. Accordingly, one may carry out the investigation of the icon as a topic of controversy under two broad headings : the Islamic background, which is dominated initially by the Umayyad program for the public display of Islam ; and the

1. See the new Arabic edition of the treatise, based on the two known surviving MSS (British Library Or. MS 4950 and Sinai Arabic MS 330), in Ignace Dick, *Théodore Abuqurra, Traité du culte des icônes* (Patrimoine arabe chrétien, 10, Jounieh & Rome, 1986). An earlier edition of the Arabic text in BL 4950, plus a Latin translation, appeared in J. Arendzen, *Theodori Abū Kurra de Cultu Imaginum Libellus e Codice Arabico Nunc Primum Editus Latine Versus Illustratus* (Bonn, 1897). Georg Graf furnished a German translation in his *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740-820)* (Paderborn, 1910), p. 278-333. See also Sidney H. Griffith, « Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images », *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), p. 53-73.

Christian background, which is made up of the confluence of themes from the *Adversus Iudaeos* and iconophile traditions, brought together in Byzantium to confront Iconoclasm in Constantinople already in the first half of the eighth century. This present investigation is on the Islamic background. Abū Qurrah probably wrote his treatise at some point in the first decade of the ninth century, when he was bishop of Ḥarrān in Mesopotamia/*al-Jazirah* ². The pastoral problems he faced stemmed principally from the earlier developments in the Christian and the Islamic communities who lived together in Syria during the first two centuries of Islamic rule. It is the course of these developments, as they came to a focus in the controversy over images and icons, that is the subject of the present essay.

I. THE HOUSE OF 'ABD AL-MALIK AND THE Umayyad PROGRAM FOR THE DISPLAY OF ISLAM : ICONS AND CONTROVERSY

The most well known Islamic action against Christian icons and crosses is the edict issued in the year 721 by the short-lived Umayyad caliph Yazid II (720-724). The edict stipulated that Christian icons were to be removed from public display, even in churches, and destroyed ³. Most of the modern scholarly discussion of this edict has concentrated on the role assigned to it by later Byzantine writers and theologians who have often cited it as one of the factors, together with the machinations of Jews, which prompted the Byzantine emperor Leo III (717-741) to instigate iconoclasm in Byzantium ⁴. Whatever the merits of the allegation of a connection between Yazid II's edict and Leo III's policies, the scholarly discussion of the matter has for the most part been a discussion about Byzantium and not about the encounter of Christians and Muslims in the caliphate. Nor has there been much of an attempt until recently to understand Yazid II's edict within its own Islamic context ⁵. On this point, the thesis to be developed in the present essay is that Yazid's edict was but one instance of the on-going Umayyad program, publicly to display Islam in the newly conquered territories of the patriarchates of Alexandria, Antioch and Jerusalem, the former Roman/Byzantine prefectures of Egypt and the Orient.

2. See Griffith, « Abū Qurrah's Arabic Tract », p. 57-59.

3. See the now classic discussion of the edict, with reference to the several sources, in A.A. Vasiliev, « The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721 », *Dumbarton Oaks Papers* 9 & 10 (1956), p. 23-47.

4. See Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources* (CSCO, vol. 346 ; Louvain, 1973) ; L.W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy* (Leiden, 1974) ; *idem*, « Byzantium and Islam ; the Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era », *Byzantinoslavica* 36 (1975), p. 25-37 ; *idem*, « The Sources of the Byzantine Iconoclastic Controversy : Leo III and Yazid II--a Reconsideration », in F. Paschke (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (Texte und Untersuchungen, vol. 125 ; Berlin, 1981), p. 29-37 ; Patricia Crone, « Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), p. 59-95.

5. See now G.Strohmaier, « Der Kalif Yazid II. und sein Traumdeuter ; eine byzantinische Legende über den Ursprung des Ikonoklasmus », *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 3 (1979), p. 11-17 ; G.R.D. King, « Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), p. 267-277.

The program for the public display of Islam in these territories had two principal features: there were positive measures taken for the « symbolic appropriation of the land »⁶, as Oleg Grabar has aptly put it; and there was the negative step of removing the signs and symbols of the earlier Christian domination of the area. Correlative with the positive and negative features of this program there were doctrinal developments within Islam to support it. On the one hand, there was the elaboration of a definite attitude toward the role of art in conjunction with Islamic worship; on the other hand religious controversialists posed the charge of idolatry to the Christians in view of their practice of venerating the cross and the icon. A brief review of these matters will provide the context within which to appreciate the emergence of the icon and the cross as a topic of controversy between Christians and Muslims in the early Islamic period.

A – The Display of Islam

A recent account of the Umayyad era in early Islamic history points out that the period of the combined reigns of the caliphs 'Abd al-Malik (685-707) and his son al-Walid (705-715) « was in some ways the high point of Umayyad power, witnessing significant territorial advances... and the emergence of a more marked Arabic and Islamic character in the state's public face »⁷. One feature of this public face was the building program undertaken by these two caliphs, of whom another recent historian has said that they were « prodigious builders throughout the East, on a scale comparable to Justinian, Hadrian, and Herod »⁸. While there may be some overstatement in these allegations, they nevertheless accurately point to the fact that it was an important part of the Umayyad governmental policy to claim the public domain for Islam in the conquered territories where hitherto the symbols of Christianity were widely exhibited.

The major monumental statements of Islam in the formerly Christian milieu during the reigns of 'Abd al-Malik and al-Walid were undoubtedly the construction of the Dome of the Rock in Jerusalem and the installment of the Umayyad Mosque in the former premises of the church of St. John the Baptist in Damascus. 'Abd al-Malik's Dome of the Rock, unique as it is in so many ways in the annals of Islamic architecture⁹, is notable for the mosaic inscriptions which adorn it. They are composed of phrases from the *Qur'ān*, which function iconographically much in the same way as images and icons function in comparable Christian buildings. The phrases from the *Qur'ān* in the Dome of the Rock in fact teach the exact opposite of what the usual Christian crosses, icons and frescoes portray. The *Qur'ān* teaches that Jesus and his mother Mary were but human beings (*al-Mā'idah* V : 17, 72-75, 116), and that contrary to their boast, the Jews neither killed nor crucified Jesus (*an-Nisā'* IV : 157). Many scholars see in the Dome of the Rock and its mosaic inscriptions, therefore, not only the enhancement of Jerusalem as a holy place for Muslims, but the monumental and symbolic

6. See the discussion in O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973), p. 48-67.

7. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam : the Umayyad Caliphate A.D. 661-750* (London, 1986), p. 58.

8. F.E. Peters, *Jerusalem and Mecca : the Typology of the Holy City in the Near East* (New York, 1986), p. 93.

9. See Oleg Grabar, « The Dome of the Rock in Jerusalem », *Ars Orientalis* 3 (1959), p. 33-59, reprinted in the author's *Studies in Medieval Islamic Art* (London, 1976); K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture : Umayyads A.D. 622-750* (2nd ed. in 2 parts, vol. I, pt. II; Oxford, 1969).

appropriation of the Holy City for Islam, explicitly in contradiction of what Muslims regard as the erroneous Christian doctrinal claims hitherto so prominently displayed especially in Jerusalem¹⁰.

In Damascus, the caliph al-Walid raised up the Umayyad Mosque as a living symbol of the Islamicization process in the dynasty's capital city. On the site he expropriated from the famous old church of St. John the Baptist, he built a structure which engulfed the old church in such a way as clearly to proclaim the dominance of Islam in the public sphere. Al-Walid is reported to have said to the Christians of Damascus :

We want to add this church of yours, the church of St. John, onto our mosque ; it is an exceedingly beautiful church, and there is nothing else like it in the land of Syria¹¹.

Clearly al-Walid's intention was that the magnificent Christian structure should now publicly proclaim the hegemony of Islam in the land. In this way, both the Umayyad mosque and the Dome of the Rock not only proclaimed Islam, but by the very circumstances of their establishment they helped to put the previously high public profile of Christianity into a permanent eclipse.

Furthermore, the mosaic work in both the mosque in Damascus and the shrine in Jerusalem set a pattern for the adornment of Islamic religious premises from then on everywhere. The combination of inscriptions composed of quotations from the *Qur'an* and decorative motifs made up of floral patterns, vines and tendrils, trees, leaves and fruits would become the standard iconographic programs in Islamic religious art¹². So much so, that about a century after the time of the caliph al-Walid, Theodore Abū Qurrah could refer to the pictures of fruit-bearing plants which one could expect to find decorating Islamic buildings, as if they were typical features in the art of the Muslims¹³. Beyond the range of monumental architecture, from the times of 'Abd al-Malik and al-Walid there are a number of other measures the caliphs adopted to promote Islam in the public domain. One of the most dramatic measures was 'Abd al-Malik's monetary reforms. The caliph issued a new coinage, on which inscriptions were stamped, proclaiming the truths of Islam and claiming the authority of the caliph, in place of the crosses, figural representations and Greek inscriptions which had adorned the coins of the dispossessed Roman prefecture of the Orient even after the

10. See E.C. Dodd, « The Image of the Word », *Berytus* 18 (1969), p. 35-79 ; C. Kessler, « 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock : a Reconsideration », *The Journal of the Royal Asiatic Society* (1970), p. 2-14 ; H. Busse, « Die arabischen Inschriften im und am Felsenendom », *Deutscher Verein vom Heiligen Land, Das Heilige Land* 118 (1977), p. 8-24 ; See also, S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), p. 135-148.

11. L. Cheikho et al., (eds.), *Eutykhii Patriarchae Alexandrini Annales* (CSCO vol. 51 ; Paris, 1909), p. 42. For an exhaustive description of the mosque, with its mosaics, see Creswell, *Early Muslim Architecture, Umayyads*.

12. See M. Gautier-Van Berchem, « The Mosaics of the Dome of the Rock in Jerusalem and of the Great Mosque in Damascus », in K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture, Umayyads*, vol. I, part 1, esp. p. 246-290 ; B. Finster, « Die Mosaiken der Umayyadenmoschee von Damascus », *Kunst des Orients* 7 (1972), p. 127-136 ; Klaus Brisch, « Observations on the Iconography of the Mosaics in the Great Mosque at Damascus », in P.P. Soucek (ed.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World* (University Park, Pa., 1988), p. 13-20. See also E.C. Dodd & S. Khairallah, *The Image of the Word ; a Study of Quranic Verses in Islamic Architecture* (2 vols., Beirut, 1981).

13. See I. Dick, *Théodore Abuqurra, traité du culte des icônes*, p. 137.

Islamic conquest¹⁴. Michael the Syrian preserved the notice of the event as it was recorded in the Syriac historical tradition :

In the year 1008 (i.e., A.D. 697) the *Tayyāyē* began to strike *dinārs*, *zūzē*, and *oboloi* on which there was no image at all, but only inscriptions¹⁵.

Such bare inscriptions were soon to be found as the sole adornments of other public media as well. From the time of the reign of 'Abd al-Malik, signposts in Arabic began to appear on the roads, with inscriptions of the Islamic *shahādah* in the place of a cross or other customary form of embellishment¹⁶. The caliph al-Walid took a decisive step toward the Islamicization of civic life when he enforced the use of Arabic in public administration. His action is reported in a Christian chronicle in Syriac as follows :

Walid, the king of the *Tayyāyē*, ordered that in his chancery, i.e., the treasury, which these *Tayyāyē* call the *diwān*, one should not write in Greek, but in the Arabic language, because up to that time the ledgers of the kings of the *Tayyāyē* were in Greek !¹⁷

Perhaps enough has been said to show that an important dimension of Umayyad governmental activity in the formerly Christian territories of greater Syria had as its public effect the display of Islam in the civic realm where hitherto the symbols of Christianity held sway. The purpose here is not exhaustively to record every instance of such a development. Rather, suffice it to mention these few well-known examples of the phenomenon to make the point at issue : Umayyad administrative actions from the time of 'Abd al-Malik and al-Walid onward had the practical effect of claiming the space of the formerly Christian territories for Islam by substituting the public symbols of Islam for the Christian ones which had for so long dominated the area¹⁸.

B – Religious Polemic and the Dismantling of Public Christianity.

Hand in hand with the measures adopted by 'Abd al-Malik and al-Walid publicly to display Islam in the conquered territories there went the correlative action of removing the

14. See Philip Grierson, « The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik, their Metrological Basis and their Financial Repercussions », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3 (1960), p. 241-264 ; J. Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins* (London, 1956) ; G.C. Miles, « The Iconography of Umayyad Coinage », *Ars Orientalis* 3 (1959), p. 207-213 ; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin ; dossier archéologique* (Paris, 1957), p. 67-74.

15. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien : patriarche Jacobite d'Antioche 1166-1199* (4 vols., Paris, 1899-1910), vol. II, p. 473. Syriac writers customarily referred to the Muslims generally as *Tayyāyē*. The term is in fact derived from the name of a tribe of Arab nomads in Syria, most of whom were Christians in pre-Islamic times. In Syriac their name had long been used for Arab nomads *en bloc*. After Islam, when almost all Arab nomads became Muslims, the Syriac writers simply continued to employ their old convention with a new nuance. See J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London & New York, 1979), p. 312. See also I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, 1989), p. 117.

16. See Moshe Sharon, « An Arabic Inscription from the Time of the Caliph 'Abd al-Malik », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966), p. 367-372.

17. J.B. Chabot, *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* (CSCO, vol. 81, Paris, 1920), p. 298-299.

18. Otherwise civic change in Syria proceeded more gradually and continuously with the past, and much of the opportunity for urban display seems to have disappeared well before Umayyad times. See the important studies of Hugh Kennedy, « The Last Century of Byzantine Syria : a Reinterpretation », *Byzantinische Forschungen* 10 (1985), p. 141-183 ; *idem*, « From Polis to Madina : Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria », *Past & Present* 106 (February, 1985), p. 3-27.

openly exhibited symbols of Christianity. It is not surprising, therefore, to discover reports in Christian histories which ascribe the beginning of the church's troubles under Islam to the reign of 'Abd al-Malik. The caliph is remembered to have ordered a census for the purpose of enforcing the payment of the *jizyah*, the poll tax which the *Qur'ān* demanded from people who had been granted the Scripture, but who were not practicing the true religion (*al-Tawbah* IX : 29). 'Abd al-Malik's action was the beginning of what one Christian chronicler called the "Egyptian servitude of his people," in the following passage from the Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahrê :

He published a severe edict ordering each man to go to his own country to his village of origin, to inscribe there in a register his name, that of his father, his vineyards, olive trees, goods, children and all that he possessed. Such was the origin of the tribute of capitation and of all the evils that spread over the Christians. Until then the kings took tribute from land but not from men. Since then the children of Hagar began to impose Egyptian servitude on the sons of Aram.¹⁹

Not surprisingly, given 'Abd al-Malik's role in the campaign for the public display of Islam, it is likewise from his reign that we find reports of a standing policy for knocking down or otherwise effacing publicly displayed crosses in the caliphate²⁰. One of the earliest memories of the coming of the Muslims preserved in the Christian communities is the record of the newcomers' antipathy to the cross. A Christian writer named Anastasius noted this antipathy already at the time of the first Islamic invasion of Sinai in the first half of the seventh century²¹. As early as the time of the caliph 'Umar (634-644), Christian chronicles noted that « the Christ-haters brought down many crosses »²². And a Syriac chronicle preserved the memory of an order of Uthmān (644-656) to the effect « that the crosses were to be pulled down and effaced from walls, streets, and conspicuous places, and that the emblem of the cross was not to be displayed on feastdays or rogation days »²³. 'Abd al-Malik, therefore, was enacting an ordinance in Syria which by his day was already a feature of the Islamic control of Christian public behavior, and which would be institutionalized in the so-called "Covenant of 'Umar", a document which reached its classic form by the early ninth century, as we shall see below²⁴.

19. J.B. Chabot, *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum* (part II, CSCO, vol. 104 ; Louvain, 1933, reprint 1952), p. 154. The present translation is from W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrê ; a Study in the History of Historiography* (Uppsala, 1987), p. 45, who has it from D.C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950), p. 45-46.

20. See the report in Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, vol. II, p. 475. The same report notes that the caliph also ordered that all pigs in his realm be killed. The latter ordinance is likewise an Islamicizing measure, in view of the *Qur'ān*'s prohibition of pork (*al-Baqarah* II : 173).

21. See F. Nau, « Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai », *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 82. This Anastasius is not to be confused with the later Anastasius of Sinai, the author of the *Hodegos*, on whom see S.H. Griffith, « Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims », *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), p. 341-358, esp. 354, n. 39.

22. C. De Boor, *Theophanis Chronographia* (2 vols., Leipzig, 1883-1885), vol. I, p. 342.

23. J.B. Chabot, *Chronicon ad Annum 1234*, CSCO, vol. 81, p. 262.

24. See A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects ; a Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London, 1930) ; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam* (Beyrouth, 1958). It is interesting to note that in what some scholars regard as the earliest form of the "Covenant" of 'Umar (e.g., Dennett, *Conversion and the Poll Tax*, p. 62-63) there is no restriction put on the cross. Rather, in return for the payment of the *jizyah*, Christians are promised « security for themselves, their wealth and their crosses ». M.J. De Goeje (ed.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* (1st series, vol. V,

There were many reasons why the cross should be a target of Islamic antipathy. In the first place, as noted above, the cross publicly proclaimed the Christian attestation to the historicity of what in those days was presented as the crucifixion of Jesus the Messiah at the hands of the Jews. The *Qur'ān* flatly contradicts this allegation (*an-Nisā'* IV : 157). Secondly, the cross was the emblem not only of Christian belief, but it was the sign of Christian hegemony, and the standard of the recently defeated army of the Byzantine emperor Heraclius (610-641), with whose successors 'Abd al-Malik and al-Walid were still at war, at least seasonally²⁵. Finally, the cross on public display had already been the focus of civil unrest between Christians and Jews in Syria and its environs from before Islamic times, when for some years Persian armies held the hegemony in the region²⁶.

In Umayyad times, and certainly by the first half of the eighth century, the Christian practice of venerating the cross, in addition to the practice of displaying it, became a topic of specifically religious controversy between Muslims and Christians, as it had already been a point of contention between Jews and Christians, as we shall see below. As an object of Christian veneration, the cross then was classed with the icons as a target for the charge of idolatry.

In the days of 'Abd al-Malik, it was religious controversy as such, and not merely political or civic rivalry, which came to accompany the efforts for the public display of Islam and the project to dismantle the signs of Christian dominance in the public arena. The caliph's brother, 'Abd al-Aziz, the governor of Egypt, was not content just to remove crosses. As the *History of the Patriarchs of Alexandria* records it,

He wrote certain inscriptions and placed them on the doors of the churches at Miṣr and in the Delta, saying in them, 'Muḥammad is the great Apostle of God, and Jesus also is the Apostle of God. But verily God is not begotten and does not beget'²⁷.

One readily recognizes the quotation from the *Qur'ān* in the last sentence (*al-Iḥlās* CXII : 3), a phrase which quickly came to figure prominently in Christian/Muslim controversies²⁸. And in connection with the mention of inscriptions of this sort, one notes

Leiden, 1893), p. 2405. What is interesting is the special mention of crosses in the guarantees, as if they were special targets. Indeed, in the later collections of traditions Muḥammad's personal antipathy to the cross is recorded. He forbade 'Ā'ishah even to employ the design of the cross in embroidery on fabric. See, e.g., M.L. Krehl, *Le recueil des traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammad ibn Ismail el-Bokhārī* (4 vols., Leiden, 1862-1908), vol. I, p. 106-107; vol. IV, p. 104. See also Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* (6 vols., Beirut, 1969 [Cairo, 1894], vol. VI, p. 140. See also A.J. Wensinck, « al-Ṣalīb », *Et'2*, vol. VI, p. 107.

25. See too the remarks of G.R.D. King, « Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrines », p. 269-270.

26. On the hostilities between Christians and Jews during the Persian invasions, see G. Garitte, *Expugnatio Hierosolymae A.D. 614*; *Recensiones Arabicae* (CSCO, vols. 347 & 348; Louvain, 1974), e.g., vol. 347, p. 124; vol. 348, p. 83. For a report of Jewish mockery of the image of the crucified Christ see Abū Qurrah's tract on icons, chap. XVI, in I. Dick, *Théodore Abuqurra, traité du culte des icones*, p. 173-174. The story is reliant on a Syriac text from not long before Abū Qurrah's day. See « The History of the Likeness of Christ, and of how the accursed Jews in the city of Tiberias made a Mock thereof in the days of the God-loving Emperor Zeno », in E.A. Wallis Budge, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ* (2 vols., London, 1899), vol. II, p. 171 ff.

27. B. Evetts, « History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria », *Patrologia Orientalis* 5 (1910), p. (279) = 25.

28. See, e.g., the early 9th century Muslim text edited by Ignazio Di Matteo, « Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm », *Rivista degli Studi Orientali* 9 (1921-1923), p. 301-364.

with interest that at Sde Boqer in the Negev, from the late seventh century, and presumably therefore from 'Abd al-Malik's reign, investigators have found inscriptions which describe Allāh as « *rabb Musā wa-ʿĪsā*, 'Lord of Moses and Jesus' », a locution which clearly states the Islamic view of Jesus in contrast to Christian doctrine ²⁹.

There is also in the *History of the Patriarchs of Alexandria* the account of an instance of anti-Christian religious polemic in connection with an icon of the Virgin and child. The Muslim protagonist is al-Aṣḥbagh, the son of 'Abd al-'Aziz and therefore 'Abd al-Malik's nephew. According to the story,

On the Saturday of Light he entered the Monastery of Ḥulwan, and looked at the pictures being carried in procession according to the rule. And there was a picture of our pure lady Mary and of the Lord Christ in her lap; so when he looked at it and considered it, he said to the bishops and to several people who were with him: « Who is represented in this picture? » They answered: « This is Mary, the mother of Christ. » Then he was moved with hatred against her, and filled his mouth with saliva and spat in her face, saying: « If I find an opportunity, I will root out the Christians from this land. Who is Christ that you worship him as a God? » ³⁰

Al-Walid's next successor but one, the caliph 'Umar II (717-720), carried the Islamicization process further by insisting on the equal rights of all Muslims, and by attempting to ease the way for non-Arabs to become Muslims by alleviating the poll taxes for those who converted ³¹. Furthermore, 'Umar continued the policy of his predecessors by enforcing the rule of leaving no publicly displayed cross unbroken ³². In 'Umar's time too there was still friction between Muslims and Christians in Damascus over the expropriation of churches. The caliph ended by affirming the guarantees of the covenant made at the surrender of the city to the Muslims ³³.

More importantly, 'Umar is the first Muslim caliph, of whom surviving records say that he engaged in religious controversy with Christians. These are the reports of an exchange of letters between the caliph 'Umar II (717-720) and the Byzantine emperor Leo III (717-741), in which the emperor responds to challenges to Christian faith and practice posed by the caliph. While it is highly unlikely that any of the extant texts purporting to be transcripts of the letters are authentic ³⁴, it is nevertheless true to the spirit of 'Umar II, and to the Umayyad Islamicization program, to think that by his time anti-Christian propaganda would have joined the array of measures taken by the Umayyads publicly to promote Islam at the expense of Christianity. Christian sources preserve records which speak of the interrogation of

29. Y.D. Nevo & J. Koren, « The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhili Meccan Sanctuary », *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990), p. 39. The authors say that the formula « indicates some variety of Judeo-Christian belief ». In my judgment it could just as well reflect contemporary religious controversy. I am skeptical of an intervening Judeo-Christianity or "Abrahamism" between Christianity and Islam.

30. Evetts, « History of the Patriarchs », 5 (1910), p. (306) = 52.

31. See D.C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax*; H.A.R. Gibb, « The Fiscal Rescript of 'Umar II », *Arabica* 2 (1955), p. 1-16. See also the discussion in Hawting, *The First Dynasty*, p. 72-81.

32. Evetts, « History of the Patriarchs », 5 (1910), p. (326) = 72. See also E. Fagnan (ed.), *Abou Yousouf Ya'koub, le livre de l'impôt foncier* (Paris, 1921), p. 196.

33. See the report in Cheikh, *Eurychii Annales*, CSCO, vol. 51, p. 43-44.

34. See the discussion of this correspondence in Gero, *Byzantine Iconoclasm Leo-III*, CSCO, vol. 346, p. 44-47, 153-198. More will be said about these important texts below. They appear to be products of the ninth century. See n. 51 below.

Christians on religious topics by Muslim officials as early as the time of caliph Uthmān (644-656)³⁵.

Finally, in the reign of caliph Yazid II (720-724), the sources speak of the process of dismantling public Christianity as reaching beyond the crosses in the public domain to affect even icons in the churches and elsewhere. Michael the Syrian summed up the tradition on the subject in the Syriac chronicles as follows,

Yazid, the king of the *Tayyayē*, gave orders to tear down and break up the paintings and statues of everything which lives and moves, from temples and buildings, from walls, from beams and stones; even the images found in books were torn out³⁶.

The reports of Yazid's edict must not be read in isolation from the reports of the actions of the Umayyad caliphs who preceded him. On the one hand, the icons, like the crosses, were public symbols of the Christianity which had been dominant in the conquered territories before the Arab invasions of the seventh century. They also publicly proclaimed doctrines which the *Qur'ān* manifestly rejected. So Yazid's edict accords both with the ongoing Umayyad Islamicization program, and with the current of religious controversy between Christians and Muslims which was growing in his day³⁷. In addition to these considerations another note of concern is evident in Michael the Syrian's report of Yazid II's edict: what are to be destroyed are images « of everything which lives and moves ». The latter phrase introduces a theological consideration which implies a doctrinal objection to the icons which is not readily evident in the reports of the actions of the earlier caliphs, nor even in the earliest reports of Yazid II's edict. Nevertheless, late as Michael the Syrian's report is, it calls the attention of the researcher to a development of doctrine in Islamic circles, according to which it is religiously unacceptable to make an image of a living thing. To investigate this development will be the purpose of the next section of the present essay. Here one must emphasize the point that in the days of 'Abd al-Malik and of his sons and successors, Christian crosses and icons were targets of hostility for a range of reasons which accord best with the understanding that the efforts of these caliphs and their contemporaries were aimed principally toward the goal of appropriating the public domain, both material and spiritual, to the hegemony of Islam.

Crosses and icons were targets of Islamic hostility in numerous incidents of which the memories are scattered in many sources, both Christian and Islamic. From the Islamic perspective perhaps the best sense of the situation may be had from the numerous strands which were woven into what by the middle of the ninth century became the classic form of the so-called "Covenant of 'Umar". The stipulations in the several documents early and late, which were intended to regulate the low social profile which the *Qur'ān* demanded of the people who paid the *jizyah* (*at-Tawbah* IX : 29) seldom fail to include strictures against the

35. The earliest such event of which a record survives was the interrogation of the Syrian Orthodox patriarch John (d.648) by the Muslim emir 'Umayr ibn Sa'd al-Anṣārī on Sunday, 9 May 644, near Homs. See F. Nau, « Un colloque de patriarche Jean avec l'émir des Agariens », *Journal Asiatique* 11th series, 5 (1915), p. 225-279. A German text and commentary is available in H. Suermann, « Orientalische Christen und der Islam; christliche Texte aus der Zeit von 632-750 », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67(1983) p. 122-128. See also Kh. Samir, « Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648) ? » in H. J.W. Drijvers *et al.* (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984* (Orientalia Christiana Analecta, 229; Rome, 1987), p. 387-400.

36. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, vol. II, p. 489.

37. See particularly the suggestions of G.R.D. King, « Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine. »

public display of crosses and the parading of idolatry, by which one supposes the texts mean processions with crosses and icons ³⁸.

There are few Islamic polemical texts from the early period which mention crosses or icons. But several texts from the ninth century, which purport to be accounts of Christian/Muslim confrontations in the days of 'Umar II and his successors, do single out the veneration paid to crosses and icons as examples of objectionable Christian behavior. Mention of them will be made below when the present essay turns to the consideration of the doctrinal developments in Islamic thinking which the confrontation with Christians seems to have elicited.

As for Christian texts, several of them record instances in which Islamic hostility to icons results in unexpected miracles or conversions, in the process suggesting that such hostile actions were to be expected from Muslims. For example, the conversion of St. Anthony Ruwāh, who was executed on Christmas day 799 at the order of the caliph, began on the occasion when he rode his horse into the church of St. Theodore in Damascus and shot an arrow at the saint's icon. The arrow is said to have miraculously returned to pierce his own hand ³⁹. In Egypt a young Muslim is said to have converted to Christianity after having been miraculously punished for abusing a picture of Christ crucified ⁴⁰. At the council of Nicea II in 787 a report was read in which it was alleged that on one occasion when some Cypriots came to Gabala in Syria by ship, they went with some Muslim military men into one of the city's churches. As the report goes :

One of the Muslims, seeing a mosaic icon in the wall, asked one of the Christians present, « What benefit is this icon ? » The Christian answered him, « It benefits those who pay it honor ; it harms those who show dishonor. » The Muslim said, « I am going to dig out its eye, and I will see what harm it does me. » Having said this, he extended his pike and dug out the icon's right eye. Straightaway, his own right eye leaped out onto the ground and he was consumed with a fever ⁴¹.

Reports such as these show that icons and crosses were targets of anti-Christian hostility on the part of Muslims. The Islamic antipathy to these publicly displayed symbols of Christianity in Umayyad times, as it comes into view from the sources, mostly late and predominantly Christian, does not amount to a caliphal policy of iconoclasm comparable to the Iconoclastic campaigns of some emperors in Byzantium. Nevertheless, the fact remains that the actions ordered by the caliphs and occasionally undertaken by individual Muslims did result in damage done to churches, crosses, and icons ⁴².

Within the caliphs' territories recent archaeological investigations have uncovered damage done to floor mosaics in churches in Syria/Palestine in the first third of the eighth

38. See n. 24 above.

39. See I. Dick, « La passion arabe de S. Antoine Ruwāh, néomartyr de Damas († 25 dec. 799) », *Le Muséon* 74 (1961), p. 108-133.

40. Evetts, « History of the Patriarchs », 5 (1910), p. (403)-(404) = 149-150.

41. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (vol. XIII ; Florence, 1767), col. 80 A-B. In the text the Greek words here translated "Muslims" and "Muslim" are *tôn Hagarēnōn* and *ho Sarrakēnos* respectively.

42. G.R.D. King is correct to emphasize the doctrinal aspect of the Islamic objection to icons and to observe that « no long-sustained and total repression of Christian images ever took place in the early Islamic period to match in effectiveness the suppression of pagan idols in Arabia carried out by the Prophet. » King, « Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine », p. 268-269. Nevertheless, there was purposeful damage done to crosses and icons publicly displayed.

century. Fifty years ago Roland De Vaux called attention to a mosaic floor in a church at Ma'in in Jordan which had been defaced in the first half of the eighth century, perhaps, he thought, in response to the iconoclast decree of the caliph Yazid II⁴³. Now many more floor mosaics in churches in Jordan have come to light, where similar damage is evident, giving credit to De Vaux' basic insight. Typically, the damage done to these mosaics consists of the removal of *tesserae* from the figures of human beings and animals, sometimes just from their faces. In a number of instances the removed *tesserae* were scrambled and carefully replaced, giving rise to the hypothesis that Christians themselves, in response to Islamic polemics, had done the damage. The most well known site where investigators have found unmistakable instances of this behavior is the mosaic floor in the church of St. Stephen in Um ar-Rašāš, Jordan⁴⁴. But Robert Schick has compiled an inventory of more than forty churches in the area, in which archaeologists have found evidence of deliberate damage done to images of living things in floor mosaics in churches – all from late Umayyad and early Abbasid times. Given the nature of the damage, Schick concludes that Islamic antipathy to images of living things lies behind the phenomenon. Given the care with which the work was often done, he surmises that Christians themselves were responsible for both the damage and the subsequent repairs⁴⁵. The motivation would have been the reproaches for idolatry which Muslim polemicists would have hurled at the Christians. These two issues, the Islamic objection to images of living things and the reproach of idolatry, bring one to a consideration of the doctrinal developments within Islam which emerged in the period of the efforts publicly to display the symbols of Islam and to dismantle the hitherto ubiquitous signs of the hegemony of Christianity in Syria/Palestine and Egypt.

C – Doctrinal Developments

Numerous scholars have discussed the so-called aniconic attitude of Islam towards the figural arts⁴⁶. For all practical purposes the issue is rooted in the interpretation of the prophetic tradition according to which on the day of resurrection, God will require the makers of images of living things to blow the spirit of life into the images they have made. Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the veneration of the holy icons is perhaps the oldest documentary evidence for this tradition⁴⁷, having been composed some thirty to fifty years

43. See R. De Vaux, « Une mosaïque byzantine a Ma'in (Transjordanie) », *Revue biblique* 47 (1938), p. 255-258.

44. See M. Piccirillo, « Um er-Rasas-Kastron Mefaa in Giordania », (Supplemento a *La Terra Santa*, Novembre-Dicembre 1986; Jerusalem, 1986); *idem*, « The Complex of Saint Stephen at Umm er-Rasas-Kastron Me faa », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 30 (1986), p. 341-351, 500-509; *idem*, « Le Iscrizioni di Um er-Rasas-Kastron Mefaa in Giordania I (1986-1987) », *Liber Annus, Studium Biblicum Franciscanum* 37 (1987), p. 177-239; *idem*, « The Mosaics at Um er-Rasas in Jordan », *Biblical Archaeologist* 51 (1988), p. 208-213, 227-231. See too Robert Schick, « Christian Life in Palestine During the Early Islamic Period », *Biblical Archaeologist* 51 (1988), p. 218-221, 239-240. See also Schick's forthcoming article, « Is 718 A.D. the Correct Date of the Mosaic in the Nave of the Church of Saint Stephen at Umm al-Rasas, Jordan ? »

45. See Robert Schick, « The Fate of the Christians in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600-750 », (Ph.D. dissertation, University of Chicago; Chicago, 1987), soon to be published.

46. For a general discussion and orientation see Grabar, *Formation of Islamic Art*, p. 75-103, 222-223.

47. See Dick, *Théodore Abuqurra, traité du culte des icones*, p. 136.

prior to the first of the canonical collections of Islamic traditions, which began to appear only in the second half of the ninth Christian century.

In an historical analysis of the chains of Muslim authorities who transmitted the several forms of the Islamic prophetic traditions about images and image makers, Rudi Paret argued that such traditions first circulated in Islam during the last quarter of the seventh century, roughly during the reign of the caliph 'Abd al-Malik. Paret goes on to correlate the earliest interest in these traditions among Muslim scholars to the efforts being made during 'Abd al-Malik's reign and later to Arabize and to Islamicize public life in the caliphate⁴⁸. The theological rationale associated with the growth of the traditions about images and image-makers is thoroughly Islamic in character, involving the divine prerogative as the sole creator of the vivifying spirit, and the implied blasphemy in the efforts of the image-maker⁴⁹.

Christian practice seems certainly to have been a circumstance in the background of the developing Islamic doctrine about images. In the traditions themselves there is the memory of the contrast drawn between Islamic and Christian habits in this regard. When some of the Muslim women who had been refugees in Ethiopia were said to have pointed out to Muhammad that there were images in the churches of Ethiopia, the prophet allegedly replied, « Those people, when a virtuous man among them dies, build a place of prayer (*masjid*) over his grave, and they paint images on it. They will be the worst creatures on resurrection day. »⁵⁰ The text of the tradition is a fair description of the *martyria* Muslims will have encountered in the conquered territories. And in the Christian apologetic texts, as we shall see, the veneration of icons and the relics of martyrs are often defended in the same breath, so to speak.

The point to be made in the present context is that the confrontation of Muslims and Christians over the public display of religious symbols from the times of 'Abd al-Malik and al-Walid onward provided the opportunity not only for arguments and polemics between Muslims and Christians about the doctrines which the symbols proclaimed. The confrontation was also the horizon against the background of which Muslim doctrines about images were elaborated. They were elaborated in the circles of the traditionists, whose categories of thought were firmly based on the principles of the *Qur'ān*. And it was from this matrix too that there emerged the governing ideas about the appropriate adornment of Islamic religious

48. Rudi Paret, « Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots », *Kunst des Orients* 11 (1976-1977), p. 158-181.

49. See the discussion in Griffith, « Theodore Abū Qurrah's Tract on Images », p. 68-71.

50. Krehl, *Le recueil des traditions par el-Bokhārī*, vol. I, p. 119 ; vol. III, p. 28. As if in confirmation of the Muslim traditionist's description of Christian practice one might take note of the description of the martyrdom of St. Menas in Egypt, in the encomium on the saint attributed to John, Archbishop of Alexandria (776-799), included in a Coptic MS, Morgan Cod. 590, dated 892/893 A.D. The text says, « Athanasius, the Tribune, ... made a wooden tablet and depicted on it the image of the holy Apa Mena. He depicted also the likeness of the animals which he had seen at sea, being in the likeness of camels beneath his feet, reverencing him. ... And so the *stratēlates* placed the image on the saint's remains for his blessing and power to remain in the image that he might take it with him to be a succour to him not only at sea but wherever he went, as an invincible weapon. He put the remains of the blessed martyr in a coffin of incorruptible wood and placed the wooden image which he had made upon his remains. He buried them there with commemorative writings. He had a small edifice built over the saint in the form of a small vaulted tomb. He again depicted the saint's likeness on another wooden image, like the first. He took it with him and returned to his country with all his men in joy and peace. » James Drescher, *Apa Mena ; a Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas* (Cairo, 1946), p. 142-143. Apparently in Egypt there was the traditional practice of burying an account of his acts with his bones. See J. Drescher, *Three Coptic Legends* (Cairo, 1947), p. 107.

premises with calligraphy and vegetal motifs. Christian apologists and polemicists, like Abū Qurrah, took note of these developments and exploited them for their own purposes.

At the same time there was another development in Islamic thinking. Muslim polemicists associated Christian crosses and icons with the pagan idolatry forbidden in both *Torah* and *Qur'ān*. The charge that the Christian practice of venerating crosses and icons was tantamount to idolatry is evident in the following quotation from an Islamic polemical pamphlet which in its present form dates from the ninth century. But one modern scholar argues that the text is none other than a later composition purporting to be the letter the caliph 'Umar II is said to have sent to the emperor Leo III, of which a brief mention was made above ⁵¹. The quotation is as follows :

You extol the cross and the image. You kiss them, and you prostrate yourselves to them, even though they are what people have made with their own hands. They neither hear, nor see, nor do harm, nor bring any advantage. The most estimable of them among you are made of gold and silver. Such is what Abraham's people did with their images and idols ⁵².

One recognizes in the text language borrowed from the *Qur'ān*'s accounts of Abraham's dialogue with his father about the family's idols (*Maryam* XIX : 42 ; *ash-Shu'arā* XXVI : 72-73), which makes the charge of idolatry perfectly clear. Furthermore, in context, this charge of idolatry follows the author's objection to the Christian practice of venerating the relics of the dead, in the same vein as did the tradition from Muḥammad quoted above ⁵³.

Another Islamic text which purports to give an account of a dispute between Muslims and Christians in Umayyad times, during the reign of the Byzantine emperor Leo III (717-741), is the Islamic Arabic recension of the story of Bashir/Bēsēr, a character notorious in his day as a renegade Muslim who became the boon companion of Leo III ⁵⁴. Theophanes the Chronicler blamed him for fomenting the iconoclastic campaigns instigated in Byzantium by the emperor ⁵⁵. The Muslim author of the Arabic recension of the story of Bashir/Bēsēr uses the occasion to present the report of an encounter between Leo III and church authorities in Byzantium with a captured Muslim *mutakallim*, the otherwise unknown Wāṣil ad-Dimashqī. There are several issues in Wāṣil's dispute text which are pertinent to the present inquiry.

51. Reports of the correspondence between 'Umar II and Leo III first came to the attention of western scholars in an Armenian chronicle. See Arthur Jeffrey, « Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III », *The Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 269-332. On this text see the remarks of Gero, *Byzantine Iconoclasm-Leo III*, CSCO, vol. 346, p. 44-47, 153-198. See now the study by J.-M. Gaudeul, « The Correspondence Between Leo and 'Umar ; 'Umar's Letter Re-Discovered ? » *Islamochristiana* 10 (1984), p. 109-157. Gaudeul argues that the Arabic text of "'Umar's Letter" is a composition by a now unknown Muslim author of the city of Hims in Syria, written between 885 and 900 A.D. He says nothing about any possible connection between this text, and anything which may actually have left the caliph's hand. The Arabic text was earlier published by D. Sourdel, « Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'Abbāside contre les chrétiens », *Revue des Études Islamiques* 34 (1966), p. 1-33. Notice has now appeared of an Arabic version of Leo III's letter in a newly cataloged Sinai Arabic manuscript of uncertain date, but the Arabic hand of which could well be of the ninth century. See Ioannou Emm. Meimarē, *Katálogos tōn Neōn Arabikōn Cheirographōn tēs Hieras Monēs Hagias Aikaterinēs tou Orous Sina* (Athens, 1985), p. 41 (Greek), p. 43 (Arabic), photos, p. 116.

52. Sourdel, « Un pamphlet musulman », p. 17 (Arabic), p. 29 (French). See another English version in Gaudeul, « Correspondence », p. 149.

53. Sourdel, p. 17 (Arabic), p. 29 (French) ; Gaudeul, p. 149. See n. 50 above.

54. See Sidney H. Griffith, « Bashir/Bēsēr : Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III ; the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951 (2) », *Le Muséon*, 103 (1990), p. 293-327.

55. De Boor, *Theophanis Chronographia*, vol. I, p. 402 & 405.

At his first session of argument in Byzantium, Wāṣil poses the following question to Bashir/Bēsēr, « Do you worship ('*abadum*) the cross as a likeness for Jesus, Mary's son, because he was crucified ? »⁵⁶. Bashir/Bēsēr answers affirmatively, and the argument goes off in the direction of assigning the responsibility for the alleged crucifixion of Jesus. What is interesting in the context of the present inquiry, however, is Wāṣil's leading question. It connects worship with the cross as a likeness for Jesus, almost as if the bare cross were an icon depicting the crucifixion. Images of the crucified Jesus did play a role in Muslim/Christian polemics⁵⁷. But as we shall see below, Christians often had to answer the charge that they worshipped the unadorned sign of the cross. This association of the cross and the icon in Islamic polemics as equal symbols of objectionable Christian doctrine and religious practice is markedly at variance with the Christian distinction between cross and crucifix⁵⁸. Even the iconoclasts in Byzantium employed the sign of the cross.

At the end of Wāṣil ad-Dimashqī's interrogation in Byzantium, now at the hands of the emperor Leo III, the *mutakallim* poses the following challenge to the emperor :

Do you not worship what you have made with your hands ? This is what is in your churches. If it is in the Gospel, there is no argument to repudiate it. If it is not in the Gospel, why are you making your religion like the religion of the people of the idols⁵⁹ ?

When the emperor is unable to answer this challenge, nor can he find anyone else to answer it, according to this Islamic document, he unleashes that violence against churches and churchmen which historians call the Iconoclastic crisis in Byzantium. This Islamic text assigns the responsibility for the whole iconoclast persecution to the successful dialectic of the *mutakallim*, Wāṣil ad-Dimashqī, at his arraignment before emperor Leo III.

II. ICONS, MUSLIMS, AND ICONOCLASM IN BYZANTIUM

Controversy over icons was only a small part of the confrontation between Muslims and Christians in the early Islamic period. Nevertheless, as we have seen, the veneration of crosses, icons, and martyrs' bones was a definite occasion for arguments about religion, especially in the eighth and ninth centuries. Thereafter the topic receded in importance, to the point that it scarcely ever appears in the later apologetical texts written by Christians, or even in the more polemical ones written by Muslims. In later times the principal topics of

56. Leiden Oriental MS 951 (2), f. 23^r.

57. See nn. 26 & 40 above. Theodore Abū Qurrah too puts an especial emphasis on the icon of Jesus crucified. See Dick, *Théodore Abuqurra, traité du culte des icônes*, p. 215-217. Look for the forthcoming study by Mark N. Swanson, « The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies. »

58. On this complex subject see Aloys Grillmeier, *Der Logos am Kreuz* (München, 1956). See also John R. Martin, « The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art », in K. Weitzmann (ed.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), p. 189-196 ; Hans Belting & C. Belting-Ihm, « Das Kreuzbild im 'Hodegos' des Anastasios Sinaites », in W.N. Schumacher (ed.), *Tortulae ; Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten* (Rome, 1966), p. 30-39 ; A.D. Kartsonis, *Anastasis ; the Making of an Image* (Princeton, 1986), p. 40-67. It is interesting to note that the emphasis on the clear portrayal of the dead, wounded body of Christ crucified in word and icon came to the fore among Chalcedonian writers in the context of anti-Monophysite polemics in early Islamic times. See also S.H. Griffith, « Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims », *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), p. 341-358.

59. Leiden Oriental MS 951 (2), f. 24^v.

controversy were the doctrines of the Trinity and the Incarnation, together with the marks of the true religion and the prophethood of Muḥammad. It seems reasonable to suppose, therefore, that as a topic of controversy between the two religions, the veneration of crosses and icons was almost limited to the time when the public display of Christian signs and symbols in the caliphate was a regular feature of the public landscape. The period of confrontation and controversy over the icons and crosses extended effectively from the time of 'Abd al-Malik to the end of the first Abbasid century or so, when the Islamic hegemony over the conquered territories was settled and the golden age of Arabic Islamic culture was aborning. From this time onward the efforts of Christian apologists were concentrated on the inculturation of the expression of the doctrines of the faith. That is to say, controversialists were busy attempting to explain the reasonableness of doctrines such as the Trinity and the Incarnation in the religious idiom of the Arabic-speaking Muslim *mutakallimūn* and the technical vocabulary of the Arabic philosophers. The shift of concerns can be clearly seen in the work of the same Theodore Abū Qurrah who wrote the most comprehensive defense of the Christian practice of venerating the holy icons. His tract on the subject was virtually the final word in the debate over images and crosses in the early Islamic period. His own efforts in his many other apologetic works were all exercises in Christian *kalām*, of a quality to rival the accomplishments of contemporary Muslim controversialists⁶⁰. By the end of the ninth century, the veneration of crosses and icons hardly even appears in arguments about religion between Christians and Muslims, even as a traditional topic of record in the list of differences between the two communities. It is as if the matter had been settled.

In Umayyad and early Abbasid times, as we have seen, there were developments of doctrine in Islamic thought to accommodate both the need to find a religious response to objectionable Christian behaviour and to support the newly developing conventions of Mosque architecture and adornment, both of which were new challenges for a newly enfranchised and established religion. Nevertheless, not every mention of icons in the Islamic sources of the early period is irreversibly hostile. There is almost a note of pride in al-Azrakī's report that there had been pictures of Jesus and Mary, Abraham, and other prophets and angels in the Ka'bah, painted by an artist named Bāqūm (Pachomius ?)⁶¹. Legend has it that at the cleansing of the Ka'bah Muḥammad himself protected the image of Jesus and Mary from effacement. And on the more frivolous side, the early poets, who celebrated in verse the wine parties some young Muslims were wont to enjoy in Christian monasteries, suggest that so far were they from desecrating the icons they saw that they were moved to rhapsody, « Cup by cup we drank to the glory of the images ; an icon holds both heart and glance spellbound, in silence it moves us, it supplants both lute and torch. »⁶²

60. On Abū Qurrah as a *mutakallim*, see S.H. Griffith, « Discerning the True Religion : Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Existence of the Creator and the True Religion », *Parole de l'Orient*, to appear. In Islamic circles too *Kalām* absorbed the concern over the image and the divine. See Josef van Ess, « The Youthful God : Anthropomorphism in Early Islam », (Arizona State University, the University Lecture in Religion ; Tempe, Arizona, 1988).

61. See F. Wüstenfeld (ed.), *Die Chroniken der Stadt Mekka* (vol. I ; Leipzig, 1858), p. 110-112.

62. These are verses composed by an Arab poet of Egypt, Muḥammad ibn 'Aṣīm (d. 830 A.D.), quoted by Bishr Farès, *Vision chrétienne et signes musulmans : autour d'un manuscrit arabe illustré au XIII^e siècle* (Cairo, 1961), p. 7. Similarly, see the account of the caliph al-Mahdī's reaction to a gold cross worn by one of his slave girls in *The History of al-Tabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l mulūk)*. Vol. XXIX. H. Kennedy (trans. & annot.), *Al-Manṣūr and al-Mahdī* (Albany, NY, 1990), p. 262 :

But the same poets, parties aside, also recognized the profound religious antipathy between Islam and the veneration of crosses and icons. There are some verses attributed to the caliph al-Walid himself which make the point. On the occasion of a frivolous and bibulous visit to a monastery, the caliph says,

In badinage I made (the monk) Buṭrus into a caliph and I gave him (the monk) Yuhannā for an adviser. I took the Host and I prostrated myself before the monastery's crosses – denying Allāh⁶³.

The point could hardly be more plainly put. In Muslim eyes the veneration of the cross is a public repudiation of the God who sent down the *Qur'ān*. This conviction was behind the Islamic campaign in Umayyad times especially to remove the public display of idolatry and to attack the Christians for religious misbehavior.

Islamic polemic against crosses and icons went hand in hand with the efforts to remove them from public display in the caliphate and to replace them with the signs and symbols of Islam. To the degree that one can speak of iconoclasm in regard to this enterprise, one must note that doing damage to icons and crosses on the part of either Muslims or Christians in the caliphate was not of the same character as was the systematic attempt to extirpate images in the Byzantine iconoclastic movement. Muslims and Byzantine iconoclasts shared the conviction that the veneration of icons is tantamount to the idolatry forbidden in the Bible. There the similarity of their positions began and ended. The evidence put forward in this essay suggests that some Christians living in the caliphate feared the reproach of the Muslims in regard to this charge of idolatry, and they both refused to make the public prostration to the icons, and some of them damaged icons on their own religious premises, in a bid to assuage roused Islamic sensibilities about images of living things, not just of holy persons. All of this went on just prior to the inception of Iconoclasm in Byzantium and it seems to have been a factor in Muslim/Christian relationships into the ninth century. It was roughly contemporary with Iconoclasm in Byzantium.

Historians of Byzantium have been persistent in postulating a connection between the events in Byzantium and the controversy over icons and crosses in the Islamic world. Cyril Mango, for example, speaks of Byzantine Iconoclasm *tout court* as "a Semitic movement"⁶⁴. Patricia Crone, looking at the matter from the perspective of a historian of Islam, says simply that « Byzantine Iconoclasm was a response to the use of Islam »⁶⁵. She refers to the « extraordinary chronological sequence » of events to which we have also referred, and to the contemporary charges of idolatry, concluding that « to dismiss all this as accidental would require a scepticism verging on the fideist »⁶⁶. But the fact remains that charges of idolatry

Al-Mahdi went into one of his houses one day, and there was a Christian slave girl of his and her bosom was wide and the part between her breasts was uncovered and there was a cross of gold hanging there. He thought it was very beautiful and stretched out his hand toward it and pulled it out and took it. She wept for the cross, and al-Mahdi said about that :

One day I contended with her at pulling the cross from her, and she said, « Woe to me, Do not you think the cross licit ? »

He sent for one of the poets and gave him a gift and ordered him to sing it, and he was proud about this song.

63. Farès, *Vision chrétienne*, p. 57-58.

64. Cyril Mango, « Historical Introduction », in A. Bryer & J. Herrin, *Iconoclasm* (Birmingham, 1977), p. 6.

65. Patricia Crone, « Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), p. 59.

66. *Ibid.*, p. 70.

to the side, the Byzantine campaigns and the controversies in the Islamic world were about very different things.

As for the charge of idolatry, by the time of Yazid II and Leo III, not to speak of 'Abd al-Malik and al-Walid, it was already an issue between Jews and Christians, at least from the beginning of the seventh century. By the eighth century it is still a topic in the *Adversus Iudaeos* literature both in Byzantium and within the caliphate. Polemics between Muslims and Christians seem simply to have sharpened an already existing debate on this issue. Leo III's policies in Byzantium exacerbated the problems faced by John of Damascus in Jerusalem. The polemics of a captive Muslim *mutakallim*, as a Muslim writer later told the story, exasperated Leo III with charges of idolatry. There is a connection between Byzantium and the caliphate in that in both realms at about the same time some Christians on both sides of the border had developed a strong feeling of iconophobia in response to the charge of idolatry. But the icon as a moment in the controversy between Christians and Muslims is a much different phenomenon than is the icon as the focus of an attempted theological reformation in Byzantium. For one thing, neither Byzantine iconoclasts nor oriental Christian iconophobes had any objection to the sign of the cross, which was half of the argument for Muslims. At most, it seems, one might say that Islamic charges of idolatry were the occasion, if not an aggravating cause, for a confrontation among Christians themselves over the propriety of religious images. In Byzantium the confrontation issued in a policy of iconoclasm; in the caliphate there was never such a policy among Christians. Rather, in the oriental patriarchates Christians seem to have defended themselves against the charge of idolatry to their own satisfaction. As a matter of fact, many of the champions of the icons in Byzantium were themselves refugees from the controversies in Syria/Palestine.

In Constantinople Christian refugees from the Islamic world brought news of the synods in Jerusalem (760) and Antioch (781) that allegedly condemned iconoclasm⁶⁷. Some of these refugees served as irregular delegates of their patriarchs in the council of Nicea II (787)⁶⁸. Some refugees, like the brothers Graptoi, became martyrs for the iconodule cause⁶⁹. Even a famous and influential writer like Michael Synkellos, who had translated one of Theodore Abū Qurrah's works from Arabic to Greek, came to Constantinople from Jerusalem as a refugee⁷⁰. Historians who had so much to say about the origins of iconoclasm in Byzantium, such as Theophanes and his predecessor the chronographer George Synkellos, had Palestinian connections⁷¹. All of these people would have had every reason to think of the effect on

67. See Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, vol. 12, cols. 679-680, 899-902.

68. See P. Henry, « Initial Eastern Assessments of the Seventh Ecumenical Council », *The Journal of Theological Studies* 25 (1974), p. 77 ; D.J. Sahas, *Icon and Logos ; Sources in Eighth-Century Iconoclasm* (Toronto, 1986), p. 41-42.

69. See P.O. Vailhé, « Saint Michel le syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane », *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1901), p. 313-332, 610-642.

70. See Vailhé, « Saint Michel le syncelle ». For his translation of one of Abū Qurrah's works, see PG, vol. 97, col. 1504 D.

71. See Cyril Mango, « Who Wrote the Chronicle of Theophanes ? » *SRPSKA Academia Nauka, Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 18 (1978), p. 9-17 ; G.L. Huxley, « On the Erudition of George the Synkellos », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 81 (1981), p. 207-217. Some Palestinian refugees in Constantinople may even have contributed to the fictitious letter composed in Byzantium, alleged to have come from a purported meeting of the oriental patriarchs in Jerusalem in 838. For more discussion of this spurious work, and a bibliography, see S.H. Griffith, « Greek into Arabic », and Robin Cormack, *Writing in Gold ; Byzantine Society and its Icons* (Oxford, 1985), p. 121-131, 261-262.

Christians of the reproaches of Muslims as a cause of iconoclasm in Byzantium. Once they were themselves far from the scene of any actual Muslim accusation of idolatry, they were the very ones who left behind the stories of Islamic influences in the historical records.

As for the emperor Leo III, when he was a boy in Syria he had a much better chance of having been influenced by arguments in the Christian community, sparked by reproaches for idolatry from Muslims, than by any direct Islamic influence. Later, when Theophanes called one iconoclast emperor, "Saracen-minded", and Leontius Sabaites called another one a "second Muhammad", it was polemical rhetoric straight from the world of the caliphate⁷². Its purpose was to deliver a theological judgment, not to report the facts of the matter.

INTERVENTION DE AVERIL CAMERON
SUR LA COMMUNICATION DE SIDNEY GRIFFITH,

1. S. Griffith's argument demonstrates very well what one already suspected from other sources, especially the Greek polemical works against the Jews of the 7th c. (see V. Déroche, in *BCH*, 1986), that the cross was a major topic of controversy from the time of the Persian invasions of the early 7th c., but that sensitivity to images gradually developed as the 7th c. wore on, to break out in both Islamic and Byzantine territories in the early 8th c. This emphasis on the gradual development of religious controversy is most welcome.

2. We should also remember that the period of 'Abd al-Malik coincided with severe tension and rivalry between the Caliphate and Byzantium, in particular during the first reign of Justinian II. Part of the motivation for the anti-Christian policies of the period was surely a quest for a symbolic identity vis-à-vis Byzantium (especially evident in the matter of coinage, both Byzantine and Islamic) and at the same time a desire to demonstrate a separate identity in relation to the Christian subjects in the Caliphate.

72. See Sahas, *Icon and Logos*, p. 20.

DE LA CATHÉDRALE DE DAMAS À LA MOSQUÉE OMAYYADE

PAR

Monseigneur Joseph NASRALLAH
Exarque du patriarcat melchite d'Antioche - Paris

A Jérusalem, il s'est trouvé, vers 630, un patriarche, natif de Damas, qui chantait en ces termes sa ville natale : « C'est Damas, l'antique métropole de la Cœlésyrie, qui régnait jadis sur tout l'Orient. C'est à Damas que Ninus et la fameuse Sémiramis avaient fixé le siège de leur empire. Ils entourèrent leur capitale de remparts et ne la quittèrent que pour promener leurs tentes conquérantes à travers l'Asie et jusque dans l'Arabie heureuse. Damas resta une cité reine jusqu'au jour où le macédonien Alexandre, vainqueur des Perses, lui ravit à la fois ses trésors et son trône royal. Encore faut-il qu'une histoire étrangère nous apprenne le désastre, car les tombeaux de ses princes, qu'elle a conservés en grand nombre, ne retraçaient à nos yeux que la longue suite de ses prospérités. » Après ces souvenirs païens, la voix du patriarche vibre avec émotion en rappelant le souvenir chrétien de la ville qui l'a vu naître. « Damas, poursuit-il, a reçu Paul encore aveugle ; elle a fait du persécuteur le héraut du Christ tandis qu'on cherchait à le faire périr, elle a facilité sa retraite, et cette participation à la gloire des saints donne à Damas plus de lustre et d'éclat que les longs siècles de sa puissance. » ¹

Ce chantre de Damas n'est autre que Sophrone de Jérusalem. Du haut du Mont-Sion, en regardant à l'horizon lointain du côté de l'Arabie, il pouvait apercevoir un sombre nuage qui sera, dans quelques années, aux portes de Damas.

En attendant, interrogeons l'histoire, mieux placée que la poésie, pour nous renseigner sur la situation réelle de Damas, dans l'administration byzantine.

A partir du V^e siècle, Damas était la capitale de la Phénicie libanaise, province qui relevait du Comté d'Orient, avec Antioche pour capitale. Chaque province byzantine était gouvernée par un *praeses*, pour les affaires civiles, et par un duc chargé des questions militaires. Mais la rivalité qui s'élevait souvent, en certaines régions, entre ces deux chefs, obligea l'empereur à renoncer à ce régime, et à nommer pour Damas, à partir de 540, un seul

1. P.G., t. 87, col. 3621 ; d'après S. Vaillé, « Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche », in *Rev. de L'Or. Chr.*, 1902, p. 4-5.

moderator civil et militaire. Celui-ci confiait la gestion du trésor public à des hommes dignes de confiance, qui portaient le titre de *Logothétès tou génikou*, chargés de la tenue et de la vérification des comptes de la province. C'est le poste de *logothète*, suivant le témoignage de Théophane ², qu'occupait à Damas Manšūr ibn Sarğūn, le grand père de Saint Jean Damascène, vers cette même année 630. L'administration religieuse avait élevé le siège de Damas au rang d'une Métropole, dont dépendaient treize évêchés. Le métropolitain de Damas avait siégé à tous les conciles œcuméniques tenus avant le VII^e siècle.

Ville florissante, adonnée au commerce et à l'industrie, Damas recevait tous les matins les produits agricoles de la Gûta, et pouvait s'enorgueillir à juste titre de ses précieuses étoffes de soie et de ses verreries célèbres, sans parler de tout l'arsenal que produisait sa manufacture d'armes, de grande réputation, fondée par l'empereur Dioclétien. De luxueuses villas de plaisance s'étendaient en dehors de la cité du côté de la porte septentrionale dédiée à Mercure durant l'époque romaine et qui, à l'époque byzantine, fut appelée du nom significatif de porte du Paradis (*paradisos*, d'où *al-Farādis*)

Mais cette prospérité fut ralentie par les guerres incessantes menées par les Byzantins contre les Perses, et en 613, Damas eut beaucoup à souffrir de l'invasion perse, qui s'est soldée par la déportation d'une grande partie de ses habitants au-delà de l'Euphrate ³. On sait les horreurs commises par les Perses un an plus tard, à Jérusalem. Il n'y a pas lieu de penser qu'ils aient épargné Damas, bien que les documents historiques nous fassent défaut. Lorsque, une quinzaine d'années plus tard, les Byzantins rentrent à Damas, ils trouvent une capitale désolée, à demi-ruinée. A peine commençait-elle à se relever de ses ruines, qu'une nouvelle armée venait l'assiéger en 635. Après la défaite de Yarmouk, 20 août 636, Héraclius faisait ses adieux à la Syrie et Damas était de nouveau assiégée. Ayant perdu tout espoir de salut, la ville capitula une deuxième fois par l'intermédiaire du Logothète Manšūr ibn Sarğūn. Les clauses de la capitulation accordaient aux habitants de la ville la vie sauve, la possession de leurs biens et les soumettaient à un lourd tribut et à la taxe de capitation. Les demeures de l'aristocratie byzantine furent confisquées et sur les 42 églises de la ville, 14 seulement, *intra muros*, furent laissées aux chrétiens tandis que les conquérants se réservaient le reste ⁴.

Capitale d'un empire musulman où siégeait le calife du Prophète, Damas devait offrir une grande mosquée capable d'accueillir les musulmans nouvellement installés à Damas. La Cathédrale a attiré leur attention. C'était une très belle église dont il n'y avait pas de pareille en terre d'aš-Šām ⁵. Les conquérants se réservèrent un lieu de prière, *muṣalla*, situé contre la partie est du mur sud du péribole en dehors de l'église. Cet arrangement étrange se justifie

2. *Chronogr. ad. annum 6234*, p. 643.

3. Cedrenus, édit. Bonn, I, p. 714-715 ; Théophane, *Chronographie*, I, p. 463.

4. La liste comporte 15 numéros, mais le dernier est relatif à une église construite après la conquête arabe. En outre, la liste signale "une église des Juifs", sans numéro. Pour l'identification et la localisation de ces églises, voir J. Nasrallah, « Damas et la Damascène : leurs églises à l'époque byzantine », in *P.O.C.*, t. 35 (1985), p. 37-58 ; 264-276.

5. Eutychius d'Alexandrie, *Annales*, éd. L. Cheikho, B. Carra de Vaux et H. Zayyat, in *C.S.C.O.*, vol. 51 (Script.ar.7), t. II, Bruxelles, 1960, p. 42. – Voir J. Sauvaget, *Monuments historiques de Damas*, Damas, 1932, p. 13-15 ; R. Dussaud, « Le Temple de Jupiter Damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane », in *Syria*, t. 3, 1922, p. 219-250 ; K.A.C. Crewell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, New York, 1958, p. 60 sq.

par plusieurs considérations. D'abord, « l'église n'occupait pas toute la surface du téménos » écrit N. Elisséeff⁶ en adoptant la suggestion de Creswell⁷. Cette suggestion est fort plausible. En effet, au début de l'occupation de Damas, les conquérants demeuraient dans leur camp à al-Ġābiya et un petit nombre seulement s'était installé dans la ville. D'autre part, les malheurs successifs qui avaient frappé Damas, les vingt dernières années, avaient sensiblement diminué sa population ; bien plus, le départ de l'armée d'Héraclius avait entraîné l'exode de nombreuses familles de l'aristocratie byzantine⁸. Ainsi la grande Cathédrale et ses dépendances pouvaient contenir deux lieux de culte distincts, sans pour autant susciter de conflits de part et d'autre. Sous Mu'āwiya (661-680), le pèlerin gaulois Arculf, passant par Damas vers 670, note – et son témoignage est précieux – deux sanctuaires distincts pour chacune des deux communautés⁹.

Mais cette situation ne pouvait être que provisoire, on le comprend bien. Le nombre grandissant des musulmans à Damas était appelé à engendrer des heurts avec les chrétiens. Mu'āwiya, calife prudent et sage, voulut éviter d'éventuels problèmes. Il conçut alors le projet de joindre à l'oratoire musulman, le sanctuaire chrétien. Pour ce faire, il entreprit des pourparlers avec les chrétiens. Mais sur leur refus, il renonça à son projet¹⁰. Une vingtaine d'années plus tard, sous 'Abd al-Malik ibn Marwān, la situation devenait difficile à supporter pour les musulmans. Nouvelle tentative du calife qui se heurte, encore une fois, au refus obstiné des chrétiens. Il n'y avait point d'issue, le traité de Ḥālid ibn al-Walid était trop sacré pour qu'on le déchirât¹¹. Lorsque al-Walid succède à son père 'Abd al-Malik, en 705, il trouve une situation presque explosive. Il négocie avec les chrétiens, qui ne peuvent se résoudre à sacrifier leur Cathédrale, objet de leur fierté et dépositaire de tant de souvenirs. Excédé, al-Walid « rassemble les notables de Damas (entendez les notables musulmans), parmi lesquels Yazid ibn Tamim, chargé de l'impôt foncier (*ḥarāḡ*) à Damas, et Abū Nātil Riyāh al-Ġassānī, le préposé à la police ; en leur compagnie il se rend à l'église et donne le premier coup de hache pour la détruire, imité en cela par ceux qui l'entouraient. Ensuite le calife « se tourna vers Yazid b. Tamim et lui dit : "Envoie dire aux juifs qu'ils viennent en achever la démolition. Yazid exécuta l'ordre et les juifs vinrent et démolirent... aux cris et

6. N. Elisséeff, *La description de Damas d'ibn 'Asākir*, Damas, 1958, p. 60 sq.

7. Creswell, *op. cit.*, p. 59-73 ; du même, *Early Muslim Architecture*, t. I, *Omayyads*, Oxford, 1932, p. 128-132.

8. Les demeures abandonnées par les Byzantins furent occupées par les conquérants de marque. Ibn 'Asākir, sans le préciser, en dresse une liste (ch.XIII) qu'il limite à celles occupées par les compagnons du Prophète, sans y inclure « les résidences des Omayyades ni de ceux qui les valaient parmi leurs sujets, car leur mention aurait allongé le livre » (Elisséeff, *op. cit.*, p. 242).

9. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana, Saeculi IV-VIII*, cité dans *Et²*, art. « Dimashk », par N. Elisséeff, p. 289 A. La consultation de l'article « Arculf » signé par L. Gougaud in *D.H.G.E.*, t. III, col. 1593, nous a montré que le récit d'Arculf, recueilli par Adamna, abbé d'Iona, a été publié par P. Geyer dans la coll. *Corp. Script. eccles. Latin.*, t. 39, p. 221-297, repris in *P.L.*, t. 88. Le titre en est : *Adamnam, Libri tres de Locis sanctis ex relatione Arculfi*, Vienne, 1898. Tandis que les Itinéraires Hierosolymitains ont pour auteurs T. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae sanctae saec. IV-XI* (Soc. de l'Orient Latin), 1877-1880.

10. Ibn Qutaiba, *'Uyūn al-Aḥbār*, éd. Ahmad Zaki al-'Adwi, Le Caire, t. I, 1929, p. 238.

11. Al-Balaḍuri, *Futūḥ al-Buldān*, Le Caire, 1901, p. 131 ; Eutychius, *Annales*, II, p. 39.

aux lamentations des chrétiens". »¹² Ceci se passait en novembre-décembre 705. L'église fut rasée jusqu'au péribole de l'ancien Temple et les salles qui étaient accolées sur ses faces ouest et est. L'église détruite, ses matériaux furent employés dans la construction de la nouvelle mosquée¹³.

Pour quels motifs la Cathédrale fut-elle démolie ? Sans doute l'exiguïté des lieux pour les musulmans chaque jour plus nombreux était un sérieux problème à résoudre. Il faut bien ajouter foi à la parole d'al-Walid qui aurait confié ses préoccupations à son affranchi Abū Ishāq al-Muğira : « les musulmans sont devenus trop nombreux et la mosquée est devenue trop petite pour eux. »¹⁴ Mais derrière ce motif avoué se cachait un autre plus sérieux et qu'on avait honte d'exprimer. Cette Cathédrale auguste et imposante était un objet de fierté pour les chrétiens face aux musulmans qui n'avaient rien de comparable à leur opposer.

Voici ce que al-Maqdisi nous apprend : « Je dis un jour à mon oncle : "Al-Walid a eu tort de dépenser les biens des musulmans pour la mosquée de Damas. S'il avait employé tout cela à entretenir les routes et les citernes et à restaurer les forteresses, il aurait agi avec plus de raison et de mérite". Il me répondit : "N'en crois rien, mon enfant, car al-Walid a été bien inspiré de découvrir cette chose d'importance : le Šām, terre des chrétiens, renfermait de belles églises, de parure séduisante et de vaste renommée, comme celle d'al-Qumāma¹⁵, de Ludd (Lydda) ou d'ar-Ruha (Edesse) ; aussi al-Walid voulut-il donner aux musulmans une mosquée qui fût une des merveilles du monde. Il fit comme 'Abd al-Malik (b. Marwān) qui, à la vue de l'imposante et magnifique coupole (de l'église) d'al-Qumāma, craignant qu'elle ne prît une pareille place dans le cœur des musulmans fit ériger sur le Rocher la coupole qu'on y voit. »¹⁶

Voilà le véritable motif. Le complexe d'infériorité que l'*Anastasis* commençait à nourrir dans les cœurs des habitants de Jérusalem, la Cathédrale Saint-Jean-Baptiste l'inspirait pareillement aux Damascènes. La solution radicale s'imposait : démolir l'église en dépit de toute convention et de tout traité¹⁷. Cette démarche fut chantée par al-Farazdaq, an-

12. N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 36.

13. Quelques inscriptions en grec ont survécu et sont encore *in situ*. Elles permettent de reconnaître, dans la triple baie du sud, une des entrées de la basilique. On lit sur l'ouverture centrale de la Mosquée le texte grec, dont voici la traduction : « Ta royauté, ô Christ, est une royauté de tous les siècles, et ta souveraineté s'étend de génération en génération » (Ps. 144,13). Le linteau de la baie centrale porte ce texte, en grec : « Dieu est terrible dans la grande assemblée des saints ; il est redoutable pour tous ceux qui l'entourent. » On parle aussi de la découverte d'une troisième inscription, faite peu avant 1984.

14. N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 36.

15. L'église du Saint-Sépulcre. Cette église prend en arabe soit le nom de *al-Qiyāma*, traduction arabe de l'*Anastasis*, soit *al-Qumāna*, forme arabisée de Οκουμένη, soit enfin *al-Qumama* forme falsifiée péjorative qui signifie déchets, balayure. La similitude entre la graphie de ces trois mots a souvent induit en erreur les copistes et les éditeurs à la fois.

16. Al-Muqaddasi, *Aḥsan ar-Taqāsīm fī ma'rifat al-Aqālim*, éd. et trad. de A. Miquel, Damas, 1963, p. 173-174. À noter que l'objection et la réponse sont connues des auteurs arabes. Voir Sauvage, *Description de Damas*, t. II, Paris, 1896, p. 225 ; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 261, 263-264.

17. « C'était un despote autoritaire, violent et injuste », nous apprend al-Mas'ūdi (*Murūğ ad-dahab*, t. V, p. 361). Il ne faut pas oublier que le même Walid coupa la langue de Pierre II, métropolite de Damas, et l'exila en Arabie Heureuse (Théophane, *Chron.*, I, p. 416).

Nābigāt aš-Šaibānī et Ġarīr, dont les poésies ne laissent pas de doute sur la véritable cause qui l'a motivée¹⁸.

Le faste avec lequel la construction de la nouvelle mosquée fut menée vient confirmer cette hypothèse. Rien ne fut épargné. Les historiens de Damas ne reculèrent devant aucune exagération pour décrire les efforts gigantesques déployés à l'édification de ce que nous appelons aujourd'hui la Mosquée Omayyade. Les travaux furent placés sous l'autorité immédiate de Sulaimān, frère du calife et futur calife lui-même¹⁹.

Ibn 'Asākir rapporte le récit suivant : « Lorsqu'al-Walid b. 'Abd al-Malik voulut construire la mosquée de Damas, il eut besoin d'une nombreuse main-d'œuvre ; il écrivit alors à l'empereur de Byzance²⁰ : "Envoie-moi deux cents ouvriers de Rûm, car je veux construire une mosquée telle qu'il n'en a jamais été bâtie auparavant dans aucune capitale et qui n'aura pas de pareille après moi". »²¹ Même si le récit est douteux, ces paroles révèlent exactement l'intention du calife. Il n'a pas lésiné sur les moyens. On parle de 400 coffres contenant chacun 14 000 dinars. Ibn al-Faqīh rapporte que la mosquée exigea une dépense représentant, dans la réalité, la charge en or de dix-huit chameaux²². Ces dépenses énormes ont suscité des remous dans la société. Le calife se lance dans des dépenses de construction, disait-on, et il va dissiper les réserves du trésor public pour sculpter du bois et décorer des murs. Un accident vint aussi alimenter ces murmures ; lorsque la coupole de la mosquée s'éleva haut dans le ciel et qu'elle fut achevée, elle s'écroula. Le calife en fut très peiné mais nullement découragé. Il la fit construire de nouveau, plus belle et plus riche encore. Mais il n'eut pas la joie d'assister à son achèvement. Après lui, son frère et successeur Sulaimān (715-717) acheva la construction.

La plaque commémorative fut fixée. Elle prend un accent apologétique particulier. Il y est dit, après la *basmala* et une citation du Coran, 2,256 : « Il n'y a d'autre Dieu que le Dieu unique, qui n'a pas d'associé. Nous ne servons que lui. Allah seul est notre Seigneur. Notre religion, c'est l'Islam ; notre Prophète, c'est Mahomet (que Dieu le bénisse !) – le serviteur de Dieu, al-Walid, Prince des Croyants, a ordonné de construire cette mosquée et de détruire l'église qu'elle renfermait, au mois de Du l-Qa'da, l'an 86. »²³ On le voit bien, cette ostentation mise à la construction et à l'ornementation de la mosquée est à mettre sur le compte d'une sorte de triomphalisme, d'une vexation contre les chrétiens indigènes.

18. La poésie de al-Farazdaq, consacrée à la destruction de l'église par al-Walid, comprend 29 vers retenus par Ibn 'Asākir. Une citation partielle de la Qasida d'an-Nābiga se trouve dans H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930, p. 277.

19. N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 47.

20. Dans la construction de certains monuments omayyades, une certaine tradition arabe fait souvent intervenir l'empereur de Byzance. C'est un fait impossible, étant donné les guerres incessantes entre les deux empires. Cette tradition est née de la confusion sur le mot arabe *Rûm* qui désigne indifféremment les Byzantins ou les Chrétiens Melchites. Cf. H. Zayyāt, *al-Hizana aš-Šarqiya*, II, 1937, p. 81-94 ; Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Publications de l'Inst. Fr. de Damas, Paris, 1947, p. 112-113.

21. N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 40.

22. *Kitāb al-Buldān*, Bibliotheca Geographorum arabicorum, Leyde, 1885, p. 107.

23. D'après Sauvaget, *Les Monuments historiques de Damas*, Beyrouth, 1932, p. 15. On trouvera le texte arabe in S. Dahan, *La description de Damas d'Ibn Šaddād*, Damas, 1956, p. 66.

Achevée, la mosquée omayyade n'était rien moins qu'une merveille. Des nombreux témoignages qui s'offrent à nous, retenons les deux suivants. C'est d'abord al-imām aš-Šāfi'i (+767), qui dit : « Les merveilles du monde sont au nombre de cinq. » Après en avoir énuméré trois, il poursuit : « La quatrième merveille, c'est la mosquée de Damas, avec les sommes énormes qui lui ont été consacrées. La cinquième, ce sont le marbre veiné et les mosaïques qu'on y trouve et qui n'ont nulle part ailleurs leurs semblables. »²⁴ Ibrāhīm ibn Abi l-Laiṭ al-Kātib, qui a visité la mosquée en 1040, ne trouve pas les mots suffisants pour exprimer son ravissement : « Je suis arrivé, écrit-il, jusqu'à la Grande Mosquée et j'y ai vu un spectacle qui dépasse toute description et dont la vision est inconnue ; en un mot c'est le parangon du siècle, le chef-d'œuvre du temps, la merveille de l'époque et la curiosité des âges. Les Omayyades y ont perpétué un souvenir dont on doit tirer une leçon et y ont laissé un monument à jamais visible et impérissable. »²⁵

Ainsi la basilique théodosienne avait disparu et sur ses ruines une merveilleuse mosquée s'était dressée. Damas, ville byzantine, s'éclipse peu à peu et la capitale omayyade s'affirme chaque jour davantage. Cette transformation au niveau des édifices accompagne la transformation sociale en voie de réalisation. C'est, en effet, à cette époque – nous sommes au premier quart du VIII^e siècle – qu'un rythme plus rapide va accélérer le passage de la Syrie « de Byzance à l'Islam ».

24. Cité in Ibn 'Asākir, chez N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 23-24.

25. *Ibid.*, p. 25.

LES INSCRIPTIONS GRECQUES

D'ÉPOQUE ISLAMIQUE

(VII^e-VIII^e siècles)

en Syrie du Sud

PAR

Pierre-Louis GATIER

C.N.R.S., Lyon

Les inscriptions grecques ¹ des deux premiers siècles de l'Islam ² fournissent des témoignages qui ont été beaucoup sollicités pour écrire l'histoire des communautés chrétiennes à l'époque des califes *rashidun* et *omeyyades*. Il convenait de les rassembler toutes, à l'intérieur d'un vaste ensemble régional, de façon à créer ces séries qui, seules, selon la méthode de l'épigraphie, livrent une information utile. La région envisagée, qu'on nommera Syrie du Sud par commodité, s'étend depuis la trouée d'Homs jusqu'au Sinaï et

1. Principales abréviations :

- Alt : A. Alt, *Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba*, Berlin-Leipzig, 1928.
- Brünnow et Domaszewski, *PA* : R.E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Strassburg, 3 t., 1904-1909.
- Canova : R. Canova, *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab*, Città del Vaticano, 1954.
- Devreesse : R. Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945.
- Dussaud et Macler, *Mission* : R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, Paris, 1903.
- Dussaud et Macler, *Voyage* : R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris, 1901.
- *I. Jordanie*, 2 : P.-L. Gatier, *Inscriptions de la Jordanie*, t. 2, Paris, 1986.
- Negev : A. Negev, *The Greek Inscriptions from the Negev*, Jérusalem, 1981.
- PAES, 3 A : E. Littmann et al., *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*, Division III, *Greek and Latin Inscriptions*, Section A, *Southern Syria*, Leiden, 1921.
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923.
- Waddington : W.H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870.
- Wetzstein : J.-G. Wetzstein, « Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften », *Königl. Akademie der Wiss. Berlin, Philologische-historische Abhandlungen*, Berlin, 1864, p. 255-368.

Deux ouvrages ont réuni une partie des inscriptions grecques d'époque islamique à l'intérieur de synthèses régionales, Brünnow et Domaszewski, *PA*, 3, p. 359-360 ; M. Sartre, *Bostra des origines à l'Islam*, Paris, 1985, p. 136 et 139. On consultera aussi la liste de Devreesse, p. 316.

2. On ne s'occupera pas ici des inscriptions de la période de la reconquête byzantine en Syrie du Nord et sur la côte.

possède une certaine unité géographique qui, à la période paléochrétienne, s'accompagne d'une unité culturelle. En effet, la culture syriaque n'y apparaît que très peu, contrairement à ce qui se passe au Nord d'Homs, et essentiellement au travers de l'écriture syro-palestinienne, fort marginale. Le grec tient donc une place écrasante dans la culture écrite au moment où les Musulmans prennent le contrôle du pays. Ce choix géographique devient une nécessité quand on constate qu'on ne connaît pas d'inscription grecque datable de cette première période islamique entre le Taurus et Homs, région où donc le grec semble disparaître brutalement. Un inventaire des inscriptions grecques postérieures à la bataille du Yarmouk (636 après J.-C.) et antérieures au IX^e siècle permettra de présenter quelques informations fournies par ces documents ³.

1. Inscriptions funéraires datées

Un lot d'inscriptions funéraires du pays de Moab, publiées par R. Canova, est bien daté ; certaines inscriptions mériteraient d'être révisées, mais on peut accepter l'essentiel des lectures de l'éditeur :

- en 643, à Dhat Ras (Canova, 346)
- en 643, à Mahaiy (Canova, 390)
- en 643-4, à Mahaiy (Canova, 391)
- en 644 ? ⁴ à Mahaiy (Canova, 392)
- en 652-3 ⁵, à el-Mote (Canova, 316)
- en 661 ? ⁶, à Mahaiy (Canova, 393)
- en 661, à Kerak (Canova, 41)
- en 665-6 ⁷, à Ader (Canova, 205)
- en 671, à Mahaiy (Canova, 394)
- en 672 ? ⁸ à Mahaiy (Canova, 395)
- en 674, à Dhat Ras (Canova, 347)
- en 686 ? ⁹, à Mahaiy (Canova, 396)
- en 686 ? ¹⁰, à Mahaiy (Canova, 397 et p. XCVII)
- en 736-737 ?? ¹¹, à Duwekhle (Canova, 420)

3. Il n'est pas question de proposer ici un lemme complet concernant chaque inscription. Je donne les principales éditions avec parfois la première publication.

4. Il y a un décalage de deux ans entre la date donnée par l'ère de la province et celle fournie par le système des indictiones.

5. Il ne me semble pas y avoir de datation par l'indiction à la fin de l'inscription où Canova hésitait à lire $\chi\rho(\delta\omega\omega) \text{ } \epsilon\beta \text{ } \epsilon(\nu\delta\epsilon\kappa\tau\omega\omega\varsigma)$, ce qui n'irait pas pour l'an 652-653 (10^e ou 11^e année de l'indiction). N'y aurait-il pas plutôt $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$?

6. L'écart d'un an entre la date donnée par l'ère de la province et la date indictionnelle n'est pas extraordinaire.

7. La résolution des abréviations et tout ce qui suit les chiffres de l'année me paraît peu clair.

8. Cf. note 6.

9. Cf. note 6.

10. L'inscription pose de gros problèmes tant pour la lecture de la date que pour celle de l'année de l'indiction : cf. Canova p. XCVII ; l'une des hypothèses de Canova, qui daterait cette inscription de 785, me semble exclue.

11. La photo de cette inscription, très obscure, ne permet pas de proposer une autre lecture, mais la date semble mal lue.

D'autres inscriptions funéraires ont été trouvées dans le Sud palestinien, sur deux sites du Néguev, ayant appartenu à la Palestine Troisième des Byzantins, à Sobata-Shivtah et à Berosaba-Bersabée-Beersheba :

- en 639, à Shivtah (Negev, 59)
- en 641, à Shivtah (Negev, 49) ¹²
- en 643, à Shivtah (Negev, 58)
- en 643, à Shivtah (Negev, 63)
- en 643 et 644, à Shivtah (Negev, 52)
- en 646, à Shivtah (Negev, 50)
- en 646, à Shivtah (Negev, 51)
- en 647, à Beershebah (Alt, 28)
- en 679, à Shivtah (Negev, 65) ¹³

2. Travaux datés dans des bâtiments

- en 639, à Shivtah (Negev, 68), pose du dallage d'une église sous l'évêque Georges.
- en 652, à Kufr, Kefr ou Kafr, pose "des fondations du saint *naos* du martyr Georges", c'est-à-dire d'un *martyrion* (Cl. Ewing, *PEFQS*, 1895, p. 277, n° 153 ; cf. Ch. Clermont-Ganneau, *Études d'Archéologie orientale*, 2, Paris, 1896, p. 34 ; cf. Dussaud et Macler, *Mission*, p. 251 [= 653]. Le texte, vu par Ewing mais publié par A.G. Wright et A. Souter, n'a jamais été revu).
- en 662, à el-Hamma, Hammat-Gader ou les thermes de Gadara, réparation de la salle chaude des bains, sous "Abdalla Mauia *amir almoumenim*" ; inscription datée du "mois de décembre, 5e jour, 2e année de l'indiction, année 726 de la colonie ¹⁴, année 42 des Arabes" (G. Hirschfeld et S. Solar, *IEJ*, 31, 1981, p. 202-205 ; J. Green et Y. Tsafir, *IEJ*, 1982, p. 94-96 ; I. Hassan, *ibid.*, p. 97-101 ; J. Blau, *ibid.*, p. 102 ; cf. J. Bingen, *Byzantion*, 54, 1984, p. 369-370 ; *SEG*, 32, 1982, n° 1501).
- en 665, à Salkhad, construction d'une *aulè* à côté d'un *naos* qui avait été bâti en 633 ; il doit donc s'agir d'un *atrium* d'église (Waddington, 1997) ; le donateur de 665 est le fils du couple de bienfaiteurs de 633.
- en 687, à Rabbah, mise en place d'une installation dite *oikodomè*, "sous le métropolite Etienne" (F. Zayadine, *ADAJ*, 16, 1971, p. 74-76).
- en 717-718, à Quweisme, restauration de l'église "depuis les fondations" et pose des mosaïques (*I. Jordanie*, 2, 53).

12. L'éditeur lit + κα[τε]τέθη[ν] ὁ τρις/μικάριος Ζαχαρίου Ο — ΔΙΑ/μη(ν) Γομπιέ/ου η' λυδ (κτιώνος) ιε' έτους / +φλς' + ; *SEG*, 31, 1981, n° 1427, propose à la ligne 3 'Ο[βο]δία ; la photo permet de lire l. 3-4 'Οβοδία/νοῦ μη(ν)... etc. Le nom du défunt, si c'est bien Zacharie, ne devrait pas être au génitif ; la photo ne permet pas de résoudre ce point, la lecture des deux premières lignes étant invérifiable. Là encore, il y a une erreur d'une année dans le chiffre de l'année de l'indiction, cf. *SEG*.

13. Voir *SEG*, 31, 1981, n° 1443.

14. Les discussions sur le sens tardif du mot "colonie" et sur le point particulier de savoir si Gadara a reçu ce titre doivent tenir compte de ce texte, cf. F. Millar, « The Roman *Coloniae* of the Near East : a Study of Cultural Relations », *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History*, Helsinki, 1990, p. 7-58, en particulier p. 55. L'ère utilisée ici est en réalité l'ère pompéienne de la cité.

- en 719-720, à Main, travaux indéterminés signalés sur une mosaïque. L'inscription est endommagée. Cela concerne au minimum la restauration ou la pose de la mosaïque (*J. Jordanie*, 2, 158).
- en 722, à Deir el-Adas, une mosaïque, dont le texte de dédicace est encore inédit, est posée dans une église omée de scènes de chasse au lièvre, récolte du raisin, capture d'oiseaux, chameaux conduits par un chamelier (S. Abdul-Hak, signale (en arabe) AAAS, 11-12, 1961-1963, p. 61-67 ; J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles, 1977, p. 148-150 ; *id.* in catalogue *Mosaïques byzantines de Jordanie*, Lyon, 1989, p. 159, note 46, rectifie la date et corrige *ibid.* p. 156, d'après J.-P. Rey-Coquais)¹⁵. Le rapport entre le texte et les images n'est malheureusement pas assuré, tant la première publication est incomplète.
- en septembre 735, à Kufr, Kefr ou Kafr, construction d'un *oikos* "depuis les fondations" (*PAES*, 3A, 150 ; M. Dunand, *Le musée de Soueida*, Paris, 1934, 194). L'*oikos* n'est pas défini ; il peut s'agir d'une église ou bien d'un autre bâtiment.
- en 732-733 et en 746, à Nabha, au Nord-Est de la Beqaa, pose de mosaïques dans la nef centrale, les nefs latérales et le narthex d'une église (J.-P. Rey-Coquais, *IGLS*, 6, 2945 ; Ch. Ghadban, *Ktama*, 5, 1980, p. 108-110, cf. photo pl. 4, corrige la localisation). On ne sera pas surpris de constater que le décor des mosaïques est floral et géométrique, sans représentation d'être animé.
- en 754, à Umm er-Rsas, pose de la mosaïque géométrique du sanctuaire de l'église Saint-Etienne (M. Piccirillo, *SBF*, LA, 37, 1987, p. 180-182)¹⁶.

3. Autres inscriptions grecques d'époque islamique

- Les inscriptions peintes du château omeyyade de Qasr Amra, comportent trois ensembles de mots grecs destinés à désigner des personnages représentés ; trois figures allégoriques, Poésie, Histoire et peut-être *skêpsis*, ("Hésitation" ou "Philosophie sceptique") ; les quatre rois, César, Chosroès, Rodoric et Négus ; et enfin une femme nommée Aristonikè, en qui O. Grabar voit une princesse chrétienne épouse d'un omeyyade. On doit interpréter ces inscriptions grecques en fonction de leurs auteurs, vraisemblablement des artisans qui connaissent le répertoire classique et la langue grecque, donc chrétiens. On ne doit pas oublier les commanditaires et les lecteurs, puisque les noms des quatre rois sont les seuls textes bilingues, écrits en grec et en arabe. La forme grecque transcrit simplement le terme arabe ; ainsi le terme César, pour désigner l'empereur byzantin, est-il un simple décalque de la forme arabe, étranger aux usages grecs. Il faut penser que, dans l'entourage des princes omeyyades, le grec n'était pas inconnu et aussi que certains mots grecs, comme les notions culturelles abstraites de Poésie et d'Histoire, se concevaient ou se comprenaient mieux dans leur langue d'origine. Naturellement les Arabes n'ignoraient pas la poésie ou l'histoire mais ce qu'on a voulu représenter à Qasr Amra est l'idée grecque de la Poésie ou de l'Histoire, de la même façon qu'on a peint sur d'autres scènes du château Eros ou Andromède (K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, 2^e ed., vol. I, part II, New-York, 1979, p. 397-401, et 408-409 ;

15. L'appartenance du site à la Phénicie Seconde de l'époque byzantine n'est pas une certitude et l'usage de l'ère des Séleucides ne suffirait pas à le démontrer ; certaines zones de la province d'Arabie ont utilisé cette ère.

16. Sur ce site, cf. paragraphe 4, *infra*.

O. Grabar, *REI*, 54, 1986, p. 127-132, pour Aristonikè). Cela serait encore plus vrai de la Philosophie sceptique.

– une inscription de la carrière de Kâmed, au Sud de la Beqaa (J.-P. Rey-Coquais, *IGLS*, 6, 2988). Cette inscription, traduite « Seigneur, secours ton serviteur ! Georges "actionnaire" d'Edesse, et les frères de Gabriel », accompagne une série de textes syriaques qui auraient été gravés par des carriers venus de Syrie du Nord et du Nord-Est. Elle daterait donc de la même période. Le syriaque donne le nom de l'employeur, le calife al-Walid, et une date, 96 de l'hégire, soit 714-715¹⁷. Les formes du grec passent pour y représenter les usages linguistiques d'alors à Edesse. Le caractère "étranger" de ce texte le met ainsi un peu à part.

4. Inscriptions dont la datation est douteuse, problématique ou incertaine

- à Deir Ayyub, Deir Eyyoub, une inscription porte la date, écrite en toutes lettres, de 536 et signale la pose d'un linteau de porte dans l'église d'un monastère (Waddington, 2413a) ; la mention du mois est suivie du chiffre κε', 25, qui ne peut concerner l'indiction, même si on le corrige ιε', 15. Il me semble que cela pourrait être la mention du 25^e jour du mois. De toute manière, le problème est plutôt celui du choix de l'ère, ère de la province d'Arabie qui placerait le texte en 641 après J.-C., ou ère pompéienne de la Décapole, qui le placerait en 472 (ère de 64 avant J.-C.) ou 473 après J.-C. (ère de 63), et me semble envisageable ici.
- à Chaqqa, construction d'un édifice désigné comme τὸ σταβλὸν περικλινόν (Waddington, 2161), ce que je comprends comme un caravansérail, à une date donnée comme 568, 3^e année de l'indiction. L'ère de la province d'Arabie (106 après J.-C.) ne convient pas parfaitement. En effet, l'année 568 va de mars 673 à mars 674 après J.-C., mais la 3^e année de l'indiction ne commence qu'en septembre 674¹⁸. Cet écart pose donc un problème mais n'est pas dirimant, vu sa fréquence ; cependant la situation est compliquée par l'usage habituel à Chaqqa d'une ère propre de 287 après J.-C., inapplicable ici (855 après J.-C.)¹⁹. Il y a donc deux possibilités, erreur de lecture malgré les fortes allégations de Waddington, ou usage à l'époque omeyyade d'une ère (d'Arabie) qui n'était plus employée à Chaqqa auparavant. La première explication me semble préférable.
- à Medaba-Madaba, dans l'église de la Vierge, pose d'une mosaïque en l'an 974, la 5^e année de l'indiction (*I. Jordanie*, 2, 131). Là encore, il faudrait utiliser une ère exceptionnelle, celle des Séleucides, pour dater le texte de février 663, et là encore cela ne coïncide pas avec l'autre date, puisque la 5^e année de l'indiction va de septembre 661 à septembre 662.
- à Umm er-Rsas, pose de la mosaïque de la nef de l'église Saint-Etienne (M. Piccirillo, *SBF, LA*, 37, 1987, p. 183-186). L'inscription est datée "au mois d'octobre, la 2^e année de l'indiction, l'année 680 de la province d'Arabie". L'absence de coïncidence entre les deux systèmes de datation est inquiétante. Octobre 680 devrait

17. P. Mouterde, « Inscriptions en syriaque dialectal à Kâmed (Beq'a) », *MUSJ*, 22, 1939, p. 74-106 (inscription grecque lue par R. Mouterde, p. 98) ; *id.* « Trente ans après, les inscriptions de Kâmed (complément) », *MUSJ*, 44, 1968, p. 23-29.

18. Je ne comprends pas le calcul de Brünnow et Domaszewski, *PA*, t. 3, p. 360, qui placent ce texte en 656 après J.-C., ni celui de Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche*, Paris, 1945, p. 316, qui le place en 659.

19. Sur l'ère de Chaqqa-Maximianopolis, cf. L. Robert, *Hellenica*, 11-12, Paris, 1960, p. 312-314.

correspondre à 785 de notre ère, mais on devrait être dans la 9^e et non la 2^e année de l'indiction, écart inimaginable. J'ai montré ailleurs ²⁰ qu'à cause d'une destruction la date donnée d'après le comput de la province d'Arabie avait été modifiée au cours d'une restauration ancienne. On a donc le choix entre deux solutions :

- ou bien l'on admet que le chiffre des centaines est resté intact ; dans ce cas, en conservant la date indictionnelle, on se place en 718, 733 ou 748 ²¹;
- ou bien l'on estime que les trois chiffres sont inexacts et, en fonction de certaines analogies avec une inscription voisine, de l'église "de l'évêque Serge", on attribue l'inscription de la nef de Saint-Etienne au même Serge connu comme évêque de Medaba entre 575 et 597. Cette hypothèse a ma préférence.

5. Inscriptions attribuées à tort à l'époque islamique

- à Kenakir, une inscription funéraire (Dussaud et Macler, *Mission*, 177 ; repris par Brünnow et Domaszewski, *PA*, 3, p. 360), qui a l'allure traditionnelle des épitaphes païennes tardives (III^e-IV^e siècle), a été lue [ʿE]τ[ο]υς / η[λ]φ'... etc. Le formulaire ne convient pas, car ce type d'inscription ne commence jamais par une date ; de plus, la restitution corrige trop fortement les lettres du fac similé. Il s'agit d'un texte mal lu, daté à tort de 643 après J.-C., qu'il faut donc replacer au III^e ou au IV^e siècle.
- à Melah es-Serrar, un bâtiment non défini est construit en l'année marquée 539 (Wetzstein, 39 ; d'où Waddington, 2028 ; repris par Brünnow et Domaszewski, *PA*, 3, p. 303-304 et 360 ; revu *PAES*, 3A, 715). La relecture dans *PAES* montre que les chiffres sont très douteux ; ainsi, on ne peut pas considérer que ce texte a été gravé en 644 après J.-C.
- à Sama, Sameh, une inscription sur linteau (*PAES*, 3A, 27 ; d'où Devreesse) a été datée de 541, ère de la province d'Arabie, soit 646 après J.-C., et comprise comme une acclamation. Il y a deux bizarreries qui s'opposent à cette lecture, d'abord la coupe des mots et des lignes serait anarchique, mais surtout l'ordre des chiffres de la date est impossible : en premier les unités, ensuite les centaines puis les dizaines ²² ; le nombre ΑΦΜ, 541, ne peut être conservé.
- à Orman (Dussaud et Macler, *Voyage*, p. 166, ne concerne pas la construction d'un *naos* de Saint Elie à Orman mais à Nedjrân, ce que Devreesse, p. 316, n'a pas compris ; d'ailleurs, l'inscription de Nedjrân, Waddington, 2431, porte la date

20. P.-L. Gatier, « Les mosaïques paléochrétiennes de Jordanie et l'histoire de l'Arabie byzantine », in N. Duval, ed., colloque *Mosaïques byzantines de Jordanie*, à paraître.

21. M. Robert Schick me remet, au cours du congrès, le manuscrit d'un article intitulé « The Patriarchate of Jerusalem during the Early Abbassid Period, A.D. 750-813 », publié dans M.A. Bakhit et R. Schick eds., *Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilad es-Sham*, Amman, à paraître, où, parallèlement à moi, il remet en cause la datation de la mosaïque de la nef de Saint-Etienne ; les chiffres lui semblent avoir été, avant restauration, XII, soit 613, ce qui correspond à 718 après J.-C. ; à mes yeux ce n'est qu'une des hypothèses possibles.

22. On rencontre l'ordre unités-dizaines-centaines, ou bien centaines-dizaines-unités ; parfois et exceptionnellement, on peut rencontrer l'ordre dizaines-unités-centaines, cf. R. Mouterde, *MUSJ*, 38, 1962, p. 17, avec divers exemples ; y rajouter R. Stucky, *Syria*, 53, 1976, p. 130-131. Jamais on ne trouve le chiffre des centaines au milieu.

YNH = 458, soit, en calculant d'après l'ère de la province d'Arabie, 563 après J.-C. Dussaud et Macler ont fait, à partir de cela, comme si le nombre 563 figurait sur la pierre et en ont conclu que l'inscription datait de 668 de notre ère... Double embrouillamini, à quoi s'ajoute la mention par Devreesse de la pierre trouvée à Orman, *PAES*, 3A, 686, qu'il ne distingue pas de l'inscription précédente...), seule la plus grande confusion épigraphique a permis de situer une construction en 668 après J.-C.

- à Muhezzeq (S. Vailhé, *Echos d'Orient*, 1898, p. 73-75 ; J. Germer-Durand, *ibid.* p. 117 ; d'où Brünnow et Domaszewski, *PA*, 1, p. 111-112 ; correction Ch. Clermont-Ganneau, *RAO*, 6, Paris, 1905, p. 327-329 ; d'où Brünnow et Domaszewski, *PA*, 3, p. 358-360 ; A. Alt, *JPAOS*, 8, 1928, p. 193-202, refuse les objections de Clermont-Ganneau et maintient une date de l'inscription d'après l'ère de Dioclétien ; G.E. Kirk, *JPAOS*, 18, 1938, p. 161-162, pense que "the problem is unlikely ever to be satisfactorily settled"), un texte mentionnant la construction d'un *martyrion* et d'un *koimeterion* a été rédigé à une date lue ΒΦ, 502. Cette date, d'après l'ère de Dioclétien qui semble mentionnée, serait 786 après J.-C. ; Clermont-Ganneau corrige ces lectures et choisit l'ère de la province d'Arabie donc 607 après J.-C. L'inscription paraît mal lue et nécessite de fortes corrections pour signifier quelque chose ; il est vain de fonder quoi que ce soit sur ces lectures.

L'inventaire que j'ai tenté est sans doute incomplet. De plus, il se limite aux inscriptions et ne comprend pas tous les textes écrits. Il faudrait y rajouter les papyrus grecs du monastère de Kh. el-Mird et ceux de Nessana, les ostraka de Kh. Mafjar²³ et les objets inscrits, comme les lampes²⁴. Les manuscrits copiés dans les monastères, comme celui de Saint Sabas, fourniraient aussi d'autres témoignages. Cependant et au total les inscriptions sont les témoignages les plus précieux.

La répartition des inscriptions funéraires d'époque islamique, dont on a montré la rareté, est à peu près celle que l'on rencontre pour les inscriptions funéraires à l'époque byzantine. Il faut rappeler que les inscriptions funéraires chrétiennes sont inconnues ou exceptionnelles dans une bonne partie des sites du Proche-Orient. Il suffira de comparer l'abondance des textes funéraires païens des III^e et IV^e siècles à Umm el-Djémal et l'extrême rareté des épitaphes chrétiennes à l'époque suivante ; les églises très nombreuses de Gerasa contrastent avec la pauvreté de l'épigraphie funéraire chrétienne du site, phénomène que l'on

23. M. Schwabe, « Khirbat Mafjar. Greek Inscribed Fragments », *QDAP*, 12, 1946, p. 20-30 ; textes brefs, comptes de dépenses ou reçus dans plusieurs cas. (NB : N'y aurait-il pas au n° VII ψωμ(ου) de ψωμ(ον, "morceau de pain", plutôt que ψάμις) de ψάμμος ou ψάμμη, "sable" ? ainsi on restituerait [ο] [ν]ο(ν), « vin », à la ligne suivante.)

24. F.E. Day, « Early Islamic and Christian Lamps », *Berytus*, 7, 1942, p. 65-79, article de synthèse ; cf. Ch. Clermont-Ganneau, *RAO*, 2, Paris, 1898, p. 19 et 47, et *RAO*, 3, Paris, 1900, p. 43-47. Jerash, l'ancienne Gerasa, est un centre de production de lampes à l'époque omeyyade. On y connaît trois sortes de lampes. Premièrement des lampes portent une formule chrétienne écrite en grec d'une manière très négligée et une formule islamique en arabe ; il y a eu assemblage de deux demi-moules. Deuxièmement, d'autres lampes portent une formule chrétienne très négligée, en tout et pour tout. Ces deux groupes, dont le deuxième peut appartenir aussi à l'époque byzantine, usent d'un formulaire banal et l'on recopie à travers les ans ce qu'on ne comprend plus. Enfin un troisième groupe est formé de lampes datables de 741-742 ou 746-747 de notre ère (125 et 129 de l'hégire) portant des inscriptions arabes qui nomment le potier ; certaines ont des signes chrétiens, semble-t-il, et certains des noms de personne paraissent concerner des chrétiens. Rien de ceci ne démontre une quelconque connaissance du grec.

retrouve dans un village que j'ai récemment étudié, Rihab... etc. En revanche, dans le pays de Moab et le Néguev, l'ex-Palestine Troisième, l'épigraphie funéraire byzantine est bien représentée ; elle se continue donc à l'époque omeyyade dans certains des sites. Les épitaphes grecques sont cependant peu nombreuses et le nombre de sites bien réduit par rapport à la période précédente. On a l'impression que vers 685 disparaît totalement l'usage de faire une épitaphe en grec, dans les endroits où cet usage existait auparavant. A Nessana la dernière inscription funéraire est de 630, soit peu avant la conquête islamique, mais les derniers papyrus grecs datent d'environ 689²⁵. La disparition des épitaphes en grec n'est pas compensée, chez les chrétiens, par l'usage funéraire d'autres langues, le syro-palestinien²⁶ ou l'arabe.

Les inscriptions qui concernent des travaux de construction ne mentionnent jamais à l'époque islamique l'édification d'églises, à l'exception possible de l'un ou des deux textes de Kafr, exception qui me semble confirmer la règle. On ne voit que des réparations, des poses de mosaïque ou de dallage, des aménagements. Deux églises montrent bien ce phénomène. A Quweisme en Jordanie, vraisemblablement dans le territoire de Philadelphie-Amman, une église restaurée et décorée de mosaïques en 717-718 a été récemment fouillée, et il semble que le bâtiment ait été construit au V^e siècle puis décoré d'une première mosaïque au VI^e siècle²⁷. A Nabha, dans l'église où une partie des mosaïques est datée de 732-733 et 746 après J.-C., une autre mosaïque, dans la nef centrale, a été posée en 557²⁸. Ce dernier exemple incitera à la plus grande prudence dans la datation des bâtiments. Ainsi, pour le moment, on ne possède aucune église omeyyade, c'est-à-dire dont le plan puisse être considéré comme omeyyade²⁹. En revanche, plusieurs églises byzantines ont reçu des aménagements à l'époque omeyyade. On doit se demander la cause de ce phénomène. La première explication est juridique : le nouveau pouvoir n'aurait pas autorisé la construction de nouveaux édifices mais seulement leur restauration. La deuxième explication est économique et démographique : les chrétiens n'auraient pas été assez nombreux ou assez riches pour envisager autre chose que la préservation et l'entretien d'une partie des bâtiments préexistants. Une troisième explication est politique et fiscale : les mécanismes fiscaux et religieux d'incitation à la générosité envers les églises ne fonctionneraient plus. Je me contenterai, sans trancher, de proposer ici ces trois types de causes, en rappelant un autre phénomène, un peu négligé jusqu'à présent par les archéologues donc mal daté, celui de l'abandon de nombreuses églises et monastères³⁰.

Le grec, au début du VII^e siècle, avait le statut de langue écrite généralisée dans la Syrie du Sud³¹. Qui savait lire et écrire savait le grec. Cette position privilégiée vacille entre 662

25. G.E. Kirk et C.B. Welles, « The Inscriptions », in H.D. Colt et al., *Excavations at Nessana*, vol. 1, London, 1962 ; C.J. Kraemer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, *Non-literary Papyri*, Princeton, 1958.

26. Son usage funéraire est ultra-marginal et indatable avec précision. A Samra, le syro-palestinien ne semble pas succéder au grec mais coexister avec lui.

27. Fouilles de R. Schick et E. Suleiman, signalées *ACOR Newsletter*, n° 2, mai 1990, p. 9.

28. Ch. Ghadban, *Ktéma*, 5, 1980, p. 99-112.

29. *Contra* M. Piccirillo, « The Umayyad Churches of Jordan », *ADAJ*, 28, 1984, p. 333-341.

30. M. Piccirillo a fait justement observer que la plupart des mosaïques qui n'avaient pas subi la fureur des iconoclastes doivent avoir appartenu à des églises qui étaient déjà abandonnées au moment où avait débuté l'iconoclasme en pays musulman (remarque orale au Congrès d'archéologie jordanienne, Lyon, mai-juin 1989).

31. Les exceptions sont marginales.

et 685, comme en témoignent les épitaphes et les papyrus³². En revanche le grec reste une langue liturgique, et une langue bien connue par le clergé, jusqu'au milieu du VIII^e siècle, comme en témoignent certaines inscriptions, en particulier celles des mosaïques de Nabha et Umm er-Rsas rédigées en 746 et 756. Il est probable que pour une certaine élite intellectuelle le phénomène est le même. On ne peut dater avec précision les peintures de Qasr Amra, cependant il faut placer leurs inscriptions dans le contexte de la culture savante de cette élite chrétienne, une aristocratie où, jusqu'aux réformes d'Omar II, se rencontrent les hautes fonctions administratives et l'épiscopat, le milieu de Jean Damascène. Le mosaïste d'Umm er-Rsas qui semble connaître le grec, les ouvriers du bâtiment auteurs des ostraka de Kh. Mafjar datés de la première moitié du VIII^e siècle, les peintres de Qasr Amra et le carrier d'Edesse appartiennent à un autre milieu, celui des artisans chrétiens, qui paraît partiellement bilingue jusqu'au milieu du VIII^e siècle ; en effet, plusieurs ostraka en arabe de Kh. Mafjar nomment des ouvriers chrétiens³³.

Les inscriptions grecques semblent témoigner de certaines continuités dans les habitudes des chrétiens. Les systèmes de datation sont les mêmes qu'auparavant. Les inscriptions funéraires de l'ex-Palestine Troisième, Néguev et Moab, continuent à utiliser les mois macédoniens ; ailleurs, les mois romains semblent plus usités. Partout les ères traditionnelles se maintiennent, ère des cités de Gadara ou de Philadelphie à el-Hamma ou à Quweisme, ère séleucide à Nabha ou Deir el Adas ; l'ère, romaine, de la province d'Arabie est très souvent utilisée. La seule exception est fournie par l'inscription d'el-Hamma qui émane de l'administration omeyyade et qui, à côté de la date selon l'ère de Gadara, donne les années du comput hégirien et, bien entendu, les noms et titres des officiels, le calife et le gouverneur. De même l'usage des croix est très fréquent, dans les églises naturellement mais aussi sur les stèles funéraires et même au début de l'inscription placée dans les thermes d'el-Hamma³⁴. Le clergé semble présent parmi les communautés chrétiennes puisque des évêques et des prêtres sont mentionnés çà et là. Il n'est pas impossible cependant que le titre de métropolitain porté par un évêque à Rabbah (l'ancienne Areopolis) et peut-être par l'évêque de Gadara³⁵ traduise un bouleversement de la géographie ecclésiastique consécutif au nouveau découpage administratif introduit par les musulmans. Si cette hypothèse se vérifiait, on comprendrait que les changements de métropoles aient pu soulever de fortes brouilles à l'intérieur de l'épiscopat. Je ne serais pas surpris s'il y avait un lien entre d'une part ce phénomène, d'autre part les discussions produites par les oppositions doctrinales telles celles qu'engendre la crise

32. C'est la période où les Marwanides succèdent aux Sufyanides.

33. R.W. Hamilton, *Khirbat al Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford, 1959, p. 41-44. Cf. *supra*, note 24.

34. Je ne pense pas qu'il y aurait eu une croix au début de l'inscription si un membre du clergé n'était pas intervenu pour la faire rédiger et si le bâtiment n'avait pas un rapport avec l'Eglise. La formule des deux dernières lignes, après la date, εἰς ἱσθὴν τῶν νοσούντων σπουδῇ ἰωάννου μ(τ) Γαδαρν(ο)υ, pourrait peut-être se lire μ(τ)ροπολίτου, en revenant au μ(η)τροπολίτου, que proposaient d'abord Y. Hirschfeld et G. Solar, *Qadmoniot*, 13, 1980, p. 70-71, et qui est bien plus convaincant qu'une fonction civile, μ(α)γιστριαν(ο)υ, μ(ε)ιζοτέρου, μ(ε)λ(ζ)ου(ος) ou μ(α)στορο(ς), cf. *SEG*, 30, 1980, n° 1687, et 32, 1982, n° 1501. La croix et le caractère "philanthropique" de l'installation me paraissent justifier cette lecture ; quant au titre de métropolitain que n'avait pas l'évêque de Gadara à l'époque byzantine, puisque il revenait à celui de Scythopolis, capitale de la Palestine Seconde, il ne serait pas étonnant que, comme à Rabbah, il ait été porté à l'époque omeyyade par l'évêque de Gadara. Bien entendu, il ne peut s'agir ici en aucune façon du patriarche de Jérusalem.

35. Cf. note 34 *supra*. La métropole de Palestine Troisième est, à l'époque byzantine, Petra et non Areopolis.

monothéiste, et enfin l'un des rares documents qui éclaire l'histoire des chrétiens de la région : les lettres du pape romain Martin I^{er} 36.

La répartition géographique des inscriptions grecques reflète d'abord l'état de la recherche épigraphique, et l'on ne s'étonnera pas de constater que là où des *corpus* d'inscriptions sont disponibles on rencontre des inscriptions grecques d'époque islamique ; là où les travaux sont dispersés, comme dans les zones des anciennes Palestines Première et Seconde, on n'en rencontre pas. Cette répartition reflète également une situation antique : les zones périphériques, comme les régions steppiques du Néguev et de la Jordanie, ont sans doute connu un développement économique plus tardif que les régions méditerranéennes et les inscriptions de la fin du VI^e et du début du VII^e siècle y sont particulièrement nombreuses. Il est vraisemblable que les inscriptions concernant des bâtiments, moins rares dans les anciennes provinces de Palestine Troisième et d'Arabie qu'ailleurs, témoignent sinon d'une croissance du moins d'une situation économique plus florissante qu'ailleurs. Mais il est possible qu'elles reflètent également l'abandon précoce de certaines zones steppiques ou montagneuses et de certains villages au VII^e et au VIII^e siècle. Les inscriptions enfouies tôt ont été mieux préservées jusqu'à nos jours que celles des régions où l'occupation ne s'est jamais interrompue.

C'est ici qu'il faut rappeler la difficulté où l'on est de saisir un phénomène général à partir de l'observation d'une catégorie limitée de la population. La raréfaction des inscriptions grecques peut être un phénomène culturel, déclin du grec, un phénomène religieux, diminution du nombre des chrétiens, un phénomène économique, déclin d'une région. La première explication est indéniable, elle est confirmée grâce aux épitaphes et aux papyrus et elle accompagne l'arabisation des chrétiens 37 ; la deuxième est logique, même si le phénomène des conversions est moins étudié que celui de l'immigration des musulmans de la péninsule arabique ; la troisième me semble probable. De toute façon, on assiste, entre la conquête islamique et le milieu du VIII^e siècle à un indéniable repli des communautés chrétiennes. Je ne peux qu'être en désaccord avec les lignes enthousiastes que quelques découvertes isolées ont fait naître sous la plume d'auteurs qui voient dans l'époque omeyyade une période de zénith pour les chrétientés d'Orient 38. La prise de pouvoir par les Abbassides n'est pas la cause de ce repli des chrétiens de Syrie du Sud mais une étape dans un processus de longue durée.

36. *PL*, 87, col. 153-180 ; le pape cherche à créer un parti chalcédonien "pur et dur" autour de l'évêque de Philadelphie soutenu par ceux d'Esbus et de Bacatha ; cela ne veut pas dire que les évêques des autres sièges de la région ont disparu, mais qu'ils ne partagent pas les mêmes choix (le *basileus* est monothéiste à cette époque).

37. Cf. la communication de R. Haddad sur le manuscrit de Damas. Ce phénomène, qui témoigne d'une adaptation réussie, est en lui-même porteur d'avenir. Il crée en effet, pour la première fois depuis longtemps, un espace culturel unifié autour d'une langue commune, l'arabe. Il permet ainsi la naissance de la riche littérature arabe chrétienne. Cependant la langue commune n'est pas celle que pratiquaient les chrétiens auparavant, c'est donc un signe de leur affaiblissement.

38. Par exemple, P. Donceel-Voûte, « La carte de Madaba : cosmographie, anachronisme et propagande », *RB*, 95, 1988, p. 519-542 et surtout p. 536-537 : « les témoignages que les découvertes archéologiques de ces dernières années nous ont fournis sont formels : non seulement l'activité, la créativité et l'esprit d'entreprise des chrétiens de la fin du VI^e s. et au cours du VII^e et même du VIII^e s. ne sont pas moindres à cette époque dans les provinces de Palestine, de Phénicie et d'Arabie, mais, et cela surtout au-delà du Jourdain, il y dépasse ce qui s'est fait au cours des siècles précédents. Pas un bâtiment ecclésiastique qui ne soit remis à neuf ou construit alors, et qui ne soit généreusement doté de mobilier et de pavements de mosaïque d'une richesse remarquable » ; voir également la note 61 de la p. 540. Je pense, pour ma part, qu'il est indispensable de ne pas mélanger les périodes de domination byzantine, perse ou islamique.

CARTES

Carte 1 : Inscriptions grecques d'époque islamique. Inscriptions funéraires

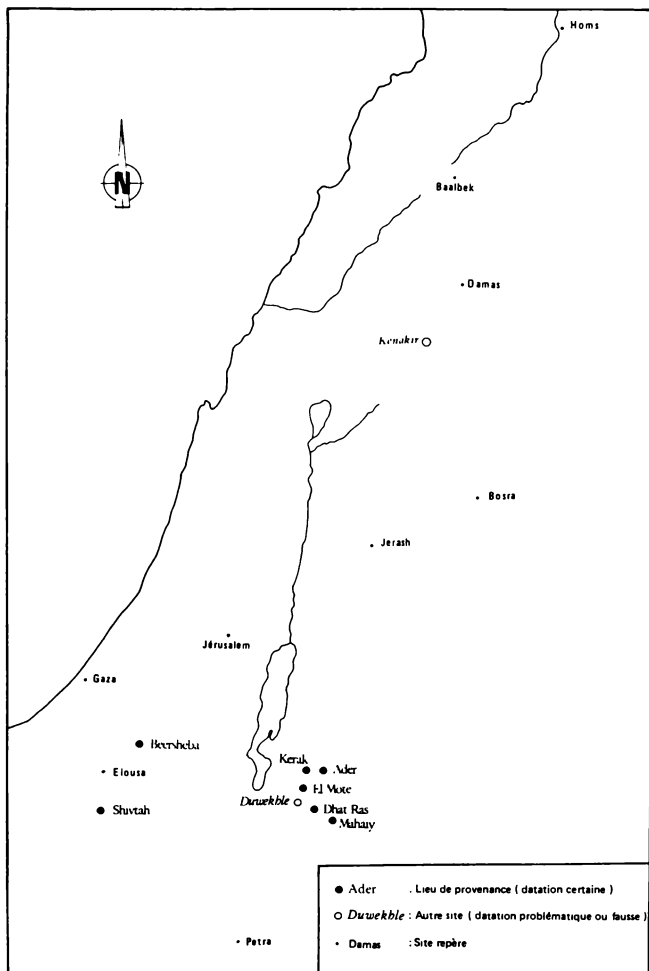
Carte 2 : Inscriptions grecques d'époque islamique. Inscriptions diverses

Remarque sur les cartes

Les deux cartes sont essentiellement destinées à situer les sites signalés par rapport aux centres connus. Une part de simplification et d'arbitraire se glisse forcément dans la répartition entre les différentes catégories.

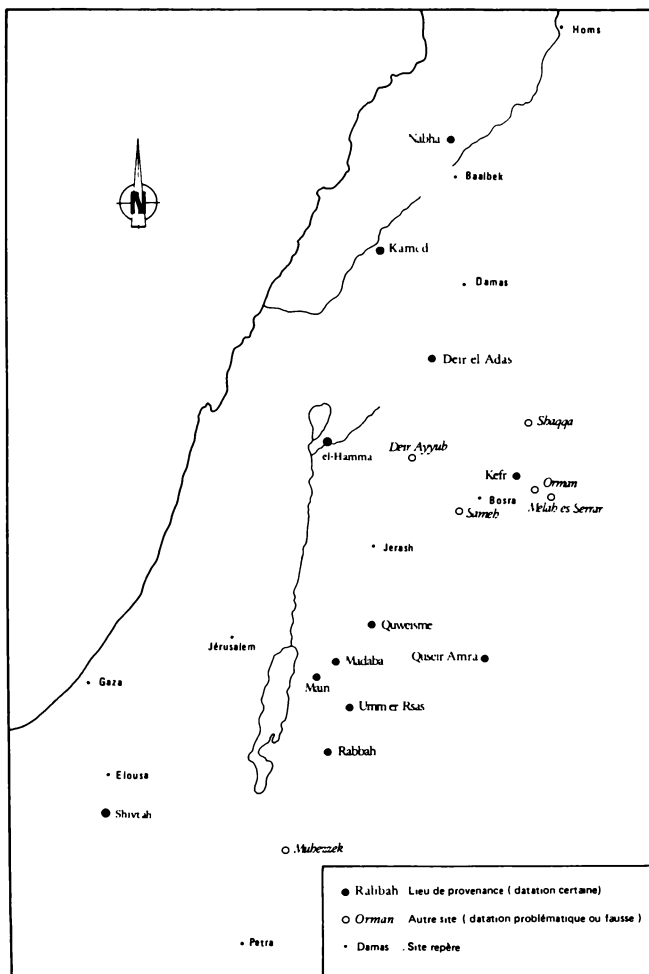
ADDENDUM

Ajoutons une inscription dernièrement publiée par A. Avav, L.di Segni et A. Kloner, *SBF, LA*, 40, 1990, p. 313-320, photos pl. 41-44. Elle provient d'un édifice dédié au martyr Saint Georges, Il s'agit d'une mosaïque trouvée à Ramot près de Jérusalem, datée du 20 juin ou juillet, quinzième année de l'indiction, en l'an 6254 de l'ère de la création du monde. Il y est fait mention d'un patriarche nommée Théodore et d'un chorévêque. Le verbe utilisé, qui signifie "achever", n'implique pas forcément une construction mais peut concerner une restauration, d'autant que l'inscription mutilée ne permet pas de dire si les travaux ont touché l'ensemble du bâtiment ou seulement la mosaïque. La date correspond à juin ou juillet 762 après J.-C.



Carte 1 Inscriptions grecques d'époque islamique. Inscriptions funéraires

LES INSCRIPTIONS GRECQUES D'ÉPOQUE ISLAMIQUE



Carte 2 Inscriptions grecques d'époque islamique. Inscriptions diverses

LA PHONÉTIQUE DE L'ARABE CHRÉTIEN

VERS 700

PAR

Rachid HADDAD

Ankara

Au début de ce siècle, Bruno Violet révélait au monde savant l'existence, à Damas, d'un fragment de Psautier en parchemin, contenant, du psaume 78 (LXX : 77) les versets 20-31 et 51-61¹. Ce document, perdu au milieu d'un fatras de débris de manuscrits, dormait à *Qubbat al-Hazna*, le trésor de la Mosquée Omayyade à Damas. Il se réduit à un double feuillet in -4°. Dimension du feuillet : 23 x 18.5 cm. Espace écrit : 19 x 13 cm. Le deuxième feuillet est abîmé sur le quart de sa partie extérieure. Ecriture onciale grecque, à l'encre brune. Le texte se présente en deux colonnes à 33 lignes : à gauche, texte grec, et à droite, texte arabe, écrit en caractères grecs. Le grec offre quelques accents et esprits sans les iota souscrits. L'arabe, quant à lui, est accompagné de certains signes diacritiques qui en facilitent la lecture notamment pour rendre certains phonèmes arabes n'ayant pas de correspondants en grec.

Ce document bilingue témoigne d'une époque où les fidèles massés pour la prière, probablement à la Cathédrale de Damas, comprenaient deux groupes linguistiques distincts : les hellénophones et les arabophones. Ces derniers étaient composés, soit des Arabes chrétiens installés en Syrie depuis déjà plus de deux siècles², soit des habitants de Damas récemment arabisés. Les premiers fréquentaient sans doute la Cathédrale même avant la conquête arabe. Alors minoritaires, ils assistaient sans doute à des cérémonies religieuses célébrées en grec. Mais, plus tard, grossis par le nombre croissant des nouveau-venus et surtout par les damascènes arabisés, ils formaient déjà une masse importante, justifiant alors l'introduction de la langue arabe dans la liturgie. Les fidèles hellénophones, quant à eux, ne devaient pas être, non plus, à cette époque précise, un élément négligeable. D'où le caractère bilingue de ce Psautier. Il est sans doute liturgique, malgré l'absence de toute rubrique, sur ce double feuillet. S'il ne l'était pas, comment justifier la présence de la colonne arabe transcrite en lettres grecques ?

1. B. Violet, « Ein Zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus », in *Orientalistische Literatur-Zeitung*, IV (1901), Berlin, p. 384-403 ; 425-441 ; 475-488. Voir aussi Fr. Schultess, *Christlich-Palästinische Fragmente aus den Omajjaden-Moschee zu Damascus*, Berlin, 1905.

2. R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955.

Cette transcription, avec toute la difficulté qu'elle comporte, nous place à un moment où l'anagoste de la Cathédrale, et le clergé en général, de culture grecque, ne s'étaient pas encore familiarisés avec les caractères arabes. La langue, ils la comprenaient sans doute, et la parlaient, mais avaient de la peine à la lire et à l'écrire.

L'arabisation des chrétiens, en effet, a dû s'opérer en trois phases successives. D'abord la masse du peuple qui fréquentait les musulmans arrivés en vagues successives, a commencé à parler l'arabe et à l'utiliser comme langue d'usage courant. Cette étape comprend la deuxième moitié du VII^e siècle. On peut supposer que le clergé, alors moins mêlé aux musulmans, était en retrait par rapport à ce phénomène d'arabisation. C'est à cette période que se situe, selon toute vraisemblance, le fragment du Psautier, objet de notre étude. Plus tard, à partir du début du VIII^e siècle, la diffusion de l'écriture arabe va pousser les chrétiens à lire et à écrire cette langue. Toutefois, il faut attendre au moins cinquante ans encore pour que les chrétiens passés à l'arabe se mettent à rédiger dans cette langue et la considèrent enfin comme une langue de culture. A cet égard, l'exemple de Jean Damascène est assez significatif³.

Né à Damas vers 660, soit 25 ans après la conquête arabe, il reçut une solide formation, grâce à un moine grec amené captif à Damas. Celui-ci lui a permis de se familiariser tant avec les philosophes de l'Antiquité grecque, qu'avec les Pères de l'Eglise. Après avoir occupé un poste d'administration dans la chancellerie omayyade, comme son père et son grand-père avant lui, et fréquenté la Cour de Damas, où il était l'ami et le commensal de Yazid ibn Mu'âwiya, il quitta son poste après avoir servi quelque temps sous 'Abd al-Malek. Deux raisons ont déterminé sa décision : d'une côté, le fanatisme des Marwanides, qui contrastait avec la tolérance des Sufianides, leurs prédécesseurs, et, de l'autre, l'arabisation de la chancellerie. Vers 718, il entre à la Laure de St-Sabas, où durant une trentaine d'années, donc jusqu'à sa mort (749), il va rédiger ses ouvrages exclusivement en grec. Aucun texte écrit en arabe par le Damascène ne nous est parvenu. Bien plus aucun indice, dans ses nombreux écrits grecs, ne nous permet de soupçonner l'existence d'un écrit arabe.

Le cas du Damascène n'est pas exceptionnel. André de Crète⁴ est aussi né à Damas vers 660, tout comme Jean de Damas. Il a été moine à Jérusalem en 678, avant de devenir archevêque de Gortyne en Crète. Il mourut vers 740. Il est impensable qu'il ait ignoré l'arabe, et pourtant il n'a rien écrit en cette langue. Un troisième exemple, Cosmas le Mélode⁵. Il est né à Jérusalem, – à Damas, selon d'autres sources⁶ – aux environs de 675 et mort peu après 750. Il fut adopté par Sergius, le père de Jean Damascène, et avec ce dernier, il fut formé par ce même moine byzantin, captif des Arabes. Il entra comme Jean, à la Laure de St-Sabas et devint un brillant hymnographe, avant d'occuper le siège épiscopal de Maïouma. Comme ses contemporains et concitoyens, André et Jean, Cosmas, qui a certainement parlé l'arabe, n'a rien écrit en cette langue. L'exemple d'Anastase le Sinaïte, qui vécut entre 630-700, donc sous la domination arabe, peut aussi être allégué, quoique avec moins de force. De culture byzantine, lui aussi, il n'a rien écrit en arabe.

3. Voir le chapitre consacré à S. Jean Damascène in J. Nasrallah et R. Haddad, *Histoire du mouvement intellectuel de l'Église Melchite*, vol. II. t. I, à paraître bientôt.

4. Op. cit.

5. Op. cit.

6. Théocharis Detorakis, spécialiste de Cosmas le Mélode, croit que celui-ci est né à Damas, et s'appuie pour cela sur une Vie de Cosmas rédigée en grec au XI^e siècle. Les titres de Hagiopolite ou de Hiérosolymitain, qu'il se donne lui-même, s'expliquent par son appartenance à la Laure de Saint-Sabas, près de Jérusalem. Voir T. Detorakis « Vie inédite de Cosmas le Mélode », in *An. Boll.*, t. XCIX (1981), p. 103-104.

Ces quatre écrivains montrent que le clergé et les moines ont relativement tardé à adopter l'arabe comme langue de culture. Langue d'usage quotidien, en milieu chrétien, elle l'était certainement déjà vers 680, soit 50 ans après la conquête arabe, et une ou deux décennies avant l'arabisation de la chancellerie. Ainsi, on assiste à un net décalage entre l'usage courant de l'arabe par les chrétiens dans leur vie quotidienne, et l'adoption de l'arabe comme langue de culture par les écrivains ⁷.

L'arabisation de la masse des chrétiens s'est faite progressivement, et disons-le, avec une relative lenteur. Réduit était le nombre des Arabes qui s'étaient installés définitivement en Syrie dans les années 634-650, vu que la plupart de ces Arabes, habitués à la vie au désert, n'étaient pas très attirés par le charme des villes. C'est au troisième quart du VII^e siècle, que l'arabisation de la masse des chrétiens va s'accentuer, et sera largement étendue au début du VIII^e siècle. A cette date, en effet, on peut supposer, selon toute vraisemblance, que l'arabe était alors la langue dominante à Damas. Toutefois il serait faux de croire que le grec et le syriaque ont complètement disparu. Et lorsque 'Abd al-Malek, au début du VIII^e siècle, entreprit d'arabiser la langue de la chancellerie, l'usage de l'arabe était déjà courant dans la bouche des Damascènes, même si les scribes chrétiens ne l'utilisaient pas encore. C'est pour cette raison, et pour d'autres encore, qu'ils furent progressivement remplacés par des musulmans.

Ce qui précède nous permet de fixer la date de ce fragment. On le voit : c'est un écrit qui répond à une nécessité et pour une période déterminée, en dehors desquelles il n'aura pas de raison d'être. Il doit être situé dans ce décalage dont nous venons de parler, c'est-à-dire entre 680 et 710. Cinquante ans après le départ des Byzantins, suivis par une grande partie de la colonie grecque, le peuple chrétien de Damas, déjà arabisé, avait besoin d'écouter les prières dans la langue qu'il connaissait. Comme le clergé ignorait la lecture de l'arabe, on a eu recours aux caractères grecs. L'emploi du grec pour la transcription de l'arabe est peu probable après la première décennie du VIII^e siècle.

Si, par ailleurs, on consulte la numismatique de l'époque omayyade, on s'aperçoit que, depuis l'avènement de Mu'awiya jusqu'à 'Abd Al-Malek ibn Marwān, une profonde mutation sociale s'était opérée en Syrie, mutation qui confirme notre hypothèse.

Ainsi situé entre 680-710, ce fragment du Psautier revêt une importance capitale, non seulement à cause de sa haute antiquité, mais surtout grâce à la transcription grecque du texte arabe. Les voyelles, en effet, vont nous permettre de lever le voile sur certaines caractéristiques phonétiques de l'arabe chrétien de Syrie.

L'examen attentif du texte arabe révèle un système de transcription homogène et bien établi à l'avance ⁸. Ainsi pour rendre la consonne arabe ayant un correspondant grec le scribe

7. Ce décalage apparaît aussi au niveau des inscriptions grecques de Syrie du Sud. Tandis que les inscriptions funéraires, de caractère populaire, s'arrêtent en 674, si l'on néglige les inscriptions à date douteuse, ou en 685, si on inclut ces dernières, les inscriptions grecques relatives aux constructions ecclésiastiques, commandées par le clergé, se prolongent, elles, jusqu'au troisième quart du VIII^e siècle. Voir la Communication de M. Gattier intitulée « Les inscriptions grecques d'époque islamique en Syrie du Sud », ci-dessus, p. 143-157.

8. L'homogénéité du système de transcription écarte impérativement l'hypothèse d'un lecteur arabe qui dicterait le texte à un scribe grec, celui-ci se contentant de fixer en grec les sons arabes qu'il entend à travers une langue totalement étrangère à lui. D'autre part, le système de transcription présenté par notre document de Damas tranche nettement sur celui adopté par Théophane citant les noms propres arabes dans sa Chronographie, ainsi que sur celui qu'on retrouve dans les Papyri de Nessana, influencé par le copte. Voir B.S.J. Isserlin, « The Nessana Papyri », in *Altuos*, VII (1969-1973), p. 17-31.

utilise toujours la même consonne. Exemple : b = B ; t = θ ; z = Z, etc. La lettre arabe h est rendue par Ṭ, surmontée d'un esprit rude, même en position médiane ou finale, surtout pour exprimer le pronom affixe hu, hum. Dans ce dernier cas, le Ṭ est suivi immédiatement du M, sans une voyelle intermédiaire, ainsi TM. Le problème devient plus compliqué lorsque la lettre arabe n'a pas d'équivalent grec, comme dans les lettres emphatiques ou gutturales. Les premières sont réduites aux lettres simples non emphatiques correspondantes. Exemple : Ṣ est confondu avec S et tous les deux sont représentés par Σ ; Ṭ devient T et les deux sons figurent par le moyen de T ; Ḍ est ramené à D, comme Z se confond avec D et ces quatre lettres sont rendues par Δ. La gutturale Q se confond avec K et la lettre grecque K les désigne. La lettre grecque X sert à rendre les trois lettres arabes Ḥ - Ḫ - Ṣ, et le Γ est utilisé pour Ġ - Ġ' - '. Dans ce dernier cas, la lettre Γ comporte un point en milieu. Les sons gutturaux ou emphatiques étaient-ils prononcés distinctement par le lecteur à Damas, au début du VIII^e siècle ? Il est difficile de répondre avec certitude à cette question. Cependant, il est permis de supposer que si le lecteur parlait l'arabe dans la vie courante, et tel est probablement le cas, ces sons devaient donc lui être familiers, et il pouvait aisément retrouver des sons différents sous la même lettre. Dans cette transcription, les lettres grecques Π, Ψ et Ξ sont absentes.

Quand on arrive à l'étude des voyelles, on constate que le scribe, et nous avec lui, est un peu dérouté. La phonétique arabe qu'il fixe grâce à ses voyelles grecques, n'est pas celle de la langue littéraire, avec ses trois voyelles ' - ' - ', brèves ou longues, mais plutôt la dialectale. Or, celle-ci comporte des voyelles fuyantes et floues. Les fixer par les voyelles grecques, bien que riches et variées, reste néanmoins une véritable gageure. Pour cela, notre scribe tâtonne, hésite entre deux formes pour rendre le même son, et parfois le même mot. Ainsi *Lahum* se présente tantôt sous la forme ΛΕΤΜ, tantôt ΑΑΤΜ. Un autre point d'hésitation c'est le cas du verbe parfait à la troisième personne du féminin singulier de type *fa'alat*. La voyelle qui précède la marque du féminin varie entre le E et le A. Ainsi on trouve ΣΕΛΕΤ (= sālat), ΕΧΤΕΓΑΛΕΤ (= līṣṭa'alat), comme on trouve ΦΑΔΑΤ (= fāḍat), ΟΥΑΚΑΓΑΤ (= waqa'at).

Cette hésitation mise à part, on constate une nette prédominance du phonème E remplaçant le A. Ainsi d'abord l'article défini al, si fréquent, est invariablement rendu par ΕΑ, avec un Α toujours maintenu. Exemple ΕΑΡΑΒ = al-Rabb ; ΕΑΝΑΡ = al-Nar, etc... Ensuite, même la voyelle A longue devient E. Exemples : Insān = ΙΝΣΕΝ ; Ṣaḥāb = ΣΙΧΕΒ, Liḍālik = ΛΙΔΕΛΙΚ. De même pour le A bref comme al-Malā'ika = ΕΑΜΕΛΕΙΚΕ, Yaḡdir = ΙΕΚΔΙΡ. La fréquence du phonème E, inattendu en arabe classique, saute aux yeux dès le premier contact avec le texte. D'autre part, on constate la chute fréquente de la voyelle médiane, comme ΧΕΤΟΕΤΜ (lisez Ṣehwethm, pour Ṣahwatahum) ; ΘΗΟΥΡ (lisez Ṭyūr, pour Ṭuyūr). La voyelle désinentielle, quant à elle, n'apparaît jamais. Exemples : ΟΑ ΑΒΟΕΒ ΕΑΣΑΜΑ ΦΑΤΕΧ (= Wa abwāb^a as-Samā' fataḥ^a), ΟΑ ΑΜΤΑΡ ΑΕΤΜ (= Wa amṭar^a lahum), ΟΑ ΑΜΑΡ ΕΑΣΙΧΕΒ ΜΙΝ ΦΑΥΙ (= Wa amr^a as-Sihāb^a – pour as-Saḥāb^a – min fawq)

La chute de la voyelle désinentielle crée une nouvelle transformation. Le Tā' marbūta est toujours transformé en h et est désigné par Α, ainsi dans wal-awḍiyah fāḍat ; ma'idah li-ṣa'bihi. Mais lorsque le nom terminé par tā' marbūta est suivi de son complément le T est maintenu. Exemple : Ḥaymat Silūn.

Sous quelle influence, – on se le demande – la voyelle E a remplacé si souvent le A et la voyelle désinentielle est partout tombée dans le texte ? Plusieurs hypothèses peuvent être

avancées, mais la plus plausible serait l'influence de la langue syriaque. Dans cette langue, en effet, le son E est assez caractéristique. D'autre part, le sukūn y est plus fréquent qu'en arabe. Rappelons que parmi les habitants de Damas, il y avait une couche populaire qui n'a pas été hellénisée, ou ne l'a été que superficiellement, et sa langue maternelle a toujours été le syriaque⁹. Après le départ de l'armée d'Héraclius, suivie par de nombreuses familles d'origine byzantine, cet élément social syrophone est devenu sans doute prépondérant en milieu chrétien. Par la suite, avec la vague envahissante de l'arabisation, il passa, sans trop de difficultés, du syriaque à l'arabe, deux langues sœurs et qui présentent entre elles beaucoup d'affinité. Ce faisant, il ne se laissa pas départir facilement de son accent syriaque mais l'appliqua tout naturellement, – rien n'est plus normal – à l'arabe. Ainsi un italien qui parle le français, se laisse souvent trahir par son accent ultramontain.

Les caractéristiques phonétiques du texte arabe, notamment la prédominance de E, la flexion de T marbūta et la chute de la voyelle désinentielle, rapprochent cet arabe omayyade du syriaque et, à travers lui, de l'arabe dialectal moderne tel qu'on le rencontre de nos jours en Syrie. Qu'il nous suffise d'en parcourir trois versets :

Wa-'amṭarā 'alayhim miṭlā t-turābī luḥūm^{an} devient

OA AMTAP ΓΑΛΕΙΤΜ ΜΙΘΑ ΕΑΤΥΡΑΒ ΛΥΧΟΥΜ

Wa miṭlā ramli l-buḥūrī ṭuyūr^{an} Muḡnaḥa (pour muḡannaḥa)

OA ΜΙΘΑ ΡΑΜΑ ΕΛΒΟΥΧΟΥΡ ΤΗΟΥΡ ΜΥΤΝΕΧΑΤ

Fa-waqa'at fi wasaṭī 'askarihim ḥawlā ḥiyāmihim,

ΦΑ ΟΑΚΑΓΑΤ ΦΗ ΟΑΣΑΤ ΓΑΣΚΕΡΤΜ ΧΑΥΛΑ ΧΗΕΜΤΜ

Fa-'akalū wa -ṣābi'ū ḡiddaⁿ,

ΦΑ ΑΚΕΛΟΥ ΟΑ ΧΕΒΙΓΟΥ ΓΕΔΔΑ

Wa-ṣahwatahum ḡābā lahum,

OA ΧΕΤΟΕΤΤΜ ΓΕΒ ΛΑΤΜ

L'emploi de ce dernier verbe mérite une remarque. Ḡāb (yaḡūb) signifie parcourir un pays. Ce même verbe, en dialectal, prend un sens différent : amener, apporter, mais alors sous la forme de ḡāb (yuḡīb). La forme dialectale dérive, probablement, de 'Aḡāb (yuḡ-b) avec chute du hamza¹⁰, et le glissement sémantique aurait pu se produire de la façon suivante : répondre à, répondre à un besoin, à une prière, accorder, procurer, apporter. Mais tandis que 'Aḡāb littéraire est intransitif, Ḡāb, dialectal, lui, est transitif, et son emploi ici est bien transitif et se rapproche du dialectal plutôt que du littéraire. D'ailleurs cette tournure dialectale sera plus tard remplacée par une autre plus littéraire. Faut-il voir dans le dialectal Ḡāb l'agglutination de Ḡā' bi ? Nous ne le pensons pas.

Ce document nous permet d'assister aux premiers pas d'arabisation d'une communauté chrétienne de la Syrie. Ce mouvement, qui commence à se mettre en branle, ira plus tard en s'amplifiant jusqu'à modifier profondément l'aspect intellectuel de la Syrie et la doter d'une nouvelle et brillante littérature. Celle-ci s'est nourrie, à ses débuts, d'une autre source

9. De ce milieu sortira le fameux manuscrit syriaque, transcrit à Damas en 464, et que Moïse de Nisibe, se rendant en Égypte, trouva sur son passage à Damas et emporta avec un grand lot d'autres codex, au IX^e siècle.

10. Le même phénomène se retrouve dans 'Afād (Yufid) littéraire, devenu en dialectal Fād (Yfid).

d'approvisionnement. A côté d'œuvres qui prolongent la culture byzantine en langue arabe, on retrouve quelques écrits rédigés par des écrivains d'origine arabe. Ceux-ci sont sortis des communautés monastiques arabes implantées au Sinaï ou à la Laure de St-Sabas, deux grands foyers intellectuels de l'époque. Au temps des Omayyades, ces deux sources restent distinctes, et les filets d'eau qui en jaillissent coulent séparément pour se jeter dans le même courant : la littérature arabe chrétienne.

INTERVENTION DE GÉRARD TROUPEAU
SUR LA COMMUNICATION DE RACHID HADDAD.

M. Troupeau insiste sur l'intérêt du texte étudié par M. Haddad, car il constitue la plus ancienne translittération et la plus ancienne transcription phonétique d'un texte arabe dans l'alphabet d'une langue non sémitique. Du point de vue du vocalisme, cette transcription prouve que la réalisation de la voyelle (a) est largement conditionnée par le phénomène de l'imala (attraction) décrit par les grammairiens arabes.

M. Troupeau pense que l'on ne peut déduire, du fait que le texte arabe est écrit en caractères grecs, que le clergé melkite ignorait l'écriture arabe. On observe la même pratique dans les livres liturgiques syriaques, où l'écriture arabe n'a pas encore pénétré, le texte arabe étant écrit en caractères syriaques (Karshuni). Cette pratique semble devoir être attribuée aux habitudes très conservatrices des scribes.

DE CONSTANTINOPLE À BAGDAD ANTHÉMIUS DE TRALLES ET AL-KINDĪ

PAR

Roshdi RASHED
C.N.R.S. – R.E.H.S.E.I.S. Paris.

Quel fut le rôle de la science byzantine dans la transmission des savoirs grecs et hellénistiques ? Quel fut son rôle dans le développement de la science arabe elle-même ? Selon une ancienne représentation, déjà répandue au X^e siècle, et que l'on peut lire en filigrane dans *al-Fihrist* d'Ibn al-Nadim un siècle plus tard, ce rôle se réduit à la transmission aux auteurs arabes des manuscrits de leurs prédécesseurs grecs et alexandrins. Et de fait l'image de la nouvelle Byzance était celle d'un terrain de missions à la recherche de ces manuscrits. Dans cet exposé, je voudrais rompre avec cette image, sans toutefois préjuger de la réponse à donner à la double interrogation, ni de l'opportunité de la généraliser. Bien des recherches restent à faire, bien des textes sont encore à établir. Mais, d'ores et déjà, cette double question rend possible un regard moins global sur le phénomène de transmission des savoirs grecs et hellénistiques en arabe ; elle permet aussi de mieux comprendre, dans certains domaines tout au moins, l'émergence d'une recherche scientifique en arabe. Pour illustrer cette situation, je me bornerai à l'exemple de la *catoptrique*, notamment à l'étude sur les miroirs ardents, en m'attachant plus particulièrement à un savant du VI^e siècle : Anthémius de Tralles.

Notons pour commencer que les mathématiciens alexandrins et byzantins se sont intéressés aux miroirs ardents. Ce domaine représente un très ancien chapitre d'application des mathématiques, dont le but déclaré était la fabrication d'un objet technique rendant possible la réalisation d'un phénomène que l'on ne rencontre pas dans la nature ; cet objet technique était de plus censé répondre à un besoin pratique. Nous trouvons dans les écrits de mathématiciens alexandrins et byzantins sur les miroirs ardents l'illustration de cette situation scientifique et épistémologique particulièrement intéressante. Or la plupart de ces écrits ont survécu en arabe. Si la recherche en ce domaine a connu une continuité chez les byzantins du VI^e siècle ainsi que chez les arabes du IX^e siècle, comme on le verra, c'est pour plusieurs raisons de nature différente. Armes présumées efficaces, les miroirs ardents étaient également, selon le témoignage de Dioclès, un moyen d'illuminer les temples lors de célébrations, ainsi qu'un instrument pour mesurer les heures du jour. A partir du VI^e siècle, cette recherche s'est trouvée auréolée d'un prestige particulier : la légende d'Archimède, et l'intérêt particulier que les grands mathématiciens – Euclide, Archimède, Apollonius – auraient porté à l'étude de ces miroirs. Nul n'ignore que, selon la légende, Archimède aurait

incendié la flotte de Marcellus à l'aide de ces miroirs, lors du siège de Syracuse. Or c'est cette même légende qui a incité les mathématiciens byzantins et arabes ensuite à s'interroger sur la possibilité d'un tel embrasement. Espoir d'efficacité, fables et prestige ont entouré la théorie des miroirs ardents et attiré les chercheurs ¹.



Première page de la traduction arabe des *Miroirs Ardents* d'Anthémios de Tralles

Revenons à présent au IX^e siècle, pour constater l'existence d'une demande de recherche sur les miroirs ardents et, simultanément ou presque, la traduction de la plupart des écrits grecs connus, ainsi qu'une recherche déjà avancée, sur ce sujet. Dans une correspondance, Qusṭā ibn Lūqā se fait l'écho de cette demande sociale : « Tu sais aussi, que Dieu t'honore, que l'on s'occupe de l'embrasement par les miroirs. Les Rois et les Califes l'ont cherché, mais ils n'ont pas pu embraser à plus de trente coudées. Les gens n'ont pu embraser qu'à cette distance seulement. Si quelqu'un t'apporte un miroir qui embrase à cent coudées, dirais-tu alors qu'il est prophète ? » ². Cette indication d'Ibn Lūqā est corroborée par al-Kindī, dont

1. Voir, Dioclès, *Anthémios de Tralles. Didyme et al.* : Sur les *Miroirs Ardents*, textes établis et traduits par R. Rashed, à paraître aux Belles Lettres, collection Guillaume Budé.

2. Kh. Samir (éd.), *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munagghim Hunayn ibn Ishaq et Qusṭā ibn Luqā*, in F. Graffin, *Patrologia Orientalis*, t. 40, fasc. 4, n° 185, Turnhout/Belgique, 1981, p. 156, avec quelques modifications de la lecture du texte arabe et de la traduction française.

l'écrit sur les miroirs ardents – sur lequel nous reviendrons – est rédigé à l'intention du calife al-Musta'in.

Cet intérêt pour les miroirs ardents a-t-il été renouvelé à l'époque, ou provenait-il d'une tradition plus ancienne ? A cette question, je ne puis répondre. En revanche, le texte grec le mieux connu en ce temps, et durant une longue période, est le fragment sur les miroirs ardents des *Paradoxes mécaniques* d'Anthémius de Tralles. Cité par al-Kindi, nommé par Ibn Sahl, 'Uṭārid ibn Muḥammad, Aḥmad ibn 'Isā et Ibn al-Haytham, ce fragment a joué un rôle important. Cette traduction était considérée comme perdue, jusqu'à ce que ma bonne fortune m'ait permis de la retrouver [voir la reproduction de la première page du manuscrit]. La traduction³ est littérale, énoncée dans ce mot-à-mot dont al-Kindi faisait alors l'éloge⁴. On y relève aussi quelques gaucheries syntaxiques qui laissent percer le grec derrière l'arabe. Bien plus, lorsque le traducteur ne comprenait pas un terme, il le laissait tel quel dans son texte. Ainsi, le terme "ἀμβολεύς", sur lequel ont également hésité les traducteurs modernes depuis L. Dupuy au XVIII^e siècle, en passant par C. Belger et Th. Heath, devient sous la plume du traducteur du IX^e siècle, *al-ambūlūs*. Neuf siècles plus tard, L. Dupuy opte d'ailleurs pour une solution analogue, en le rendant par *l'embole*. Notons enfin que la traduction arabe restituée comprend quelques paragraphes perdus en grec.

Venons-en maintenant à cet écrit d'Anthémius. Son problème est le suivant : « comment devrions-nous mener un rayon solaire fixe à ne pas quitter une certaine position quand on nous demande de briser ce rayon vers cette position, à tout moment et en toute saison ? » Reprenons rapidement la démarche d'Anthémius. Il commence par donner la première étude connue du miroir ellipsoïdal. Cette étude nous laisse mesurer quelle était la connaissance optique d'Anthémius, ainsi que sa connaissance en théorie des coniques. En optique, il a recours à la loi de la réflexion sur tout miroir plan ou conique. En théorie des coniques, il applique la définition bifocale de l'ellipse et les propriétés tangentielles à l'ellipse⁵. Mais le miroir ellipsoïdal dont les foyers sont F et F' ne répond pas entièrement au problème posé par Anthémius. Tout au long de l'année, ou, comme il dit, « à tout moment et en toute saison », le rayon solaire qui passe par F' est réfléchi vers F. C'était bien le but du problème, mais il est clair qu'à un instant donné, le rayon considéré est unique, et ne peut donc pas embraser. Si l'on veut en faire un miroir ardent, il faut imaginer une source de lumière placée en F'. Tous les rayons émanant de cette source et tombant sur le miroir sont réfléchis vers le point F, ce qui engendre une concentration de lumière et de chaleur en ce point. Il est donc clair que ce miroir ne répond pas, non plus, au problème d'Archimède. Anthémius écrit : « Cependant, puisqu'il ne peut être porté atteinte à la renommée d'Archimède, dont on rapporte d'un accord unanime qu'il a incendié les vaisseaux des ennemis au moyen des rayons du soleil, il faut raisonnablement supposer aussi que, d'après ce fait, le problème est possible. »⁶ C'est alors qu'Anthémius affirme que « l'obligation d'enflammer n'exige pas moins de vingt-quatre réflexions ». Anthémius établit alors

3. Dioclès, *Anthémius de Tralles, Didyme et al., op. cit.*

4. Diophante : *Les Arithmétiques*, texte établi et traduit par R. Rashed, Les Belles Lettres, collection Guillaume Budé, 1984, vol. 3, p. 28-29.

5. Il s'agit de la propriété selon laquelle en tout point P de l'ellipse, la tangente et la normale à l'ellipse sont les bissectrices de l'angle FPF', avec F et F' les deux foyers.

6. « Mathematici Graeci Minores », edit. J.-L. Heiberg, in *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser* XIII, 1, 1926, p. 77-87 ; traduction de P. Ver Eecke in *Les opusculs mathématiques de Didyme, Diophante et Anthémius*, Paris et Bruges, 1940, p. 51.

plusieurs propositions afin d'expliquer qu'avec des systèmes de miroirs plans assez nombreux, il est possible de provoquer un embrasement à une certaine distance, et propose un système de sept miroirs hexagonaux composé d'un miroir central et de six miroirs adjacents à celui-ci, le côté commun étant utilisé comme charnière. Son but semble être d'utiliser un tel système afin que des rayons parallèles tombant au centre de chacun des sept miroirs soient réfléchis vers un point donné. Mais le texte est trop peu clair pour que l'on puisse conclure que ce point donné est le centre du miroir central, un point de l'axe du miroir, ou un autre point. Quoi qu'il en soit, Anthémius propose ensuite que, pour obtenir un meilleur embrasement, on utilise quatre ou cinq systèmes de sept miroirs placés en des points autres que le centre du miroir central. Mais, une étude précise de ces systèmes montre que, contrairement à ce que pensait Anthémius, on n'obtient pas de concentration de rayons au point donné d'avance, mais seulement au voisinage de ce point. En tous les cas, Anthémius ne démontre pas ces dernières affirmations, ce qui lui sera reproché, comme on le verra incessamment, par al-Kindi.

Anthémius considère ensuite un autre type de miroir ardent étudié bien avant lui par Dioclès. Il introduit lui-même l'étude de ce miroir en ces termes : « Mais les anciens ont mentionné les miroirs connus à ce propos et comme leur figure doit être selon le gabarit qu'ils ont donné d'un instrument, ils n'ont pas pour cela établi de démonstration géométrique, si ce n'est qu'ils ont prétendu que ces miroirs sont des surfaces coniques, et ils n'ont pas dégagé comment cela était. C'est pourquoi nous voulons également le montrer par des démonstrations que nous établissons à partir des doctrines de la géométrie. »⁷ Un examen de l'étude d'Anthémius nous montre en effet qu'il connaissait la propriété caractéristique de la parabole : la parabole de foyer F et de directrice D est l'ensemble des points M du plan (F, D) à égale distance du foyer et de la directrice. Il connaissait également une propriété importante de la tangente. Ces deux propriétés étaient du reste connues de Dioclès.

Avec le miroir parabolique s'arrête le texte grec qui nous est parvenu. Le texte arabe va plus loin. Selon la version arabe, Anthémius poursuit et propose d'autres miroirs. Il écrit : « comme il a été possible d'amener un rayon solaire fixe et immobile sur la position qu'on nous a demandée, de même on peut amener beaucoup de rayons qui ne s'écartent pas de la position qu'on a voulu atteindre. Mais si ces nombreux rayons sont réunis, de sorte que leur nombre ne soit pas inférieur à vingt-quatre, alors ils font cette action »⁸, c'est-à-dire qu'ils provoquent cette action à une distance donnée. L'instrument imaginé ici par Anthémius comporte vingt-quatre miroirs plans disposés autour d'un bassin dont l'ouverture est un cercle.

Tels sont donc les problèmes abordés par Anthémius, repris schématiquement ici.

Or ce texte d'Anthémius, ainsi que d'autres écrits byzantins, a été connu du savant et philosophe al-Kindi. Ce dernier a lui-même écrit une étude sur les miroirs ardents, que l'on ne peut ni comprendre, ni établir, sans une connaissance approfondie du texte d'Anthémius, et plus particulièrement de sa version arabe. C'est en tout cas grâce à ce dernier texte que j'ai pu établir le texte d'al-Kindi, qui nous est parvenu en un seul manuscrit, particulièrement défectueux. Prêtons attention, pour l'heure, à ce dialogue qui s'établit, par-delà les siècles, entre al-Kindi et Anthémius de Tralles.

7. Voir P. Ver Eecke, *op. cit.* p. 55, et notre traduction dans *Dioclès, Anthémius de Tralles, Didyme et al., op. cit.* Voir l'édition de Heiberg, p. 85.

8. *Dioclès, Anthémius de Tralles, Didyme et al. ..., op. cit.*

Al-Kindi commence par citer ce texte d'Anthémios avant d'enchaîner immédiatement : « C'est ce qu'a dit Anthémios ; or Anthémios devait n'accepter aucune connaissance sans démonstration en mathématiques, ni surtout dans l'art de la géométrie ; ni non plus imposer une chose sans démonstration. Il a représenté comment on peut faire un miroir sur lequel vingt-quatre rayons se réfléchissent vers un seul point ; mais ils n'a pas montré comment ce point, sur lequel se réunissent les rayons, est à quelque distance que nous voulons du centre de la surface des miroirs. »⁹

Al-Kindi ne s'en tient pas à cette attitude franchement critique à l'égard de son prédécesseur, mais il se propose de reprendre le problème de la convergence des rayons réfléchis en un point, et de la distance de ce point, mais en respectant les exigences de la preuve géométrique. Il fraye alors une nouvelle voie, et va beaucoup plus loin qu'Anthémios dans l'étude des miroirs ardents.

Le traité d'al-Kindi s'ouvre sur l'étude d'un système formé de deux miroirs plans placés sur les faces d'un dièdre. A partir des résultats obtenus à ce propos, il montre comment construire un miroir ardent de forme conique, pour ensuite s'intéresser aux miroirs sphériques concaves. Notons que ces dernières analyses sont absentes du fragment d'Anthémios, mais que, en revanche, al-Kindi ne reprend pas l'étude faite par Anthémios du miroir ellipsoïdal. Quoi qu'il en soit, dans la troisième partie de son mémoire, al-Kindi revient au problème posé par Anthémios de la construction d'un système de vingt-cinq miroirs hexagonaux permettant de réfléchir vers un même point les rayons solaires tombant en leur centre, et tente alors de pallier les défauts du texte d'Anthémios. A l'examen, sa démonstration s'avère juste pour les six miroirs entourant le miroir central ; mais al-Kindi a affirmé, sans démonstration à son tour, que le résultat reste vrai pour les autres miroirs, ce qui n'est pas tout à fait exact. Il tente alors d'aller plus loin, en proposant de construire un miroir beaucoup plus perfectionné que celui d'Anthémios, ou, selon ses propres termes : « nous voulons construire un miroir sur lequel autant de rayons que l'on veut se réfléchissent en un même point de la perpendiculaire menée de son centre, beaucoup plus perfectionné que celui construit par Anthémios. » Le projet est ainsi conçu : à partir d'un polygone régulier de vingt-quatre côtés, al-Kindi construit une pyramide régulière de vingt-quatre faces, pour que les rayons solaires tombant au milieu des bases de ces faces prises comme miroirs soient réfléchis vers un même point de l'axe de la pyramide. Il définit ce point en considérant deux faces symétriques par rapport à l'axe.

Al-Kindi achève son traité en reprenant l'étude par Anthémios de la construction d'un miroir de diamètre donné, qui réfléchisse les rayons vers un point donné. Le procédé consiste à appliquer la construction par points et tangentes d'une parabole dont on connaît le foyer et la directrice. Certes, la démonstration d'al-Kindi est plus claire et plus ordonnée que celle de son devancier, mais on ne peut pas dire qu'il ait innové sur ce point.

Le texte d'Anthémios a survécu à la critique d'al-Kindi et à l'usage qu'il en a fait. Nous le retrouvons non seulement chez certains commentateurs comme 'Uṭārid ibn Muḥammad au X^e siècle, ou comme Aḥmad ibn 'Īsā, mais chez des mathématiciens de premier rang comme Ibn Sahl. Ce dernier reprend dans un traité de 984 environ l'étude des miroirs ardents, avant de donner la première théorie géométrique des lentilles connue dans l'histoire. Il examine ainsi le miroir ellipsoïdal et le miroir parabolique. Mais cette fois la maîtrise mathématique du domaine ne laisse à Anthémios que le rôle d'un lointain ancêtre historique. Même si on

⁹ *L'Optique d'al-Kindi*, éd. R. Rashed et H. Hugonnard-Roche, J. Jolivet, H. Sinaceur, Les Belles Lettres, Paris, à paraître.

continue à citer son nom, comme le fait Ibn al-Haytham un peu plus tard, tout indique qu'il s'agit cette fois de donner à la catoptrique ses titres anciens.

Cet exemple d'Anthémios de Tralles, connu en arabe avant le milieu du IX^e siècle, illustre bien la présence de la science byzantine en arabe : elle intervient non seulement dans la traduction, mais aussi dans l'activité de recherche. Ici encore, la version arabe a permis de mieux connaître le texte du savant de Constantinople. Cet exemple n'est certes pas unique, et d'autres analyses sont nécessaires avant que l'on puisse tenter de spécifier le rôle et la place de cette science byzantine en arabe ; mais déjà l'image de Constantinople comme simple conservatoire des manuscrits des savants alexandrins se révèle bien contestable.

TROISIÈME PARTIE

SOURCES ARCHÉOLOGIQUES, ART

- R. FARIOLI CAMPANATI : Bosra : chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio : i nuovi ritrovamenti (1988-1989)
- Q. TWEIR : L'Hiraqla de Hārūn al-Rašīd à Raqqa : Réminiscences byzantines
- O. GRABAR : L'Art Omeyyade en Syrie, source de l'art Islamique
- J.-P. SODINI & E. VILLENEUVE : Le passage de la céramique byzantine à la céramique omeyyade, en Syrie du Nord, en Palestine et en Transjordanie. Table ronde avec participation de P.-M. Blanc, S. Berthier, M.-A. Haldimann, D. Orssaud, J.-P. Sodini, E. Villeneuve, A. Walmsley, P.-M. Watson
- D. ORSSAUD : Le passage de la céramique byzantine à la céramique islamique : Quelques hypothèses à partir du mobilier trouvé à Dêhès
- M.-A. HALDIMANN : Umm el-Walid : Prolégomènes céramologiques
- P. WATSON : Change in foreign and regional economic links, with Pella in the seventh century A.D. : the ceramic evidence
- A. WALMSLEY : The social and economic regime at Fihl (Pella) and neighbouring Centres, between the 7th and 9th centuries, urban planning, ceramics and numismatics

BOSRA

CHIESA DEI SS. SERGIO, BACCO E LEONZIO :

I NUOVI RITROVAMENTI (1988-1989)

DI

Raffaella FARIOLI CAMPANATI
Università degli Studi di Bologna

Negli Atti del Colloquio internazionale di Ravenna del 1988¹, « La Siria araba da Roma a Bisanzio », sono pubblicate le relazioni degli scavi e ricerche, fino al 1987, compiuti dalla missione archeologica italiana a Bosra da me diretta. In questa sede pertanto mi limito a dare notizia, a partire da quella data, dei risultati delle nostre indagini e dei problemi emersi, riguardanti la chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio, consacrata, com'è noto, nel 512/513.

La pianta più recente, pubblicata nel 1988, che registra il ritrovamento del synthronon a 5 gradini e di un'abside a Nord, esterna al corpo architettonico della chiesa, a seguito delle nostre ultime indagini, necessita di rettifiche e precisazioni (fig 1).

1. Al fine di completare il rilievo archeologico degli alzati (di cui saranno pubblicati tra breve i relativi disegni con l'analisi dei singoli prospetti), una delle nostre ricerche ha riguardato il problema di due possibili fasi dei due corpi estremi (*a* e *d*), tangenti gli annessi presbiteriali (*b* e *c*) e caratterizzati da una terminazione absidale inscritta in muro rettilineo. Tale ipotesi è suggerita dall'evidenza della loro struttura muraria a conci grezzi che contrasta col levigato paramento che caratterizza i prospetti dell'edificio. Mentre il Butler² escludeva questi due corpi (*a* e *d*) dal progetto originario della chiesa, il Crowfoot li riteneva invece pertinenti, spiegando la trascuratezza di esecuzione con l'ipotesi che non dovessero essere a vista, ma intonacati. Una delle ragioni di questa loro pertinenza al progetto originario si evince, secondo il Crowfoot, dal verso di apertura delle porte di comunicazione tra gli ambienti *b* e *a*, come tra *c* e *d*³. Il problema comunque rimaneva aperto in attesa di una

1. Cfr. in « Corsi di cultura sull'arte ravennate e Bizantina », 1988 e in « Atti del Colloquio int. - La Siria araba da Roma a Bisanzio », Ravenna, 1989 ; R. Farioli Campanati, *Relazione sugli scavi e ricerche della missione italo - siriana a Bosra*, (1985, 1986, 1987), p. 45, ss., bibliogr. prec., n. 2 ; G. Fiaccadori, *Un'epigrafe greca da Bosra e un nuovo governatore della Provincia Arabia*, *ibid.*, p. 93 ss.; G. Guidoni, *Problemi di ricostruzione della chiesa tetraconca dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio a Bosra*, *ibid.*, p. 133, ss.

2. H.C. Butler, *Ancient Architecture in Syria*, Section A, Southern Syria, Part A : Bosra (Princeton Archaeol. Expedition to Syria, 1902-1904), Leyden, 1919, figg. 248, s., tavv. XVI-XVII ; *id.*, *Early Churches in Syria*, Princeton, 1929, p. 125, fig. 124.

3. J.W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria Sebaste*, London, 1937, p. 17.

verifica archeologica, anche se i corsi del paramento delle fiancate in angolo con i muri di testata degli annessi presbiteriali non sembravano ammassati, ma appoggiati ⁴. A queste osservazioni sui paramenti murari sono seguiti gli scavi stratigrafici che hanno interessato l'esterno del corpo *a* ed in particolare l'angolo tra il muro terminale dell'ambiente *b* e la fiancata Sud del corpo *a* e che hanno messo in luce le relative riseghe di fondazione ⁵. Per quanto concerne la fiancata Sud del corpo *a*, si sono ritrovate due fondazioni, la superiore delle quali (USM 4016) si appoggia alla fondazione di testata dell'annesso *b* (USM 4001), mentre quella inferiore le è contemporanea. Sembra che questa struttura che consiste nella risega di fondazione (USM 4078) e in un solo filare di blocchi in alzata (analoghi come accuratezza costruttiva a quelli della chiesa del 512/513) sia stata utilizzata in un secondo momento come posa della seconda risega (USM 4016) pertinente all'alzata del corpo *a* (USM 4006). All'interno, alle stesse quote (+ 0,3 e + 0,30) sono state parimenti ritrovate le due riseghe del giro dell'abside, la più recente delle quali è in relazione con le lesene absidali, ossia con la seconda fase costruttiva ⁶.

E' probabile, vista l'irrilevante differenza fra le due quote, che la seconda fase sia da considerarsi di poco posteriore al progetto originario, anche perchè lo rispetta totalmente. Si è pertanto concluso sulla base di questi dati, che la parte terminale dell'ambiente *a* con l'abside inscritta sia stata interessata da due momenti costruttivi distinti. Per analogia, data la perfetta simmetria dei corpi orientali della chiesa e le corrispondenze dei paramenti murari, è verosimile che anche l'altro corpo estremo di Sud (*d*), esatto pendant di quello di Nord (*a*), sia stato interessato da due fasi costruttive, limitatamente alla sua parte terminale. Questo si evince, infatti, dalla lettura del paramento murario ancora conservato, costituito dai corsi dei conci grezzi solo a partire dalla lesena absidale. Che questa seconda fase costruttiva non debba essere molto seriore, lo farebbe pensare, com'è già stato osservato ⁷, l'identità costruttiva tra la volta a botte dell'ambiente *d* e quella dell'annesso *b* che è sicuramente coevo alla fase originaria della chiesa.

Non possiamo ancora conoscere la ragione che ha indotto a questa 2.a fase: un crollo? Tale ipotesi, molto probabile, si può avanzare anche sulla base del materiale ritrovato all'interno dell'ambiente *a* ⁸. Se infatti si fosse trattato di un cambiamento di progetto, avremmo trovato delle variazioni. E' probabile che questa seconda fase abbia contemplato un collegamento dell'articolato corpo absidale col retrostante edificio, il c.d. Palazzo Episcopale, riacordo al quale farebbero pensare gli spiccati di muri che abbiamo trovato in proseguimento dei perimetrali della chiesa. Un problema che necessita di una specifica indagine di scavo che speriamo di poter effettuare anche in relazione con il Palazzo.

2. A rendere più complesso il problema è intervenuto il ritrovamento, già di qualche anno fa ⁹, da parte dell'équipe siriana, di un'abside esterna al blocco architettonico della chiesa, sul lato Nord, la cui registrazione in pianta necessita di una rettifica (*a'*). Come infatti

4. S. Cerulli, in « Ricerche Siriane », II, *Felix Ravenna*, CXV, 1978, p. 100, 104.

5. Scavi 1986; cfr. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1988, p. 86 ss., figg. 40-43 (responsabile di settore, dr. Adele Coscarella); degli scavi non ancora conclusi del 1987 e 1988, il responsabile di settore è la dr. Francesca Sogliani.

6. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1988, p. 86, ss. figg. 40.

7. Cerulli, *art. cit.*, p. 104.

8. Cfr. nota 6.

9. R. Farioli Campanati, « Precisazioni e considerazioni sulla chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio di Bosra », in *Ricerche Siriane* III, *Felix Ravenna* CXVIII, 2, 1979, p. 22, ss. figg. 8-9.

abbiamo appurato con un saggio di scavo, il suo muro terminale Est è perfettamente in linea con il muro di testata del corpo *a* e presenta lo stesso tipo di paramento grezzo, mentre nel breve tratto conservato in alzato del suo perimetrale Nord reca un paramento molto accurato, analogo a quello dei prospetti dell'edificio originario.

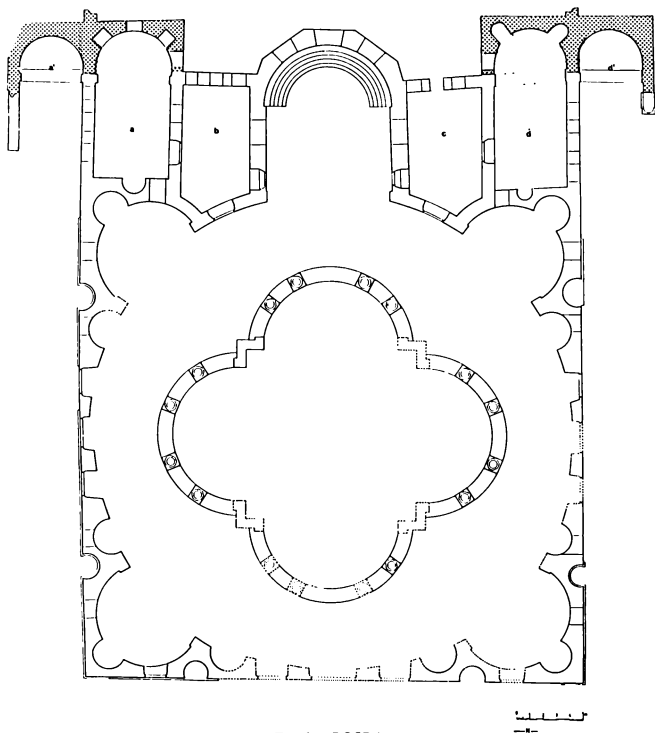


Fig. 1. - BOSRA.

Chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio (dis. Arch. S. Busceti)

Nel corso delle nostre indagini, è stata inoltre ritrovata, a seguito della demolizione da parte dell'équipe siriana di una casa moderna addossata al perimetrale Sud della chiesa, una corrispondente abside esterna (*d'*), pèndant di quella Nord, la cui esistenza avevo a suo tempo ipotizzato¹⁰ per la perfetta simmetria dei corpi di fabbrica che compongono l'articolato organismo Est della chiesa (fig. 1).

10. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, p. 25, fig. 11.

Quest'abside esterna Sud (*d'*), al pari di quella Nord (*a'*), caratterizzata dalla iscrizione in muro rettilineo a conci grezzi, non era stata concepita come terminale di ambiente, bensì come conclusione di un probabile portico, di cui conserva in situ l'estrema base di colonna (fig. 2). È interessante osservare, inoltre, che questa esedra contiene una cisterna, e che il paramento murario interno presenta le caratteristiche osservate a partire dalla lesena absidale e che sono perfettamente omogenee con il corrispondente perimetrale Sud del corpo *d* pertinente alla 2.a fase edilizia stabilita. Mentre dalla lesena verso Ovest, il perimetrale Sud della chiesa è caratterizzato dal levigato paramento dei prospetti originari.

Quanto all'ipotesi del portico, non è purtroppo possibile provare archeologicamente la sua esistenza, nè lungo questa fiancata, nè lungo quella opposta di Nord, a causa dello sconvolgimento dell'area esterna della chiesa, tuttavia l'ipotesi può esser confortata dalla presenza della base in situ e dai numerosi capitelli, basi e rocchi di colonne (tra loro omogenei) rinvenuti presso la chiesa, o già reimpiegati o ancora in opera nelle murature delle case moderne limitrofe. Questo presunto portico addossato ai perimetrali dell'edificio, spiegherebbe anche la presenza delle due terminazioni absidate (*a'* e *d'*) esterne al blocco dell'edificio tetraconco e i cui alzati risulterebbero coevi a quelli terminali dei corpi *a* e *d*.

La presenza del portico colonnato, atto a scandire l'alternanza di pareti lisce, nicchie e finestre, avrebbe potuto collegarsi forse con una più precisa definizione della chiesa come santuario, meta di pellegrinaggi. E in quest'ottica si inserisce opportunamente la presenza della cisterna ritrovata nell'esedra Sud (*d'*), al termine del porticato meridionale. Riservandomi tuttavia di poter confermare questa ipotesi in riferimento alla lettura del prospetto Sud (l'unico perimetrale rimasto parzialmente in alzato), osservo che è noto un altro caso, pur posteriore, di edificio tetraconco provvisto di portici lungo i perimetrali Nord e Sud, ossia il santuario di Abu Mina recentemente pubblicato dal Grossmann ¹¹.

3. L'importanza primaria della chiesa dedicata ai SS. Sergio, Bacco e Leonzio si rileva dalla sua lunga sopravvivenza liturgica documentata, com'è noto, dalle successive fasi edilizie e dalla decorazione pittorica d'epoca medioevale del presbiterio e dei vani adiacenti ¹².

La prima ricostruzione, pur riduttiva, dopo il crollo del tetraconco, è documentata dalla basilichetta registrata nella pianta del de Vogüé, i cui ruderi – che non ho mai potuto vedere – furono sacrificati dallo scavo del tetraconco ¹³. Credo che questa edificio basilicale a tre navate che utilizza il presbiterio e s'insinua nel corpo centrale, a cielo aperto, della chiesa del VI sec. non le debba esser molto posteriore, perchè usufruisce sicuramente del pavimento in lastre basaltiche originario, che abbiamo ritrovato al di sotto di quello medioevale tuttora presente.

Non ritorno sulle osservazioni fatte a questo proposito, aggiungo solo che il pavimento del VI sec. accusa anche nei suoi risarcimenti, un prolungato utilizzo ¹⁴. Alla prima fase della basilichetta dovrebbero esser relative le decorazioni con croci "a corni", incise sulle colonne, sui pilastri del varco presbiteriale e su quella base, in origine pertinente al tetraconco, che

11. P. Grossmann, *Das römisch-byzantinische Aegypten* (Aegyptiaca Treverensia, Trierer Studien zum griechisch-römischen Aegypten), Mainz, 1983, p. 167, s., fig. 1; vd. anche, Id., *Recenti risultati dagli scavi di Abu Mina*, in « Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina », Ravenna, 1981, p. 126 ss., figg. 1,7.

12. Farioli Campanati, 11. cc.

13. M. de Vogüé, *Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse, I^{re}-VIII^e siècle*, I, Paris, 1961, p. 63; II, pl. 63; S. Al-Muqdad, in G. Gualandri in *Felix Ravenna*, CIX-CX, 1975, p. 73, s. e bibliogr.; Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, p. 46 ss.

14. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1988, p. 78 ss., figg. 37-39, p. 70, n. 23.

trovammo utilizzata forse come altare, alla quota del pavimento del VI secolo¹⁵. Una croce analoga decora anche una porta frammentaria in basalto che abbiamo messo in luce durante il recente scavo dell'ambiente *a*, tra il materiale di crollo.

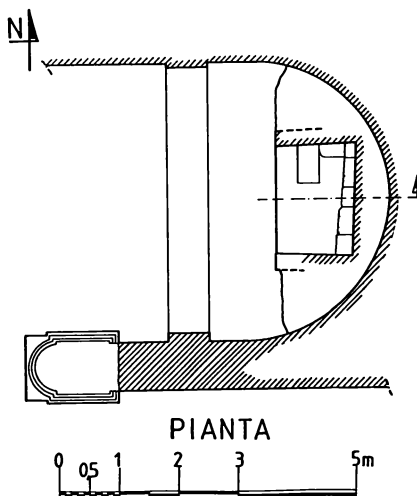


Fig. 2. - BOSRA.
Chiesa dei SS. Sergio, Baccho e Leonzio : abside esterna Sud -d'-
(rilievo di Arch. S. Busceti)

Ad un'ulteriore fase - quella medioevale - della basilichetta, corrisponde il pavimento in lastre basaltiche che abbiamo ritrovato e che copre due giri dei gradini del synthronon, lasciandone in vista tre.

Questa pavimentazione, che si è conservata nel solo presbiterio, caratterizzata da tre rampe e dalle postazioni dell'iconostasi¹⁶, nella navata mediana copriva una tomba che fu scavata dal Crowfoot e che, per il suo corredo, fu da lui assegnata a dopo la metà del XIII sec¹⁷.

Ad epoca medioevale appartengono le pitture che abbiamo ritrovato negli ambienti orientali del complesso organismo absidale, che rimasero pertanto in uso. Un completo ciclo di affreschi figurati¹⁸ rivestiva totalmente le pareti dell'abside e del presbiterio, le cui aperture furono opportunamente tamponate: rimasero agibili solo le porte di comunicazione

15. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, figg. 43, 44, 47; EAD. in « Boreas », 9, 1986, p. 183 s., fig. 9.

16. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, p. 21 ss.; EAD., *art. cit.*, 1988, p. 66 ss., figg. 23-32.

17. Crowfoot, *op. cit.*, p. 8 ss., figg. 1 tav. 10, a, b.

18. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, figg. 25, 40; EAD., *art. cit.*, 1989, p. 72, ss., figg. 34-36; B. Zanardi, « Tecnica, successioni stratigrafiche e restauro nei dipinti murali della chiesa dei SS. Sergio, Baccho e Leonzio a Bosra », in *La Siria araba*, Atti, citt., p. 225, ss., figg. 1-7.

con gli annessi, parimenti intonacati e recanti grossolane decorazioni in rosso (croci) eseguite a secco su di uno strato di intonaco che presenta le medesime caratteristiche dell'intonaco relativo agli affreschi figurati del presbiterio. Il ciclo pittorico del presbiterio e dell'abside, in epoca imprecisata, fu deturpato da ridipinture a carattere decorativo che si sovrapposero, quasi con intenzione iconoclastica, sui volti delle figure sacre del semicilindro absidale e che, pertanto, compromettono ulteriormente la loro leggibilità. Questa è resa ancor più precaria dal fatto che gli affreschi, nel nostro secolo, furono parzialmente occultati da tre arcate trasversali (il tipico sistema costruttivo del Ḥawrān) pertinenti al ripristino del vano presbiteriale divenuto magazzino, arcate che si addossarono ai muri di Nord e Sud.¹⁹

Quanto agli affreschi delle pareti Nord e Sud del presbiterio, mentre quelli settentrionali sono pressochè scomparsi, nel muro meridionale la scena più integra risultava in parte ancora occultata, a destra, dalla prima arcata moderna di Ovest. La recentissima rimozione di tale arcata (1989) ha consentito di far luce sulla dubbiosa interpretazione della scena²⁰, attraverso il ritrovamento di una figura frontale ad ali spiegate – un angelo – che completa la parte, già nota e restaurata, della composizione ambientata in un interno. L'angelo, che sembra stante, si troverebbe al capo opposto della tavola imbandita, verso la quale, da sinistra, si accosta una figura virile nimbata con il corpo di profilo. Ospitalità di Abramo? scena di consacrazione? È ancora prematuro, allo stato attuale, proporre un'interpretazione che mi riservo di dare dopo la pulitura e il restauro del lacerto ritrovato e dopo aver potuto appurare cosa altro nasconda la seconda arcata che copre la porzione sinistra dell'affresco. Presso questa arcata si individua una mano destra pertinente ad una figura frontale, che sembra posta su un altro piano e che non sappiamo se possa effettivamente appartenere a questo contesto iconografico.

Il ritrovamento degli affreschi medioevali, così rari in Siria e nei Paesi limitrofi²¹, oltre a documentare la continuità liturgica e dunque l'importanza dell'edificio cristiano nella Bosra islamica, potrebbe anche suggerire – pur limitatamente ad un determinato periodo – la possibilità di un'ingerenza a Bosra del Regno Latino di Gerusalemme: un indirizzo di ricerca che non è mai stato tentato.

19. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1979, p. 40 ss., figg. 19, 25, 26, 32, 34, 47.

20. Farioli Campanati, *art. cit.*, 1988, p. 72, ss., EAD., « Notizie preliminari sul recentissimo recupero di un affresco d'epoca medioevale a Bosra (Siria) », in *Mélanges Manolis Chatzidakis*, Atene, in corso di stampa.

21. Cfr. la bibliografia principale; Farioli Campanati, *art. cit.*, 1988, p. 75 s., 27.

L'HIRAQLA DE HĀRŪN AL-RAŠĪD À RAQQA

RÉMINISCENCES BYZANTINES

PAR

Qassem TWEIR

Directeur du Centre de Recherches à la D.G.A.M.S., Damas

A quelques kilomètres à l'ouest de Raqqa, près de Gézireh sur l'Euphrate, subsistent des vestiges en élévation connus sous le nom d'Hiraqla ou Héraclée.

Le premier dans les temps modernes qui découvrit les ruines d'Hiraqla est l'allemand E. Sachau qui visita le site en 1855 et le signala ¹. Mais la première étude archéologique des vestiges fut entreprise par les Allemands Sarre et Herzfeld qui, par ailleurs, firent l'inventaire en 1907 des ruines de la région du Tigre et de l'Euphrate ².

Herzfeld décrivit minutieusement le site d'Hiraqla, en dressa un plan topographique et en attribua la construction au calife abbasside Hārūn al-Rašīd, après s'être basé sur les témoignages de certains historiens et géographes arabes, tels que Yāqūt al-Ḥamāwī, Ṭabari et Mas'ūdi.

Herzfeld remarqua que l'édifice en élévation est entouré par une muraille circulaire munie de quatre portes monumentales situées aux points cardinaux. Mais la muraille et les portes saillantes sont complètement enfouies sous le sol, et ne se distinguent que par une couleur blanche qui contraste avec celle de la terre arable (voir la vue aérienne de la planche n° 1).

L'édifice cerné par ce mur circulaire est composé d'un bloc architectural presque carré qui comporte une tour carrée à chacun de ses angles. Chaque côté du carré est traversé par un *iwān* fortifié de part et d'autre de deux tours latérales qui s'ouvrent vers l'extérieur. Chacun des quatre *iwān*-s donne sur une des quatre portes monumentales. L'*intra-muros* de l'édifice est composé d'espaces multifformes et pluridimensionnels, certains sont munis de voûtes en briques, ne comportant ni portes ni fenêtres. De bas en haut, ils sont remplis de terre calcaire.

L'édifice est entièrement construit de pierres en gypse, excepté les voûtes qui sont construites en briques. Le mur sud d'Hiraqla est traversé par un canal qui arrive de l'ouest pour se diriger vers Raqqa.

Ainsi, Herzfeld trouva-t-il, au début du siècle, les ruines d'Hiraqla. Mais voici ce que

1. Voir E. Sachau, *Reise durch Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, p. 244-245.

2. Sarre Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat und Tigrisgebiet*, *Mu'jam al-buldān*, vol. 4, p. 961-962.

dira à ce propos Yāqūt al-Ḥamāwī qui vécut au XIII^e siècle³ : « Hiraqla est une ville byzantine en terre, elle porte le nom d'Héraclée, fille du roi de Byzance qui est le fils d'Alifaz fils de Sem, fils de Noé. Elle fut assaillie par al-Rašīd puis occupée par lui après un siège très pénible. Il lança contre elle son feu et son naphte jusqu'à vaincre ses habitants. » À ce propos, le poète al-Makkī exprime son admiration devant les projectiles de naphte lancés contre la ville :

هَوَتْ هَرَقْلَةُ لَمَّا أَنْ رَأَتْ عَجَبًا جَوْ السَّمَاءِ تَرْقِي بِالنُّطِّ وَالنَّارِ
كَأَنَّ نِيرَانًا فِي جَنْبِ قَلْعَتِهِمْ مَصْبَغَاتٍ عَلَى أَرْسَانِ قَصَارِ

Puis al-Rašīd se rendit à Raqqa pour fêter (sa victoire), les poètes entrèrent alors et Ašja' al-Salami prit l'initiative et déclama un poème d'éloge au victorieux "défenseur de Dieu et de l'Islam". :

لَا زَلَّتْ تَنْشُرُ أَعْيَادًا وَتَطْوِيهَا تَمْضِي لَهَا بِكَ أَيَّامٌ وَتُمْضِيهَا
وَلَا نَقَضَتْ بِكَ الدُّنْيَا وَلَا بَرَحَتْ يَطْوِي بِكَ الدَّهْرُ أَيَّامًا وَتَطْوِيهَا
لِيَهْنِكَ الْفَتْحُ وَالْأَيَّامُ مَقْبَلُهُ إِلَيْكَ بِالنَّصْرِ مَعْقُودًا نَوَاصِيهَا
أَمَسَتْ هَرَقْلَةُ تَهْوِي مِنْ جَوَانِبِهَا وَنَاصِرُ اللَّهِ وَالْإِسْلَامُ يَرْمِيهَا
مَلَكَتْهَا وَقَتَلَتْ النَّكَثِينَ بِهَا بَنَصْرٍ مَنْ يَمْلِكُ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا
مَا رَوَعِيَ الدِّينَ وَالْدُّنْيَا عَلَى قَدَمِ بِمِثْلِ هَارُونَ رَاعِيهِ وَرَاعِيهَا

Il donna ses ordres pour qu'on lui versât 10 000 dinars et interdit à tout autre poète d'y ajouter quoi que ce soit. Ašja' dit : « Par Dieu, ses ordres donnés sont meilleurs que sa récompense. Parmi les butins, il y avait Héraclée, la fille de son potentat. On en proclama le nom parmi les butins, le gouverneur d'ar-Rašīd lui réserva une attention particulière, il l'emmena avec lui à Raqqa et lui construisit une forteresse située entre Ar-Rāfiqa et Bālis qu'il baptisa "Hiraqla" pour imiter l'Héraclée byzantine. La forteresse resta prospère quelque temps jusqu'à sa destruction. Ses vestiges sont présents jusqu'à nos jours. On y trouve des constructions et des édifices merveilleux. La forteresse est à l'ouest de Siffīn. »

Quant à Ṭabārī⁴, qui vécut au X^e siècle ap. J.-C., on constate qu'il entre dans des détails plus subtils. « Al-Rašīd conquiert Hiraqla, dit-il, au mois de šawwāl 190 de l'hégire, la dévasta, captura ses habitants et les déporta à 30 jours de marche et désigna Ḥamid b. Ma'youf comme gouverneur du littoral syrien. » Nicéphore envoya à Rašīd tribut et capitation. Il dicta à deux évêques éminents la lettre suivante, écrite à propos d'une captive à Hiraqla : « A Abdullah Ḥārūn prince des croyants, de la part de Nicéphore, empereur byzantin, je vous adresse mes salutations. Puis-je, ô roi, vous demander une grâce qui n'est nuisible ni à votre religion ni à votre vie, elle est simple : accorder à mon fils une fille d'Héraklia à laquelle je l'avais fiancé. Si vous trouvez que vous pouvez m'accorder cette faveur, faites-le. Je vous adresse mon salut, la miséricorde de Dieu et ses bénédictions. » Il lui fit cadeau d'aromates et d'un dais. Al-Rašīd convoqua la jeune fille qui comparut devant lui, maquillée ; on la fit

3. Voir Yāqūt Al-Ḥamāwī, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 4, p. 961-962.

4. Voir Ṭabārī, *Tārīḫ al-umam w'al-mulūk*, vol. 10, 1^{re} édition, al-Maṭba'a al-Husayniyya al-Misriyya, p. 190-191.

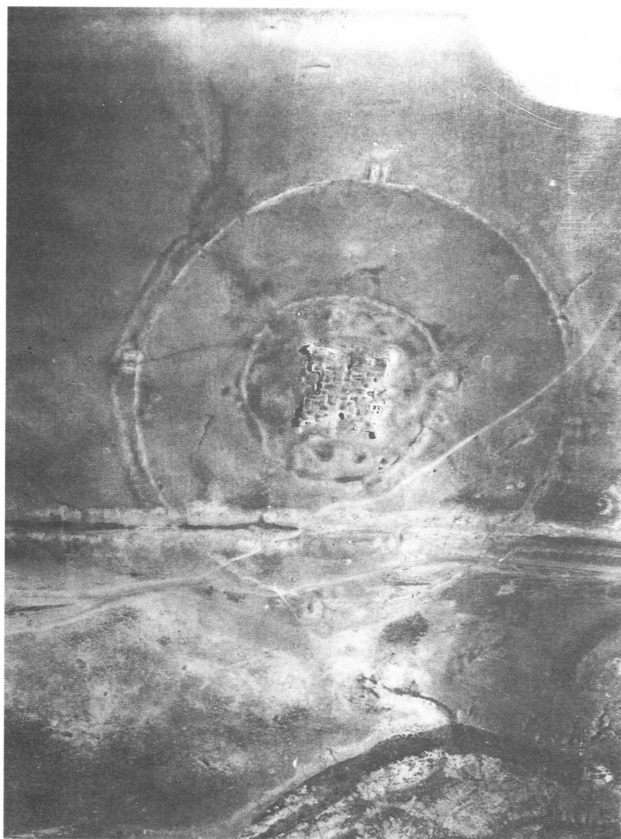


Fig. 1 : Photo aérienne

PLANCHE 2

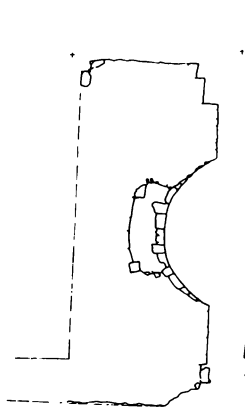


Fig. 2 : Porte nord de l'enceinte

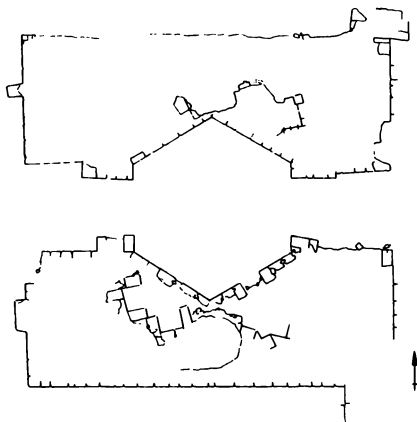


Fig. 3 : Porte ouest de l'enceinte

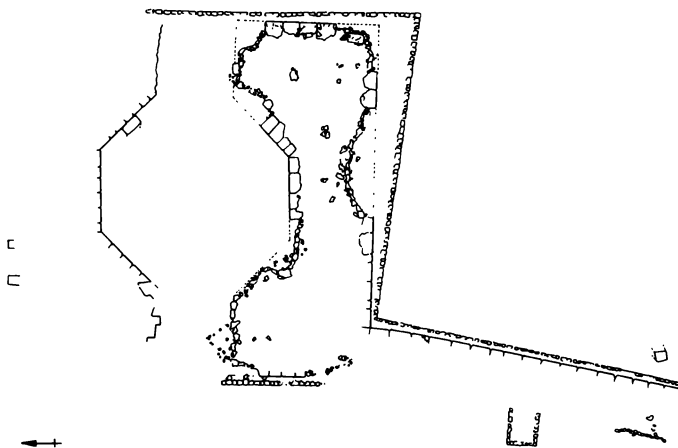


Fig. 4 : Porte est de l'enceinte



Fig. 5 : Porte sud de l'enceinte

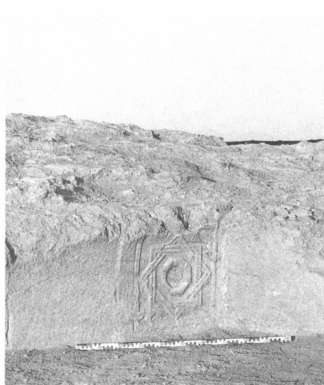


Fig. 6 : Porte ouest (Bas relief)



Fig. 7 : Escalier de la terrasse

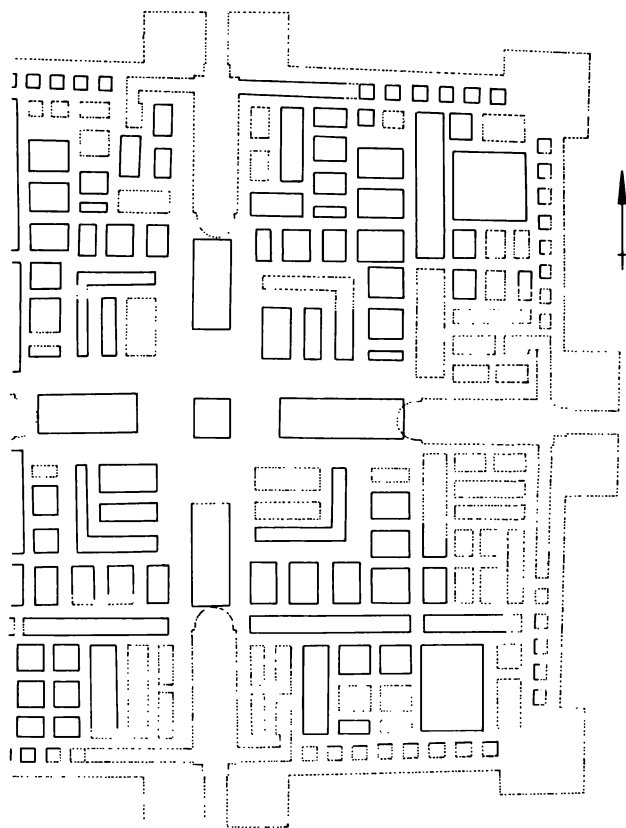


Fig. 8 : Plan de la terrasse

asseoir sur un divan, dans sa tente. Elle fut confiée au messager de Nicéphore, ainsi que la tente, ses ustensiles et ses meubles. Le messager d'al-Rašīd livra au byzantin beaucoup de parfums, des dattes, des marmelades, des raisins secs et des antidotes.... »

Herzfeld attribue le canal qui traverse le mur d'Hiraqla au calife Hārūn al-Rašīd. Ce canal était auparavant connu sous le nom de fleuve du Nil. On se réfère là au texte de Yāqūt al-Ḥamāwī⁵ qui dit : « Le Nil est un des fleuve de Raqqa, tracé par al-Rašīd sur une des rives du Nil de Raqqa, de même que le Baliḥ est le fleuve de Dayr Zakkā. A ce propos dit As-Sanawbari :

كَأَنَّ عِنَاقَ نَهْرِي دِيرَ زَكَا إِذَا اعْتَقْنَا عِنَاقَ مَتِيمِينَ
وَقَدْ ذَاكَ الْبَلِيخُ يَدُ الْبَالِي وَذَاكَ النَّيْلُ مِنْ مُتَجَاوِرِينَ

Nous comprenons, d'après les textes de Yāqūt et d'aṭ-Ṭabarī, qu'al-Rašīd avait construit une forteresse sur l'Euphrate, située entre al-Rāfiqa (ou al-Raqqa) et Balis (l'ancienne Meskéné), à la suite de sa victoire éclatante sur l'empereur Nicéphore de Byzance. Elle fut baptisée Hiraqla pour imiter l'Héraklée byzantine. Bref, al-Rašīd célébra sa victoire de la sorte et y construisit un canal connu sous le nom de Nil.

Passons maintenant en revue les résultats des fouilles archéologiques, pour nous rendre compte de la justesse des opinions de Yāqūt et d'aṭ-Ṭabarī.

L'auteur de cet article a effectué pour la Direction Générale des Antiquités et des Musées des fouilles régulières dans le site d'Hiraqla, depuis 1976 jusqu'à nos jours. En voici le résultat : le rayon de périmètre de la muraille circulaire est environ 510 m, son épaisseur atteint 2,5 m. Le mur est construit d'énormes pierres taillées, dont la longueur varie entre 90 cm et 120 cm et la hauteur entre 60 et 70 cm. Dans la construction, on utilisa des pierres de parement avec un blocage de petites pierres et de cailloux cimentés avec du gypse. Cette façon de construire était connue en Syrie depuis le premier millénaire av. J.-C. (cf. le temple de 'Ayn Dāra, près d'Alep), elle n'a pas été inventée par les Grecs ou les Romains, comme on a l'habitude de le dire.

Le soubassement du mur est de 3,10 m de largeur ; il s'enfonce dans le sol à plus de 1,50 m. Il est construit de petites pierres de gypse (15 à 30 cm) mêlées de petits cailloux de rivière. Tous les 18 mètres, le mur est renforcé par une tour saillante.

Sur chacun des quatre côtés du mur, se détache une porte monumentale carrée de 20 m de côté, construite selon le style de ce dernier. Le milieu de chaque porte est traversé par un couloir (prévu pour l'entrée et la sortie) qui s'élargit pour constituer une grande pièce dont la forme est variable : circulaire à la porte nord, carrée à la porte sud, hexagonale à l'ouest et octogonale à l'est (voir les planches 2, 3, 4 et 5).

À droite de la porte ouest, deux haut-reliefs sont sculptés, qui représentent deux étoiles, dont l'une est octogonale et l'autre hexagonale (voir la planche 6). Le côté droit de la pièce carrée, à proximité de la porte ouest, comporte une inscription en bas-relief et qui dit : « مَا عَمِلَ هَذَا هَذِلِ ». Les pierres qui portent cette phrase sont posées à l'envers, ce qui signifie que le maçon n'a pas tenu compte de l'agencement prévu par le sculpteur.

Ces mots confirment l'identité arabo-islamique d'Hiraqla ; ils prouvent également que les ouvriers et les sculpteurs étaient des Arabes musulmans et non des captifs byzantins

5. *Ibid.*, vol. 5, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1957, p. 334 l'article « Nil ». Les deux fleuves de Dayr Zakkā s'enlissent passionnément, alors que le Baliḥ et le Nil se côtoient.

amenés par al-Rašid à l'issue de sa victoire à Hiraqla.

L'édifice carré se situe au milieu de l'enceinte circulaire. Il est plutôt presque carré, car la longueur du côté nord avec les tours d'angle, est de 103 m, alors que celle du côté est atteint 102 m, celle du sud 100 m et celle de l'ouest 106 m.

La hauteur de l'édifice est de 10 mètres environ. On y a utilisé des pierres de gypse de taille moyenne et non taillées (de 20 à 30 cm). Le gypse est mélangé aux graviers du fleuve. Les parois extérieures des murs sont recouvertes de dalles de pierres calcaires jaunâtres. Elles mesurent 120 cm de longueur et 50 cm de largeur. Elles sont alternativement superposées au mur.

Au milieu de chaque côté, se situe un *iwān* de 18,62 de longueur et de 6 m de largeur. Son extrémité est formée d'un arc demi-circulaire couvert d'une abside demi-circulaire en pierres.

Chacun des quatre *iwān*-s est précédé de deux tours circulaires (8,20 x 7,40 m) qui forment entre elles un couloir antérieur de 9,40 de longueur, 2,20 de longueur, et postérieur de 3,80 m. A droite de chaque *iwān* et derrière la tour susdite, nous voyons une entrée qui aboutit à un seuil (de 2,20 x 2,20 m) menant à un escalier de 2,10 m qui monte le long du côté extérieur pour aboutir à la tour angulaire (voir la planche 9). Cet escalier est composé de 28 marches (2,20 x 1,20 x 0,30 m). Les 15 mètres sont posées sur un mur courbé construit en pierres avec mortier de gypse, tandis que les autres sont accostées à six voûtes égales (2 x 2 m), mais de hauteur variable, selon le degré d'obliquité.

Les arcs des voûtes sont composés de briques (26 x 26 x 6 cm) avec enduit de gypse blanc (1,5 cm) qui forme un demi-cercle. A gauche de chaque *iwān*, c'est-à-dire en face de l'escalier susdit, une entrée de 2,5 aboutit à un long souterrain (2,50 x 10,70), à l'extrémité du mur gauche dans lequel s'ouvre une porte de 1 mètre de largeur qui mène à une petite pièce rectangulaire (2,72 x 3,77 m). La surface comprise entre le souterrain et la tour d'angle est composée de 8 voûtes (2 x 2 m) identiques à celles de l'escalier, avec la même hauteur (voir la planche 10).

Les tours d'angle sont sourdes sans créneaux. Elles ont les dimensions suivantes : 11,40 x 11,40 x 3,10 m. La distance située entre les quatre murs, derrière les *iwān*-s et l'escalier ne sont pas sourds ; ces espaces comportent des vides répartis selon un plan précis (voir la planche 8) et ressemblent à des chambres, à des salles ou à des couloirs aux formes et aux dimensions variées. Ils sont construits en pierres moyennes dégrossies (de 20-40 cm), et couverts d'une abside en briques. Tous ces vides sont jusqu'au bord remplis de terre mélangée à des cailloux de rivière. De même, ils n'ont ni porte ni fenêtre.

Le savant allemand Herzfeld ⁶ note que la forteresse d'Hiraqla n'a pas été achevée. Il justifie cela en avançant la thèse suivante : à la suite de sa victoire sur les Byzantins, Hārūn al-Rašid commença, en 190 H./806 ap. J.-C., à faire construire la forteresse. Il dut quitter Raqqa en 192 H./808 pour mater une révolte en Perse où il mourut en 193 H./809. Ce qui signifie que les travaux de construction n'ont pas duré plus de deux années. Il semble que les successeurs d'Al-Rašid n'étaient pas assez intéressés par ce projet pour l'achever.

Yāqūt remarque ceci : « La forteresse resta habitée un certain temps, puis elle tomba en ruine. Ses vestiges ont subsisté jusqu'à nos jours. Ils attestent la splendeur de la construction et de ses édifices. » ⁷

6. Cf. la note n° 2.

7. Cf. la note n° 3.

Les résultats des fouilles ont confirmé la juste remarque de Herzfeld, ainsi que la note judicieuse de Yāqūt. En effet, les vides intérieurs hermétiquement fermés de tous côtés et remplis de terre et de cailloux de rivière, n'ont aucune utilité fonctionnelle, puisqu'on ne peut y habiter. Les chambres, les salles et les couloirs habitables n'ont aucunement été aménagés. Les travaux ont dû s'arrêter à ce stade ; toutefois de pareilles constructions nous mettent devant « la splendeur de la construction et de ses édifices », comme le dit Yāqūt.

La répartition des espaces intérieurs vides suit un plan précis. Le centre est formé d'une pièce moyenne qui mesure 5,11 x 5,38 m. A ses murs de 1,50 m d'épaisseur se collent quatre rectangles vides (12 x 5 m) situés aux axes des quatre *iwān*-s. Ils sont, à leur tour, entourés de quatre blocs vides qui forment la lettre "L" et qui se répondent à l'angle 4. Les autres surfaces contiennent des blocs vides aux formes et aux dimensions variées. Mais on note une symétrie apparente entre chacun des deux blocs (voir la planche 8).

Nous sommes donc devant les fondements d'un édifice que le calife Hārūn al-Rāšīd voulait construire. Mais pour quelle raison, ces fondements ne sont-ils pas souterrains, comme il est habituel ?

La terre sur laquelle repose la forteresse d'Hiraqla est alluviale et molle (comme c'est le cas dans la plaine de l'Euphrate) ; en outre, le niveau des eaux souterraines est d'autant plus près du sol que la rivière du Nil la traverse. On ne peut donc pas construire un bloc architectural de pierres lourdes, dont le côté dépasse 100 m (ou 10 000 m² de superficie), tandis que la hauteur excède les 10 m (ou 1000 m³) et l'épaisseur des murs est de 1,50 à 2 m.

Face à ces données, il a fallu poser au-dessus du sol naturel une couche artificielle. En outre, le calife al-Rāšīd envisageait de faire construire une forteresse très élevée qu'on apercevrait de toutes parts et qui dominerait de vastes étendues. De la terrasse de la forteresse, on surplombe, en effet, la ville de Raqqa ainsi que les steppes de Šām et de Gézireh et on aperçoit sans aucun obstacle la plaine de l'Euphrate d'est en ouest.

Nous nous trouvons donc devant une plate-forme ou un soubassement doublement fonctionnel : il sert à élever l'édifice bien au-dessus du niveau du sol ; ses blocs internes vides correspondent au plan de construction qu'on voulait élever au-dessus de la plate-forme. Outre ces deux objectifs, on a veillé à ce que les murs extérieurs du bloc architectural colossal ne s'ébranlent pas. Si la plate-forme artificielle était dépourvue de divisions internes, la pression du sol et des graviers sur les murs aurait été extrêmement violente, ce qui aurait entraîné leur fissuration et leur chute au cours des années. La pression est actuellement bien répartie sur les murs intérieurs et ne s'exerce que très faiblement sur les murs extérieurs.

Nous avons également signalé que le revêtement en pierres de taille, dans le cas des murs extérieurs, des quatre *iwān*-s, de l'escalier, du souterrain et de la petite pièce qui y aboutit, signifie que le visiteur de la forteresse – quel que soit le chemin suivi – était reçu à l'*iwān* au milieu de la plate-forme et conduit à l'escalier, puis à la terrasse où s'élevait le palais qu'Al-Rāšīd voulait faire construire sur la plate-forme, sans toutefois le réaliser. Le souterrain et sa petite pièce étaient sans doute réservés aux gardiens des *iwān*-s.

La rivière du Nil

Nous avons vu ci-dessus que le canal provenant du Nil, tracé par le calife Hārūn al-Rāšīd, traverse la partie sud du mur circulaire de la forteresse pour se diriger vers l'Est et l'Ouest. C'est un canal en terre dont la profondeur atteint les 3 m et la largeur les 10 m. Il est bordé de part et d'autre de rives en terre.

Les fouilles opérées au croisement du mur et du côté nord du canal, dans la secteur sud-est de la forteresse (voir la photo aérienne de la planche n° 1), ont montré que le mur s'arrête en cet endroit (il ne traverse donc pas le canal) pour former une sorte de pont à deux voûtes (dont le diamètre atteint 4 m environ). Un mur de soutènement les relie. La longueur de l'ensemble atteint 10 m. Ce pont aboutit à un socle angulaire de forme étrange.

Comme c'est le cas dans la construction du mur, les voûtes sont bâties en pierres de taille de 0,85 m à 1,15 m de longueur. La majeure partie de ces pierres a été volée ; le peu qui en reste nous a aidé à restituer l'architecture et la construction du pont.

Dans les débris du pont, nous avons trouvé des ustensiles d'argile et de céramique dont l'identité abbasside est sans conteste. Nous avons trouvé également une tige pour *khôl* en bronze (abbasside aussi), ainsi qu'un "*fihs*" (piastre) en bronze, qu'on étudie actuellement.

De l'autre côté du canal, le mur circulaire continue pour se diriger vers le portique méridional. Nous en déduisons que le canal du Nil existait avant la construction de la forteresse. La découverte du "*fihs*" en bronze nous fournira sans doute d'autres détails.

Le style architectural

Bien que la construction de murs circulaires soit attestée dans l'architecture orientale ancienne, on les retrouve en Syrie dans la ville araméenne de Sinjerly au 1^{er} millénaire av. J.-C., en Irak dans les camps assyriens du 1^{er} millénaire av. J.-C., ainsi que dans la ville d'al-Ḥaḍar aux premiers siècles de notre ère, en Iran dans la forteresse sassanide Darb Jour 8, mais l'exemple le plus connu est le mur de Bagdad, la ville ronde fondée en l'an 155 H. par le calife al-Manṣūr. Ce mur fut construit 35 ans avant celui d'Hiraqla.

Le plan de la forteresse, basé sur le principe de la pièce centrale et des quatre *iwān*-s qui lui sont perpendiculaires, rappelle le plan du Palais Doré construit par al-Manṣūr au centre de Bagdad la ronde 9. Mais que dire de la forteresse et des palais construits sur une plate-forme élevée ? Cette tradition est connue dans l'architecture sassanide en Irak et en Iran, ainsi que dans l'architecture bouddhique en Inde et en Afghanistan 10.

L'exemple le plus proche de la plate-forme d'Hiraqla est le "Palais des Bandits" situé entre Karmanchah et Hamadān 11, le "harem" de Kesroës ou d'autres monuments construits par lui près de Bagdad 12.

Objectif de Ḥārūn al-Raṣīd

Sous le règne d'al-Raṣīd, les territoires de l'empire arabo-musulman s'étendaient des frontières de la Chine à l'est jusqu'à l'Océan Atlantique à l'ouest. Malgré l'indépendance de la majeure partie du Maghreb et de l'Andalousie, le califat abbasside de Bagdad constituait une puissance qui, par sa force politico-économique et sa civilisation, dominait la plupart des régions du monde ancien. Seul, le grand empire byzantin – qui dominait l'Asie Mineure, les Balkans et le nord de l'Italie – rivalisait par son hégémonie avec l'empire d'al-Raṣīd. A la lumière de cette réalité, al-Raṣīd était sur le point de dominer le monde. Il lui fallait briser la force de l'empire byzantin et de son basileus Nicéphore. Il organisa à partir de Raqqa des

8. Cf. la note n° 2.

9. Creswell, *Early Moslem Architecture*, vol. II, p. 165-166.

10. Brentjes, *Die Stadt des Yima*, seemann Verlag, Leipzig, 1981.

11. Massoud Azmouh, *Excavation at Kangavar*, Archäologische Mitteilungen aus Iran, Bol. 14, 1981, p. 69-94.

12. Cf. O. Rether, in *Survey of Persian*, Art. I, 539 ff.

raids d'été contre Byzance. Il fut vainqueur en 190 H./806-807. A ce propos, le poète Abū l-'Atāhiya ¹³ en fit l'éloge :

بَسَطَتْ لَنَا شَرْقًا وَغَرْبًا يَدُ الْعَلَى فَأَوْسَعَتْ شَرْقِيًّا وَأَوْسَعَتْ غَرْبِيًّا
تَجَلَّيْتُ الدُّنْيَا لِهَارُونَ بِالرُّضَا وَأَصْبَحَ نَقُورُ لِهَارُونَ ذَمِيًّا

Ašja' as-Sulamī avait écrit à son tour :

مَلَكَتْهَا وَقَتْلَتِ النَّاكِثِينَ بِهَا بَذَمَرٍ مِّنْ يَمْلِكُ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

Hārūn al-Rāšid avait passé 13 années consécutives à Raqqa (180-192 H./796-808 ap. J.-C.). Tout son palais s'était transféré à Raqqa qui était devenue, ces années durant, la capitale du monde.

Place d'Hiraqla dans l'architecture arabo-musulmane

- Hiraqla est jusqu'à présent le seul monument, qui remonte sûrement à Hārūn al-Rāšid.
- Elle est la miniature de Bagdad la ronde qui a disparu sous la ville moderne.
- Elle est le seul monument, dans l'architecture arabo-musulmane, à commémorer une victoire éclatante.
- Elle est construite de pierres de taille, alors que la région située entre le Tigre et l'Euphrate avait toujours connu des constructions en pisé, et cela depuis les époques les plus lointaines.

En tant que métropole, la ville de Raqqa a perdu son importance et sa prospérité après le décès de Hārūn al-Rāšid. Voici comment Ašja' as-Sulamī ¹⁴ décrit, avec une finesse grande et pathétique, le sort des vestiges :

بَقَانِي عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ قَلِيلُ وَأَنِي عَلَى عَزْيٍ بِهِ لَذِيلُ
رَأَيْتُ الدَّائِي قَدْ مَضَوْا لِسَبِيلِهِمْ وَإِنْ بَقَانِي بَعْدَهُمْ لِقَلِيلُ
رَأَيْتُ الْمَنَايَا تُصَدِّعُ الصَّخْرَ وَالصَّفَا وَتُصَدِّعُ صَدْرَ السَّيْفِ وَهُوَ صَقِيلُ
كَأَنَّ لَمْ تَرَى هَارُونَ فِي ظِلِّ مَلِكِهِ تَسْمَنُهُ يَوْمٌ عَلَيْهِ ثَقِيلُ
مَنَازِلُ هَارُونَ الْخَلِيفَةِ أَصْبَحَتْ لَهْنٍ عَلَى شَاطِئِ الْفَرَاتِ عَوِيلُ
مَنَازِلُ أَمَسَتْ فِي السَّيَاقِ نَفْسُهَا سَلْبِينَ رِءَاءَ الْمَلِكِ وَهُوَ جَمِيلُ
لَيْسَنَ حَلِيَّ الْمَلِكِ ثُمَّ سَلْبَتِهَا فَهَنَ وَلَا حَلِيَّ لَهْنٍ عَطْوِيلُ
يَذْكُرُنِي هَارُونَ آثَارُ مَلِكِهِ وَذَلِكَ ذَكَرُ مَا بَقِيَ طَوِيلُ
إِذَا مَا سَطَا عِزُّ الْمَنَابِ فَإِنَّهُ سَوَاءٌ عَزِيزٌ عِنْدَهُ وَذَلِيلُ ¹⁵

13. Massoudi, *Murūj ad-dahab*, chapitre 30, p. 337-338.

14. Cf. le diwān de Achja' al-Salamī, réuni, commenté et préfacé par Dr. Khalil Bnayyān Al-Hassoun, Beyrouth, 1981, p. 110-111 et 446.

15. « Après la disparition des êtres chers, la mort a fait ses ravages. Les édifices de Haroun gémissent sur la rive de l'Euphrate. Après le sceptre, c'est la chute et la mort. »

L'ART OMEYYADE EN SYRIE, SOURCE DE L'ART ISLAMIQUE ¹

PAR

Oleg GRABAR
Princeton University

L'expression "art omeyyade" est généralement utilisée pour recouvrir les monuments fort nombreux datés ou datables entre 680 et 750 de notre ère et localisés en Syrie, au Liban, en Palestine et en Transjordanie. C'est la région que la tradition arabe et islamique a appelé le *bilad al-Sha'm*, la moitié occidentale du Croissant Fertile. Il s'agissait en fait d'un état d'être culturel traditionnel plutôt que d'une terre aux frontières précises et claires. Pour des raisons sur lesquelles je reviendrai en conclusion, les monuments de la même période qui proviennent d'Iraq ou d'Egypte ne sont généralement pas inclus parmi les oeuvres d'art omeyyade. Tout comme les monuments syriens, cependant, ceux d'Iraq, d'Egypte, ou le petit nombre datable au premier siècle de l'hégire qui proviennent d'Iran, de la Mésopotamie du Nord ou du Maghrib font tous partie de ce que l'on a appelé l'art islamique. Cette distinction entre un art omeyyade qui aurait été limité aux monuments de Syrie et un art islamique plus inclusif est-elle justifiée, ou bien est-elle simplement le résultat d'une de ces nombreuses confusions taxonomiques dont l'histoire des arts et des cultures est pleine, confusions rarement créées par les monuments eux-mêmes mais plutôt par les idéologies et préjugés de ceux qui étudient la culture ou les arts, et, encore plus, de ceux qui interprètent la science et les connaissances archéologiques ou autres pour les besoins des sociétés qui les entourent ?

Il n'appartient vraisemblablement pas à un colloque scientifique de débattre ce genre de questions d'historiographie ou de politique culturelle. Mais il est bon de les garder en tête pour mieux situer les problèmes plus précis qui vont m'occuper.

Il est en fait tout à fait normal d'associer les monuments de cette époque en Syrie avec la dynastie régnante des Omeyyades, la seule dynastie, dans toute l'histoire de l'Islam, à avoir plus ou moins maintenu son emprise sur le monde immense, des Pyrénées aux frontières de l'Inde et de la Chine, tombé aux mains des Arabes musulmans. Il est, cependant, moins certain que ce qui semblerait normal soit aussi légitime et justifié. Car les monuments de l'art dit omeyyade, les contextes sociaux et culturels dans lesquels ils apparaissent, et surtout les interprétations qui en ont été proposées posent toute une série de problèmes et de difficultés que je me propose de passer en revue sous trois rubriques, chacune basée sur un paradoxe ou,

1. Le texte écrit est, à quelques détails près, celui qui fut lu à l'Institut du Monde Arabe.

tout au moins, une contradiction dans l'évidence elle-même ou bien dans l'entendement que nous en avons :

1. – Pourquoi y-a-t-il tant de monuments omeyyades en Syrie, lorsque les monuments du siècle précédent et surtout des siècles suivants se mesurent au compte-goutte ?
2. – Pourquoi y-a-t-il tant de monuments profanes, alors que l'histoire des arts avant le septième siècle est presque entièrement celle des arts chrétiens et du Christianisme et celle des siècles suivants l'histoire des mosquées ?
3. – (et ce sera là le sujet principal des remarques qui suivent) est-il vraiment possible d'interpréter ces monuments à la fois comme l'expression ou une des expressions des arts du Haut Moyen Âge ou de l'Antiquité tardive autour de la Méditerranée et également comme les premiers pas d'un art nouveau et d'une attitude nouvelle envers les arts ?

Avant de passer à ces questions, je voudrais établir le point de vue auquel je me place, en partie pour les besoins de ces remarques et en partie par choix professionnel, pour réfléchir aux monuments du premier siècle de l'hégire. Ce ne sera pas l'optique de l'archéologue concerné par *tout* ce qui reste de la culture matérielle d'un lieu ou d'une époque. Ce n'est pas non plus l'option de l'historien qui cherche à établir et puis à élucider dans le temps des événements concrets ou généraux, les hommes qui y participèrent et les facteurs, immédiats ou profonds, qui les expliquent. Mon point de vue sera celui de l'historien de l'art, ce qui implique deux choses. D'une part il y a une vie, une ontologie et une langue des formes qui sont en partie indépendantes des circonstances qui les ont créées. D'autre part, chaque instant culturel, chaque *chronotope* identifié par la place et le temps d'un monument préservé ou même comme abstraction, fait des choix esthétiques (tel objet ou telle manière de décorer sont beaux ou plaisent davantage) ou bien des choix de luxe plutôt que de goût (l'or fait plus "riche" que le bronze et les mosaïques sont plus chères que la peinture).

L'explication de ces choix sont la trame du discours de l'historien de l'art. Ces distinctions et ces définitions auront, vous le verrez, leur importance dans les conclusions que je vous proposerai.

Voyons tout d'abord pourquoi y-a-t-il tant de monuments en Syrie entre les dernières décennies du septième siècle et le milieu du huitième. Une seule nouvelle ville fut créée dans les vieilles terres du *bilad al-Sha'm*, Ramlah en Palestine, mais la frontière avec l'Anatolie chrétienne et surtout la vallée de l'Euphrate moyen se couvrirent d'établissements, urbains ou autres, nouveaux, dont l'exploration ne fait que commencer. Des changements urbains importants, quoique peu étudiés, sont certains pour Damas, Jérusalem, Hama, et Bosra et vraisemblables pour beaucoup d'autres centres anciens. Une vingtaine de mosquées sont plus ou moins connues, dont les deux plus célèbres sont celles de Damas et de Jérusalem. Il y a l'extraordinaire et unique sanctuaire de la Coupole du Rocher admirablement posée sur un octogone aux faces parfaitement identiques et avec ses 240 mètres carrés de mosaïques restaurées certes, mais en gros omeyyades par leur programme décoratif et par leur style original. Et puis il y a ce que l'on a appelé les "châteaux" omeyyades, une quarantaine (leur nombre exact est sujet à caution et dérive de jugements et de décisions archéologiques qui ne sont pas de mon ressort aujourd'hui) de résidences installées à l'intérieur ou aux alentours de grandes propriétés foncières, de grands axes routiers, de centres d'élevage, et peut-être d'entreprises semi-industrielles. La grande majorité de ces "châteaux" n'étaient que de grosses fermes ou de simples résidences, mais dans cinq cas certains (Khirbat al-Mafjar, Khirbat Minyah,

Qusayr Amrah, Mshatta, Qasr al-Hayr Ouest) et trois cas problématiques (Jabal Says, Qasr al-Hayr Sharqi, Anjarr) une superstructure de fonctions artisanales (pressoirs), commerciales (caravansérail), ou de plaisir (bains) aussi bien que de décoration (peintures, mosaïques, sculptures) fut ajoutée au simple habitat. Le décompte exact de la présence omeyyade en Syrie n'a jamais été fait et se complique lorsqu'on prend en considération les églises et autres établissements fondés par des non-Musulmans après 680 et les objets, moins rares qu'on ne le pense, attribuables à l'époque omeyyade. Par ailleurs les références écrites sont également nombreuses dans les textes arabes, syriaques, grecs, arméniens, et géorgiens et méritent une attention qui n'a été accordée jusqu'à présent qu'aux textes arabes en prose. Si l'on pense simplement en termes économiques de chantiers en marche et d'objets vendus ou transités par le *Bilad al-Sha'm*, nous avons certainement affaire à des centaines de cas démontables, dont une vingtaine sont ou avaient été des œuvres d'art exceptionnelles².

Il y a, me semble-t-il, deux explications principales et complémentaires pour ce nombre si considérable de fondations ou d'utilisations significatives sous les Omeyyades. La plus importante est ce que l'on appellerait aujourd'hui le phénomène pétrolier, c'est-à-dire la présence soudaine d'un nouveau mécénat nanti de ressources financières énormes. Au huitième siècle, comme à toutes les époques depuis les Achéménides, sinon les Assyriens, les "faiseurs de choses" (architectes, artisans, orfèvres, peintres, décorateurs de tout genre) ou bien les revendeurs de choses, les marchands d'objets d'art ou de souvenirs historiques, se précipitent là où se trouvent les bailleurs de fonds. L'autre explication est l'existence d'une idéologie associée à la fortune. Je reviendrai sur certains aspects précis de cette idéologie. Pour l'instant il suffit d'en saisir un élément essentiel: le besoin simultané de s'identifier comme "autre" et nouveau, donc différent, et, en même temps d'être accepté par le monde tel qu'il existe. Les princes de la dynastie régnante et la pléiade des grands gouverneurs et des grandes familles qui les entouraient avaient les moyens matériels et le besoin psychologique de faire valoir leur richesse et leur puissance pour toutes sortes de raisons allant de la politique générale aux particularités individuelles de chacun. Mais, étant à la tête d'une communauté qui se définissait comme nouvelle et comme différente de tout ce qui la précédait, l'expression de la richesse et du pouvoir se devait de trouver des formes originales.

C'est ainsi, dans l'hypothèse que je propose, la richesse des princes omeyyades et de leur entourage qui expliquerait la quantité d'œuvres d'art omeyyades et de témoins archéologiques que l'on peut leur attribuer. Et c'est le contexte idéologique de la richesse et de l'identification islamique qui expliquerait le nombre de monuments profanes, d'habitations, de bains, de palais, plutôt que de monuments religieux ou sectaires réservés, par définition, à un groupe déjà unifié par le mode de vie et les règles de conduite sinon par la politique. Dans toutes les autres régions des premiers siècles de l'Islam (en Iraq, en Ifriqiah, en Egypte, au Khorasan) les monuments profanes qui existent comme le *dar al-'imarah* de Kufah sont pauvres en art et il faut attendre le neuvième siècle pour trouver de vrais équivalents aux palais omeyyades de Syrie, et encore en nombres restreints et sans l'exubérance des grands monuments de la première dynastie de l'Islam. Dans la Syrie du huitième siècle, une région encore chrétienne et à la fidélité incertaine, la visibilité du pouvoir était essentielle. A l'opposé de l'Iraq où dominaient les mouvements religieux et où l'islamisation fut

2. On trouvera des descriptions sommaires de tous ces monuments ainsi que les références bibliographiques nécessaires dans K.A.C. Creswell, *A Short Account of Early Islamic Architecture*, rev. James W. Allen (Scolar Press, Aldershot, 1989). Pour des interprétations voir Oleg Grabar, *La Formation de l'Art Islamique* (Paris, 1987).

relativement rapide, la Syrie des Omeyyades exigea une présence séculière plutôt que pieuse, car cette présence devait être comprise par les non-Musulmans encore plus que par les fidèles et c'est ainsi un art profane qui domina. La formule suivante résumerait mon argument : pendant près d'un siècle (de 661 à 750, et certainement à partir de 690 lorsqu'Abd al-Malik organise le pouvoir de la dynastie), la Syrie, le *bilad al-Sha'm*, pour la première (et dernière) fois de son histoire, était capitale d'empire et en épousait les conséquences.

Dans cette perspective, comment devons-nous comprendre l'art des Omeyyades ?

Il est facile d'y voir simplement un exemple de l'art méditerranéen avec quelques bizarreries locales. Les mosaïques de la Grande Mosquée de Damas appartiennent directement à une tradition de représentations architecturales que l'on trouve à Salonique au siècle précédent ou bien à Antioche et qui descend en filiation directe et relativement bien établie de la peinture romaine du premier siècle. Du point de vue des formes, il n'y a rien d'islamique dans ces mosaïques, rien qui n'aurait pu être fait pour une église chrétienne ou un palais byzantin. Il y a certes l'absence de représentations d'êtres animés, mais ces représentations ne sont pas plus obligatoires dans l'art chrétien qu'elles ne sont exclues de l'art islamique.

Dans la Coupole du Rocher, les mêmes arguments sont valables. On y trouve certes des combinaisons inédites de motifs – bijoux et plantes, sujets iraniens et méditerranéens – mais ces combinaisons ne sont pas exclues du langage de l'art byzantin ni incompatibles avec ses habitudes et ses traditions.

A Qusayr Amrah, il y a certes des sujets – les Six Rois par exemple – qui ne peuvent être qu'omeyyades, mais cette conclusion n'est vraie que pour la précision iconographique des détails, car ce type d'image officielle n'est nullement invraisemblable dans plusieurs des traditions pré-islamiques. La majorité des sujets dépeints dans ce bain si original ainsi que leur style un peu grossier sont plus faciles à définir comme des exemples d'art provincial dont les images refléteraient d'une manière plus ou moins réussie les grands thèmes d'un "centre" historique ou culturel, tout en y ajoutant des particularités inspirées par la situation locale³.

On se trouverait, dans le cas de Qusayr Amrah, en présence d'un phénomène semblable à la relation entre les mosaïques de pavement tunisiennes et celles, par exemple, d'Antioche, c'est-à-dire un exemple de monument dont l'ambition n'était pas à la mesure de la compétence de ses créateurs.

On peut se demander s'il y avait en fait un vrai "centre", dans le sens sociologique ou géographique du terme, dont Qusayr Amrah aurait été le reflet. Le seul candidat possible serait Byzance, une hypothèse peu vraisemblable. Peut-être pourrait-on démontrer à partir de Qusayr Amrah le phénomène beaucoup plus intéressant de l'existence pour les arts princiers du Haut Moyen Âge de centres mythiques plutôt que réels, d'un monde *rumi*, "chrétien", (ou plus tard dans l'imagination islamique *sini*, "chinois") avec des Césars-*qaysars* ou des Kîrsas-Chosroès que l'on inventait à partir d'objets et de tissus, comme on inventait Constantinople, Rome, ou Ctésiphon comme villes imaginaires. Le style des peintures de Qusayr Amrah s'expliquerait, comme en Occident à partir des Carolingiens et surtout de l'art roman, par la translation en termes de peinture monumentale des motifs des tissus coptes ou bien des argenteries iraniennes. Ainsi, même si l'existence des peintures de Qusayr Amrah à l'endroit précis où elles se trouvent dans la steppe jordanienne, ne s'explique que par le fait des princes omeyyades, la typologie de Qusayr Amrah – peintures provinciales évoquant

3. Les peintures restaurées n'ont pas encore été publiées. Voir M. Almagro et autres, *Qusayr Amra* (Madrid, 1975) ; Oleg Grabar, « La Place de Qusayr Amrah dans l'art profane », *Cahiers Archéologiques* 36 (1988), et « Une inscription grecque », *Mélanges Dominique Sourdel* (à paraître).

l'imaginaire d'un monde royal éloigné et probablement mythique – n'a rien de particulièrement islamique ou même omeyyade.

Qasr al-Hayr Ouest et Khirbat al-Mafjar, les deux derniers exemples dont je voudrais parler, sont beaucoup plus compliqués, mais là aussi il est relativement facile de montrer que presque tous les thèmes des arts représentationnels ou bien ornementaux que l'on y trouve ont leurs ancêtres ou parallèles immédiats dans les diverses traditions de la Méditerranée post-Antique, et de l'Iran, surtout dans ses formes soghdiennes d'Asie Centrale. Les mêmes filiations et parallélismes pourraient se faire autour des techniques employées et des styles les plus courants dans ces deux palais. La coexistence de ces motifs dans un seul bâtiment est certes nouvelle et ne s'explique que par l'existence d'un monde omeyyade et d'un nouvel alignement des grandes régions de l'Asie occidentale et de l'Afrique du Nord. Mais si le fait historique de l'Islam explique ces nouvelles configurations visuelles, l'Islam en soi ne semble pas en avoir été la cause. Au contraire. Bien peu de thèmes, styles, et motifs de ces palais si riches semblent avoir été retenus par la tradition islamique postérieure. La seule exception à cette règle semble être la géométrie des mosaïques de pavement et surtout des panneaux en plâtre qui recouvraient les murs en pierre, une manière de décorer nouvelle pour la Syrie. On peut trouver des antécédents antiques à la géométrie de l'ornement en général comme à beaucoup de motifs individuels, mais ce qui semble original c'est un système de thèmes et variations à partir de rotations et de compressions qui semblent indiquer une réflexion sur la géométrie plane. Or ce genre de réflexion n'est, à ma connaissance, pas attesté dans la science avant le dixième siècle, le siècle de son apparition dans les arts d'Iraq et du Khorasan. Je ne connais pas d'exemples de cette géométrie en Méditerranée juste avant la fin du septième siècle.

Des études de détail sur des exemples comme le fragment d'origine palmyrénienne trouvé à Qasr al-Hayr ou comme les princes habillés en byzantin ou en sassanide montreraient facilement que les artisans qui ont copié tout cela pour les princes omeyyades introduisirent des détails dans le drapé ou bien dans les proportions des corps qui sont absentes des modèles originaux. Aucune de ces modifications ne peut être expliquée par des caractéristiques ou bien des doctrines exprimées par ou associées avec l'Islam. La sensualité un peu vulgaire des représentations peintes et sculptées dériverait, à mon sens, des préférences d'un mécénat sans grande tradition artistique. Même la présence d'"orientalismes" iraniens ne requiert nullement le fait historique des Omeyyades, car le prestige de snobisme et l'apport visuel, réel ou mythique, de l'Iran ou même de la Chine existaient déjà dans l'Antiquité tardive. Il est bon de rappeler que le grand savant qu'était René Dussaud pensait que la mosquée de Damas était une église et, le seul aspect "islamique" de la Coupole du Rocher est son extérieur multicolore, vraisemblablement à l'imitation des soieries suspendues sur la Ka'abah de La Mecque ⁴.

On pourrait ainsi conclure que ces juxtapositions déjà identifiées par Herzfeld et Schlumberger, entre autres, comme caractéristiques de l'art omeyyade ne sont que des exemples de l'art de la fin de l'Antiquité méditerranéenne rendus possibles par la richesse et les aspirations du nouveau mécénat omeyyade, de même que certains monuments contemporains de Jeddah ou d'Abu Dhabi serviront d'exemples pour l'histoire universelle de l'architecture de la fin du vingtième siècle. En fait, les manuels de Salomon Reinach, de Diehl, de Dalton, comme les grandes hypothèses de Strzygowski, de Riegl, d'André Grabar et de Kurt Weitzmann utilisaient, de manières plus ou moins réussies pour l'historiographie de la fin du vingtième siècle, l'art des Omeyyades comme illustration de la grande *koiné* visuelle

4. Oleg Grabar, « The Meaning of the Dome of the Rock in Jerusalem », Derek Hopwood ed., *Studies in Arab History* (Oxford, 1990).

de la fin de l'Antiquité dont les exemples profanes ont presque entièrement disparu dans le monde chrétien⁵.

Nous pourrions simplement en rester là et satisfaire deux critères d'interprétation. Comme toujours, diraient certains, la science occidentale rejette l'identité culturelle des arts autres que les siens et accapare un phénomène discret dans les maillons d'une manière universelle des valeurs et des compétences artistiques. Le critère n'en reste pas moins valable. Dans le passé comme aujourd'hui, à bien des égards les arts n'ont pas de patrie et le seul objectif de l'historien des arts, par exemple ceux de la Syrie, est de persuader ses collègues occidentalistes ou byzantinologues du fait que les distinctions et les oppositions si profondes à un niveau politique et religieux ne jouent pas dans les arts qui suivent un tout autre rythme de développement. Les révolutions culturelles prennent beaucoup plus de temps que les changements économiques ou même politiques. Des groupes profondément antagonistes peuvent parler les mêmes langues et porter les mêmes vêtements. Cela est possible justement parce qu'il y a un langage des arts visuels indépendant de celui des croyants ou des poètes. Et puis ce critère accepte lui aussi la notion de l'inévitabilité de l'Antique, surtout avec ses prolongements iraniens. L'autre critère d'interprétation qui serait satisfait par mes arguments est un critère développé à partir de l'historiographie islamique du Moyen Âge. Pour cette dernière, les princes omeyyades n'étaient pas de vrais et bons musulmans, mais les héritiers de cette *sirah qaysar wa kiswa*, "mode de vie de César et de Chosroès", que la tradition pieuse rejette, ou bien encore les habitués du *mulk*, de la royauté honnie par la foi. Leurs monuments, si pleins d'images et de richesse visuelle, sont, presque par définition, des actes de blasphème.

En fin de compte, cependant, cette manière de voir les arts des Omeyyades simplement comme une interprétation d'une Antiquité universelle n'est pas entièrement valable. Elle est juste dans la mesure où elle permet d'expliquer pourquoi et comment telle ou telle forme apparaît dans une mosquée ou dans un palais. On peut l'approfondir et trouver des explications uniques et individuelles pour des masses de petits (ou grands) détails que nous ne comprenons pas encore mais dont l'élucidation augmentera l'aspect unique et discret de chaque monument. Cette élucidation privatisera les arts et la connaissance des arts, encore un phénomène où l'idéologie économique contemporaine rejoint notre manière de connaître le passé. Dans cette perspective, les grandes explications "universelles" deviennent, à l'étude, des masses d'événements concrets. Le choix entre l'universel et le concret est fait par celui qui regarde et, à la manière de la critique contemporaine des arts, il est peut-être juste que chacun trouve, même dans les arts du passé, ce qu'il veut y chercher.

Deux aspects de l'art des Omeyyades et de la réflexion musulmane contemporaine sur les arts ne seront pas, toutefois, expliqués par cette manière de comprendre les arts. L'un de ces aspects est symbolisé par la réforme monétaire d'Abd al-Malik qui crée des monnaies sans iconographie mais avec un texte. On peut ne pas considérer ces monnaies comme des œuvres d'art et je ne suis pas de ceux qui y voient les premiers pas d'un art calligraphique pour l'écriture arabe, mais elles entrent dans la langue visuelle de l'époque. Elles encadrent la vie courante tout comme les premières inscriptions des tissus. Ce qu'elles font en fait c'est d'éliminer entièrement la possibilité d'un choix d'interprétation – tel qu'il est possible pour les mosaïques de la Mosquée de Damas – et d'être immédiatement reconnaissables comme dif-

5. Carl Nordenfalk, *Die Spätantike Zierbuchstaben* (Stockholm, 1970), p. 16-17 a écrit cette phrase curieuse : « Vielleicht lassen sich die Jahrhunderte zwischen dem Aufstieg Islams zur Weltmacht und der Ende der Ikonoklasmas am ehesten eine Übergangszeit zwischen Spätantike und Mittelalter ».



Fig. 1. — Qusayr 'Amra : Vue extérieure (*Cliché Claude Vibert*)



Fig. 2. — Qusayr 'Amra : Vue intérieure : façade sud (*Cliché Claude Vibert*)



Fig. 3. — Qusayr 'Amra : Salle principale, ensemble du mur nord



Fig. 4. -- Qusayr 'Amra : Salle principale, détail : travaux des champs ou joutes



Fig. 5. — Qusayr 'Amra : Salle principale, détail : femme à la piscine



Fig. 6. — Qusayr 'Amra : Salle principale, mur est : moine chrétien (?)



Fig. 7. — Qusayr 'Amra : Salle principale, voûte sud : détail des travaux de construction



Fig. 8. — Qusayr 'Amra : Salle principale, écoinçon sud : musicien et danseuses

férentes des monnaies byzantines ou sassanides ; elles sont donc clairement arabes et musulmanes.

Sans être des oeuvres à fins esthétiques, elles modifient le contexte culturel par lequel on regarde et on comprend.

L'autre aspect nouveau est le début d'un débat sur la représentation d'êtres animés, pas seulement d'images. Le contenu de ces débats n'est pas important pour mon propos. Ce qui importe c'est que le caractère du mécénat des Omeyyades et les opportunités qui leur furent ouvertes par leur richesse ont obligé la culture islamique naissante à trouver *son* attitude envers les arts visuels, car cette culture rencontra sous les Omeyyades le monde des arts – le monde de choix esthétiques et de besoins visuels – qui lui était jusqu'alors presque inconnu, qui était absent en Arable et assez peu développé en Iraq.

A ces deux niveaux, celui d'une langue visuelle et d'une réflexion sur la nature de la représentation et de l'art, l'époque des Omeyyades a créé les premiers éléments d'une culture artistique et d'un discours sur les arts qui se devait d'être différent de ce qui l'entourait et de ce qui l'avait précédé. L'importance et l'intérêt de l'époque omeyyade pour l'histoire des arts islamiques résident ainsi moins dans ses monuments d'art, si nombreux et si passionnants qu'ils soient, que dans les questions plus profondes qu'elle souleva sur les fonctions mêmes de l'art dans la vie des hommes.

LE PASSAGE DE LA CÉRAMIQUE BYZANTINE À LA CÉRAMIQUE OMEYYADE EN SYRIE DU NORD, EN PALESTINE ET EN TRANSJORDANIE

PAR

Jean-Pierre SODINI
Université de Paris I

et

Estelle VILLENEUVE
CNRS

(Table ronde autour de J.-P. Sodini avec la participation de P.-M. Blanc, S. Berthier, M.-A. Haldimann, D. Orssaud, E. Villeneuve, A. Walmsley, P. Watson ¹).

Avant d'aborder les problèmes purement céramologiques, peut-être n'est-il pas inutile de rappeler aux historiens et spécialistes des textes qui participent avec nous à ce colloque les informations qu'ils peuvent espérer de cet humble matériau. Pendant longtemps, seuls les restes architecturaux ont été pris en compte pour définir les dates d'occupation. On arrivait ainsi à juxtaposer dans une même région des sites dont la dernière occupation était byzantine (villages de Syrie du Nord, villes de la Décapole) et des sites purement arabes, à compter de l'époque omeyyade (mosquées, caravansérails, résidences diverses), sans que l'on puisse entrevoir la moindre contemporanéité dans leur occupation, sauf dans les sites urbains importants (Jérusalem, Antioche, Alep, Damas, etc.) où les sources la rendaient évidente. Il en allait parfois de même à l'intérieur d'un même site, où se succédaient quartiers byzantins et quartiers islamiques (attestés par la présence de mosquées et de cimetières). Cette vision singulièrement réductrice et fautive, qui n'était pas seulement le fait des "archéologues" des époques byzantine et islamique, a été profondément renouvelée par la pratique de fouilles et par la mise en place de méthodes de plus en plus minutieuses, ainsi que par le soin mis non seulement à recueillir le matériel, mais aussi à l'étudier sous tous les angles. De toutes les traces matérielles collectables, celle que nous connaissons actuellement le mieux est la céramique. Depuis deux ou trois décennies on a pu établir que la plupart des villages "byzantins" continuaient à être habités à la même époque que les châteaux omeyyades, car ils livraient la même céramique. L'absence de constructions nouvelles a cessé d'être synonyme d'abandon et dans tous les sites byzantins, même sans restes bâtis d'époque islamique identifiables par leur type architectural ou par inscription, on sait qu'une population importante a vécu jusqu'au IX^e siècle. La stratigraphie permet d'ailleurs, en se fondant en grande part sur la céramique, d'attribuer aux époques islamiques des structures atypiques,

1. Ce texte, dont le projet a été rédigé par Jean-Pierre Sodini, présente de manière synthétique les contributions apportées lors de la préparation et la tenue de la table ronde, ainsi que celles présentées lors de l'établissement du manuscrit. Y ont pris part S. Berthier, P.-M. Blanc, M.-A. Haldimann, D. Orssaud, E. Villeneuve, A. Walmsley, P. Watson.

neuves ou fruits de remaniements. La céramique n'est donc pas un matériau fermé sur lui-même, mais il permet de saisir le développement de l'occupation humaine dans toutes ses manifestations. De plus, les formes, la pâte, le décor livrent non seulement des dates mais des pistes pour cerner les échanges, les ateliers, les modes d'alimentation. La céramique autorise des calculs quantitatifs et statistiques. Son étude revêt donc un intérêt particulier pour examiner comment le passage de la souveraineté byzantine à celle des omeyyades puis des abbassides s'est effectué dans la vie quotidienne. La technicité des recherches n'est pas une fin en soi. Elle vise à affiner les résultats et à fournir aux historiens des résultats fiables dans des secteurs qui échappent à l'histoire événementielle. Dans cet exposé, nous allons essayer d'étudier, au-delà de diversités dues à la géographie (à préciser), si la céramique marque dans ses évolutions une continuité ou une rupture par rapport à l'époque antérieure, si elle indique des bouleversements dans les lieux de production et dans les échanges, comment enfin elle peut traduire une sorte d'islamisation dans la vie quotidienne.

Par commodité nous regrouperons les productions par types en distinguant les récipients de stockage et de transport (jarres, dolia, amphores), ceux qui sont liés à la préparation culinaire (jattes, mortiers), ceux qui contiennent les boissons à servir (cruches, gargoulettes, bols, gourdins), ceux qui assurent la cuisson des aliments (pots à cuire, marmites et poêles), les différents plats. Nous étudierons à part les couvercles, car, même s'ils ne sont que des appendices à d'autres formes, nous ne reconnaissons pas toujours les vases qu'ils complètent. Enfin les lampes constituent un matériel céramique tout à fait particulier.

1. DOLIA.

Les *dolia* sont des récipients de stockage hauts de 70 à 90 cm, pourvus généralement d'un rebord éversé vers l'extérieur et dont la base forme un pied circulaire. Ces pièces sont montées au colombin et même vides ne peuvent être transportées par un homme seul. Elles ne sont naturellement pas destinées au transport. Les anses sont au nombre de deux, trois ou quatre. Alors qu'une forme particulière, très allongée, est attestée à Djérash au III^e siècle² (fig. 1 : 2), la forme pansue traditionnelle se retrouve sur le même site à l'époque omeyyade³ et encore plus ventrue à Pella, de la seconde moitié du VI^e siècle à 747⁴. En Syrie du Nord, elle est attestée à Ibn Hani⁵, Qal'at Sem'an⁶, Dêhès⁷ (fig. 1 : 1) et Qasr al-Hayr al-Sharqi⁸. Toutefois une forme de même corpulence, mais avec rebord simplement épaissi et un haut pied annulaire très particulier se retrouve à Khirbet al-Karak⁹ (fig. 1 : 3) et à Pella¹⁰, où elle apparaît à la fin du V^e-début du VI^e siècle pour durer jusqu'à la fin de l'époque byzantine. Dans ces deux cas, le sommet de la panse présente des motifs incisés (entre deux bandes ondulées, entrelacs ou oves tangents). A Capharnaüm, la forme,

2. Rasson, A. M. 1986, p. 67, fig. 18, 2.

3. Clark, V. A. 1986, p. 317, pl. XII, fig. 24.

4. Watson, P. 1991, p. 237, décrit aussi une variante (n° 49, Ware D) avec un rebord plus ramassé et des décors incisés au peigne qui n'apparaît que dans la seconde moitié du VI^e siècle.

5. Touma, M. 1984, vol. I, p. 158 s.

6. Touma, M. 1984, vol. I, p. 160, vol II, fig. 129-130 : ce pithos a été trouvé à l'entrée de Qal'at Sem'an.

7. Orssaud, D. 1980, p. 236-237.

8. Grabar, O. 1977, p. 129, 2 b (vers 730).

9. Delougaz, P. 1960, pl. 38, 12 et 58, 8.

10. Watson, P. 1991, n° 57-58, p. 238, fig. 8.

traditionnelle, a reçu des anses dédoublées, des ondulations incisées sous le rebord et sur la panse, des bandes irrégulières tracées à la peinture rouge ¹¹ (fig. 1 : 4).

2. AMPHORES

Il existe, depuis les travaux de J. A. Riley ¹², un recensement des productions les plus répandues dans la bassin méditerranéen. La Syrie et la Palestine en ont produit un certain nombre et les fouilles reflètent naturellement par les proportions des découvertes la plus ou moins grande proximité des lieux de fabrication. Ainsi, en Syrie du Nord, les amphores du type *Carthage Late Roman Amphora I*, fabriquées sur la côte de Cilicie et à Chypre comme l'ont récemment montré J.-Y. Empereur et M. Picon ¹³, se sont diffusées à Antioche (un exemplaire dans les réserves du Musée de Princeton vu en 1985), Ibn Hani, Dêhès (illustrée dans l'article de D. Orssaud ci-après p. 223 et fig. B : 12), Qal'at Sem'an, Apamée ¹⁴, moins au Sud où elles se retrouvent tout de même à Bosra, Césarée ¹⁵ (fig. 2 : 1), Jérusalem, Pella, Djérash, Mont Nebo, Bethany, Tell Keisan, Ashdod, Tell Fara ¹⁶, Rehovot ¹⁷. L'huile paraît avoir été le contenu principal. Elle disparaît plus tard sur les sites du VIII^e siècle. Des formes proches, à col plus étroit et à panse plus effilée, attestées à Dibsi Faraj ¹⁸, à Ibn Hani ¹⁹, à Beisan ²⁰ et à Djérash ²¹ (fig. 2 : 2) correspondent peut-être à des variantes de cette amphore, mais seules des analyses de pâte permettraient de vérifier les rapports de ces emballages entre eux et avec le type "normal". La présence de *dipinti* rouges voisins n'est pas un argument décisif pour une assimilation au premier type.

Deux autres amphores produites dans le Sud sont particulièrement bien attestées dans cette zone mais se retrouvent en quantités moindres dans le Nord. Commençons par l'amphore dite de Gaza, du nom du site situé au centre de la région productrice (*Carthage LRA 4*). Cet emballage est omniprésent depuis la fin du V^e siècle en Palestine (par ex. à Tell Fara ²², fig. 2 : 3) et présent en Jordanie (à Pella et à Djérash ²³). Il est rare dans le Nord (un fragment à Qal'at Sem'an). Ce type d'amphore ne paraît plus produit vers la fin du VII^e siècle. Il est traditionnellement affecté au vin, abondamment produit dans la région mais il ne faut pas sous-estimer son utilisation pour d'autres denrées (peut-être le *garum* selon A. Walmsley).

Beaucoup plus répandue (mais essentiellement en Jordanie et en Palestine) est la "bag

11. Peleg, M. 1989, p. 93, fig. 61, 1.

12. Riley, J.A. 1979 ; Riley, J.A. 1981. Cf. aussi Peacock, D.P.S. et Williams, D.F. 1986.

13. Empereur, J.-Y. et Picon, M. 1989, p. 236-243.

14. Nouvelle carte de distribution de ces amphores dans Sodini, J.-P. 1990, p. 76-77 et fig. 2.

15. Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 124, fig. 2, 4.

16. Tubb, J.N. 1986, p. 55-56.

17. Tsafir, Y. 1988, Form 4 Storage Jars, n° 125-130, p. 87-88.

18. Harper, R.H. 1980 n° 73, p. 340.

19. Touma, M. 1984, vol. I, p. 28, vol. II, fig. 1.

20. Fitzgerald, G.M. 1931, pl. XXXI, 27.

21. Rassin, A.-M. et Seigne, J. 1989, p. 143, fig. 12, 1.

22. Tubb, J.N. 1986, p. 52, fig. 1.

23. Blakely, J.A. 1988, p. 35-38, qui donne d'intéressantes précisions sur la provenance des pâtes. Ajoutons qu'une production de ce type est faite aussi dans le delta du Nil (Ballet, P. et Picon, M. 1987, p. 30-33). Liste incomplète des trouvailles dans Tubb, N. J. 1986, p. 51-55. P. Watson signale l'existence de deux exemplaires inédits à Djérash.

amphora" ²⁴, appellation générique qui masque de nombreux problèmes pour la typologie, la chronologie et les lieux de fabrication. La typologie, esquissée pour Khirbet al-Karak ²⁵ (fig. 2 : 5), a été fondée par J. Riley ²⁶ sur le matériel de Césarée (fig. 2 : 4) essentiellement d'après la hauteur du col, son épaisseur et le façonnement de la lèvre, puis reprise à Césarée même ²⁷, à Tell Fara ²⁸ et, avec quelques variantes, à Rehovot ²⁹. Mais cette évolution chronologique est-elle aussi sûre ? M.J. Fuller ³⁰ en doute. A Pella même, P. Watson ³¹ constate que l'évolution de la hauteur du col n'est pas continue. Nées à l'époque romaine, ces amphores se développent surtout à compter du V^e siècle et se prolongent sous l'Islam. A Pella où leur évolution a pu être observée, elles sont présentes en abondance pendant la période byzantine et islamique jusqu'à la période abbasside dans une pâte de couleur sombre (rouge-brun à noir) et à décor peint blanc, puis à partir du début du VIII^e siècle et concurremment, dans une autre qualité de pâte, de couleur claire ³². La même nouveauté est constatée à Khirbet al-Karak ³³. Cette amphore se trouve sur des sites qui ne se développent qu'à partir de l'époque omeyyade, dans le Djebel Usais ³⁴ et à Khirbet al-Mafjar ³⁵. Elle se prolonge à l'époque abbasside en de nombreux points comme à Nebo-Siyagha ³⁶ (fig. 2.6), et probablement sur l'ensemble des sites occupés de la région. Du point de vue de la fabrication, un atelier produisant des amphores de pâte rouge a été localisé et fouillé à Khirbet Aiyadiya ³⁷. Mais les centres producteurs ont dû être plus nombreux car on dénote plusieurs pâtes principales ³⁸. Landgraf suppose que Beisan était un de ces centres ³⁹. On sait par ailleurs que des variantes de cette amphore ont été produites à Djérash dans un four de la première moitié du VIII^e siècle ⁴⁰ et, à la même époque, (et dès l'époque byzantine ?) à Abu Mina et en Moyenne Egypte ⁴¹ d'où elles ont été exportées, en Palestine même, notamment à Pella ⁴².

24. Peacock, D.P.S. et Williams, D.F. 1986, class 46, p. 191-192. Aux sites recensés ajoutons maintenant celui de Gadara/Umm Qais : Kerner, S. et Maxwell, L.A. 1990, fig. 36, 1-3.

25. Delougaz, P. 1960, pl. 55, 1.

26. Riley, J. 1975, p. 26-27, ill. p. 28 et 29.

27. Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 91-97 ; Blakely, J.A. 1988, p. 38-39.

28. Tubb, J.A. 1986, p. 56-60.

29. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 84-85.

30. Fuller, M.J. 1987, p. 91-95.

31. Watson, P. 1991, p. 238-239, Ware G) : le col est relativement haut au V^e siècle, plus bas au VI^e et au début du VII^e siècle et de nouveau plus haut au VIII^e siècle.

32. Walmsley, A. 1991, p. 256-257, insiste avec beaucoup de justesse sur l'apparition de ces pâtes, appelées par lui 7 et 8 (= Watson, Ware N et P). Pour les amphores, les nouvelles productions viennent s'ajouter à la pâte 6 encore très florissante (= Watson, Ware O) pour servir vraisemblablement à d'autres usages.

33. Delougaz, P. 1960, pl. 55, 1.

34. Brisch, K. 1965, p. 171, fig. 34.

35. Whitcomb, D. 1988, p. 55-56, fig. 1A et 2A.

36. Piccirillo, M. 1989, p. 346.

37. Landgraf, J. 1980, p. 76.

38. Tubb, J.N. 1986, p. 56 ("nine distinct fabrics"). Cf. aussi Johnson, B.L. 1986.

39. Landgraf, J. 1980, p. 80.

40. Schaefer, J. et Falkner, R. 1986, p. 436, fig. 13: four à cuisson oxydante.

41. Egloff, M. 1977, p. 117-118 ; Ballet, P., Picon, M. 1987, p. 39 ; Empereur, J.Y. et Picon, M. 1989, p. 243 et fig. 26, p. 245.

42. Une amphore égyptienne d'Abu Mina apparaît pour la première fois à Pella dans la première moitié du VII^e siècle (Ware H4 : Watson, P. 1991, p. 240, n° 82-83). P. Watson signale par ailleurs qu'elle est

Le contenu a pu être du vin. Dans le Nord, on trouve peu d'exemples de ce type : j'en ai aperçu à Apamée.

Enfin, à Déhès, à Bosra (niveaux de la fin du V^e siècle)⁴³, à Pella, à Césarée⁴⁴ (fig. 3.1) et à Khirbet al-Karak⁴⁵ (fig. 3.2), on a quelques fragments d'une amphore à pâte rouge très micacée, peut-être produite en Asie Mineure (*Carthage LRA 3*)⁴⁶.

Un certain nombre de formes proches des amphores de tradition romaine peuvent être rangées parmi les jarres, c'est à dire avoir servi non plus au transport des denrées commercialisées mais au stockage de l'eau. Ils se caractérisent par une embouchure et une panse plus larges⁴⁷. Le stockage de l'eau est pratiqué à Déhès⁴⁸ (fig. 3.5) (et sans doute à Apamée⁴⁹ – fig. 3.4 –, en raison de la ressemblance des formes) ainsi qu'à Djérash⁵⁰ (fig. 3.6). Un type globulaire avec une carène dans le bas et le haut de la panse et enroulements de peinture rouge à l'épaule a été repéré à Déhès⁵¹ et à Halabiyé par D. Orssaud⁵², qui les rapproche d'une amphore de Qseir es-Seile, près de Resafa (fig. 3.3)⁵³.

D'autres amphores se rencontrent dans cette zone⁵⁴. Toutefois rares sont les amphores près de l'Euphrate, du moins celles qui servaient de conteneurs pour l'huile. Celle-ci n'était pas utilisée. Comme corps gras on lui préférerait le *samen*, d'origine animale, qui pouvait être conservé dans des outres en cuir (S. Berthier).

3. CRUCHES ET PICHETS.

La production comparée de ces vases est très difficile. A l'ampleur de la zone géographique s'ajoute la diversité des types. Manque aussi une connaissance détaillée des productions romaines qui permettrait en retrouvant des prototypes communs d'en mesurer les variantes d'atelier et l'évolution des formes du VI^e au IX^e siècles. Les remarques qui suivent sont donc parcellaires et les regroupements typologiques retenus reflètent plus des commodités de classement que des types réels.

Petites cruches sans verseur.

Elles sont présentes à Déhès, vers la fin du VI^e siècle⁵⁵. Ces petites cruches à une anse se maintiennent peut-être jusqu'au IX^e-X^e siècles, non sans subir des changements profonds et caractéristiques. La panse est alors comprise entre une double carène, à la base et à l'épaule,

maintenant sûre de la provenance égyptienne de sa production O (Watson, P. 1991, n° 124) présente dès le début du VIII^e siècle. Cette dernière attestation est à mettre en relation avec la présence d'*Egyptian Red Slip A* et de céramique copte peinte, toutes contemporaines.

43. Communication de P.-M. Blanc.

44. Riley, J.A. 1975, p. 32, 19.

45. Delougaz, P. 1960, pl. 54, 18.

46. Sur le type, Peacock, D.P.S., Williams, D. F. 1986, p. 188-190 (class 45). Déhès (D. Orssaud), Pella (P. M. Watson).

47. Watson, P. 1991, p. 243, n° 119-123 (Ware N, "predominantly 8th century").

48. Orssaud, D. 1980, p. 237-241, types 1-3.

49. Napoleone-Lemaire, J. et Balty, J. Ch. 1969, p. 125, fig. 33, 1.

50. Walmsley, P. 1986, p. 354, fig. 2, 2.

51. Orssaud, D. 1991a, p. 224, fig. B 14.

52. Orssaud, D. 1991b, fig. 123, fig. 35.

53. Mackensen, M. 1984, pl. 28. 1.

54. Harper R.P. 1980, n° 69, p. 337 ("early byzantine").

55. Orssaud, D. 1980, p. 221, fig. B, 3-5-6.

le col, moins étroit, s'évase vers le haut. Le fond, au lieu d'être à ombilic, est bombé (fig. 4.1) ⁵⁶. Dans le Sud, à Khirbet al-Karak ⁵⁷ (fig. 4.2), Djérash ⁵⁸ (fig. 4.3) et Pella ⁵⁹, ce type se maintient avec une évolution voisine (col évasé, fond large et plat ou bombé) durant l'époque islamique.

Cruches trilobées et à panse piriforme.

Les cruches trilobées et à panse piriforme, fréquentes au VI^e siècle dans le Nord, à Déhès ⁶⁰ (fig. 4.5) et à Apamée ⁶¹ (fig. 4.6) se maintiennent pendant la période omeyyade ⁶² puis semblent disparaître. Dans le Sud, les cruches trilobées qui ont à Djérash ⁶³ (fig. 4.7) une panse plus cylindrique, en forme de bouteille, semblent également disparaître, dès l'époque omeyyade.

Cruches à panse globulaire et gargoulettes.

Les sites de l'ensemble de la région présentent une cruche globulaire, généralement en pâte rouge ou sombre, avec un fond à ombilic - parfois bombé dans le Nord -, dont le col côtlé, relativement important et évasé se termine par une embouchure encore plus évasée, qui dérive de types romains ⁶⁴. Quelques exemples à Déhès ⁶⁵ (fig. 4.8).

La gargoulette, très fréquente et pourvue également d'une panse globulaire, est munie d'un verueur tubulaire sur l'épaule. On trouve de nombreux exemples à Dibsi Faraj ⁶⁶ (fig. 4.9), Halabiyé ⁶⁷, Ibn Hani ⁶⁸, Apamée ⁶⁹, Djérash ⁷⁰, Pella ⁷¹, Tell Arqa ⁷² (fig. 4.10). Quelques rares exemples dotés d'un filtre sont attestés à Apamée et à Halabiyé. Cette forme évolue à Djérash avec quelques modifications dans le décor (sinusoïdes peintes) et dans la forme (allongement du bec tubulaire et aplatissement de la base) ⁷³ (fig. 5.1-3). A Pella, comme ailleurs, elles sont remplacées progressivement à la fin de l'époque omeyyade par des gargoulettes en pâte claire, couvertes d'un engobe crème et décorées de motifs simples en peinture rouge, dont l'embouchure présente souvent un rebord largement déversé vers l'extérieur (fig. 5.4). Elles appartiennent à la production, déjà mentionnée à propos des *bag*

56. Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 5b.

57. Delougaz, P. 1960, pl. 56, 8.

58. Gawlikowski, M. 1986, pl. XI.

59. Watson, P. 1991, n° 94, p. 241, fig. 11.

60. Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 3 a.

61. Balty, J. Ch. 1969, p. 117, n° 2.

62. Grabar, O. 1977, p. 159, n° 15.

63. de Montlivault, E. 1986, p. 73, fig. 19, 6.

64. Walmsley, A. 1986, p. 356, fig. 3, 2.

65. Orssaud, D. 1991a, p. 222, fig. B. 3-5-6.

66. Harper, R. 1980, p. 335, n° 59, fig. C.

67. Orssaud, D. 1991b, p. 263, fig. 122, 26-27.

68. Tourma, M. 1984, vol. II, p. 85, fig. 65, 79.

69. Napoleone-Lemaire, J. et Balty, J.Ch. 1969, p. 133, fig. 37, 1.

70. Rasson A.-M. et Seigne, J. 1989, p. 144, n° 50 et fig. 12, 2.

71. Watson, P. 1991, fig. 3, 24.

72. Thalmann, J.-P. 1978, p. 121, fig. 37, 8.

73. Schaefer, J. et Falkner Robin, K. 1986, p. 434, fig. 12 ; Gawlikowski, M. 1986, p. 131, pl. X ; Villeneuve, E. (sous presse).

amphora ⁷⁴, qui est attestée à partir de 750 environ dans toute la région : Pella, Djérash, Umm el-Walid, Umm es-Sumaq, Umm el-Djimal, Amman, Bosra.

Cruches (?) à panse globulaire et à deux anses.

Une autre forme, qui paraît rare dans le Nord, mais fréquente dans le Sud, offre une panse globulaire reposant sur un fond à ombilic ou sur un pied annulaire, un col trapu à large diamètre et deux anses fixées au rebord et s'attachant presque à mi-hauteur de la panse. Sa fonction (cruche, cratère, vase de transformation) est mal déterminée. A Pella, la forme existe dès le VI^e siècle dans la production B, puis est remplacée, avant même la première moitié du VIII^e siècle, par la céramique C, très probablement importée de Djérash ⁷⁵, où elle est courante (fig. 5.5). Au VIII^e siècle également, des formes semblables sont produites en pâte claire (fig. 5.7) ⁷⁶. A Pella ⁷⁷, comme à Khirbet es-Samra ⁷⁸, on constate la même permanence entre le VI^e siècle et le début du VIII^e siècle (fig. 5.6), avec la même évolution des pâtes et l'apparition au VI^e siècle de décors tels que des excisions et des volutes en peinture blanche. Des formes sans doute comparables, en dépit de fortes différences, se retrouvent du VII^e au X^e siècle à Capharnaüm, Kursi et Khirbet al-Mafjar ⁷⁹.

Formes particulières : gourdes et lanternes.

Dans les lanternes, l'embouchure d'une cruche à fond plat reçoit un anneau vertical et la panse, aménagée pour contenir une lampe est percée de trous ou de motifs ajourés. On en a recueilli à Homs ⁸⁰, Samarie ⁸¹, Djérash ⁸² (fig. 5.8).

Les gourdes poursuivent leur existence multiséculaire ⁸³ et continuent pendant la période byzantine ⁸⁴ et au-delà ⁸⁵ (fig. 5.9-10).

Décors.

Les motifs excisés à la gouge (*chip carving*, *Kerbschnitt*), qui voient sans doute leur

74. Walmsley, A. 1988, p. 152, ill. 7, 5 ("Late Umayyad"; la production "purplish-brown paint on light fabric" correspond à la Red Painted Ware (soit ware 8) de Walmsley, A. 1991, p. 256-257 et à la Ware P de Watson, P. 1991, p. 244.

75. Watson, P. 1991, p. 236, fig. 3, 25 et fig. 5, 39. Pour cette dernière production ("metallic terracotta"), cf. à Djérash, Schaefer, J. et Falkner, R.K. 1986, p. 429 et p. 434, fig. 12, 1 et 2; Clark, V.A. et Falkner, R.K. 1986, p. 251 et 250, fig. 21, 8.

76. Walmsley, A. 1988, p. 152, ill. 7, 6. (Ware 8 = Ware P de Watson). Production identique à Umm el-Walid : Haldimann, M.A. 1991, p. 231, fig. 4, III.

77. Communication de P. Watson qui renvoie pour des exemples de technique excisée datés du VI^e siècle à des petits bols et coupes publiés ci-après dans Watson, P. 1991, n° 88-89 (Ware J).

78. Humbert, J.-B. 1986, n° 332, p. 253 (deuxième moitié du VI^e siècle ?); Desreumaux, A. 1986, n° 359, p. 271 (début du VIII^e siècle).

79. Peleg, M. 1989, p. 73 et fig. 57-59.

80. Ronzevalle S., 1914-1921, p. 169-170, pl. XVI, 2-3.

81. Crowfoot, G.M., 1957, p. 362, fig. 84a, 8.

82. Gawlikowski, M. et Musa, A. 1986, p. 149, n° 33, p. 148, fig. 7, 8; Gawlikowski, M. 1986, p. 131, pl. X.

83. Courbin, P. 1982.

84. Nebo-Siyagha : Piccirillo, M. 1989, p. 344, fig. 1; Khirbet al-Karak : Delougaz, P. 1960, p. 36, pl. 57, 5-6, 10-12; Rehovot : Rosenthal-Heginbottom, R. 1989, n° 140, p. 88, fig. 133 et pl. III. qui renvoie à un autre exemple d'Ashdod daté de la fin du VI^e siècle.

85. Khirbet al-Karak : Delougaz, P. 1960, p. 36, pl. 57, 5 et 6 ("Early Islamic"); Pella : Watson, P. 1991, fig. 14, 118 (Ware N) : 600/620-660. D'autres exemplaires non datés existent à Halabiyé : Orssaud, D. 1991b, p. 271, fig. 124, 53-54).

apparition dès la période byzantine, ne semblent pas se répandre sur les cruches avant l'omeyyade tardif ou l'abbasside. À côté de simples arrachements verticaux parallèles ou rayonnants, à Dêhès⁸⁶ (fig. 6.1), Apamée⁸⁷, Pella⁸⁸, on trouve de nombreux décors en zig-zags, à Resafa et ses environs⁸⁹ (fig. 6.2), Dêhès⁹⁰, Apamée⁹¹ (fig. 6.3), Djérash⁹² (fig. 6.4), Si' et Bosra⁹³. Les incisions faites à la pointe fine, qui représentent souvent des ondulations (tracées au peigne), des palmes (Dêhès⁹⁴ – fig. 6.5 –, Khirbet al-Karak⁹⁵) mais peuvent figurer des quadrillages (Capharnaüm⁹⁶ – fig. 6.6 –, Khirbet al-Karak⁹⁷) qui se combinent parfois à des décors excisés (Resafa⁹⁸ – fig. 6.7 –, Dêhès⁹⁹) ou des représentations animalières, humaines (Qal'at Sem'an¹⁰⁰, Dibsi Faraj¹⁰¹ – fig. 6-8), et parfois des croix (Qal'at Sem'an¹⁰²) apparaissent peut-être à la même époque, peut-être un peu plus tard (époque abbasside où elles deviennent de toutes façons plus fréquentes). Enfin, la présence de pociers au sommet des anses est peut-être attestée à Djérash dès l'époque byzantine¹⁰³, mais ne semble fréquente qu'après l'époque omeyyade à Dêhès¹⁰⁴, Césarée¹⁰⁵, Khirbet al-Mafjar¹⁰⁶, Capharnaüm¹⁰⁷ (fig. 4.4), Khirbet al-Karak¹⁰⁸.

4. POTS À CUIRE, MARMITES, CASSEROLES, POÊLES.

La forme fermée, toujours pourvue de deux anses verticales et d'un fond bombé, montre une évolution de la lèvre comme du col. On observe en effet un développement plus ou moins important du col selon le mode d'attache de l'anse. Au Sud, elle est fixée à la lèvre et

86. Orssaud, D. 1980, type 7b, p. 251 et fig. 308.

87. Napoleone-Lemaire, J. et Balty, J. Ch. 1969, p. 125, fig. 33.

88. Wamsley, A. 1988, p. 158, ill. 9.

89. Mackensen, M. 1984, p. 56, pl. 19, n° 19, pl. 15, n° 17, pl. 29, n° 7. Il date l'apparition de ce décor du VI^e siècle et du début du VII^e siècle.

90. Orssaud, D. 1980, p. 264, fig. 335, 338 et 339.

91. Napoleone-Lemaire, J. et Balty, J. Ch. 1969, p. 125, fig. 33.

92. Pierobon, R. 1986, pl. VII, 2, p. 200 = Pierobon, R. 1983-1984, p. 107, Je 6353 (avec parallèles de Dêhès, Nebo, Pella, Heshbon, Usais), fig. E, 4 : Le niveau daterait de la fin de l'époque omeyyade ou plutôt des années 800.

93. Pour ces deux derniers sites, communication de P.-M. Blanc.

94. Orssaud, D. 1980, p. 249, fig. 308 (type 2).

95. Delougaz, P. 1960, pl. 40, 11 (forme ?).

96. Peleg, M. 1989, p. 99, n° 36.

97. Delougaz, P. 1960, pl. 40, 5 (forme ?).

98. Mackensen, M. 1984, pl. 24, n° 27 et pl. 10, 6 (forme ?).

99. Orssaud, D. 1980, p. 264, fig. 345 (avec d'autres formes, fig. 341-344).

100. Inédit.

101. Harper, R.P. 1980, n° 82, p. 340, fig. E ("early islamic").

102. Inédit.

103. de Montlivault, E. 1984, p. 72, fig. 20, 1 : La cruche anthropomorphe pourvue d'une anse à pociers en crête de coq appartient à la période de transition (fin VI^e-début VII^e), sans qu'une distinction chronologique précise entre les deux périodes paraisse possible.

104. Orssaud, D. 1980, p. 87, fig. 104, 16 (seconde moitié du IX^e siècle).

105. Brosh, N. 1986, p. 82, pl. I, n° 6 a et b. La datation à l'époque omeyyade est sans doute trop haute.

106. Whitcomb, D. 1988, p. 55, 3, A, B, E (900-1000).

107. Peleg, M. 1989, p. 97, n° 12, 19, 20 et p. 99, n° 24 (commence à l'époque abbasside).

108. Delougaz, P. 1960, pl. 43, 5-7, 13-27, 29-32.

à l'épaule (Abila ¹⁰⁹, Pella ¹¹⁰, Djérash ¹¹¹ – fig. 6.9-11 –, Khirbet al-Karak ¹¹², Rehovot ¹¹³), au Nord, par contre, elle est attachée entièrement à l'épaule (Dibsi Faraj ¹¹⁴ – fig. 6.12 et 7.1 –, Halabiyé ¹¹⁵, Dêhès ¹¹⁶ – fig. 7.3 –, vallée du Qoueiq ¹¹⁷ – fig. 7.2) ¹¹⁸. Certaines productions ne développent pas de col. Une autre forme, dont le sommet des parois s'infléchit vers l'intérieur, n'est attestée qu'à l'époque islamique. Nouveauté marquante, les anses cèdent la place à deux tenons horizontaux. On en trouve surtout dans le Nord (Dibsi Faraj ¹¹⁹ – fig. 7.5 –, sites abbassides de l'Euphrate et du Khabbour ¹²⁰, vallée du Qoueiq ¹²¹ – fig. 7.6-9 –, Dêhès ¹²² – fig. 7.10-11 –, Qasr al-Hayr ¹²³), mais quelques exemples sont connus également dans le Sud (Pella ¹²⁴, Dhiban ¹²⁵). Entre les tenons, à leur limite supérieure, court souvent une bande de zig-zags imprimés. La même forme peut avoir des parois droites ¹²⁶, à l'imitation peut-être des bols de stéatite d'époque omeyyade qui ont, eux aussi, des tenons horizontaux ¹²⁷ (fig. 7.12). La production paraît durer du VIII^e au X^e siècles.

Autre forme ouverte, aussi bien attestée dans le Nord (Dibsi Faraj ¹²⁸ – fig. 8.1 –, Resafa ¹²⁹ – fig. 8.2 et 4 –, vallée du Qoueiq ¹³⁰ – fig. 8.3 –, Dêhès ¹³¹ – fig. 8.5 –,

109. Fuller, M. J. 1987, p. 433, fig. 59 (byzantin).

110. Nombreux exemples s'étalant de la fin du III^e siècle au premier quart du VI^e siècle dans Watson, P. 1991, fig. 1, 6-9, fig. 2, 16-19, fig. 3, 20-23 (Ware A essentiellement et Ware B). Persistance des formes à l'époque abbasside : Walmsley, A. 1988, ill. 10: 11-12. Sur l'une des marmites datables des années 600-660 (Watson, P. 1991, n° 32 (Ware C), une bande de zig-zags excisés occupe la même place que sur les marmites sans col de Syrie du Nord ; même phénomène à l'époque omeyyade, Pierobon, R. 1983-1984, p. 107, fig. E. 4).

111. III^e-V^e siècle : Clark, V.A. et Falkner, R.K. 1986, p. 248 et 249, fig. 20, 1 et 2, pl. XV, 2 ; VI^e-début VII^e siècle : Rasson, A.-M. et Seigne, J. 1989, p. 139, fig. 10, 1-5 ; époque omeyyade : id., p. 126, fig. 5, 1 et Schaefer, J. et Falkner, R. K., 1986, p. 436, fig. 13, 12.

112. Delougaz, P. 1960, p. 32-33, pl. 53, 33 et 35-40.

113. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 90-92, pl. IV, n° 175 et 187.

114. Harper, R.P. 1980, n° 61-65, p. 337, fig. D.

115. Orssaud, D. 1991b, p. 263, fig. 122, 20.

116. Orssaud, D. 1980, type 5, p. 248, fig. 308.

117. Northedge, A. 1981, p. 461, groupe II.

118. Cette opposition entre Nord et Sud paraît marquée. Toutefois à Tell 'Arqa, même si l'attache de l'anse au rebord prédomine, un exemplaire à ses anses placées entièrement sur l'épaule : Thalmann, J.-P. 1978, p. 121, fig. 38, 1-4 (notre fig. VII : 4).

119. Harper, R.P. 1980, n° 65-66, p. 337, fig. D (avec zig-zags).

120. Communication de S. Berthier.

121. Northedge, A. 1981, p. 461-462, groupe IV, où l'on trouve d'excellentes indications sur les parallèles mésopotamiens (n° 10, fig. 245 : zig-zags excisés).

122. Orssaud, D. 1980, type 6, p. 248, fig. 307, p. 247 (autres exemples inédits à Qal'at Sem'an, Refade, Cyrrhus, etc...).

123. Grabar, O. 1977, p. 159, 11 et p. 112 (avec zig-zags).

124. Hennessy, J.-B. 1980, p. 29, pl. XXIII, 1.

125. Tushingham, A.D. 1972, fig. 7, 21.

126. A Dêhès notamment : Orssaud, D. 1980, type 7, p. 248, fig. 307, p. 247 (avec zig-zags), qui renvoie à d'autres parallèles à al-Mina et à Samarra.

127. Cf. par exemple la "jatte" en stéatite du Djebel Usays récemment exposée à l'Institut du Monde Arabe à Paris : *Catalogue "Châteaux omayyades de Syrie"* (16 septembre 1990-17 mars 1991), n° 12 (Musée de Damas) et publiée par Brisch, K. 1965, p. 163, fig. 19.

128. Harper, R.P. 1980, n° 56, p. 335, fig. C.

129. Mackensen, M. 1984, pl. 32, 21-22 (pas d'anses conservées).

Apamée¹³², Ibn Hani¹³³, Qasr al-Hayr¹³⁴ et Tell 'Arqa¹³⁵ – fig. 8.6 –) que dans le Sud (Si'¹³⁶, Bosra¹³⁷, Pella¹³⁸, Djérash¹³⁹ – fig. 8.7-8 –, Khirbet al-Karak¹⁴⁰ – fig. 8.9 –, Capharnaüm¹⁴¹ – fig. 8.12 –, Césarée¹⁴² – fig. 8.10-11 –, Rehovot¹⁴³) de l'époque byzantine aux abbassides : des casseroles en forme de bols à "lèvre coupée", munies d'anses verticales ou horizontales et destinées à recevoir un couvercle. Particularité du Sud, les anses, toujours attachées horizontalement, peuvent se retourner vers le haut et redressées presque à la verticale. A Ibn Hani, un manche à bout retourné peut remplacer les anses. Cette forme est fréquente à l'époque islamique. A Bosra, selon P.-M. Blanc, l'épaisseur de la pâte et sa qualité deviennent alors différentes.

Dernière forme, proche du plat (parois obliques rectilignes ou concaves, faible profondeur, fond plat ou caréné), des poêlons pourvus de deux anses horizontales, d'un manche aplati replié à son extrémité ou d'un court manche d'assez fort diamètre terminé par une sorte de bouton qui peut être creux en son centre, sans doute pour recevoir un bâton destiné à manier le récipient sur le feu. En dehors d'exemplaires byzantins à Ibn Hani¹⁴⁴, cette forme est attestée à Bosra¹⁴⁵, Pella¹⁴⁶, Djérash¹⁴⁷, Capharnaüm¹⁴⁸. Elle a duré après la conquête arabe.

130. Northedge, A. 1981, fig. 245, 5.

131. Orssaud, D. 1980, types 8 et 9, p. 248, fig. 307.

132. Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, p. 114-115, 15 (pas d'anses conservées).

133. Touma, M. 1984, vol II, p. 42, fig. 41, p. 46, fig. 42, p. 47, fig. 43 et p. 48, fig. 44.

134. Grabar, O. 1977, p. 259 n° 10 et p. 112 (vers 730).

135. Thalmann, J.-P. 1980, p. 45 et fig. 39, 9 (époque byzantine).

136. Communication de P.-M. Blanc.

137. Berthier, S. 1987, pl. 3 fig. 27, Wilson, J. et Sa'ad M. 1986, fig. 455-457, 470.

138. Watson, P. 1991, fig. 1, 2 (vasque plus profonde que la normale), 4 : la forme dans cette pâte (Ware A) dure du V^e siècle aux années 660 ; même par-delà l'époque omeyyade tardive (Walmsley, A., 1988, p. 153, ill. 8, 3), jusqu'à l'époque abbasside (ibid., p. 157, ill. 10, 10). Exemples sur le site voisin de Gadara : Kerner, S. et Maxwell, L.A., 1990, fig. 37, 14.

139. de Montlivault, E. 1986, p. 71 et fig. 19, 2 (VI^e-début du VII^e siècle) ; Bitti, M. C. 1986, p. 190, fig. 10 ("Byzantine and Umayyad levels") ; Schaefer, J. et Falkner, R. K. 1986, p. 431, fig. 13, 1-2 (omeyyade).

140. Delouge, P. 1960, p. 33, pl. 53, 22, 24-25, 28, 29, pl. 54, 10-11.

141. Loffreda, S. 1974, p. 48 (type C5, le plus courant). Peleg, M. 1989, p. 70-72, fig. 52, 20-29, que l'on trouve le plus souvent à toutes les phases (byzantine-milieu du XI^e siècle) du site (parallèles sur les sites de Bethany et Nazareth).

142. Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 107, fig. 3, 21.

143. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 92-93, pl. V, 200-201.

144. Touma, M. 1984, cf. note 133.

145. Communication de P.-M. Blanc.

146. Watson, P. 1991, fig. 1, 5 (du V^e siècle à 660) ; fig. 4, 34 (avec large marli, première moitié du VII^e siècle) ; fig. 11, 90 (avec large marli et manche plat, 550-650).

147. de Montlivault, E. 1986, p. 71, fig. 19, 5 (VI^e-début VII^e siècle) ; Gawlikowski, M. et Musa, A. 1986, p. 147 et fig. 5, 12, p. 144 (manche aplati, fin VI^e-début VII^e siècle) ; Bitti, M.C. 1986, fig. 10, 4 ("Byzantine and Umayyad levels") : tous ces exemplaires sont pourvus d'un large marli.

148. Peleg, M. 1989, p. 70-71, fig. 52, 30-33 (pas de marli ni de manche) : forme attestée de l'époque byzantine au milieu du XI^e siècle.

5. MORTIERS ET JATTES.

Les mortiers produits à Ras el Bassit ¹⁴⁹ depuis le III^e siècle ont eu une production limitée dans le temps. Même si elle se poursuit au-delà du V^e siècle ¹⁵⁰, elle ne devrait pas se prolonger sous la souveraineté arabe. Les coupelles de basalte, de granit ou de marbre les remplaçaient avantageusement. En revanche, les jattes, montées au colombin, se prolongent sans grandes modifications morphologiques de l'époque byzantine aux X^e-XI^e siècles. Le décor reste stable et les ondulations incisées faites au peigne, qui apparaissent dès le VI^e siècle continuent en pleine période islamique. Pella offre une séquence caractéristique de ces productions entre le début du VI^e siècle et la moitié du IX^e siècle, apparemment dans une même pâte (Ware D : "dark grey") ¹⁵¹. Djérash permet de mesurer la continuité des formes, notamment des bords, et l'évolution du décor entre les formes du III^e siècle et celles de l'époque omeyyade ¹⁵² (fig. 9.1-2), avec en outre de fortes ressemblances avec les jattes contemporaines de Pella ¹⁵³. Les exemples d'époque islamique sont nombreux sur tous les sites syro-palestiniens (Dibsi Faraj ¹⁵⁴ – fig. 9.3 –, Déhès ¹⁵⁵, Apamée ¹⁵⁶ – fig. 9.4 –, Khirbat al-Mafjar ¹⁵⁷, Capharnaüm ¹⁵⁸, Umm er-Rasas ¹⁵⁹ – fig. 9.5).

6. LA VAISSELLE DE TABLE : PLATS ET BOLS.

Les plats

Beaucoup de vaisselle de table importée a été découverte dans toute cette zone. Celle qui était fabriquée dans le Nord, le centre et le Sud de l'actuelle Tunisie ¹⁶⁰ (*African Red Slip* dans la terminologie de J.W. Hayes ¹⁶¹), est bien représentée à Antioche, depuis la fin du III^e siècle jusqu'au troisième tiers du VII^e siècle ¹⁶². Les sites côtiers d'Ibn Hani ¹⁶³ et de

149. Hayes, J.W. 1967.

150. Touma, M. 1984, vol. I, p. 155-156.

151. Watson, P. 1991, p. 237, fig. 6, 41-48 (ce dernier, datable des années 660-747, offre une alternance de bandes d'ondulations au peigne et de zig-zags excisés) ; Walmsley, A. 1988, p. 153, ill. 8, 5-6 (omeyyade tardif) et p.157, ill. 10, 14-15 (abbasside).

152. III^e siècle : Clark, V.A. et Falkner, R.K. 1986, p. 249, fig. 20, 18 et 19 ; VIII^e siècle : *ibid*, p. 251, n° 6 et 7, fig. 21, Schaefer, J. et Falkner, R.K. 1986, fig. 8 p. 426 et fig. 9, p. 428, Pierobon, R. 1983-1984, p. 106 et fig. D 6. Notons aussi des jattes de la fin de l'époque byzantine découvertes dans les sondages sur la terrasse intermédiaire de l'Artemision: Piazza, M.G. 1983-1984, n° 37-38, p. 127, fig. H.

153. Comparer Rasson, A.-M. et Seigne, J. 1989, p. 133, fig. 7, 7 avec Watson, P. 1991, fig. 6, 41 ; Schaefer, J. et Falkner, R.K. 1986, p. 428, fig. 8, 13 avec Watson, P. 1991, fig. 6, 48.

154. Harper, R.M. 1980, n° 78 et 80, p. 340, fig. E.

155. Orssaud, D. 1980, p. 241-243, fig. 305, types 1 et 2.

156. Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 28, 5.

157. Whitcomb, D. 1988 : curieusement les jattes ne sont pas attestées à la phase 1 (750-800), mais existent aux autres, avec des profils similaires pour les phases 2 (800-850 : type C) et 3 (900-1000 : type H). Pour la période 4 (1200-1400), la forme attestée (type E) et son décor (impressions de doigt) rappellent encore des prototypes byzantins.

158. Peleg, M. 1989, p. 54, 58-59, fig. 47, 1-10.

159. Piccirillo, M. 1989, p. 346, photo en bas à droite (VIII^e-IX^e siècle) : là encore le rebord épaissi et légèrement déversé vers l'extérieur rappelle des prototypes byzantins de la région ; seules les ondulations incisées trahissent l'époque islamique.

160. Cf. les recherches récentes de Peacock, D.P.S., Bejaoui, F. et Ben Lazreg, N. 1990.

161. Hayes, J.W. 1972.

162. Waagé, F.O. 1948, p. 45-51 (avec les équivalences faites par Hayes, J.W. 1972, notamment avec ses formes 87, 93, 96, 97, 103, 104, 105).

163. Touma, M. 1984, vol I, p. 92-118.

Césarée¹⁶⁴ en ont livré un échantillonnage qui correspond à la même durée ; en fait, l'ensemble de la région en reçoit durant cette période. Les formes tardives (91, 93, 97, 99, 103, 104, 105, 107, 109 selon la typologie de J.W. Hayes) sont aussi abondantes, sinon plus, que les plus anciennes. On les trouve, dans le Nord, à des degrés variables, dans le Massif Calcaire (Apamée¹⁶⁵, Dêhès, Qal'at Sem'an), la vallée du Qoueiq¹⁶⁶ et à proximité de l'Euphrate (Halabiyé¹⁶⁷, Dibsi Faraj¹⁶⁸, Resafa¹⁶⁹ – fig. 10.1 –, Zenobia, Dibsi Faraj, Al Qusar-Qseir es Seile-Suriya, Tell Fakharya). Dans le Sud, ils se retrouvent à Bosra¹⁷⁰, Abila¹⁷¹, Djérash¹⁷², Pella¹⁷³, Mont Nebo¹⁷⁴, Khirbet el-Mukhayyat¹⁷⁵, Jérusalem¹⁷⁶, Capharnaüm¹⁷⁷, Khirbet al-Karak¹⁷⁸, Tell Keisan¹⁷⁹, Césarée¹⁸⁰ (fig. 10.6) sur les sites du Negev (comme Rehovot¹⁸¹ et Nessana¹⁸²).

La sigillée tardive fabriquée autour de Phocée (*Phocean Ware*, l'ancienne *Late C Ware*) se retrouve aussi sur tous ces sites, peut-être en plus grande abondance dans le Nord (Antioche¹⁸³, Ibn Hani¹⁸⁴, Apamée¹⁸⁵, Dêhès¹⁸⁶, Qal'at Sem'an, la vallée du Qoueiq¹⁸⁷, Dibsi Faraj¹⁸⁸, Resafa¹⁸⁹ et environs fig. 10.2-3) que dans le Sud (Bosra¹⁹⁰, Abila¹⁹¹,

164. Riley, J.A. 1975.

165. Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, p. 115, fig. 28, 7-8, p. 121, fig. 31, 1, 6, 16.

166. Kenrick, P.M. 1981, p. 448, groupe IX.

167. Orssaud, D. 1991b, p. 261, fig. 124, 68-72.

168. Harper, R.P. 1980, p. 331, fig. B, n° 18-23, 26-31, 34, 36-38.

169. Sur ce site et les suivants, cf. Mackensen, J. 1984, p. 40-42.

170. Communication de P.-M. Blanc.

171. Fuller, M.J. 1987, p. 97.

172. Watson, P. 1986, p. 363 (Hayes 50A, 50B, 91).

173. Watson, P. 1991, p. 242-243, Ware M1, n° 104-108, Villeneuve E. (sous presse) passe en revue les sigillées tardives importées et produites à Djérash.

174. Schneider, H. 1950, n° 448, 454, 455, p. 104-106, fig. 12, 1a, 2, 4.

175. Alliaia, E. 1988, p. 359, fig. 6, 2-4.

176. Hayes, J.W. 1985, p. 193, fig. 62.

177. Loffreda, S. 1974, p. 65-88 (types TS3, TS4, TS11-12, TS14-16) ; Peleg, M. 1989, p. 33-34 avec parallèles à Shavei-Zion et Nessana.

178. Delougaz, P. 1960, p. 31-32, pl. 52, 1-3, 57-62.

179. Landgraf, J. 1980, p. 60-67.

180. Riley, J.A. 1975, p. 39-40 ; Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 111.

181. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 79-80 : ce matériel est prédominant au sein des sigillées importées.

182. Hayes, J.W. 1972, p. 155, 240, 253, 261, 263-265, 267, 278, 281.

183. Waagé, F.O. 1948, p. 51-58 (910, 913, 914, 918, 940-947, 949, 965, 967 : voir dans Hayes, J.W., 1972, les équivalences avec sa typologie).

184. Touma, M. 1984, vol. I, p. 119 s.

185. Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 28, 6, 9, 10, fig. 31, 2-4, 13-14, fig. 32, 19, fig. 35, 1-23 (sauf 17 ?), fig. 36, 8-10.

186. Orssaud, D. 1980, p. 243.

187. Kenrick, P.M. 1981, p. 447-448, groupe VIII (types 41-44).

188. Harper, R.P. 1980, p. 332-333, n° 24-25, 32-33, 39-48.

189. Mackensen, M. 1984, p. 42-48 (majorité des sigillées importées).

190. Communication de P.-M. Blanc.

191. Fuller, M.J. 1987, p. 95-96.

Djérash ¹⁹², Pella ¹⁹³, Mont Nebo ¹⁹⁴, Khirbet el-Mukhayyat ¹⁹⁵, Capharnaüm ¹⁹⁶, Khirbet al-Karak, Tell Keisan, où l'on note après 550 son déclin relatif par rapport aux autres sigillées ¹⁹⁷, Césarée fig. 10.7-8, où elle est la plus répandue, juste avant la *Cypriot Red Slip* ¹⁹⁸, Rehovot, Nessana ¹⁹⁹). Les types les plus fréquents sont les formes 3 (450 ?-550) et 10 qui se prolonge au-delà des années 660.

Deux autres productions sont également présentes, la *Cypriot Red Slip*, trouvée à Antioche ²⁰⁰, Ibn Hani ²⁰¹, Ras el Bassit, Apamée ²⁰², Qal'at Sem'an, la vallée du Queiq ²⁰³, Resafa et sites environnants ²⁰⁴ (fig. 10.4-5), Capharnaüm ²⁰⁵, Bosra ²⁰⁶, Abila ²⁰⁷, Pella ²⁰⁸, Tell Keisan ²⁰⁹, Césarée ²¹⁰ (fig. 10.9-10), Rehovot ²¹¹ et l'*Egyptian Red Slip* que l'on trouve dans le Sud (la limite étant à hauteur du lac de Tibériade ?) à Bosra ²¹², Pella ²¹³, Césarée fig. 10.11-14 ²¹⁴, Rehovot ²¹⁵, Khirbet al-Karak ²¹⁶ et sans doute à Nessana ²¹⁷.

Ces importations (ARS 105, 106, 107 ; Phocéenne 10 C ; Chypriote 9 B et C et, pour Pella, Egyptienne A ainsi que céramique copte peinte ²¹⁸) se prolongent au-delà de la

192. Watson, P. 1986, p. 363, Phase 6.

193. Watson, P. 1991, p. 242-243, Ware M 4, n° 113-117.

194. Schneider, H. 1950, n° 453, fig. 12, 3 (?).

195. Allia, E. 1988, p. 359, fig. 6, 1.

196. Loffreda, S. 1974, p. 63-88 (TS2, 9-10, 13) ; Peleg, M. 1989, p. 34-37.

197. Landgraf, J. 1980, p. 51-67 (répartition avant et après 550, p. 64, fig. 19).

198. Riley, J.A. 1975, p. 53 ; Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 111-112.

199. Hayes, J.W., 1972, p. 335, 359, 365.

200. Waagé, F.O. 1948, p. 51-58 (916, 932, 948, 960, 970 avec les équivalences dans la typologie de Hayes).

201. Touma, M. 1984, vol. I, p. 138 s.

202. Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 32, 13.

203. Kenrick, P.M., 1981, p. 448, groupe X.

204. Mackensen, M. 1984, p. 42, p. 45, p. 48.

205. Loffreda, S. 1974, p. 65-87 (TS5-8) ; Peleg, M. 1989, p. 33, 38-40 et 42.

206. Communication de P.-M. Blanc.

207. Fuller, M.J. 1987, p. 95.

208. Watson, P. 1991, p. 212-213, Ware M2, n° 109-111.

209. Landgraf, J. 1980, p. 55-67.

210. Riley, J.A. 1975, p. 37-40 ; Adan-Bayewitz, A. 1986, p. 112, p. 118-119, Table 2, p. 120 ; Bar-Nathan, R. et Adato, M., 1986, p. 133.

211. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 79-80.

212. Communication de P.-M. Blanc.

213. Watson, P. 1991, Ware M3, p. 242-243, n° 112 (type A).

214. Riley, J.A. 1975, p. 37-40 (types A et B) ; Adan-Bayewitz, A. 1986, p. 112, p. 118-119, Table 2, p. 120, types A et C).

215. Rosenthal-Heginbottom, R. 1988, p. 79-80 (type A).

216. Hayes, J.W. 1972, p. 400.

217. Hayes, J.W. 1972, p. 397 (Auja Hafir).

218. L'Egyptian Red Slip A est probablement attestée au début du VIII^e siècle ; quelques vases coptes peints datant des VII^e-VIII^e siècles seront publiés par P. Watson dans un article sur la poterie égyptienne en Palestine et Transjordanie aux VI^e-VIII^e siècles (Watson, P. « Ceramics Evidence for Egyptian Links with Northern Jordan in the Sixth-Eight Centuries A.D. », dans Bourke, S.J. et Walmsley, A.G. éd., *Trade, Contacts and the Movement of Peoples in the Eastern Mediterranean. Papers in Honour of J.-B. Hennessy*, à paraître).

conquête islamique à Antioche, Resafa et ses environs, Apamée, vallée du Queuq, Capharnaüm, Césarée, Bosra, Pella, Rehovot... En l'état actuel de nos connaissances, les importations continuent donc sous la domination omeyyade autant que leur production dure. Il ne semble pas y avoir interruption des échanges liée au changement de souveraineté.

Ces céramiques fines ont été imitées localement, souvent de manière grossière. Cette production parallèle est souvent mal isolée, mal datée et ses lieux de production, sans doute très différenciés, sont encore à découvrir. A Dêhès, recensées comme formes dérivées, elles semblent ne disparaître que vers le IX^e siècle ²¹⁹. Le *Djerash Bowl* est la plus illustre production de ces formes dérivées et, au contraire des autres, c'est une production de grande qualité, dont le lieu d'origine (Djêrash) et la date (VI^e-troisième quart du VII^e siècle) sont parfaitement connus. Les formes, qui imitent plus étroitement celles de l'*African Red Slip* que celles de la *Phocæan Ware* ou de la *Cypriote Red Slip*, sont décorées à l'intérieur de motifs finement peints ²²⁰. Dans le troisième quart du VII^e siècle, la production se dégrade tant pour les dessins, que la cuisson ou les formes.

Les bols

Dans le Nord, les petits bols sont peu fréquents à l'époque byzantine, mais tendent à se répandre au cours du VIII^e siècle. Le fait est constaté à Dêhès ²²¹ (fig. 10.15-16) et peut-être en va-t-il de même à Resafa et dans ses environs ²²². Dans le Sud, des petits bols à omphalos, à paroi fine et évasée, parfois décorés à l'intérieur de coulées d'engobe blanc sont amplement attestés à Djêrash ²²³ où ils étaient fabriqués, mais présents également à Pella ²²⁴ et à Madaba ²²⁵. Attestés dès la moitié du VI^e siècle, on les trouve encore dans le courant du VII^e siècle à Jérash et jusqu'à la moitié du VIII^e siècle à Pella. Même développement chronologique pour une autre forme de petit bol, hémisphérique, à petite base annulaire et souvent décoré d'une ligne sinusoïdale sous la lèvre. A Pella, il appartient à la céramique K. On en trouve aussi à Dhiban, Amman-Kursi, Djêrash, Bosra, Samarie et Césarée ²²⁶. A partir de la période omeyyade se développe une production de bols avec des parois presque verticales ou légèrement bombées et un fond plat. Cette forme se rencontre en pâte rouge avec un décor peint blanc (lignes ondulées) ou, le plus souvent, en pâte claire et décor peint rouge (oves, lignes ondulées ou motifs géométriques plus complexes). Ils sont attestés à Djêrash ²²⁷

219. Orssaud, D. 1980, p. 243-245.

220. Cf. l'excellente monographie sur cette céramique dans P. Watson, « Jerash Bowls : Study of a Provincial Group of Byzantine Decorated Fine Ware », *Syria*, LXVI, 1989, p. 223-261.

221. Orssaud, D. 1980, p. 245, types 6-8 et fig. 306.

222. Mackensen, M. 1984, pl. 28, 3 dont le rebord dentelé peut évoquer le type 7 des bols de Dêhès.

223. de Montlivault, E. 1986, fig. 19, 1 (fin VI^e-début du VII^e siècle) ; Pierobon, R. 1986, p. 187, Watson, P. 1986, fig. 6, 3, p. 367 (phase 7 : dernier 1/4 du VI^e siècle), Rasson, A.M. et Seigne, J. 1989, p. 133 et 137, fig. 7, 1 et 3 (fin VI^e-début VII^e siècle).

224. Watson, P. 1991, Ware J, p. 241, fig. 11, 92-93 (mi-VI^e-mi-VIII^e siècle).

225. Piccirillo, M. 1989, p. 343, fig. du haut, rg inf.

226. Pella : Watson, P. 1991, p. 242, fig. 11, 97 ; Dhiban : Tushingham, A.D. 1972, fig. 10, 78-81 ; Rujm el-Kursi : Piccirillo, M. et Amr, A.J. 1988, fig. 23, 32 ; Djêrash : Clark, V. et Falkner, R.K. 1986, p. 286, pl. XVI, 2 ; Bosra : Wilson, J. et Saad, M. 1984, p. 109, 284 ; Samarie : Crowfoot, J.W. 1957, fig. 84a, 2 ; Césarée : Brosh, N. 1986, p. 83, pl. II, 2a.

227. Pâte rouge : Schaefer, J. et Falkner, R.K., 1986, p. 432, fig. 11, 10 et Clark, V. et Falkner, R.K. 1986, p. 250, fig. 21, 1 ; pâte claire : Gawlikowski, M. 1986, p. 118, pl. XII et XIII, B (bols omeyyades tardifs et abbassides) ; Bittar, T., et Charritat, M. 1986, n° 364, p. 274.

(fig. 10.17-19), à Pella ²²⁸, à Amman ²²⁹, à Khirbet al-Mafjar ²³⁰, au Mont Nebo ²³¹, à Capharnaüm ²³² (fig. 10.20). Peut-être ces deux types se succèdent-ils chronologiquement. A Djérash, un four de la première moitié du VIII^e siècle produisait des bols en pâte rouge et à décor blanc ²³³. Pour la céramique à pâte claire et décor rouge, nous n'avons guère d'indice sur les centres de production. A Pella, son apparition est bien datée et se situe peu de temps avant l'avènement des abbassides. A Dibsi Faraj, dans le Nord, apparaissent au début de l'époque islamique (sans autre précision) des bols glaçurés et moulés ²³⁴.

8. COUVERCLES ET COUPELLES.

Les marmites ouvertes ont un rebord cerné par une gorge qui permet la fermeture par un couvercle en pâte grise ou noire (cuisson réductrice) (fig. 11.1) Dans le Sud, le couvercle est de même pâte que la casserole qu'il recouvre. Ses parois sont convexes. Il peut être saisi par un bouton médian ou par une anse. Dans le Sud, celle-ci n'apparaît que tardivement, à l'époque islamique. Un trou pour la vapeur se trouve souvent sur ses flancs. La forme se poursuit de l'époque byzantine aux époques omeyyade et abbasside. Seul le décor (zig-zags excisés ²³⁵ fig. 11.2, ondulations peintes ²³⁶ fig. 11.3), et éventuellement la typologie des tenons, peut suggérer une date.

L'autre forme, qui perdure également à l'époque islamique, est constituée de couvercles d'amphores. Ils sont en pâte blanche et sont pourvus d'un bouton central. C'est une forme banale dans la Basse Antiquité, débordant largement, comme les couvercles précédents, la région que nous étudions. On les trouve à Istanbul (VII^e siècle), en Egypte, ainsi que sur de nombreux sites syro-palestiniens (à Dêhès, dans la seconde moitié du VII^e siècle ²³⁷, fig. 11.4-5, à Dibsi Faraj ²³⁸, fig. 11.6). Dans la même pâte, à la même date, apparaissent des formes voisines pourvues d'un large marli, qui peuvent être, suivant qu'elles ont ou non un tenon, des couvercles ou des coupelles. Cette production est particulière au Nord et à l'Est de la Syrie. Les marlis sont décorés d'incisions faites au peigne, ondulantes ou non, que des impressions transversales interrompent. Ils ont été bien étudiés à Dêhès ²³⁹ (fig. 11.7-8). On les retrouve à Halabiyé ²⁴⁰, à Resafa et dans ses environs ²⁴¹ (fig. 11.9-10), à Hasseké et Tell Hariri ²⁴².

228. Dans les deux pâtes : McNicoll, A. 1972, fig. 147, 1-2 ; Watson, P. 1991 : céramique K, n° 99.

229. Olavarri-Goicoechea, E. 1985, fig. 15 ; à Amman-Kursi : Amr, A.J. 1986, fig. 1-35.

230. Whitcomb, D. 1988 : en pâte rouge (phase I, E-D) et en pâte claire à décor rouge (phase I, H).

231. Schneider, H. 1950, pl. 156, notamment 17.

232. Peleg, M. 1989, p. 52-54 : l'auteur les fait commencer dès la fin de la période byzantine.

233. Schaefer, J. et Falkner, R.K., 1986, p. 429.

234. Harper, R.P. 1980, n° 83-86, p. 340-341, fig. E. La date me semble postérieure à l'époque omeyyade.

235. Orssaud, D. 1980, p. 254, type 6, fig. 309.

236. Bitti, M.C. 1986, p. 188, fig. 9, 13 et p. 191.

237. Orssaud, D. 1980, p. 253, type 2 (avec bibliographie).

238. Harper, R.P. 1980, fig. E, 72.

239. Orssaud, D. 1980, p. 258-259, fig. 320.

240. Orssaud, D. 1991b, p. 267, fig. 124, 56-63.

241. Mackensen, M. 1984, pl. 26, 7-8, pl. 28, 2, pl. 29, 21 et p. 54-55 (datation proposée : VI^e-début du VII^e siècle).

242. Prospections ERA n° 20 du CNRS (P.-M. Blanc).

9. LAMPES.

La diversité des lampes moulées héritières des productions romaines est très grande aux VI^e et VII^e siècles. Là comme ailleurs, entre le Nord ²⁴³ (fig. 12.1-5) et le Sud ²⁴⁴ (fig. 12.6-7), avec des transitions différentes ²⁴⁵, une certaine unification se produit autour des VII^e et VIII^e siècles. Les lampes tendent à être piriformes ²⁴⁶. Le disque n'est plus qu'un large trou d'alimentation. Il se produit un certain allongement du bec, plus prononcé dans le Sud et un canal, plus ou moins en entonnoir dans le Nord, plus étroit dans le Sud, relie trous d'alimentation et de mèche. Les anses sont remplacées très tôt ²⁴⁷ par des tenons en forme de langue ("tongue handle") qui peuvent être cannelés ²⁴⁸, en forme de petit cône ²⁴⁹ ou de pédoncule allongé et incurvé ²⁵⁰. Les rebords sont souvent décorés de barres en relief plus ou moins serrées et disposées de manière rayonnante ²⁵¹ ou de motifs végétaux (rincaux) ou animaliers. Sur le revers de la lampe, des roues à rayons rectilignes sont souvent représentées ²⁵². Mais, sans parler des particularités propres aux lampes de Djérash (tenon zoomorphe) qui est un grand centre producteur, les différences entre les lampes moulées des deux zones restent importantes dans leur profil (le canal des lampes du Sud – fig. 12.8-10 –, plus étroit et plus long, présente systématiquement en profil un léger galbe, plus rare dans le Nord), dans la variété des tenons et dans le profil et le décor des rebords.

Plus tard encore (IX^e-X^e siècles ?) ²⁵³, des lampes tournées font leur apparition dans le

243. Dobbins, J.J. 1977 (1983); Modrzewska-Marciniak, I. 1977; Touma, M. 1984, vol. II, p. 169 s.

244. Day, F.E. 1942; Kennedy, Ch. 1963; Bagatti, B. 1964; Rosenthal, R., Sivan, R., 1978.

245 En particulier les lampes piriformes des types 17 et 19 de Kennedy, qui, malgré l'absence de canal, annoncent le modèle prévalant aux VII^e et VIII^e siècles, semblent se rencontrer exclusivement dans le Sud (Transjordanie et Palestine).

246. Day, F.E. 1942; Kennedy, Ch. 1963 (type 23). Ces lampes correspondent au type 27 de Dobbins.

247. Signalons toutefois le maintien de l'anse dans des lampes de ces types à Antioche : Waagé, F.O. 1941, p. 67, fig. 80, type 55a (lampe n° 169).

248. Comparer par exemple Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, p. 123, fig. 32, 10 ou Orssaud, D. 1980, type 1, p. 254-257, fig. 310 et 311 avec Scholl, T. 1986, Group II, p. 163, et fig. 1, 2-3, p. 164 et Kehrberg, I. 1986, p. 371, n°16, p. 400, pl. V.

249. C'est la forme la plus courante au Nord : Orssaud, D. 1980, p. 255-257, fig. 310, 313-314 (type 2); Canivet, P. et M.T. Huarie, Paris, 1987, fig. 88. Elle est fréquente au Sud, à l'exception des productions de Djérash où le tenon est zoomorphe : cf. par ex. Capharnaüm, Peleg, M. 1989, p. 107, fig. 70.1, p. 108, fig. 70, 7-9, p. 109, fig. 70, 10-12, p. 111, fig. 70, 17; cf. aussi ex. à Césarée, Khirbet al-Karak, Pella...

250. Kennedy, Ch.A., 1963, type 23, groupe B, p. 90 ("raised handle with curved back"). Ce tenon évolue vers un véritable crochet (type 27, p. 92, lampe n° 807). De beaux exemples de lampes omeyyades de ce type (dont deux datés de 741/742 et 746/747) ont été exposés à Paris en 1986 : Bittar, T. et Charritat, M. 1986, n° 360-362, p. 272-273.

251. Pour la Syrie du Nord et le Liban : Halabiyé, Orssaud, D. 1991b, p. 229, fig. 124, 42-49; Antioche, Waagé, F.O. 1941, p. 67, type 56; Apamée, Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.-Ch., 1969, p. 123, fig. 32, 8 et p. 129, fig. 35, 24-26, 30; Dêhès, Orssaud, D. 1980, p. 255-257, fig. 310, 313-314 (type 2); le site de Tell 'Arqa en a livré un exemplaire dans le niveau byzantin, Thalmann, J.-P. 1978, p. 47 et fig. 12. Pour la Palestine et la Transjordanie : Césarée, Adan-Bayewitz, D. 1986, type 3 ("Slipper" Lamps with Radial Decoration), p. 115, fig. 6, 8 et 9 et ill. 122b; Khirbet al-Karak, Delougaz, P. 1960, pl. 44, 11 et pl. 60, 30 (décor rappelant Orssaud, D. 1980, p. 255, fig. 310 (type 4) et fig. 316, mais profil différent), pl. 44, 14-15; Khirbet el-Mukhayyat, Alliata, E. 1988, p. 334, fig. 6, 17-20; Pella, Walmsley, A. 1988, p. 153, ill. 9, 6; Djérash, Scholl, T. 1986, p. 163-164, fig. 1, n° 1 et Kehrberg, I. 1986, p. 371, n° 14-15, p. 400, pl. V; Mont Nebo, Saller, S.J. 1941, pl. 143, 5.

252. Apamée, Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, p. 123, fig. 32, 3 et p. 129, fig. 35, 30; Capharnaüm, Peleg, M. 1989, p. 108, fig. 70, 8-9 et p. 109, fig. 70, 10.

253. Kennedy, Ch. A. 1963, p. 91 (type 25) remarque en effet que l'apparition de ces lampes s'effectue en Syrie bien avant la Palestine où elles ne se diffusent qu'à partir du XI^e-XII^e siècles.

Nord de l'aire géographique considérée, à Antioche ²⁵⁴, Apamée ²⁵⁵, Déhès ²⁵⁶ (fig. 12.11), Qal'at Sem'an ²⁵⁷. Par la suite, généralement glaçurées elles sont signalées à Tell 'Arqa ²⁵⁸ (fig. 12.12-13), Césarée ²⁵⁹, Bosra, etc... Elles sont répandues dans tout le bassin oriental de la Méditerranée.

CONCLUSION.

Cet exposé, qui ne peut pas donner un aperçu exhaustif de tous les niveaux byzantins et islamiques de la région, met d'abord en relief les lacunes de notre documentation. Dans la répartition des sites, se révèlent des manques en Syrie du Nord (la publication du matériel d'Apamée apporterait une aide capitale), mais surtout en Syrie centrale, malgré Hama ainsi qu'en Syrie du Sud (mais les fouilles en cours y porteront remède). A ce déséquilibre Nord-Sud, sensible sur la carte proposée (fig. 13), s'ajoute la rareté de sites ayant livré une stratigraphie fiable, au premier rang desquels il convient de citer Pella. Le matériel présente aussi une grande diversité entre le Nord et le Sud, qui biaise toutes les comparaisons que l'on voudrait établir dans le mode de transition de la céramique byzantine à la céramique omeyyade puis abbasside. Les seules certitudes sur la réalité des productions et des échanges ne pourront être acquises que lorsque les pâtes pourront être reconnues, à partir naturellement d'analyses physico-chimiques et d'examen pétrographiques. A l'exception de Djérash, aucun four de potier n'a été publié ²⁶⁰.

Toutefois, des pistes apparaissent désormais. La première est la permanence des formes de céramique commune, qu'il s'agisse des jattes, des marmites, des cruches, des couvercles jusqu'au IX^e siècle, en dépit de la grande cassure due au tremblement de terre de 747, qui marque un ralentissement de toute activité céramique et affaiblit Djérash ²⁶¹ tout comme Pella et Beisan. Le déclin sensible ²⁶² de beaucoup de ces sites vers la fin du IX^e siècle (Djérash ²⁶³, Pella ²⁶⁴) correspond à ce qui est observé en Syrie du Nord (Déhès), ce qui permet d'entrevoir un sort commun dans l'évolution économique de ces régions. L'arrêt des importations de sigillées d'Asie Mineure, d'Afrique du Nord et de Chypre (alors que celles d'Égypte se prolongent au VIII^e siècle en Palestine et en Transjordanie), qui survient aux environs de 700 (dernier quart du VII^e siècle) ne doit pas être interprété comme une interruption du commerce vers la zone syro-palestinienne, mais comme l'effondrement des productions elles-mêmes et la fin de tous les échanges méditerranéens. Plus curieuse est la disparition, vers cette date, des *Djerash Bowls* et peut-être des sigillées dérivées, au profit de petits bols. Faut-il y voir un changement des habitudes alimentaires ? L'arrêt de certaines productions amphoriques (par ex. *Carthage LRA 1* et amphores de Gaza) est lié aux mêmes

254. Waagé, F.O. 1941, p. 77, fig. 81, type 58.

255. Balty, J.Ch. 1972, p. 196-198 et pl. LXXX, 3.

256. Tchalenko, G. 1979, p. 207, fig. 345.

257. Inédit. Autres exemples à Hùarte, *op. cit.*, fig. 88 et p. 350 ("Crusaders Lamps").

258. Thalmann, J.-P. 1978, p. 28, fig. 37, 1-3 (un exemplaire glaçuré ; milieu XIII^e siècle).

259. Brosh, N. 1986, p. 71, fig. 5, 13-15 et 6, 1-4 (la plupart glaçurées ; XII^e-XV^e siècle).

260. Des fours de potier ont été mis au jour à Beisan, Tell Aiyadiya et Nahif en Palestine, mais ils sont inédits.

261. Des fours continuent toutefois leur activité pendant la période abbasside : cf. note suivante.

262. Voir l'article de Whitcomb, D. 1990, p. 80, qui met en cause la notion d'abandon des sites à l'époque abbasside.

263. Gawlikowski, M. 1986, p. 117.

264. Au cours du second ou du troisième tiers du IX^e siècle : Walmsley, A. 1991, p. 256.

phénomènes que celui des sigillées. Toutefois, les formes issues des productions très diverses (provenant notamment d'Égypte) trop largement regroupées sous le label "*bag amphora*" (*Carthage LRA 5*) se maintiennent jusqu'à l'époque abbasside sans grands changements, si ce n'est quelques simplifications dans le col²⁶⁵. L'huile d'olive et le vin continuaient à être produits et stockés, mais faisaient peut-être l'objet d'un commerce strictement local.

Les jarres à eau se multiplient à partir de cette date, aussi bien au Nord qu'au Sud. Elles appartiennent à des céramiques en pâtes claires (jusqu'au rouge léger), peintes en rouge ("*Red-Painted Ware*"). Ces pâtes sont aussi utilisées pour la confection d'amphores, de "cratères", de cruches, de bols et de lanternes. Au Nord comme au Sud, on peut donc constater à partir de la première moitié du VIII^e siècle la prédominance progressive des pâtes claires, généralement pures et bien cuites, sur les pâtes rouges. L'abondante production à l'époque omeyyade des céramiques en "*grey ware*" à Djérash ne modifie pas cette impression d'ensemble. A l'intérieur de formes dans l'ensemble permanentes se font jour certaines modifications, comme la substitution progressive de fonds plats aux fonds à ombilic hérités de la période byzantine ou la raréfaction des stries, notamment sur les marmites²⁶⁶ et sur les cruches. Pour ces dernières, les modifications de forme importantes se font jour vers la fin du IX^e siècle.

En revanche, le décor évolue nettement : la peinture rouge déjà mentionnée ou la peinture blanche servent à faire des sinusoides, des palmes, des enroulements. Les motifs excisés se généralisent à défaut d'apparaître pour la première fois (zig-zags, puis triangles en forme de pointes de flèche). Sur les pâtes blanches des cruches, sont faites à la gouge de larges stries, qui évoquent parfois les cannelures ou les godrons. Sans doute un peu plus tard, apparaissent des incisions qui viennent se combiner aux décors excisés ou sont utilisées seules pour faire des croix, des motifs floraux (palmes)²⁶⁷, voire des représentations figurées (cavaliers). Un changement décisif survient dans les marmites, en Syrie du Nord plus que dans le Sud, avec l'apparition de tenons horizontaux, sans doute en imitation des bols de stéatite (eux aussi décorés d'incisions et d'excisions). Certaines marmites reproduisent en outre leur profil (parois verticales), ce qui confirme cette dérivation. Quant aux lampes, elles évoluent dans le courant du VII^e siècle vers un type commun, appelé à durer dans ses variantes glaçurées, tandis que vers le IX^e-X^e siècles, des lampes tournées, promises, elles aussi, à une large diffusion, font leur apparition en Syrie du Nord.

Vers 800-850, apparaissent les premières céramiques moulées, glaçurées ou bien décorées d'appliques de pâte. Les pouciers viennent se mettre au sommet des anses. Les pâtes sont beige pâle. Ces céramiques islamiques internationales remplacent les céramiques locales traditionnelles.

L'étude de la céramique des VI^e-X^e siècles apporte donc aux historiens des indications de tous ordres, très nuancées, contrairement aux données des sources écrites, sur la prospérité des sites, les vicissitudes des échanges, le mode de vie et fournit une réponse très concrète sur la manière dont s'effectue le passage à une nouvelle souveraineté. De surcroît, il ne s'agit que d'un bilan hâtif sur un type de document dont l'exploitation ne fait que commencer.

Les exposés qui suivent apportent, à propos de sites particuliers, des éclairages plus précis et mieux datés, davantage fondés sur la connaissance des pâtes.

265. Watson, P. 1991, Ware G, fig. 8-9, n° 62-74.

266. Northedge, A. 1981, p. 461, groupe II.

267. En Jordanie, ce motif existe dès l'époque omeyyade mais est plus commun à l'époque abbasside.

CARTE ET FIGURES

Carte des principaux sites mentionnés, (P.-M. Blanc)

Figure 1 : Jarres et Dolia

Figure 2 : Amphores

Figure 3 : Amphores, Carthage L.R.A. 3

Figure 4 : Cruches et gargoulettes

Figure 5 : Gargoulettes

Figure 6 : Cruches

Figure 7 : Pots à cuire

Figure 8 : Casseroles

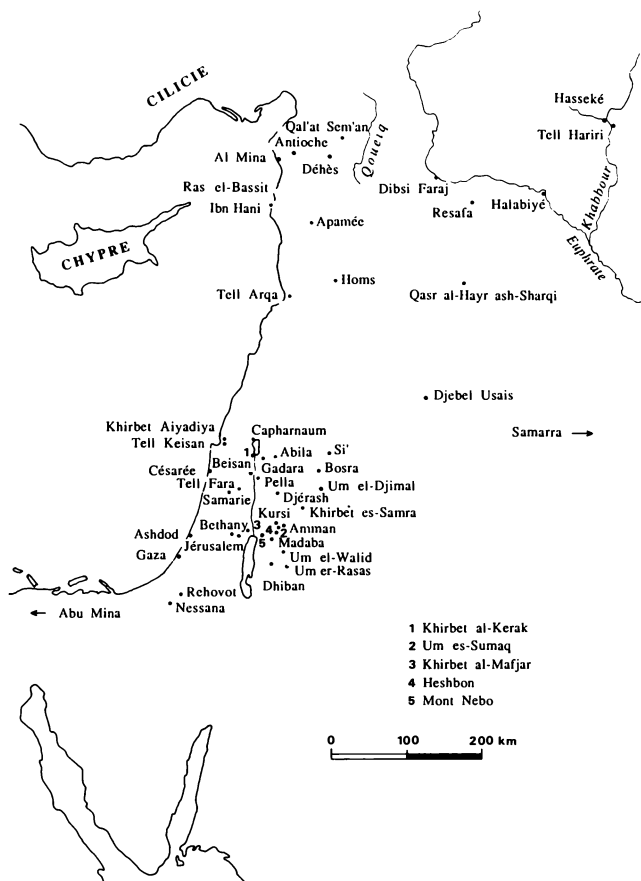
Figure 9 : Jattes

Figure 10 : Vaisselles fines

Figure 11 : Couvercles

Figure 12 : Lampes

CARTE



CARTE DES PRINCIPAUX SITES MENTIONNÉS (P.-M. Blanc)

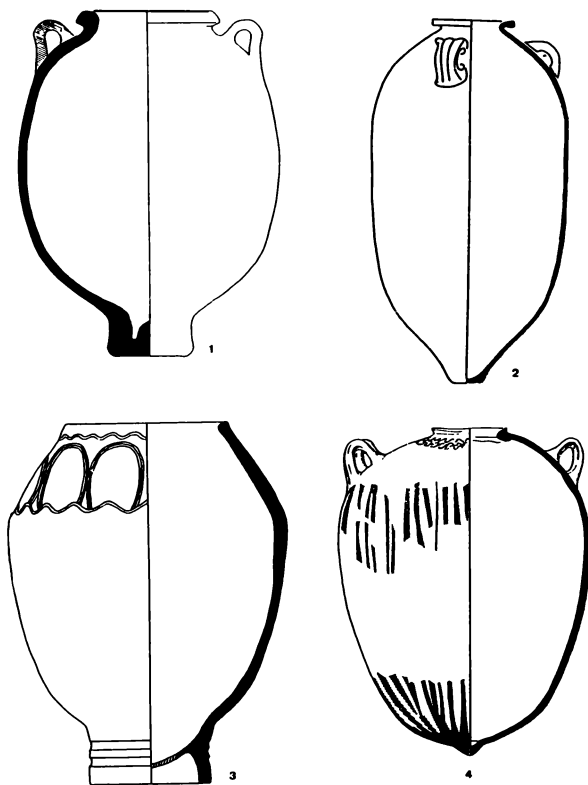


FIGURE 1 : JARRES ET DOLIA

1, Dèhès, (Orssaud, D. 1980, fig. 303, type 1) ; 2, Djérash (Rasson, A.M. 1986, p. 67, fig. 18.2) ; 3, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 58.8) ; 4, Capharnaüm (Pelag, M. 1989, p. 93, fig. 61.1).
Sans éch.

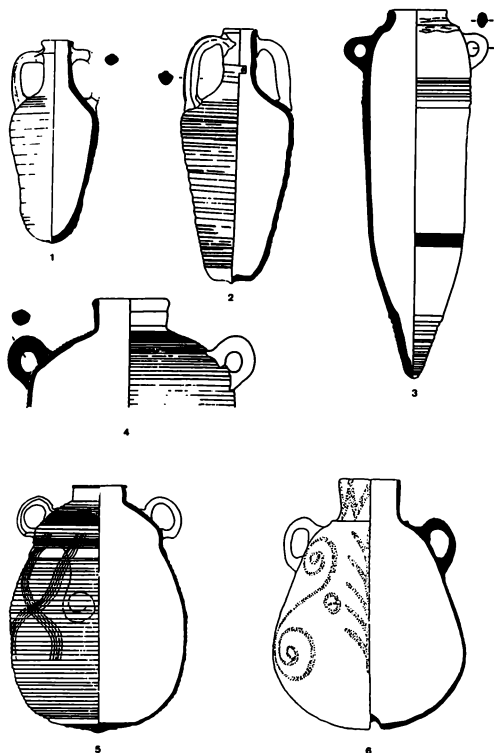


FIGURE 2: AMPHORES

Carthage L.R.A.1 : 1, Césarée (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 124, fig. 2.4) ; 2, Djérash (Rasson, A.M., Seigne, J. 1989, p. 143, fig. 12.1).

Carthage L.R.A. 4 : 3, Tell Fara (Tubb, J. N. 1986, p. 52, fig. 1).

Carthage L.R.A. 5-6 et prolongements : 4, Césarée (Riley, J. 1975, p. 28.1) ; 5, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 55.1) ; 6, Nebo-Siyagha (Piccirillo, M. 1989, p. 346).

Sans éch.

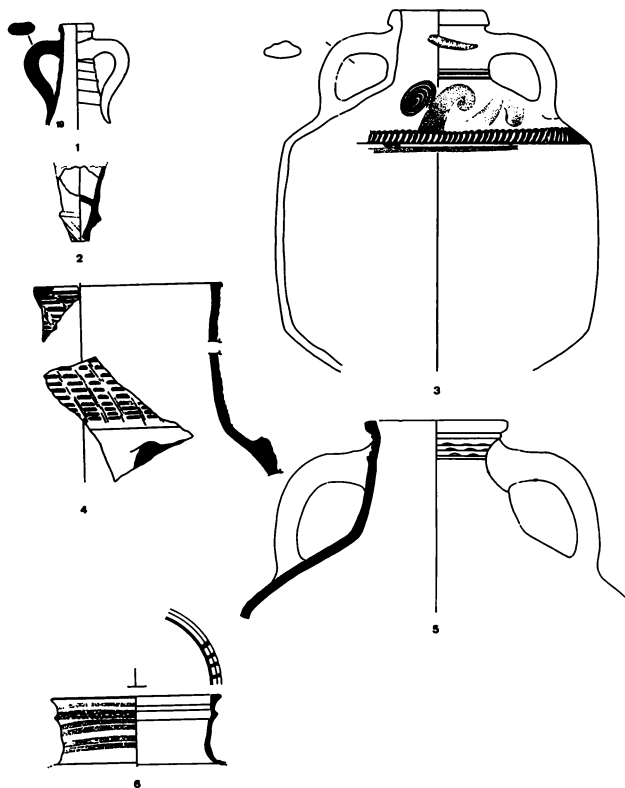


FIGURE 3 : AMPHORES

Carthage L.R.A.3 : 1, Césarée (Riley, J. 1975, p. 32.19) ; 2, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 54.18).

Amphore de Syrie du N. : 3, Qselr es-Seile (Mackensen, M. 1984, pl. 28.1).

Jarres à eau : 4, Apamée (Napoléon-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 33.1) ; 5, Dèhès (Orssaud, D. 1980, fig. 304, type 3) ; 6, Djérash (Watson, P.A. 1986, p. 354, fig. 2).

Sans éch.

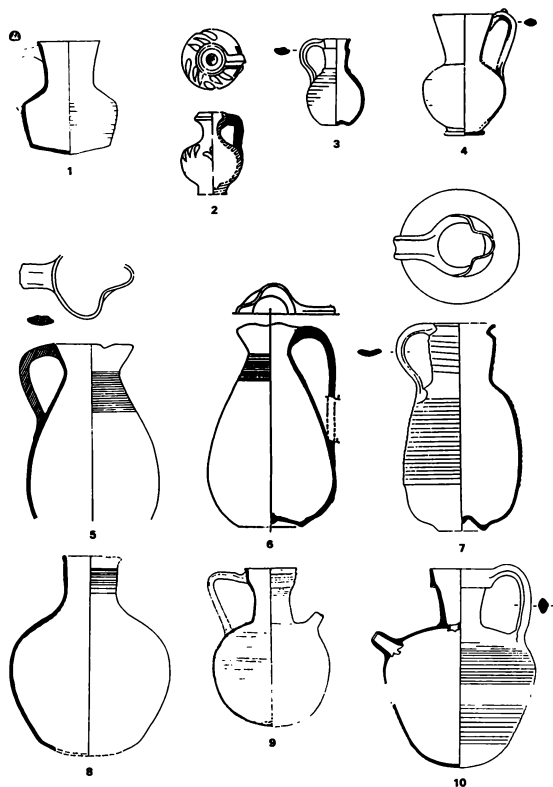


FIGURE 4 : CRUCHES ET GARGOULETTES

1, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 308, types 5 b) ; 2, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 56.8) ; 3, Djérash (Gawlikowski, M. 1986, pl. XI) ; 4, Capharnaüm (Peleg, M. 1989, p. 92, fig. 62.12) ; 5, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 3a) ; 6, Apamée (Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 29.2) ; 7, Djérash (de Montlivault, E. 1986, p. 73, fig. 19.6) ; 8, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 3b) ; 9, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. C, n° 59) ; 10, Tell Arqa (Thalmann, J.-P. 1978, p. 121, fig. 37.8). Sans éch.

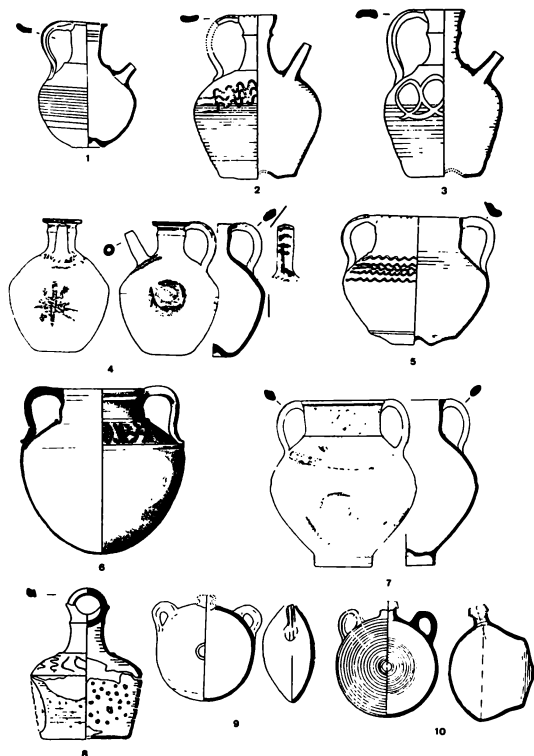


FIGURE 5: GARGOULETTES

1, Djérash (Rasson, A.M., Seigne, J. 1989, fig. 12.2); 2 et 3, Djérash (Gawlikowski, M. 1986, p. 131, pl. X); 4, Pella (Walmsley, A. 1988, ill. 7.5).
 "Cratères" : 5, Djérash (Clark, V. A., Falkner, R.K. 1986, p. 250, fig. 21.8); 6, Khirbet es-Samra (Desreumaux, A. 1986, p. 271, n° 359); 7, Pella (Walmsley, A. 1988, ill. 7.6).
 Lanterne : 8, Djérash (Gawlikowski, M. 1986, p. 131, pl. X).
 Gourdes : 9, Nebo-Siyagha (Piccirillo, M. 1989, p. 344.1); 10, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 57.6).
 Sans éch.

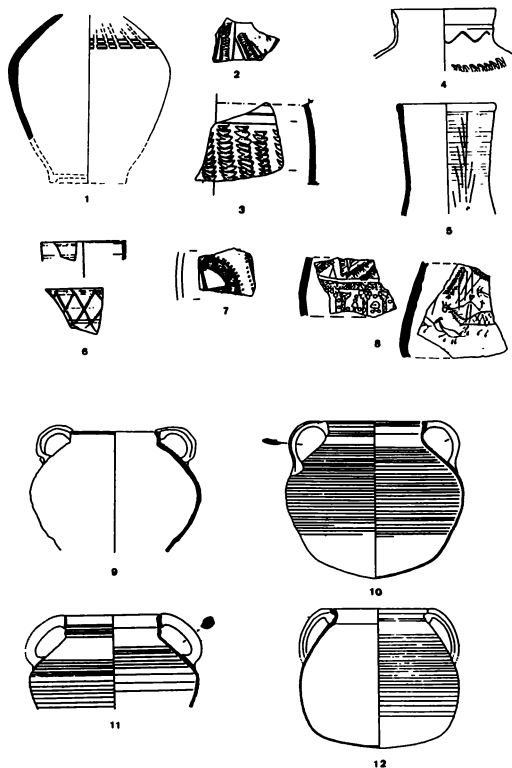


FIGURE 6 : CRUCHES (décor) et POTS A CUIRE

Cruches : 1, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 7b) ; 2, Qseir es-Seïle (Mackensen, M. 1984, pl. 29.7) ; 3, Apamée (Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 33) ; 4, Djérah (Pierobon, R. 1983-1984, fig. E.4) ; 5, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 308, type 2) ; 6, Capharnaüm (Peleg, M. 1989, p. 99, fig. 62.36) ; 7, env. de Resafa (Mackensen, M. 1984, pl. 24.27) ; 8, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. E.81 et 82).

Pots à cuire : 9, Djérah (Clark, V.A., Falkner, R.K. 1984, p. 248, fig. 20.1) ; 10 et 11, Djérah (Rasson, A.M., Seigne, J. 1989, fig. 10.1 et 5.1) ; 12, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. C.58).

Sans éch.

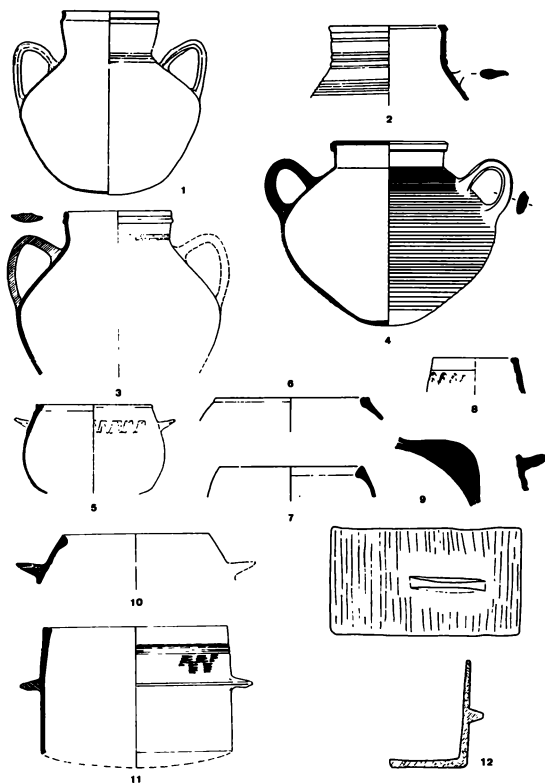


FIGURE 7 :POTS A CUIRE

1, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. D.61) ; 2, vallée du Qouciq (Northedge, A. 1981, fig. 245.3) ; 3, Dêhès (Orssaüd, D. 1981, fig. 307, type 5a) ; 4, Tell Arqa (Thalmann, J.-P. 1978, fig. 38.3).
Marmites : 5, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. D.65) ; 6-9, vallée du Qouciq (Northedge, A. 1981, fig. 245.8-11) ; 10 et 11, Dêhès (Orssaüd, D. 1980, fig. 307, types 6 et 7) ; 12, Usais (Brisch, K. 1965, fig. 19).
Sans éch.

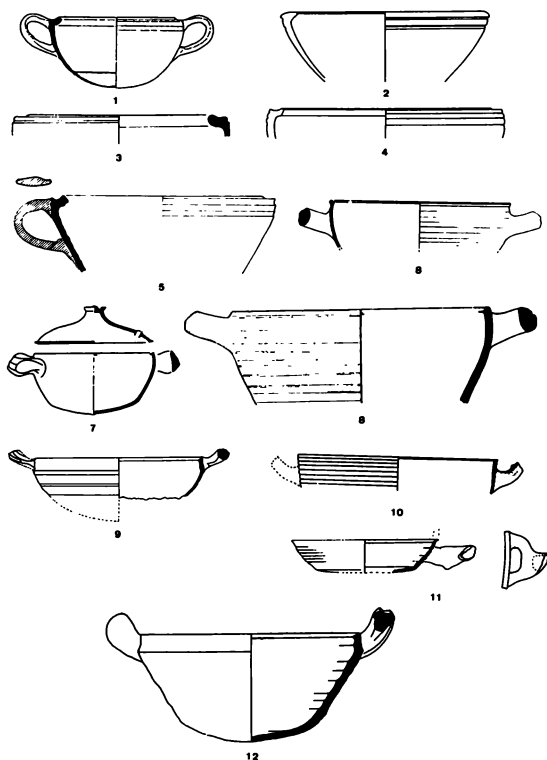


FIGURE 8 :CASSEROLES

1, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. C.56) ; 2 et 4, Resafa (Mackensen, M. 1984, pl. 32.17 et 22) ; 3, vallée du Quouel (Northedge, A. 1981, fig. 245.5) ; 5, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 307, type 10) ; 6, Tell Arqa (Thalmann, J.-P. 1978, fig. 39.9) ; 7, Djêrâsh (de Montlivault, E. 1986, p. 73, fig. 19.2) ; 8, Djêrâsh (Schaefer, J., Falkner, R. K. 1986, p. 431, fig. 13.2) ; 9, Khirbet al-Kerak (Delougaz, P. 1960, pl. 54.10) ; 10 et 11, Césaréc (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 125, fig. 3.21 et 22) ; 12, Capharnaüm (Loffreda, S. 1974, fig. 11.1).
Sans éch.

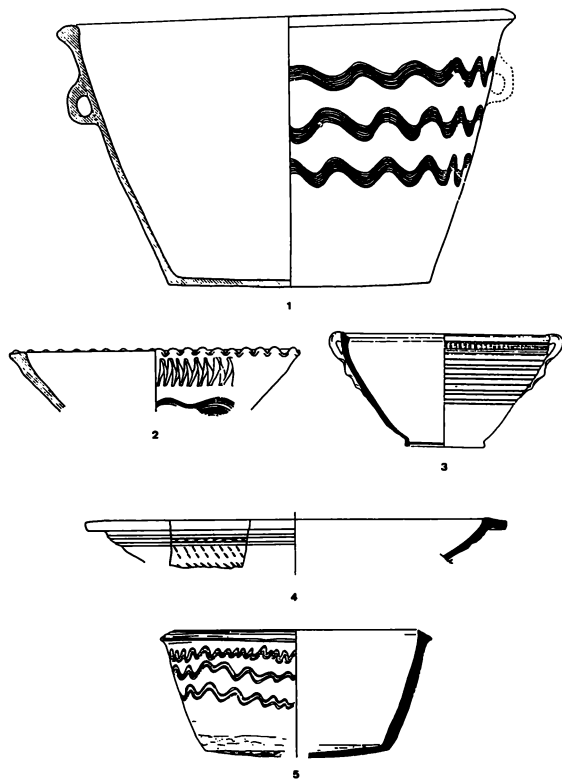


FIGURE 9 : JATTES

1 et 2, Djérash (Pierobon, R. 1983-1984, fig. D.5 et 6) ; 3, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. E.78) ; 4, Apamée (Napoleone-Lemaire, J. Balty, J.Ch. 1969, fig. 28.5) ; 5, Umm er-Rasas (Piccirillo, M. 1989, p. 346).
Sans éch.

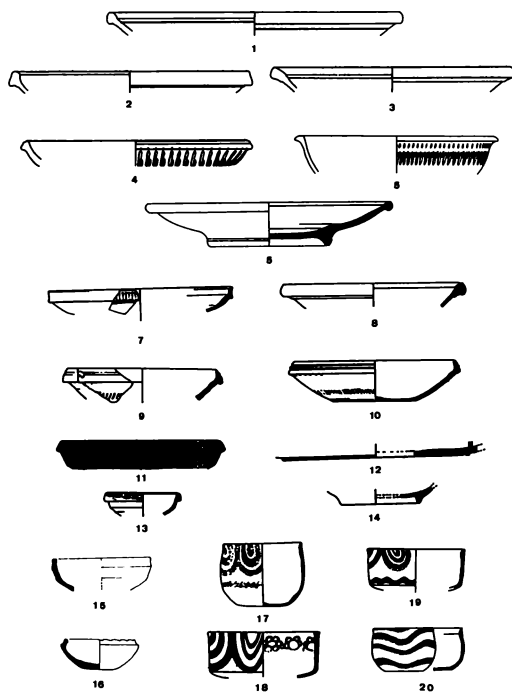


FIGURE 10 : VAISSELLES FINES

African Red Slip : 1, environs de Resafa (Mackensen, M. 1984, pl. 23.21). *Phocæan W.*: 2 et 3, Qseir es-Seile (Mackensen, M. 1984, pl. 29.13 et 16).

Cypriot Red Slip : 4, Qseir es-Seile (Mackensen, M. 1984, pl. 29.17) ; 5, Resafa (Mackensen, M. 1984, pl. 11.11).

African Red Slip : 6, Césarée (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 127, fig. 4.25).

Phocæan : 7 et 8, Césarée (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 128, fig. 5.6 et 3).

Cypriot Red Slip : 9 et 10, Césarée (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 128, fig. 5.12 et 13).

Egyptian C : 11-14, Césarée (Adan-Bayewitz, D. 1986, p. 128, fig. 5.15-18). Bols : 15 et 16, Déhès (Orssaud, D. 1980, fig. 306, types 6 et 7) ; 17-19, Djérash (Gawlikowski, M. 1986, p. 133, pl. XII) ; 20, Capharnaüm (Peleg, M. 1989, p. 53, fig. 45.4).

Sans éch.

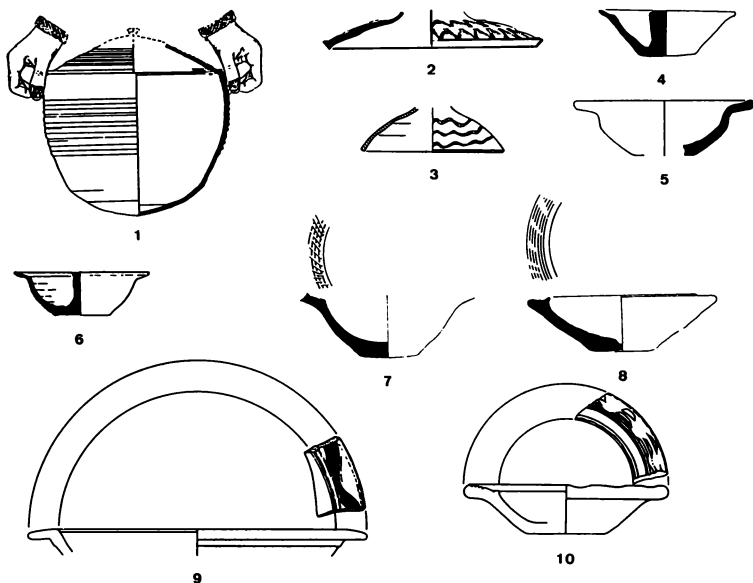


FIGURE 11 : COUVERCLES

1, Capharnaüm (Peleg, M. 1989, p. 67, fig. 52.26) ; 2, Déhès (Orssaüd, D. 1980, fig. 309, type 6) ; 3, Djérash (Bitul, M. C. 1986, p. 188, fig. 9.13) ; 4 et 5, Déhès (Orssaüd, D. 1980, fig. 309, types 2 et 3a) ; 6, Dibsi Faraj (Harper, R.P. 1980, fig. E.72) ; 7 et 8, Déhès (Orssaüd, D. 1980, fig. 320) ; 9 et 10, Al-Qusair (Mackensen, M. 1984, pl. 26.7-8).
Sans éch.

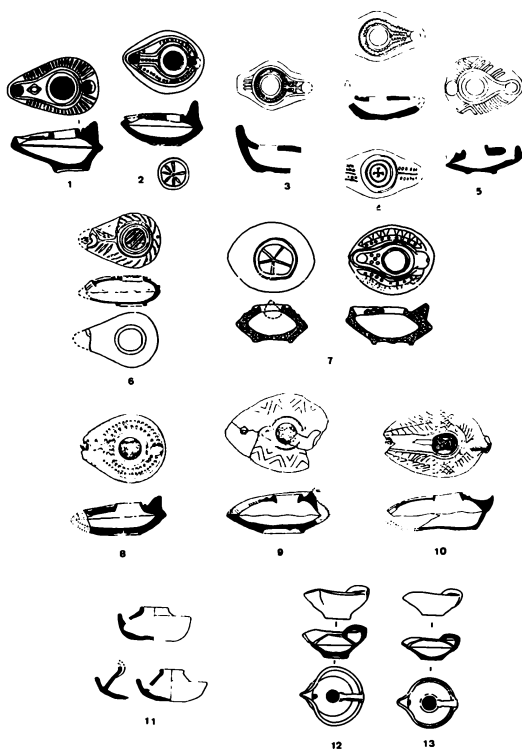


FIGURE 12 : LAMPES

1 et 2, Apamée (Napoleone-Lemaire, J., Balty, J.Ch. 1969, fig. 28.1 et 4); 3-5, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 310, types 1 et 2); 6, Kh. el-Mukkayyat (Alliaat, E. 1988, p. 334, fig. 6); 7, Usais (Brisch, K. 1965, fig. 30); 8-10, Khirbet al-Kerak (Delougez, P. 1960, pl. 60.30-32); 11, Dêhès (Orssaud, D. 1980, fig. 310, type 5); 12 et 13, Tell Arqa (Thalmann, J.-P. 1978, fig. 37.2-3).
Sans éch.

BIBLIOGRAPHIE

ADAN-BAYEWITZ, A.

- 1986 « The Pottery from the Late Byzantine Building (Stratum 4) and its Implications », *Excavations at Caesarea Maritima 1975, 1976, 1979 - Final Report*, L.I. Levine et E. Netzer éd., Jerusalem, p. 90-129.

ALLIATA, E.

- 1988 « La ceramica dello scavo della cappella del prete Giovanni a Khirbet. el Mukhayyat », *Liber Annuus*, 38, 1988, p. 317-360.

AMR, A.J.

- 1986 « Umayyad Painted Bowls from Rujm al-Kursi, Jordan » *Berytus*, XXXIV, p. 145-159.

BAGATTI, B.

- 1964 « Lucerne fittili di Palestina dei secoli 7-8 », *Rivista di Archeologia Cristiana*, 40, 1964, p. 253-269.

BALLET, P. et PICON, M.

- 1987 « Recherches préliminaires sur les origines de la céramique des Kellia (Egypte) », *Journal de la céramique égyptienne*, I, p. 17-48.

BALTY, J.Ch.

- 1972 « Le groupe épiscopal d'Apamée, dit "Cathédrale de l'Est", premières recherches », *Apamée de Syrie, Bilan des recherches archéologiques 1969-1971*, J. et J.Ch. Balty éd., Bruxelles, p. 187-208.

BAR-NATHAN, R. et ADATO, M.

- 1986 « Byzantine Pottery (Stratum 5) », *Excavations at Caesarea Maritima 1975, 1976, 1979 - Final Report*, L.I. Levine et E. Netzer éd., Jerusalem, p. 132-136.

BERTHIER, S.

- 1987 « Sondage dans le secteur des thermes sud à Busra 1985 », *Berytus*, XXXIII, 1985, p. 5-45.
1986 *La Voie Royale, 9000 ans d'art au royaume de Jordanie*, Paris.

BITTI, M.C.

- 1986 « The Area of the Temple Stairway », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 189-192.

BLAKELY, J.A.

- 1988 « Ceramics and Commerce : Amphorae from Caesarea Maritima », *BASOR*, 271, 1988, p. 31-50.

BRISCH, K.

- 1965 « Das omayyadische Schloss in Usais (II) », *Kairo Mitteilungen*, 1965, p. 168-171.

- BROSH, N.
1986 « Ceramic Remains », *Excavations at Caesarea Maritima 1975, 1976, 1979 - Final Report*, L.I. Levine et E. Netzer éd., Jerusalem, p. 66-89
- CLARK, V.A.
1986 « The Church of Bishop Isaiah at Jerash », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 303-318.
- CLARK, V.A. et FALKNER, R.K.
1986 « The Pottery (The Jerash North Theatre. Architecture and Archaeology 1982-1983) », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 247-251 et 285-288.
- COURBIN, P.
1982 « Gourdes », *Revue Archéologique (Mélanges P. Demargne)*, p. 9-24.
- CROWFOOT, G.M.
1957 « Objects from Samaria », *Samaria-Sebaste*, III, Londres.
- DAY, F.E.
1942 « Early Islamic and Christian Lamps », *Berytus*, VII, p. 65-79.
- DELOUGAZ, P.
1960 « The Objects » dans P. Delougaz et R. C. Haines, *A Byzantine Church at Khirbat Al-Karak*, Chicago, p. 30-48.
- DE MONTLIVAUT, E.
1986 « Remarques sur un lot de céramique d'époque byzantine », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 71-73.
- DESREUMAUX, A.
1986 *La Voie Royale, 9000 ans d'art au royaume de Jordanie*, Paris.
- DOBBINS, J.-J.
1977 (1983) *Terracotta Lamps of the Roman Province of Syria*, Ph. D., Ann Arbor.
- EMPEREUR, J.-Y. et PICON, M.
1989 « Les régions de production d'amphores impériales en Méditerranée orientale » dans *Amphores romaines et histoire économique : dix ans de recherche* (Actes du Colloque de Sienna, 1986), Rome.
- FITZGERALD, G.M.
1931 *Beth-Shan Excavations 1921-23. The Arab and Byzantine Levels*, Philadelphia.
- FULLER, M.J.
1987 *Abila of the Decapolis: a Roman-Byzantine City in Transjordan*, Ph. D. Washington University.
- GAWLIKOWSKI, M.
1986 « A Residential Area by the South Decumanus », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 107-121.
- GAWLIKOWSKI, M. et MUSA, A.
1986 « The Church of Bishop Marianos », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 137-162.

- GRABAR, O.
1977 *City in the Desert, Qasr Al Hayr East*, Princeton.
- HALDIMANN, M.-A.
1991 "Umm-el-Walid: prolégomènes céramologiques", *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Actes, p. 229-232.
- HARDING, L.
1951 « Excavations on the Citadel, Amman », *ADAJ*, I, p. 1-16.
- HARPER, R.P.
1980 « Athis - Neocaesarea - Qasrin - Dibsi Faraj » dans *Le Moyen Euphrate. Zone de contacts et d'échanges* (Actes du Colloque de Strasbourg, 1977), Strasbourg, p. 327-348.
- HAYES, J.W.
1967 « North Syrian Mortaria », *Hesperia* 36, p. 337-348.
1972 *Late Roman Pottery*, Londres.
1985 « Hellenistic to Byzantine Fine Wares and Derivative in the Jerusalem Corpus », *Excavations in Jerusalem 1961-1967*, I, Tushingham A.D. éd., Toronto, p. 181-196.
- HUMBERT, J.-B.
1986 *La Voie Royale, 9000 ans d'art au Royaume de Jordanie*, Paris.
- JOHNSON, B.L.
1986 « Syro-palestinian Bag-shaped Amphoras in the Athenian Agora and Corinth Collections », *Recherches sur les amphores grecques*, J.Y. Empereur et Y. Garlan éd., *BCH suppl. XIII*, Paris, p. 589-597.
- KEHRBERG, I.
1986 « Report on Moulded Lamps (The North Decumanus and North Tetrapylon at Jerash : An Archaeological and Architectural Report) », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 367-375.
- KENNEDY, Ch.A.
1963 « The Development of the Lamp in Palestine », *Berytus*, XIV:2, p. 67-115.
- KENRICK, P.M.
1981 « Fine Wares of the Hellenistic and Roman Periods », *The River Qoueiq, Northern Syria, and its Catchment, Studies arising from the Tell Rifa'at Survey 1977-1979*, Gen. Ed. J. Matthers, Oxford, p. 439-458.
- KERNER, S. et MAXWELL, L.A.
1990 « Keramik », *Gadara vorbericht 1986-1988*, *Arch. Anz.*, 1990, p. 239-251.
- LANDGRAF, J.
1980 « Keisan's Byzantine Pottery », J. Briend et J.-B. Humbert, *Tell Keisan (1971-1976), Une cité phénicienne en Galilée*, Fribourg et Paris, p. 51-99.
- LOFFREDA, S.
1974 *Cafarnao, II, La Ceramica*, Jerusalem.
- MACKENSEN, M.
1984 *Resafa I*, Mayence.

- McNICOLL, A., SMITH, R. et WATSON, P.
1990 « The Byzantine Period », *Pella in Jordan 2*, A. McNicoll et alii éd., Sydney.
- MODRZEWSKA-MARCINIAK, I.
1977 « Lampes d'Anab Safina (Syrie), étude typologique et chronologique », *Archeologia*, XXVIII, 1977, p. 132-152.
- NAPOLEONE-LEMAIRE, J. et BALTU, J.Ch.,
1969 *L'église à atrium de la Grande Colonnade*, Fouilles d'Apamée de Syrie, I,1, Bruxelles.
- NORTLEDGE, A.
1981 « Selected Late Roman and Islamic Coarse Wares », *The River Qoueiq, Northern Syria, and its Catchment, Studies arising from the Tell Rifa'at Survey 1977-1979*, Gen. Ed. J. Matthers, Oxford, p. 459-471.
- OLAVARRI-GOICOCHEA, E.
1985 *El palacio omeya de Amman. II. La arqueologia*, Valencia.
- ORSSAUD, D.
1980 « La Céramique » dans J.-P. Sodini et alii, « Déhès, Campagnes I-III (1976-1978) », *Syria* 57, 1980, p. 234-266.
1991a « Le passage de la céramique byzantine à la céramique islamique : quelques hypothèses à partir du mobilier de Déhès », *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Actes, p. 219-228.
1991b « Notice sur la céramique » dans J. Lauffray, *Halabiyya-Zenobia*, II, BAH, CXXXVIII, Paris, p. 260-275.
- PEACOCK, D.P.S. et WILLIAMS, D.F.
1986 *Amphorae and the Roman Economy: an Introductory Guide*. Londres, New York.
- PEACOCK, D.P.S., BEJAOU, F. et BEN LAZREG, N.
1990 « Roman Pottery Production in Central Tunisia », *Journ. Roman Archaeology*, 3, p. 59-84.
- PELEG, M.
1989 « Domestic Pottery » dans V. Tzaferis, *Excavations at Capernaum*, I, 1978-1982, Eisenbrauns, p. 31-130.
- PIAZZA, M.G.
1983-1984 « Soundings in the Intermediate Terrace on the Sanctuary of Artemis at Gerasa, 1979-1981 », *Mesopotamia*, XVIII-XIX, p. 113-134.
- PIEROBON, R.
1983-1984 « Sanctuary of Artemis : Soundings in the Temple-Terrace », *Mesopotamia*, XVIII-XIX, p. 85-111.
1986 « The Area of the Kilns », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 184-187.
- PICCIRILLO, M.
1989 *Madaba*, Turin.

RASSON, A.-M.

- 1986 « Matériel céramique de la deuxième moitié du III^e siècle ap. J.-C. », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 67-69.

RASSON, A.-M. et SEIGNE, J.

- 1989 « Une citerne byzantino-omeyyade sur le sanctuaire de Zeus », *Syria*, 66, p. 117-151.

RILEY, J.A.

- 1975 « The Pottery from the First Session of Excavation in the Caesarea Hippodrome », *BASOR*, 218, p. 25-63.
 1979 « The Coarse Pottery from Berenice », *Excavations at Sidi Krebish (Berenice)*, II, Tripoli, p. 91-197.
 1981 « The Pottery from the Cisterns 1977.1, 1977.2 and 1977.3, General Discussion of Imported Eastern Mediterranean Amphoras and Later Roman Fine Wares », *Carthage VI, Excavations at Carthage 1977 conducted by the University of Michigan*, Ann Arbor.

RONZEVALLÉ, S.

- 1914-1921 « Lanternes romano-byzantines d'Emese » *MUSJ*, VII, p. 169-170.

ROSENTHAL, R. et SIVAN, R.

- 1978 *Ancient Lamps in the Schloesinger Collection*, Jerusalem.

ROSENTHAL-HEGINBOTTOM, R.

- 1988 « The Pottery » dans Y. Tsafir, *Excavations at Rehovot-in-the-Negev*, I, *The Northern Church*, Jerusalem, p. 78-96.

SALLER, S.J.

- 1941 *The Memorial of Moses on Mount Nebo, Part II. The Plates*, Jerusalem.

SCHAEFER, J.

- 1986 « An Umayyad Potter's Complex in the North Theatre, Jerash » With Appendix by R.K. Falkner « Report on Activities », *Jerash Archaeological Project 1981-1983* I, éd. par F. Zayadine, Amman, p. 411-451, pl. I-VIII

SCHNEIDER, H.

- 1950 *The Memorial of Moses on Mount Nebo, Part III. The Pottery*, Jerusalem.

SCHOLL, T.

- 1986 « The Chronology of Jerash Lamps, a Preliminary Report », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 163-166.

SMITH, R.H. et alii,

- 1980 « Preliminary Report on the 1979 Season of the Sidney-Wooster Joint Expedition to Pella », *ADAJ*, XXIV, p. 13-40.

SODINI, J.-P.

- 1990 « Villes et campagnes en Syrie du Nord : échanges et diffusion des produits d'après les témoignages archéologiques » dans *Models of Regional Economies in Antiquity and the Middle Ages to the 11th Century (Proceedings 10th Int. Econ. Hist. Congress, Leuven 1990)*, E. Aerts, J. Andreau et P. Orsted éd., p. 72-83.

TCHALENKO, G.

1979 *Eglises de village de la Syrie du Nord*, Planches, Paris.

THALMANN, J.-P.

1980 « Tell 'Arqa », *Syria*, LV, 1978, p. 1-145.

TOUMA, M.

1984 *La céramique byzantine de la Syrie du Nord du IV^e au VI^e siècle* (Thèse de l'Université de Paris I, 1984).

TUBB, J.N.

1986 « The Pottery from a Byzantine Well near Tell Fara », *PEQ*, 118, p. 51-65.

TUSHINGHAM, A.D.

1972 « The Excavations at Dibon (Dhiban) in Moab. The Third Campaign 1952-1953 », *AASOR*, 40, New Haven.

VILLENEUVE, E.

sous presse « La céramique de Jérash au temps des églises. Un aperçu des productions et des importations », *Les mosaïques des églises de Jordanie*, Actes du colloque de Lyon 1989, N. Duval éd., *BAH*.

WAAGE, F.O.

1941 « Lamps », *Antioch-on-the-Orontes*, III, Princeton.

1948 « Hellenistic and Roman Tableware », *Antioch-on-the-Orontes*, IV/1, Princeton.

WALMSLEY, A.

1986 « Area JNT-C : The Portico of the North Theatre », *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, F. Zayadine éd., Amman, p. 351-357.

1988 « Pella/Fihl after the Islamic Conquest (AD 635-c.900) : A Convergence of Literary and Archaeological Evidence », *Mediterranean Archaeology*, 1, 1988, p. 142-159.

1991 « The Social and Economic Regime at Fihl (Pella) and Neighbouring Centres between the 7th and 9th Centuries », *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Actes, p. 249-261.

WATSON, P.

1986 « Area B : the Cardo - Decumanus Corner », *Jerash Archaeological Project 1981-1983* I, F. Zayadine éd., Amman, p. 359-367.

1991 « Change in Foreign and Regional Economic Links with Pella in the Seventh Century : the Ceramic Evidence », *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Actes, p. 233-247.

WILSON, J. et SA'AD, M.

1986 « The Domestic Material Culture of Busra from the Nabataean to the Umayyad Periods », *Berytus*, XXXII, p. 35-147.

WHITCOMB, D.

1988 « Khirbet al-Mafjar Reconsidered : the Ceramic Evidence », *BASOR*, 271, p. 51-67.

1990 « Archaeology of the Abbasid Period : The Example of Jordan », *Archéologie Islamique*, I, p. 75-85.

LE PASSAGE DE LA CÉRAMIQUE BYZANTINE A LA CÉRAMIQUE ISLAMIQUE

QUELQUES HYPOTHÈSES A PARTIR DU MOBILIER TROUVÉ A DÉHÈS ¹

PAR

Dominique ORSSAUD
Paris

La fouille des maisons 6 et 7 ² de Dêhès a livré un matériel céramique parmi lequel on peut isoler deux ensembles d'époques distinctes : l'un d'époque "byzantino-omeyyade", l'autre d'époque islamique. La comparaison des caractéristiques propres à chaque ensemble va permettre de mettre en évidence les innovations apparues à Dêhès avant la fin de l'occupation de ce secteur du village. Cette dernière ne peut être datée précisément à partir des éléments apportés par la fouille, mais se situe probablement vers le début de l'époque abbasside.

Ont été recueillis d'une part, outre de très nombreux tessons provenant des remblais successifs déposés à l'intérieur du bâtiment principal comme à l'extérieur de celui-ci, trois lots de poteries pour la plupart archéologiquement complètes (premier ensemble). Ces trois lots d'objets ³ issus de contextes différents, appartiennent à l'époque "byzantino-omeyyade" (lots 1 à 3), le lot le plus récent se situant vers la fin du VII^e siècle (lot 3). D'autre part, les derniers remblais établis dans l'intérieur du bâtiment principal ont livré, parmi un matériel résiduel encore plus important, un certain nombre de fragments – ainsi que quelques formes archéologiquement complètes (lot 4) – présentant des caractéristiques techniques et morphologiques différentes (second ensemble).

Premier ensemble : les céramiques d'époque "byzantino-omeyyade"

Les trois lots de ce premier ensemble proviennent d'une petite fosse (lot 1), de la couche d'abandon des annexes nord (lot 2), d'une couche de destruction par incendie dans la pièce

1. Dêhès est un village de Syrie du Nord, situé à environ 50 km à l'ouest d'Alep, dans le Djebel Baricha.

2. Les maisons 6 et 7 (nous suivons ici la numérotation des maisons adoptée par G. Tchalenko dans « Traits originaux du peuplement de Haute-Syrie du I^{er} au VII^e siècle, tels que les révèle l'architecture », A.A.A.S. 21, 1971, p. 289-292) sont situées à l'est du village. Leur fouille a été menée de 1978 à 1990 ; la publication est en préparation. Elle fait suite à la fouille d'un premier secteur du village qui a fait l'objet d'une publication (étude typologique de la céramique : D. Orssaud, dans J.-P. Sodini et alii, « Dêhès (Syrie du Nord), Campagnes I-III (1976-1978) », *Syria*, 57, 1980, p. 234-266).

3. Localisés sur le plan (fig. A) par les chiffres 1 à 3.

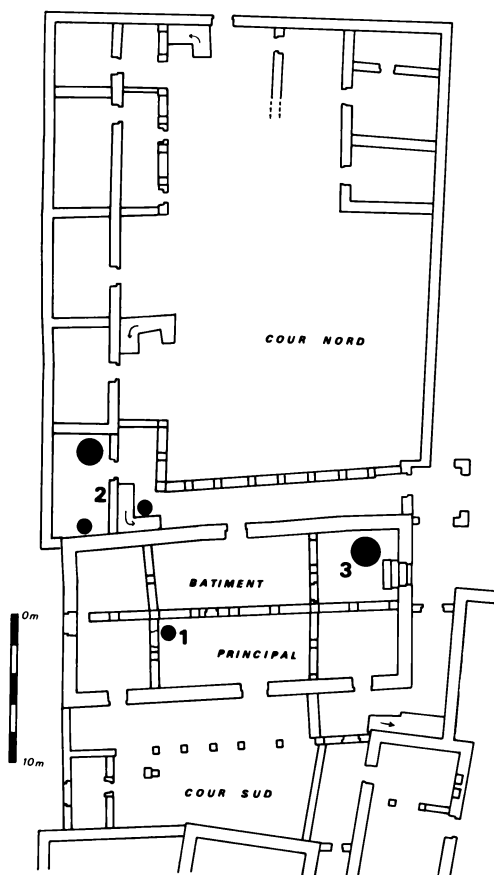


Figure A
Plan des maisons 6 et 7 de Dèhès

nord-est du bâtiment principal (lot 3, cf. fig. A). Ils comprennent respectivement trois, douze et quatorze vases, et se répartissent en 18 types de formes. Ces formes ont été tournées dans deux grandes catégories de pâte. L'une est rouge, en épaisseur et en surface (cuisson oxydante complète), ou bien présente une zone de couleur plus ou moins sombre (gris noir bleuté) due à une réduction en fin de cuisson qui peut s'étendre à tout l'objet. L'autre est claire, beige à beige verdâtre, ocre à orangé ; certains tessons, très rares, présentent également une réduction en surface.

Le lot 3⁴ (le plus récent du premier ensemble) comporte les formes en pâte rouge les plus communes : pot à cuire (fig. B : 1, 2), cruche (fig. B : 3, 5, 6) et plat à cuire (fig. B : 4). La pâte permet des surfaces non rugueuses et des parois relativement fines. Les formes sont toutes tournées. Elles sont montées en deux fois, en commençant vraisemblablement par le haut du vase, qui est ensuite retourné sur le tour et terminé par le fond⁵. Ce procédé permet de réaliser des fonds bombés (pot ou plat à cuire, cruche) ou à ombilic (cruche). La surface est laissée brute : les fines côtes arrondies, effectuées sur le tour en mouvement, peuvent couvrir tout le vase ou seulement l'épaule. Les seules adjonctions sont le verseur tubulaire de certaines cruches et les anses qui ont toujours la même section, qu'elles soient étroites ou larges, verticales ou horizontales. La technique du tour rapide est parfaitement maîtrisée : peu de traces de reprise au moment de la seconde pose des formes sur le tour, symétrie du profil par rapport à l'axe de rotation, côtes parallèles au plan de l'embouchure. En revanche, la cuisson peut paraître moins bien contrôlée : certaines formes sont totalement réduites, d'autres partiellement, certaines pas du tout, sans qu'on en distingue la raison.

Parmi les céramiques en pâte claire, on voit une sigillée tardive (fig. B : 13)⁶, des formes ouvertes que nous appelons jattes (fig. B : 8, 9), des formes fermées de grandes dimensions : amphores de type impérial (fig. B : 12)⁷ ou probablement régional (fig. B : 14)⁸, jarre de stockage et son couvercle (?) (fig. B : 11) et une lampe (la seule lampe

4. Nous ne donnons en illustration (fig. B) que les pièces appartenant à ce lot, pour ne pas anticiper sur la publication.

5. On observe, sur la surface interne du pot, la petite spirale qui se forme en fermant le fond de cette manière.

6. "Late roman C ware" ou phocéenne, forme 10 (J.W. Hayes, *Late Roman Pottery*, Londres, 1972, p. 343-346). Son profil et son décor schématique paraissent indiquer une date tardive : la première moitié du VII^e siècle.

7. "Late Roman Amphora I", cf. J.A. Riley, « The Pottery from the Cisterns, Carthage VI », dans *Excavations at Carthage*, 1977, 1981, ch. IV, p. 85-124 et D.P.S. Peacock, « The Amphorae. Typology and Chronology », dans *Excavations at Carthage : The British Mission*, vol. I/2, 1984, ch. 5, p. 116-140. Il semble qu'on ait une persistance de cette forme au VII^e siècle.

8. Cette amphore est datée de l'époque byzantine sur le site de Dibsi Faraj (R.P. Harper, « Athis Neocaesaria, Qasrin, Dibsi Faraj », dans *Le Moyen Euphrate : zone de contacts et d'échanges (Actes du colloque de Strasbourg, 10-12 mai 1977)*, Strasbourg, 1980, p. 327-348, fig. E, 69,70,71) Deux autres amphores de ce type ont également été trouvées au bord de l'Euphrate, l'une à Ta'as (S.E. van der Leeuw, *The Pottery of a Medieval Syrian Village on the Euphrates River, Studies in the Technology of Ancient Pottery*, 2 vol. dactylographiés, Amsterdam, 1976, p. 237-260), l'autre à Halabbiyyé (D. Orssaud, « La céramique », dans J. Lauffray, *Halabbiyyé II*, (BAH, CXXXVIII), Paris, 1991, fig. 123, 34).

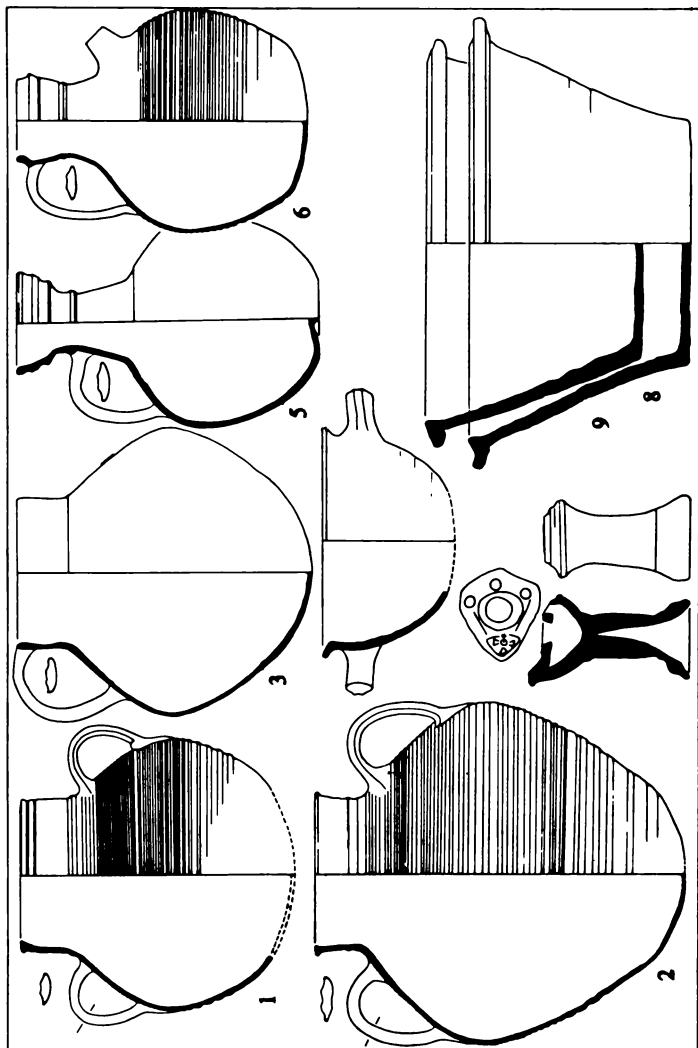


Figure B
Céramique du lot 3 (échelle 1/6)

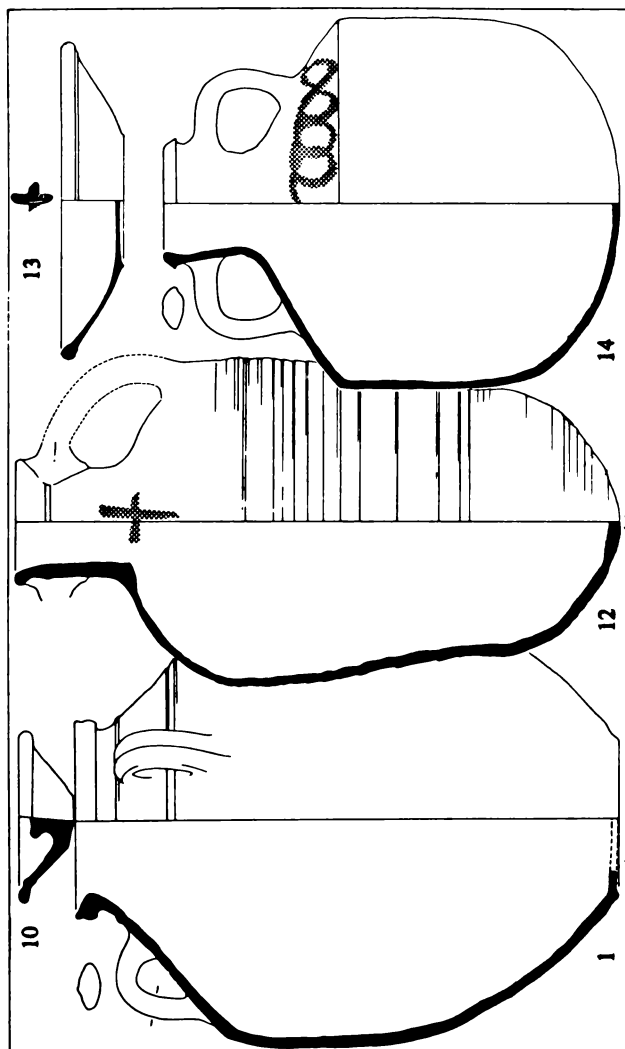


Figure B/2
Céramique du lor 3 (échelle 1/6)

sur pied recueillie sur ce site, fig. B : 7). Ces formes sont également tournées, à l'exception de la lampe. Elles présentent une plus grande variété de profil, de couleur et de granulométrie de la pâte. Les jattes ont un fond plat, les amphores un fond bombé, la jarre un pied annulaire. Ces vases ont des parois plus épaisses, plus poreuses que ceux en pâte rouge. Le décor est aussi rare que sur la pâte rouge, à l'exception d'une des amphores qui porte des enroulements de peinture rouge sur l'épaule (fig. B : 14).

La pâte rouge est de loin la plus abondante (17 sur un total de 29) et présente des formes différentes de celles en pâte claire : ce sont d'une part les formes utilisées pour la cuisson des aliments et d'autre part de petites formes, fermées (comme celles que nous appelons cruches), ou ouvertes (assez rares imitations de sigillées). Elles se répartissent en types mieux définis, représentés chacun par un assez grand nombre d'objets. A partir des trois lots, on peut distinguer l'évolution de chacun de ces types. Dans le lot 2, par exemple, toutes les cruches ont un fond à ombilic, alors que dans le lot 3 seul un type de cruche déjà présent dans le lot précédent en possède un (fig. B : 5) ; la cruche de ce même type a une panse côtelée dans le lot 2, lisse dans le lot 3.

Les plats à cuire, présents dans les trois lots, dénotent eux aussi une tendance à la disparition des côtes sur la panse.

Les céramiques en pâte claire de cette époque sont moins bien connues. On discerne plusieurs qualités de pâte, qui paraissent correspondre chacune à un répertoire de formes. Celles-ci, qui ont toujours de plus grandes dimensions, sont plus difficilement reconstituables. On ne peut encore rien dire de leur évolution, sauf peut-être pour les mortiers et jattes, qui sont la forme la plus utilisée dans cette catégorie de pâte.

Il arrive qu'une même forme se présente dans l'une et l'autre pâte, mais la technique de fabrication est alors différente : par exemple, les couvercles concaves avec tenon central (fig. B : 10), lorsqu'ils sont, comme le plus souvent, en pâte claire, détachés à la ficelle de la motte sur laquelle ils ont été tournés, et sont donc terminés par le tenon central. A l'inverse, un couvercle en pâte rouge est terminé par le fond, qui est alors légèrement convexe, avec un ombilic central.

Second ensemble : les céramiques d'époque "islamique" (fin de l'époque omeyyade, début de l'époque abbasside)

Les derniers remblais ont livré un matériel qui présente un certain nombre d'éléments inconnus antérieurement (lot 4). On note d'abord l'apparition, dans ces niveaux plus récents, de deux formes nouvelles en pâte rouge : la marmite à tenon horizontal et la lampe tournée⁹. La marmite ne remplace toutefois pas le pot à cuire qui existait jusqu'alors. En effet, deux pots complets ont été recueillis, l'un avec une paroi totalement rouge et des côtes sur la seule partie inférieure de la panse, l'autre avec une surface réduite et entièrement lisse (ce qui confirme encore cette tendance à la réduction des côtes observée précédemment sur les cruches et les plats à cuire).

9. La marmite qui a un fond convexe présente deux variantes : une à panse tronconique (fig. C : 1), l'autre à panse cylindrique (fig. C : 2), p. 247-248, fig. 307. La lampe tournée en pâte rouge est le type 5 de Dèhès (fig. C : 4).

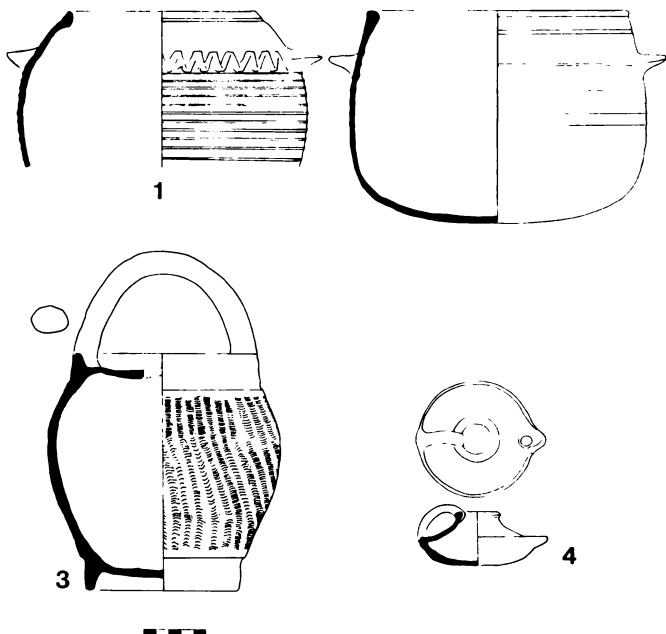


Figure C

Céramique du lot 4 (échelle 1/6)

Des techniques de façonnage qui n'avaient pas été rencontrées précédemment dans la pâte rouge sont observables, notamment sur des fonds qui pourraient correspondre à des formes nouvelles : le fond plat (pour les formes tournées à partir du fond), le fond annulaire (ajout d'un anneau de pâte), le fond tournassé (base amincie). On note d'autre part un couvercle rouge dont le fond a été repris à la lame et ainsi arrondi, un autre qui semble avoir été tourné de la même manière que ceux en pâte claire, et un fragment de bord avec un verseau rapporté modelé et repris à la lame.

Apparaissent aussi, sur les pâtes rouges en tout cas, des techniques décoratives nouvelles : incisions ondulées, incisions fines verticales formant une sorte de palme, zigzags verticaux, horizontaux ou dessinant des ondulations, petits triangles excisés, demi-cercles

tracés au compas remplis ou non de triangles ¹⁰. On ne peut distinguer toutefois d'ordre d'apparition, parmi ces décors, étant donné le type de contexte dont ils proviennent. Ces motifs décoratifs sont souvent combinés entre eux. Ils peuvent avoir été réalisés sur la partie haute, lisse, de pots dont la partie basse conserve parfois des côtes (fig. C : 1). Les formes décorées sont des cruches – ou de petits vases – (nous n'en connaissons pas de formes complètes), quelques couvercles, ainsi que les deux formes nouvelles (marmite à tenon et lampe tournée). La marmite est presque toujours décorée d'une ou deux bandes de zigzags entre les tenons, et la lampe présente parfois un décor de palmes incisées. On note enfin la présence de quelques tessons glaçurés. La pâte rouge est dans ce cas complètement réduite ; la glaçure transparente a une couleur vert olive sombre et recouvre, semble-t-il, la seule partie haute de formes fermées dont le profil reste traditionnel.

Les pâtes claires de ce lot 4 (d'époque islamique) montrent également des formes et des techniques décoratives nouvelles : lignes verticales incisées avec une pointe, bandes résultant d'un enlèvement de matière avec une gouge en V, bandes de zigzags verticaux ¹¹. Ces décors accompagnent généralement une forme de cruche à base large (et à fond annulaire) surmontée d'une panse assez haute, d'un col haut et étroit à l'embouchure pincée pour former un bec verseur, forme inconnue jusqu'alors dans ce genre de pâte ¹². Les incisions se rencontrent isolément, ou bien elles encadrent une bande gougée ou faite de zigzags. Une forme très particulière, sorte de tonnelet surmonté d'une anse-panier et dont le haut a été complètement fermé avant d'être percé de petits trous, possède un pied annulaire tournassé assez haut et une panse couverte de bandes verticales réalisées avec une gouge (fig. C : 3). Ce décor, assez irrégulier, est effectué sans l'aide du tour.

Conclusion

Par rapport aux époques antérieures, le mobilier céramique des niveaux correspondant à la fin de l'occupation des maisons 6 et 7 de Déhès présente donc à la fois une continuité dans les types, une évolution des profils (visible surtout sur les pots en pâte rouge) et l'introduction de formes nouvelles (lampe tournée, marmite, cruche). On trouve en effet, à côté des formes de tradition romano-byzantine, qui ont évolué lentement, des formes dont les techniques de façonnage sont différentes (lampe tournée), et qui sont (presque toujours pour la cruche et la marmite, parfois pour la lampe) accompagnées de décors qui eux non plus n'existaient pas à l'époque "byzantino-omeyyade". Mais de même que nous ne pouvons dater précisément l'apparition de ces formes nouvelles, nous ne pouvons savoir si les innovations techniques et décoratives ont été simultanées. Les mêmes ateliers ont pu conserver leurs habitudes de travail (pot à cuire) tout en innovant ou en imitant certaines des formes qui parvenaient jusqu'à eux (marmite). Parmi les décors, certains sont attestés antérieurement dans les régions de l'Est. Ainsi, dès l'époque romaine, le décor en zigzags existait à Doura-

10. Voir Déhès p. 262-265, fig. 323-327, 335-340, 341-345.

11. Voir Déhès p. 262-265, fig. 322-333.

12. Déhès, types 7A et 7B, p. 251, fig. 308.

Europos¹³, alors qu'il était inconnu à Dêhès. Il se peut donc qu'à l'époque "islamique", la production de tradition romano-byzantine ait accueilli des techniques de façonnage et des motifs décoratifs qui existaient auparavant ailleurs, liés à d'autres types de formes, et qui ont pu être introduits dans la région à la faveur d'une redistribution des circuits commerciaux.

En tout état de cause, il nous semble que l'étude de la transition de la céramique byzantine à la céramique "islamique" se présente dans des conditions différentes pour les vases en pâte rouge et ceux en pâte claire. La céramique en pâte rouge est celle que nous connaissons le mieux pour toutes les périodes : elle représente une production homogène et nettement dominante à l'époque byzantine. Dès l'époque romaine on la retrouve assez loin du Massif Calcaire¹⁴ ; à l'époque byzantine, elle couvre toute la Syrie du Nord¹⁵. A l'époque islamique, les formes bien attestées à Dêhès se rencontrent encore sur un large territoire, de la Méditerranée aux confins iraniens¹⁶.

La céramique en pâte claire, au contraire, correspond, à toutes les périodes, à l'addition de productions variées dont plusieurs, pour l'époque byzantine, sont certainement à Dêhès des importations¹⁷. A l'époque islamique, ce genre de pâte est sans doute proportionnellement plus abondant, mais nous distinguons encore bien mal les diverses productions. Deux d'entre elles paraissent bien attestées parce qu'elles adoptent des décors proches de ceux de vases en pâte rouge contemporains¹⁸. Et l'occupation du secteur de Dêhès

13. Cf. N. Toll, « The Green Glazed Pottery », dans *The Excavations at Dura-Europos*, Final Report IV, New Haven, 1943, part I, fasc. 1, p. 9-12.

14. Doura-Europos (où elle est marginale cependant et donnée comme importée, cf. S.L. Dyson, « The Commonware Pottery. The Brittle Ware » dans *The Excavations at Dura-Europos*, final Report IV, part I, fasc.3, 1968, p. 58, fig. 13) et même en Iraq, à Ain-Sinu (un pot à cuire cf. D et J. Oates, « Ain Sinu : a Roman Frontier Post in the Northern Iraq », *Iraq*, vol. XXI, part 2, 1959, p. 221-224, pl. LV et LVIII, 81).

15. Apamée (J. Napoleone-Lemaire, J.-C. Balty, « L'église à atrium de la Grande Colonnade », dans *Fouilles d'Apamée de Syrie I*, 1, Bruxelles, 1969, fig. 31, 12, fig. 29, 2,4), le long de l'Euphrate, de Resafa (M. Mackensen, *Resafa I, Eine befestigte Spätantike Anlage vor den Stadtmauern von Resafa*, Mayence, 1984) à Dibsi Faraj ou Halabyyé (pot à cuire).

16. La marmite est connue, sans décor, à Suse, de la première moitié du VII^e au X^e siècle (M. Kervan, « Les niveaux islamiques du secteur oriental du Tépé de l'Apadana », *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 7, 1977, p. 77 et 82, fig. 32) ; avec décor en zigzags, à Samarra, au VIII^e siècle (F. Sarre, « Die Keramik von Samarra » dans *Die Ausgrabungen von Samarra, II, Forschungen zur Islamischen Kunst*, Berlin, p. 21 : 82), à Mayadine, à Qasr al-Hayr East (O. Grabar, *City in the Desert, Qasr al Hayr East*, ch.VI, p. 110-253) et à al-Mina, au bord de la Méditerranée, (A. Lane, « Medieval Finds at al-Mina in North Syria », *Archaeologia*, LXXXVII, 1937, p. 19-75, fig. 5, C).

17. Mme Liliane Courtois a effectué, entre 1978 et 1980, une étude minéralogique à partir de lames minces réalisées sur des tessons de Dêhès. Une des amphores (fig. B : 12) peut provenir de Séleucie (J.-Y. Empereur, M. Picon, « Les régions de production d'amphores impériales en Méditerranée orientale », dans *Amphores romaines et histoire économique : dix ans de recherche (Actes du Colloque de Sienna, 1986)*, Rome, 1989.

18. Ainsi, le tonnelet et la cruche signalés plus haut présentent un décor gougé qui n'existe pas sur la pâte rouge, mais qui paraît destiné à produire le même effet que le décor en zigzags, qui se trouve également sur quelques fragments en pâte claire (bande verticale de zigzags nettement tracés et encadrés d'incisions). Le décor gougé est-il antérieur ou provient-il d'un autre atelier de production ? Mme Sophie Berthier nous a

étudié ne se prolonge pas suffisamment pour que nous puissions constater une prépondérance, nette sur d'autres sites, des productions en pâte claire ¹⁹. Tant que les centres de production eux-mêmes restent inconnus, c'est sans doute des analyses de pâtes que l'on peut espérer une meilleure connaissance des productions, en même temps qu'une détermination de leur origine.

indiqué qu'elle avait trouvé des tessons portant un décor semblable à notre décor gougé sur le site de Bouseira, au bord du Khabbouz (au nord-ouest de Mayadin) qui dateraient de l'époque omeyyade.

19. Qasr al Hayr East, Mayadin, Suse, Samarra. A Suse et à Mayadin, les marmites sont les seules formes en pâte rouge ou en pâte colorée.

UMM-EL-WALID : PROLÉGOMÈNES CÉRAMOLOGIQUES

PAR

M.-A. HALDIMANN

Mission archéologique suisse en Jordanie

Située à 14 kilomètres au sud-est de Madaba, l'agglomération d'Umm-el-Walid est établie sur un tell longiligne peu accentué, flanqué au nord comme au sud par deux ravins. Cette éminence se trouve non loin de l'extrémité méridionale d'une vaste plaine, délimitée au nord par le wadi Jiffar et au sud par le wadi Themed.

Aujourd'hui peu manifeste car oblitéré par l'expansion rapide de l'habitat moderne, le site, occupé de manière continue depuis l'âge du Bronze ¹, s'étendait sur une grande surface comme en témoignent les descriptions des premiers voyageurs européens ². Les vues aériennes prises en 1979 par l'IGN confirment cette extension et révèlent les grandes lignes de son organisation (fig. 1).

Les vestiges perceptibles remontent vraisemblablement à l'époque romaine et byzantine précoce ³; ils forment un rectangle approximatif axé est-ouest, d'environ 400 mètres de long par 300 mètres de large. Les traces de la voirie trahissent un plan apparemment orthogonal dont les limites sont clairement marquées par plus d'une dizaine de tells-dépotoirs qui entourent l'agglomération antique de toute part. L'angle sud-est du site est occupé par un vaste complexe cultuel édifié en grand appareil à bossage; à l'extrémité nord de cet ensemble se dresse encore aujourd'hui un *podium* au centre duquel se distinguent les fondations d'une *cella*. Un fragment d'architrave présent dans les ruines permet d'attribuer cette structure au second ou au troisième siècle de notre ère ⁴. Les arases de trois mausolées en grand appareil à l'est du sanctuaire, sont partiellement visibles ⁵. La période omeyyade a laissé un témoignage

1. S.T. Parker, « Romans and Saracens : A History of the Arabian Frontier », *Dissertations of the American School of Oriental Research*, n° 6, 1986, p. 41-43.

2. H.B. Tristram, *The Land of Moab, Travels and Discoveries on the East Side of the Dead Sea and the Jordan*, Londres, 1874, p. 178-182.

3. L'abondante céramique recueillie en surface est dans sa majorité datable entre le III^e et le V^e siècle de notre ère; les tessons de l'époque tardo-byzantine sont curieusement rares; voir aussi à ce sujet Parker, *op. cit.*, p. 41-43.

4. Nous remercions M. J. Seigne, secrétaire scientifique de l'IFAPO Amman, pour sa datation basée sur la stylistique de ce fragment d'architrave.

5. La fonction de ces édifices a pu être attestée grâce à une inscription funéraire en grec datée du III^e siècle de notre ère, découverte fortuitement au pied du bâtiment le plus proche du *qasr*. La coexistence entre un sanctuaire et des monuments funéraires ne semble pas exceptionnelle dans cette région de Jordanie;

particulièrement important dans ce secteur, puisqu'un *qasr*, une mosquée et un bâtiment à cour centrale dont la fonction n'est pas encore définie, sont édifiés à la limite orientale de cet ensemble cultuel.

Entreprises sous l'impulsion de Charles Bonnet et grâce à l'appui de la fondation Max Van Berchem, nos recherches, orientées sur le thème de la transition entre le Christianisme et l'Islam, ont débuté à Umm-el-Walid en 1988 ⁶. Les investigations ont porté en premier lieu sur la mosquée – dont la datation omeyyade est aujourd'hui assurée – puis sur un vaste édifice à plan carré et à cour centrale. Le dégagement de la façade orientale et de la porte monumentale qui y est insérée, de la cour ainsi que d'une partie des aménagements intérieurs a permis d'identifier formellement ce bâtiment jusqu'à présent inconnu comme un *qasr* omeyyade.

Flanqué de 15 tours et mesurant 70 mètres de côté, le *qasr* est partiellement établi sur une décharge datable des II^e-III^e siècles de notre ère. Son espace interne est subdivisé en cinq *bayts* qui entourent la cour centrale. Ils sont composés chacun de cinq ou six salles, adossées à l'enceinte et qui s'ouvrent sur des portiques érigés dans des cours privatives dallées, séparées de la cour centrale par des murs de clôture (fig. 2). Cette disposition était auparavant inconnue dans les plans des châteaux omeyyades.

La fouille d'une des 23 salles du bâtiment a permis de recueillir près de 50 objets de la vie courante, retrouvés pour la plupart soigneusement rangés le long du mur ouest de la salle (fig. 3). Le mobilier en bronze est particulièrement important puisque deux cruches, une bouilloire zoomorphe, une balance, deux bassines, ainsi que deux brûle-parfums à couvercles ajourés y ont été découverts. Une douzaine de fioles en verre, ainsi que quatre marmites en stéatite s'ajoutent aux ustensiles métalliques. Cette collection est complétée par 20 récipients en céramique dont le style décoratif est propre à l'époque omeyyade, voire peut-être au début de l'époque abbasside. L'abondance des objets écrasés *in situ* par l'effondrement des parois rend plausible l'hypothèse d'un abandon subit du *qasr*, peut-être dû à un tremblement de terre. L'importance du mobilier recueilli rend cette découverte comparable à celle d'une série d'objets analogues datés du VIII^e siècle après J.-C., mis au jour en 1987 par J.-B. Humbert à El-Fedein/Mafraq ⁷.

LA CÉRAMIQUE

La quasi totalité de la céramique recueillie était rangée avec les ustensiles de bronze, de stéatite et de verre le long de la paroi occidentale de la salle fouillée. Les 20 pièces mises au jour sont, à l'exception d'un bol ansé et de son couvercle, toutes des formes hautes. Aucun fragment de plat n'a pu être inventorié.

La céramique peinte

La céramique peinte est relativement minoritaire puisque représentée par six récipients seulement. La plupart des pièces découvertes sont du type bouteille à deux anses (fig. 4, 1-2).

une constellation semblable nous a aimablement été signalée par P.-L. Gatier à 6 kilomètres au sud d'Amman, à Rajib. Voir à ce sujet P.-L. Gatier et A.-M. Vêrilhac, « Les colombes de Déméter à Philadelphie-Amman », *Syria*, LXVI, Paris, 1989, pp. 337-348. Pour l'inscription d'Umm-el-Walid, voir P.-L. Gatier, *Inscriptions de la Jordanie*, II, Paris, 1986, n° 176.

6. Une fouille dépendant du même programme est menée en parallèle par J. Bujard à Umm-er-Rasas; elle a pour objet l'étude d'une église double intra-muros.

7. J.-B. Humbert, « El Fedein/Mafraq », *Contribution française à l'archéologie jordanienne, IFAPO, Centre d'Amman*, 1989, p. 124-131.

Deux pots piriformes biansés complètent l'échantillon des formes (fig. 4, 3-4). Les pâtes sont assez fines, dures et vont de l'ocre clair au beige jaunâtre. Les motifs ornementaux sont tous de type géométrique; les cols sont ornés soit de festons soit de lignes brisées, tandis que les panses sont décorées de lignes ondulées ou encore de cercles concentriques (fig. 4, 2-4). Leur couleur varie du rouge-brun au bordeaux lie-de-vin. La bouteille (fig. 4, 1) présente une composition beaucoup plus rigide, comprenant plusieurs registres où des losanges alternent avec des surfaces peintes triangulaires dans lesquelles s'inscrivent des rouelles. Ce genre de motif peut être rapproché de l'ornementation décorant une des marmites en stéatite découverte dans ce local. Typologiquement, les formes peintes d'Umm-el-Walid sont identiques à celles mises au jour dans des contextes régionaux du VIII^e siècle par le père M. Piccirillo, tant au Mont Nébo qu'à Umm-er-Rasas⁸. Le style ornemental est quant à lui attesté dans des horizons allant de la fin du VIII^e siècle à la première moitié du IX^e siècle à Pella⁹ et Jerash¹⁰.

La céramique culinaire

Une seule forme basse a été retrouvée (fig. 5, 1); il s'agit d'un petit bol biansé à pâte ocre brun, dont la surface porte des traces de suie. Son couvercle est orné d'un décor de lignes ondulées apposé au peigne. Cette pièce semble tardive car le même type est signalé à Pella dans un horizon de la première moitié du IX^e siècle¹¹. Une autre marmite à pâte rouge-ocre foncé a été recueillie (fig. 5, 5). Morphologiquement proche des modèles byzantins, sa pérennité semble elle aussi dépasser la seule époque omeyyade puisque une forme similaire est signalée dans un niveau abbasside précoce d'Aqaba¹².

La forme haute la plus fréquente est un pot piriforme biansé en *grey-ware* (fig. 5, 2-4). Quatre individus aux morphologies similaires ont été dénombrés. Leur épaule est cannelée et leur fond ombiliqué. Ce type de récipient est déjà bien connu dans les contextes byzantins. Sa persistance dans les horizons omeyyades a été amplement démontrée tant à Jerash qu'à Umm-er-Rasas¹³.

Cinq récipients de stockage à pâte claire et bien cuite constituent le solde du matériel découvert. Les jarres sont biansées, ovoïdes avec un épaulement parfois prononcé (fig. 5, 7) et toujours cannelé. Un pithos à quatre anses et à panse ornée de lignes ondulées et de stries horizontales apposées au peigne, non représenté ici, complète cette énumération typologique.

8. Pour le Mont Nebo et le complexe monastique de Saint-Stéphane à Umm-er-Rasas, cf. M. Piccirillo, *Madaba, le chiese e i mosaici, edizioni paoline*, Milan, 1989, p. 346. Enfin, la fouille menée à Umm-er-Rasas par J. Bujard a livré un abondant matériel peint d'un aspect identique à celui d'Umm-el-Walid, en association avec des monnaies omeyyades.

9. A. G. Walmsley, in « Preliminary Report on the University of Sydney's Seventh Season of Excavations at Pella (Tabaqat Fahl) », in 1985, *ADAJ*, XXX, Amman, 1986, p. 184-186, fig. 7-9.

10. M. Gawlikowski, « A Residential Area by the South Decumanus », *Jerash Archeological Project, I*, Amman, 1986 p. 133, pl. XII.

11. A. G. Walmsley, *op. cit.*, 185, fig. 8, n° 3.

12. Communication de D. Whitcomb au 4^e congrès d'histoire et d'archéologie jordanienues, Lyon, 1989.

13. Pour Djérash, voir A.-M. Rasson et J. Seigne, « Une citerne byzantino-omeyyade sur le sanctuaire de Zeus », *Jerash Archeological Project, II*, p. 117-151, fig. 5, 1. Pour Umm-er-Rasas, voir M. Piccirillo, *ibid.*, p. 345.

CONCLUSION

La datation absolue de cet ensemble de céramique reste difficile, en l'absence de toute monnaie. Toutefois, les correspondances typologiques relevées avec le matériel recueilli par M. Piccirillo dans l'abandon de l'atrium du complexe monastique de Saint-Stéphane à Umm-er-Rasas permettent de proposer un terminus post quem d'au moins 755 après J. C. pour le matériel mis au jour à Umm-el-Walid ¹⁴. La présence de formes et de décors attestés dans un horizon abbasside de la première moitié du IX^e siècle à Pella ¹⁵ semble confirmer une datation tardive de notre matériel, qui pourrait se situer dans la même fourchette chronologique. Ces données semblent donc exclure le séisme majeur du 18 janvier 746 comme cause de la destruction du *qasr* d'Umm-el-Walid.

Outre l'aspect purement typologique, la facture identique des récipients d'Umm-er-Rasas et d'Umm-el-Walid mérite d'être soulignée; elle laisse supposer une seule et même source d'approvisionnement. Cette parenté révèle la proche coexistence sur le plan économique entre un site chrétien et islamique ainsi que la probable simultanéité de leur abandon, dont la cause, peut-être naturelle, reste encore à élucider.

14. M. Piccirillo, « Umm-er-Rasas-Kastron Mefà », *Liber Annus*, XXXVI, 1986, p. 351 et suivantes. La date de 785 A.D., pour la mosaïque de la nef de l'église de Saint-Stéphane, étant actuellement en discussion, nous ne retenons comme *terminus postquem* que celle de 755 A.D. qui figure sur la mosaïque de l'abside.

15. A. G. Walmsley, *op. cit.*, p. 193-194.



Fig. 1. Vue aérienne d'Umm-el-Walid (IGN, 1979)
Le *qasr* omeyyade est indiqué par la flèche

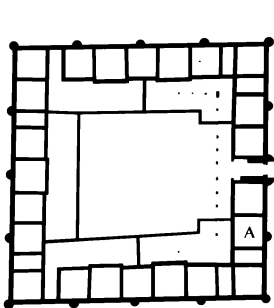


Fig. 2. Umm-el-Walid
Plan du *qasr* omeyyade.
Relevé C. Bonnet et M.-A. Haldimann.



Fig. 3. Umm-el-Walid, *qasr*
Plan de situation des objets lors de leur découverte
dans la salle n° 3, (Dessin W. Trillen)

PLANCHE 2



Fig. 4. Umm-el-Walid, *qasr*.
La céramique peinte, éch. 1/4. (Dessin B. Hamameh et C. Eyer)

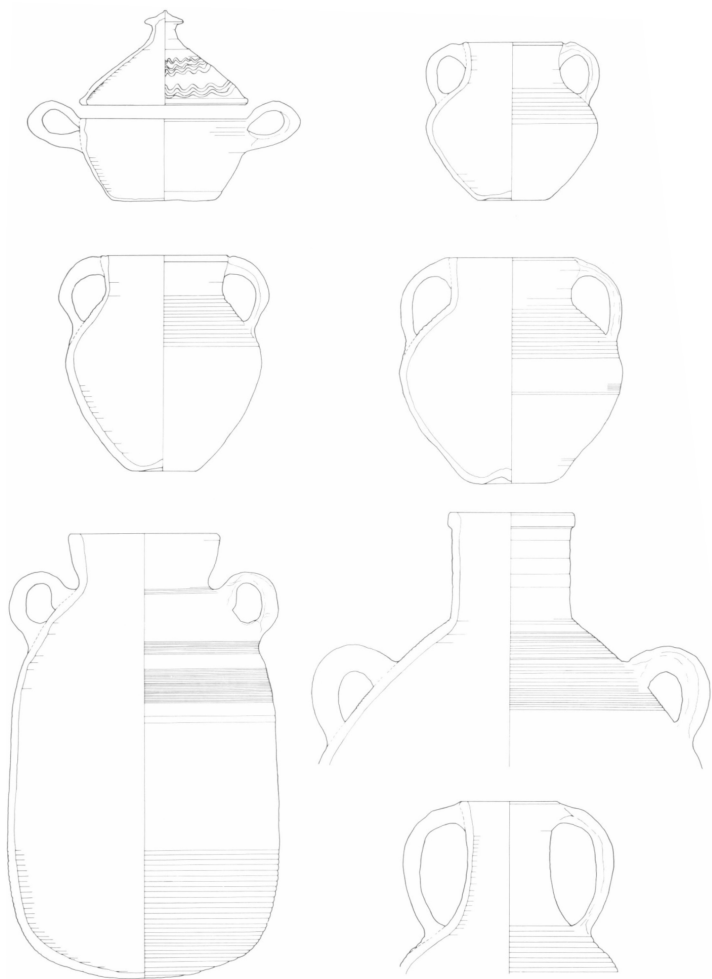


Fig. 5. Umm-el-Walid, *qasr*.
La céramique culinaire, éch. 1/4. (Dessin B. Hamameh et C. Eyer)

CHANGE IN FOREIGN AND REGIONAL ECONOMIC LINKS WITH PELLA IN THE SEVENTH CENTURY A.D. : THE CERAMIC EVIDENCE

BY

Pamela WATSON
University of Sydney

INTRODUCTION *

The site of Pella, a Decapolis city in the eastern foothills of the north Jordan Valley, contains a complex sequence of Byzantine through Omayyad levels. The associated pottery reveals gradual morphological changes within groups of vessels manufactured in a variety of standard fabrics that continue in use from the fifth to the eighth centuries A.D., as well as the introduction of a number of new fabrics and related forms. It has been possible to pinpoint when certain forms and wares were introduced, and to trace their decline. As these phases span the period of major political change with which we are concerned, from Byzantine to Islamic rule, some inferences can be made concerning the effect of these events on the continuity of the daily lives of the people of the region, and the pattern of their economic connections.

At the same time, it must be remembered that other, non-political but nevertheless dramatic events may have left their mark on the city. A series of major earthquakes are known from historical sources, dating roughly to 551, 633, 660 and 747 A.D. (Russell 1985). Some of the destructions identified at Pella have been found in different sections of the city, containing similar ceramic corpora, suggesting a widespread rather than a localized destruction, indicative of earthquake damage. Coins found in the stratified deposits have provided useful *termini post quos* for the dating of the phases, although it is difficult to be precise about the duration of each phase. A summary of the Byzantine/early Islamic phases defined at Pella is presented in Table 1. It must be emphasized that not all the relevant deposits nor the relationships between the different areas have been analysed in detail, and that this phasing is preliminary ¹. Because deposits from Phase VI are fewer in number, there is less pottery from which to make an assessment.

* The illustrations are grouped by wares. In the captions, the illustration number is followed by the Pella catalogue number in brackets. The Phase numbers in which the type appears to be in use, is placed after each illustration reference or group of references if they belong to the same phase range. The Phase numbers are in Roman numerals.

1. See Watson, forthcoming. Since writing in 1989, analysis of further deposits from Phase V has produced a coin of Constans II (641-668), indicating that this phase was probably destroyed by the 659/60 earthquake.

TABLE I
PRELIMINARY CHRONOLOGY FOR PELLA BYZANTINE/EARLY ISLAMIC PHASES

PELLA PHASE	LATEST COINS	IMPORTED POTTERY ²	PRELIMINARY CHRONOLOGY	EARTH -QUAKE ?
I	393-423	380-450	5 th c.	
II	471-491	late 5 th - mid 6 th c.	500-525	
IIIa	518-527	550-625	525-551	551
IIIb	527-565	600-650	551-575/600	
IV	565-578, 578-582	580/600- 660	575/600- 600/620	
V	641-668	580/600- end 7 th c.	600/620- 659/60	659/60
VI		580/600- end 7 th c.	660- ? end 7 th c. ?	
VII	739-740		c.700-747	747

The concern of this paper is firstly to describe the ceramic wares common at Pella in the 6th and 7th centuries A.D., and to illustrate the vessel classes and evolution of forms that occur within these groups, set within the chronological framework of the successive phases revealed at the site. A second concern is to identify, where possible, the presence and popularity of imported ceramics, and to discuss their possible origins and implications for regional and foreign links. Such considerations provide the basis for any assessment of continuities or discontinuities in the ceramic tradition, which in turn may be indicative of economic or social responses to a major political change.

THE CERAMIC WARES AND MORPHOLOGICAL DEVELOPMENTS

The most common wares occurring at Pella in the 6th and 7th centuries A.D. are described below, in general terms. Each ware is distinguished by a letter of the alphabet, followed in brackets by the descriptive title previously used in *Pella in Jordan I* (1982) ³. Form illustrations are numbered sequentially and referred to in text in **bold type**.

Wares A-C are predominantly used for cooking vessels, although some of Ware B and a reasonable proportion of Ware C also comprises a range of tableware jugs, jars and bowls. Wares D-H are predominantly used for storage and mixing vessels, Wares J-M seem reserved for tableware, while Ware I may belong to either of the latter two functional divisions.

2. "Late Roman fine ware" bowls, classified and dated according to J.W. Hayes (1972 and 1980).

3. These preliminary working categories have been refined and superseded. Bracketed titles in inverted commas have since been recognized as independent wares from their initial designation. In the ware description, grit sizes have been standardized as follows :

fine	- < 0.3 mm
small	- 0.3 - 0.8 mm
medium	- 0.8 - 1.2 mm
large	- 1.2 - 2.0 mm
very large	- > 2.0 mm

WARE A (Coarse Terracotta) Figs. 1-3

Loosely mixed clay containing many medium-to-large quartz granules, some small lime grits and some small dark grits and pebbles, with a moderate amount of small and occasional large voids. Thinly slurried surface with a rough, gritty texture and crumbly fracture. Quite hard-fired, to an orange or brown colour, often with a grey or mottled grey external surface, sometimes grey throughout.

Associated with cooking jars, bowls and lids, the most common cooking bowl or "casserole" found in the 6th and 7th centuries has its origins in the Late Roman period and continues into the Abbasid period. It varies from a hemispherical to a blunt conical form, curving or carinating down to an omphalos closure, with two horizontal or slightly uplifted loop handles emerging from the upper wall (2-5). The walls may be ribbed or plain. It is distinguished by a flat rim slanting downwards internally, and is complemented by a sub-hemispherical to flaring lid with a matching rim (1). Little development can be traced, although a couple of variations appeared in the 6th century, alongside the basic style. The carinated form 4 with its raised handles and plain wall, first appears in Phase IIIa, but is still clearly in use in the mid-8th century. No. 5 with flaring wall carinating to base, was in use at the end of Phase III.

While the same general lid and bowl forms were in use at Jerash, they were predominantly in a ware which was produced at that site (Schaefer 1986); and is comparable to Pella's Ware C.

Biansulate globular cooking jars, both plain and ribbed, with rounded omphalos bases, display a variety of rim forms. They are illustrated chronologically from 6-21. The most common form from the second quarter of the 6th century onwards is the neckless jar, with most varieties beginning in Phase IIIa (10-15). Nos. 12 and 13 remain popular throughout the 7th century. Such jars were in use at the time of the Phase V destruction, around the middle of the 7th century, and were clearly not in use at the time of the next collapse which preserved objects *in situ*, that of the 747 earthquake (Phase VII).

Necked cooking jars were not completely absent from the 6th-7th centuries. No. 16 was moderately popular, with a ribbed neck of average height and a narrow ledge rim, first occurring in Phase IIIa. It does not seem to extend into Phase V, and should be regarded as a 6th century product. It is probably a development of the 5th century type 6. Another necked version makes a limited appearance from Phase IIIb onwards, sometimes with a notched rim (18) and sometimes with a simple rim (17, 19), and a plain upright neck. A close variant has a simple rim and ribbed neck. These necked versions tend to be fired to a deep reddish brown (often mottled grey), different from the average orange colour range of the standard Ware A fabric. They are uncommon in the 6th century, are in use alongside the neckless jars in the Phase V collapse, and finally in the 747 earthquake debris, are the sole cooking jar type to be found *in situ* (20, 21), having taken over from the neckless jars. Because there are no *in situ* collapses between the end of Phase V and the end of Phase VII in the Pella deposits, that is, from the mid-7th to the mid-8th century, it is difficult to determine precisely when one type replaced the other, but it probably occurred in the second half of the 7th century.

WARE B (Medium coarse terracotta) Fig. 3

Very well mixed clay containing some fine dark, brown, and opaque grits, occasional small red grits, and occasional fine and large white grits, with some fine voids. Well-slurried

surface with a very fine gritty texture, and crumbly fracture. Hard-fired to a pale brown colour, sometimes with a grey core, and often mottled grey-brown on the external surface.

Associated with cooking jars and, more rarely (and earlier), cooking bowls and lids, the most common form is a fine, ribbed spheroid cooking jar, biansulate, with a distinctive S-profile neck, sometimes with a ridge at the junction with the shoulder, and an omphalos base (22-23). They begin properly in Phase II at the beginning of the 6th century, flourish in Phase III and were clearly in use at the time Phase III was destroyed. Many fragments are understandably found in the subsequent Phase IV construction deposits, but thereafter are rare, occurring as occasional rubbish survivals. These vessels and related variants can therefore be assigned with confidence to the 6th century, a genuine late Byzantine (in regional terms) horizon.

Jar 25 with ribbed neck, is a form first encountered in Ware J (below) in Phase II but also in the mid- to late 6th century in Ware B, and is continued in the 8th century in Ware C (39). No. 24 is a tall-necked spouted jug with a ledge rim and ridge at the junction of the neck and shoulder. This vessel was definitely in use at the end of Phase IIIb, and may have been in use at the end of Phase V. It doesn't seem to extend beyond the middle of the 7th century. The shape however is taken up in Ware C, a ware that begins later, overlapping with Ware B, and continues for a long period (see 37, which should probably be reconstructed with a spout).

Hemispherical cooking bowls or casseroles with plain walls, knife-cut rims and matching lids appear in this ware. They are of the same generic type as those discussed in Ware A. They go back to the 3rd and 4th centuries, as precursors of this long-lived series.

WARE C (White paint on metallic terracotta) Figs. 3-5

Well mixed clay containing fine quartz and white grits, occasional medium or large white grits. Slurred surface with a fine gritty texture, and crumbly fracture. Hard-fired, generally to an orange colour, often with grey mottling and sometimes a grey core. A subgroup within this ware is deliberately fired to an overall grey colour. This ware is decorated either with white paint, or incised and chiselled decoration, and occasionally with a combination of the two. Visually identical to the ware known to be produced at Jerash in the 8th century A.D.

Commonly associated with thin-walled jars and jugs, and a small variety of bowls. One fragment of bowl (26) and a lid (27) was found in Phase IIIa, and one fragment of jar 28 was found in Phase IIIb. A number of jars of type 29 appear in Phase IIIb, without any visible painted decoration. By Phase IV the number of varieties in the ware has increased and are well established in Phase V (30-36). The earliest painted decoration can consist of looping swirls on the wall, sometimes a wavy line on the neck, stripes on the rim, and a single vertical stripe down the handle. Its use is generally restrained. By the 8th century, rows of parallel wavy lines on the wall and handle are popular. Some jar forms (32) carry incised rather than painted decoration, in the form of a single wavy or zig-zag line on the neck, with bands of chisel decoration on the shoulder. Incised and painted decorations are often combined (31, 33). A common jug form (36) can carry painted or chiselled decoration. This form first appears in Ware B in Phase IIIb and in Ware C in Phase V. It is in use only in Ware C in Phase VII. This continuation of a Ware C jug type from a Ware B form has already been noted; other examples are 37 as compared to 24, and 39 as compared to 25. The earlier Ware B catered for finer cooking vessels and tableware, the same market that Ware C came to

dominate. The two wares overlapped in the later 6th century, and Ware B vessels either ceased being produced or were displaced at Pella by the Ware C vessels in the first half of the 7th century. Ware C at Pella is visually identical to the ware produced in the kilns at Jerash (Schaefer 1986). Ware B is uncommon at Jerash; the same shapes such as the jars with S-profile necks occur at Jerash in a ware resembling the red 8th century kiln ware, and were probably produced locally⁴. To date, there is no evidence from Pella suggesting any local pottery industry. The implications are that Pella was trading with an unknown production centre for fine cooking and tableware in the 6th century, and changed in the early 7th century to Jerash.

The generic hemispherical casserole with knife-cut rim is most commonly found in Ware A, but some examples, with plain walls, are found in Ware C, matched by lids decorated with painted designs as described above. The earliest of these comes from Phase IIIa (27). A broad dish with a ledge rim and ridge at the lip, and either two loop handles or a long "frying pan" handle, occurs in Ware C, often with white painted decoration on the rim (34). This type is common at Jerash, and first appears at Pella in Phase V in Ware C. However the form, like the jars noted above, is known from an earlier ware which has been classified as Ware J (90), but at the finer end of its range, where it is very similar to Ware B. The form in this ware is first found in Phase IIIb, but was still in use in Phase V. Again the comparable forms in the different wares overlap in the first half of the 7th century, but thereafter the earlier ware disappears.

WARE D (Dark Grey/Buff) Fig. 6

Finely mixed, compact ware containing fine grits and occasional small to medium white grits, some small and medium voids. Slurried surface with a fine gritty texture and crumbly fracture. Hard-fired, commonly to an overall grey colour, sometimes lightened to a buff-grey colour which can have a red core. Sometimes decorated with one, or a combination of, a variety of incised patterns (wavy combed bands, chiselled bands or panels), and finger-impressed scallops.

Associated with deep, flat-based basins and large, globular, collar-rimmed storage jars; handmade. The earliest type of basin identifiable in this long series is represented by 41, from an early 6th century deposit (Phase I/II). Similar evidence has been found at Jerash (Watson 1986: 363, 358 fig.4,8). The basic flange rim develops numerous nuances of form throughout the 6th and 7th centuries, and a variety of decorative devices are used. Finger-impressed scallops on the flange or rim are associated with the earliest type, shortly followed by wavy bands of comb decoration on the rim and/or walls. The range of typical forms from the 6th-8th centuries is shown in 41-48. An obvious overall change occurs by the 8th century Phase VII period with a preference for convex rim tops and heavy chisel decoration, in addition to scallops and combing (48). These forms and ware were also produced in the Jerash kilns of the 8th century. The series continues into the Abbasid period.

Large spheroid storage jars with folded collar rims in Ware D are a direct development from a 3rd-4th century storage jar which appeared in a well levigated, fine gritty compact ware fired to a pinkish-orange or buff. The grey to grey-buff jars, whose collars tend to be more undercut and carry combed decoration, are not recorded at Pella until Phase IIIb (49), and are in use at the time of the 747 earthquake.

4. Unpublished information from the Australian Excavations at Jerash 1983.

WARE E (Chaff-tempered coarse ware) Figs. 7-8

Loosely mixed clay containing numerous fine grits, some small white grits, some medium to large pebbles and white grits, many chaff voids. Slipped surface with a chalky, slightly bumpy, texture, and crumbly fracture. Soft-fired to a very pale brown or buff surface (slip), sometimes with a grey core between pale brown. A small number of jars have a dull red slip. Sometimes decorated with wavy combed bands and scalloped edges.

Associated with deep, flat-based basins and large, biconical hole-mouthed storage jars with heavy, high ring base and peaked floor; handmade. The basins begin in the earliest Byzantine deposits. No. 50 appears in the 4th century and is replaced by the abundantly represented type 51 in the 5th century. Plain-rimmed types such as 52 also appear in this century (Phase I). These progress to a popular type with three ridges on the wall, beginning in Phase IIIa (56). The early rim with four ridges is reduced to three ridges in Phase II 53-54, and these types are well-attested in Phases III and IV. The use of this ware seems to have declined by the middle of the 7th century, being overtaken by the similar vessels being produced in Ware D. The basin shape and surprisingly, the earliest rim form, have been borrowed by the producers of Ware D, from the Ware E range (compare 50 with 42). Ware E vessels also made use of scalloped and combed decoration, but not the chisel.

Evidence for the presence of the storage jars appears at the end of the 5th / beginning of the 6th century. They are often decorated with combed bands, and more rarely, wear a dull red slip. They are clearly in use at the end of Phase V, but disappear thereafter (57-58). Thus Ware E spans the full Byzantine period in the region, but seems not to survive into the Omayyad period.

Lids for both the jars and the basins have been found, but are not common. Only one example of the smaller jar lid is recorded, from the beginning of the 6th century (59). Some of the basin lids, first recorded in Phase IIIa, have knobs to prevent slippage (60).

WARE F ("Coarse Terracotta") Fig. 8

Loosely mixed fine clay containing some small white grits, some small, medium, and occasionally large grey and brown pebbles, and occasional fragments of grog, with many small-, and occasionally medium- to large-sized voids. Slipped surface with a fine gritty texture, and moderately clean fracture. Hard-fired to a pale pinkish-brown, sometimes with a grey core; buff to brown slip, sometimes slightly grey.

Associated with large, flat-based basins of one type, with a simple rim; handmade. Some examples have traces of at least two vertical loop handles on the upper wall (61). They first appear in Phase IIIa and are probably in use until Phase V at the latest.

WARE G (Brown slipped, white painted) Figs. 8-9

Well mixed, compacted clay containing numerous fine and occasional small to medium white grits, with occasional medium-sized voids. Thinly slipped brownish-grey surface, often flaked off, with a fine gritty texture and moderately clean fracture. Hard-fired, commonly with a grey surface (beneath the slip), sometimes orange, and either a brown to orange core, or a grey and orange sandwich core; some vessels can be grey throughout. Decorated with parallel streaks and swirls of white paint on the body.

Associated with the series of ribbed, bag-shaped water jars. Fragments of this ware are the most commonly occurring pottery sherds from the Byzantine/Omayyad levels. They

belong to the well-known "Palestinian" group of bag-shaped ribbed jars with a short cylindrical neck and two vertical loop handles on the shoulder. The form derives from a Late Roman type in a hard buff to pink ware. Ware G jars are introduced in the 5th century, and the earliest neck and rim form is illustrated by 62, with a tall, relatively thin neck with a ridge at the base, and a rim slightly thickened externally. One example has no neck ridge (63). A complete example of this early type from a tomb at Pella, has none of the characteristic white painted parallel swirls, merely two horizontal white painted bands, its body is more waisted than the later types. The most characteristic 6th century form, introduced probably late in the 5th century and certainly by Phase II, has a folded collar rim with either a ridge at the base of the neck, or plain (64-65). Other forms are introduced in Phases III and IV (66-69), many of which are in use in Phase V (70-72). The typical 8th century form (74) with its tall solid neck without any basal ridge, and simple, sometimes tapered rim, appears as early as Phase VI in the second half of the 7th century. The ware continues into the Abbasid period ⁵.

WARE H (Amphora) Fig. 10

All amphorae are subsumed under this general category, and the different wares, generally associated with a characteristic form, are distinguished by a numerical suffix.

H1

Moderately well mixed clay containing numerous fine and small dark, grey, brown, opaque and white grits and pebbles. Slurried surface with a slightly gritty texture and a crumbly fracture, finely speckled appearance. Hard-fired to a pale pinkish-brown colour. Traces of red dipinti in Greek cursive script on shoulder.

Associated with a squat or cylindrical two-handled ribbed jar : Peacock and Williams' Class 44 (London 1986), Kellia Type 166 (Egloff 1977). Nos. 78-79 are fragments of a vessel widely distributed throughout the Mediterranean, and as far afield as Britain and the Black Sea. Its occurrence at Pella and Jerash pushes its known distribution even further east (Peacock and Williams 1986 : fig. 105). Peacock dates it from the early 5th to the mid-7th centuries, a range which accords with its presence at Pella, in levels from late in Phase 1 to Phase V. Its source is believed to be the Antioch region or Cyprus (Ibid : 186). No complete or near-complete examples have been recovered at Pella.

H2 (Gaza)

Loosely mixed fine clay containing some fine and small grey and opaque pebbles, an occasional large pebble and white grit, numerous fine and some small voids. Slurried surface with a moderately smooth texture and a crumbly fracture. Characteristic clay accretions on the shoulder and rim. Hard-fired to a mid- brown, sometimes with a paler brown or a grey core.

Associated with a tall cylindrical amphora, tapering to the base, with no neck : Peacock and Williams (1986) Class 49 ; Kellia Type 182 (Egloff 1977). It has a long life, from the 4th to the 6th centuries according to Peacock and Williams (1986 : 199), and from the beginning of the 5th to the end of the 7th century according to Egloff (1977 : 117). At Pella it was in use at the time of a late 5th century collapse (77), and still clearly in use at the end of Phase V

⁵. Peacock and Williams classify this vessel as an amphora, Class 46 "Palestinian" (1986 : 191). Riley classifies it as Amphora Type 3 (1975 : 217). Landgraf discusses its ware and form in detail (1980 : 67-80).

in the mid-7th century, when at least eight vessels were crushed in one room (76). There is good evidence that these vessels originated in Gaza, perhaps containing the famous Gazan wine of the period ⁶.

H3

Well mixed clay with many small dark grits and pebbles, some small red and white grits, occasional medium opaque and dark grits, numerous small and occasional large pieces of grog, with numerous fine and some small, elongated voids. Gritty surface with chalky texture and crumbly fracture. Moderately hard-fired to a pale yellow colour throughout. Another variant has a similar appearance with far less grits. Carries red dipinti.

Known at Pella and Jerash through fragments only, as a jar with a narrow cylindrical neck, slightly thickened plain rim, two handles from below the rim, ribbed body and cylindrical rounded base (80-81). Another base in this ware is round and broad with an omphalos closure. Ribbed body sherds, occasionally with red dipinti, also occur. The jar rim and round base may possibly belong to Kellia Type 169, with the broader round base belonging to Kellia Type 168 ⁷. An Egyptian origin has been proposed for these amphorae, broadly dated from the 4th to the beginning of the 6th century. At Pella they have only been found as fragments in Phases IIb-V, that is, the second half of the 6th to the mid-7th centuries.

H4 ("Coarse Terracotta")

Well mixed, very sandy fabric with a scatter of fine white and some red grits. Roughly finished with a gritty texture and very crumbly fracture. Medium-fired to a pale orange colour merging with a yellow-buff surface.

Associated with a large, thick-walled, ribbed spheroid jar with a short neck and two vertical loop handles on the shoulder. Kellia Type 186 (Egloff 1977 : 117), made in Abu Mina in the Nile Delta, from ca. mid-7th-early 8th century; Zemer Type 60 (1977 : 73), which he dates from the 5th-8th centuries. At Pella both plain and ribbed examples were in use at the time of the Phase V destruction just after the mid-7th century (82), but one rim sherd was found in Phase IV (early 7th century, 83). They have a very restricted life span at Pella. The Pella rim and neck are closer to the Zemer illustration (1977 : pl. 22).

H5

Moderately mixed clay, with many small grey, brown and white grits and pebbles, including quartz, some medium and occasionally large grits, and occasional medium and large voids. Fine gritty surface texture and crumbly fracture. Hard-fired to a reddish orange colour, interior and exterior covered in a matt cream slip. Red dipinti on body and neck.

Associated with a tall-necked jar with tapering ribbed body and two vertical handles from below the rim to the shoulder. An almost complete vessel was recovered from the Phase IIb collapse (75), suggesting it was in use in the third quarter of the 6th century. Of the three other fragments recovered at Pella, one was from Phase IIIa. It was not a common amphora at the site. A close comparison has been published from a Byzantine cistern at Beisan (Fitzgerald 1931 : 37f., pl. XXXI.27).

6. Riley 1975 : 27-31 ; Landgraf 1980 : 82 ; Peacock and Williams 1986 : 198-9.

7. Egloff 1977 : 113 ; see also Landgraf 1980 : 82, fig. 26.3,4

WARE I Fig. 11

Loosely mixed fine clay, with occasional fine pebbles and small white grits, numerous small and some medium voids, traces of chaff temper. Well-slurried surface with a moderately smooth, chalky texture and a faceted fracture. Soft-fired to a buff to pinkish-buff colour. Decorated with ridged bands, incised wavy combed bands, a series of finger indentations, or impressed scallops.

Associated with a small, flat-based deep bowl with thick flaring walls, resembling a "flowerpot", and imitating some of the forms in the larger, Ware E basins (84-86). The two wares are similar, but Ware I is finer, without the larger inclusions. They first appear in Phase IIIa and are common through to Phase IV, after which they decline and are not present after Phase V.

WARE J (Plain Terracotta) Fig. 11

This is a more general ware category that covers a broader-than-average range of variation in the fabric, and incorporates a variety of forms. At one end of the scale it consists of finely mixed clay with some fine dark grits and occasional small lime grits. At the coarser extreme it consists of a very well mixed clay containing some fine dark grits and pebbles, some small lime grits and occasional fine granules of quartz. The surface is well slurried with a very fine gritty texture and a clean to slightly crumbly fracture. Generally hard-fired to a colour that can vary from a pale yellowish-or pinkish-brown, to orange, sometimes with a grey core and/or grey-brown surface mottle.

Associated with tableware, such as bowls, cups, small jars and jugs. Only the most common or diagnostic groups of form types will be dealt with here. The flanged and carinated flat-based bowl is one of the most common 6th century types, beginning in Phase IIIa and common up to Phase IV (87). It seems to die out in Phase V. When bases are recovered they display a circular cream-painted band or two around the centre.

Decoration in a similar cream paint is found in a contemporary series of small bowls and cups, distinguished by their fine hard ware and external chisel decoration on the walls (88-89). Their interiors are generally painted in simple, wavy vertical strokes. A few cups are so painted but lack the external chisel decoration. They are common in Phases III and IV.

The ledge-rim bowl with a ridge at its lip (90) appears about the middle of the 6th century in Phase IIIb. Some examples of this form have a long "frying pan" handle, hooked at the end. This bowl form, with either the long handle or with two horizontal loop handles at the rim, is adopted in Ware C, which continues beyond the mid-7th century. The Ware J form dies out about this time, the two apparently co-existing at Pella in the first half of the 7th century.

No. 91 with an indented triangular rim, is also common in Phases IIIb and IV, declining after the early 7th century. Plain cups such as 92 and 93, similar to those noted above (with strokes of cream paint), are found from ca. the mid-6th century to the mid-8th century (Phases IIIb-VII). No. 93 is the later form.

The widespread small juglet with incised nicks on the shoulder, first appears at Pella in Phase IIIb and continues through Phase VI, from the second half of the 6th century and throughout the 7th century (94-95). Its larger relative (96) with a different jug form but the same decoration, appears slightly later, in Phase IV, is in use when Phase V is destroyed, and is not found thereafter.

WARE K ("Fine terracotta") Fig. 12

Finely mixed clay, very compact, containing some fine dark grits and pebbles, and some fine and occasionally small white grits. Smooth slurried surface, pored externally on the lower half in bands, moderately smooth texture and clean fracture. Hard-fired to a pale brown or pale orange colour, sometimes with a streaky, pale brown-grey bloom.

Associated with a fine tableware series comprising small sub-hemispherical bowls with a ring base, sometimes decorated externally with a single incised wavy line on the upper wall, and a plain ledge-rimmed bowl (97, 98, 100). They first appear in the second half of the 6th century in Phase IIIb, are popular throughout the 7th century, developing a deeper form in the 8th century (99).

WARE L (Jerash Bowls) Fig. 12

Well mixed clay with numerous fine and occasional small dark grits and pebbles, and lime grits, rarely large lime grits, and some fine voids. Self-slipped internal surface and sometimes external surface, generally smooth texture and a crumbly fracture. Hard-fired to an orange colour, sometimes with a grey core, and a grey surface mottle. A few misfired grey examples occur. The majority are decorated with painted pictorial bichrome images on the interior, while some are decorated with a stamped image framed by a band of concentric circles⁸.

Associated with a series of fine tableware bowls which imitate some forms of the imported fine tableware bowls from North Africa (Ware M1), as well as their system of stamped decoration (102). The brown and white painting schemes however, are a local innovation (101, 103). They first appear in the second quarter of the 6th century in Phase IIIa, and are in use at the end of Phase V. Production deteriorates markedly in quality in the third quarter of the 7th century, associated with greater abstraction in the motifs, poor firing control and the introduction of some new rim forms⁹. They probably don't survive into the last quarter of the 7th century.

WARE M (Fine terracotta, imported) Fig. 13

This ware comprises a number of series of imported fine tableware bowls, identified as coming from North Africa, Egypt, Cyprus, and Asia Minor. They have been extensively studied and described by John W. Hayes in *Late Roman Pottery* (London, 1972) and its supplement (London, 1980). His classifications and descriptions are followed in the Pella system, and are not repeated here.

- M1 African Red Slip Ware
- M2 Cypriot Red Slip Ware
- M3 Egyptian Red Slip Ware
- M4 Late Roman C/Phocaean Ware

M1 : African Red Slip Ware first appears at Pella in the late 3rd/early 4th century. It does not appear in any quantity until the 6th century. The number of recovered examples for each form and type is summarized as follows :

8. See Watson 1989, for a detailed discussion of this ware.

9. The strongest evidence for this is from Jerash, Watson 1989 : 239f.

Form 99 B/C (104)	- 37	Form 105 (106)	- 9
Form 104 A	- 2	Form 106	- 4
Form 104 B	- 1	Form 107 (107)	- 16
Form 104 C (105)	- 40	Form 109 (108)	- 2

The most popular types span the late 6th-early 7th century up to the mid-7th century.

M2 A wide range of Cypriot Red Slip Ware forms occurs :

Form 1	- 2	Form 7	- 5
Form 2 (109)	- 12	Form 9 A (110)	- 35
Form 3	- 1	Form 9 B	- 16
Form 4	- 1	Form 9 C (111)	- 53

The second half of the 6th and the 7th centuries again produce the most common types.

M3 Eight examples of Egyptian Red Slip Ware A have been identified, virtually all from topsoil deposits (112).

M4 The most numerous group of imported fine wares is Late Roman C/Phocaean Ware. The most common forms of the 6th and 7th centuries are :

Form 3 E (113)	- 163	Form 10 A (116)	- 61
Form 3 F (114)	- 192	Form 10 C (117)	- 32
Form 3/10 (115)	- 23		

WARE N (Pale cream ware) Fig. 14

Very well mixed and levigated clay, containing some fine dark and red grits and very fine voids. Slurried surface with a smooth texture and slightly crumbly fracture. Generally soft fired, to an overall cream colour, with some harder versions of a more gritty texture.

Associated with water jars, some smaller spheroid ribbed jars, and pilgrim flasks. This is a predominantly 8th century ware, but it first appears in small quantities in Phase VI, the second half of the 7th century (119-121). Nos. 122-123 come from construction deposits in the early 8th century, and 123 is distinguished by a greenish tinge to the fabric. Pilgrim flask 118 is in a hard-fired, more compact cream ware, and was in use at the time of the destruction of Phase V. Other pilgrim flasks recovered from the same room were in a variety of wares, resembling Wares A and J. Omayyad kilns at Beisan were producing a cream ware in some water jar forms and pilgrim flasks of the 8th century that were present in the 747 earthquake deposits at Pella ¹⁰.

WARE O ("Coarse terracotta") Fig. 14

Loosely mixed clay with occasional fine grits, characterized by numerous medium to large dark grey elongated grits, micaceous glints, and some small and medium elongated voids. Thickly slurried surface with a relatively smooth texture. Moderately hard-fired to a reddish brown colour merging into a grey core.

10. Unpublished, kindly shown to me by M. Avissar 1989.

Associated with large ribbed cylindrical-to-spheroid jars with short necks : Kellia Type 187 (Egloff 1977 : 118). None of the Pella examples exhibit the combed decoration occasionally found on Egyptian examples. They are apparently manufactured in Lower Egypt, using alluvial Nile clay, from the mid-7th century through to the 10th century (Ballet and Picon 1987 : 39f.). The earliest appearance of this ware at Pella is 124, in an early 8th century construction deposit.

WARE P (Purplish-brown paint on light buff) Fig. 14

Well-mixed clay with some fine grits and occasional fine voids. Buff-slipped, with a very finely gritty texture. Hard-fired to a buff-pink colour. Painted in thick flowing strokes in a reddish- to purplish-brown paint.

Associated with medium-sized jars and jugs. The earliest appearance of this ware is 125 in an early 8th century construction deposit. Wares O and P are clearly 8th century products, beginning early in the period. The origin of Ware P has yet to be determined.

SUMMARY OF THE CERAMIC CHANGES

A brief examination of 6th century pottery groups at Pella provides the background against which we can assess changes and developments evident in the pottery sequence of the 7th century. The main trends can be summarized as follows:

1. There is a strong continuity throughout the 6th and 7th centuries in the presence of Wares A, D, and G. However, significant morphological changes within these wares can be placed in the second half of the 7th century. The very common neckless cooking jars are last used in Phase V, being superseded by the necked varieties. The typical flat-topped flanged rims of Ware D basins give way to convex thickened rims, and a taste for chiselled patterns is added to the decorative scheme. The white-painted grey water jars of Ware G introduce a new rim form which takes over from the numerous varieties present in the first half of the 7th century.

2. A number of 6th century wares die out in the early 7th century, at the end of Phase IV. Most notable is the finer cooking pot and tableware of Ware B, which is generally replaced by vessels in Ware C. The production centre for Ware B is difficult to establish ; it is certainly not Jerash, where it is rare, and is probably not Pella, where there is no evidence so far for pottery production. Distribution patterns based on published illustrations are thwarted by the fact that the same forms were being produced in at least two different wares at different centres (as indicated by the Jerash S-profiled jars in a fine red ware). Only a comprehensive examination of the actual wares from different sites would enable a valid reconstruction of the distribution. The limited indications are that this ware was produced to the west of Pella. If this is so, in the early 7th century Pella ceased trading in this commodity from the west and turned to Jerash in the east.

The amphora in Ware H5 and the "flowerpots" in Ware I are both relatively short-lived, with good parallels from Beisan (Fitzgerald 1931 : pl. XXXI.17,27). They may well originate from this site, but if not, they are probably manufactured west of the Jordan. Their demise contemporary to that of Ware B, supports the suggestion of a decline in westward networks at this time. The origin of the various bowls and cups in Ware J, which also decline

rapidly in the 7th century, is unknown, but they are found at Jerash as well as west of Jordan.

3. Other 6th century wares continue slightly longer, until the middle of the 7th century and the destruction of Phase V. The major group is Ware E, the chaff-tempered basins and storage jars. They are superseded by similar forms in Ware D, which had existed concurrently with Ware E throughout the 6th century. A major difference between the two wares, affecting their functional roles, is porosity. Ware E is soft-fired and porous, whereas Ware D is hard-fired and relatively watertight. The former would have only been good for the mixing and storage of dry goods, while the latter could contain wet or dry goods. Again, the origin of Ware E is at present unknown, but it is common at Beisan and Khirbet al-Karak to the west, while it is rare at Jerash to the east. Ware D on the other hand is known to be produced at Jerash, and an early- to mid-7th century orientation towards the east is again reinforced.

The spouted jug in Ware B may continue into Phase V, but thereafter is taken over by a similar form in Ware C. Ware F basins cease about this time, as does amphora H1 from Cyprus/Antioch (whose appearance elsewhere is also curtailed) and Gaza amphorae (H2). The Egyptian amphora from Abu Mina (H4) is only found in the first half of the 7th century. No other well-known foreign amphorae apart from Ware O, are identified after the middle of the century. This could suggest a narrowing of western trading networks following the establishment of the Omayyad caliphate, but implies no immediate disruption after the conquest in 635.

The evidence from the imported "Late Roman" fine wares agrees with the situation suggested by the amphorae. Wide-ranging contacts with Asia Minor, Cyprus and North Africa are apparent in the 6th to the mid-7th centuries, when the latest forms in these series are still manifestly in use. The lack of extensive material from Phase VI makes it difficult to assess the continued use of late bowl Cypriot Red Slip Ware Form 9C, although the presence of a complete profile in a 747 earthquake deposit implies a long and valued use. The latest African Red Slip form (109, continuing to 680/700) is only represented by two examples, both from Phase V deposits. Nevertheless, the cessation of trade generally in these wares at Pella was not due to local or immediate regional conditions in the mid-7th century, as their actual production had mostly ceased by this time. The poorly stratified Egyptian Red Slip Ware examples are chronologically imprecise.

The manufacture of Jerash Bowls (Ware L) declines after the mid-7th century, and their ornament and production quality is debased. The pictorial decoration of these bowls is rooted in both pagan and christian mythology (Watson 1989 : 242-253) ; nothing identifiably Islamic is evident in their motifs or inscriptions. Their decline, and the debasement of the representational motifs suggest either that their production was not encouraged, or their established market had disappeared or changed. Ceramic analysis has shown that the Jerash potting tradition continued without change from the 6th to the 8th century, but that the paint utilized in the simple linear patterns of the 8th century is different from that of its Byzantine predecessor (Duerden and Watson 1988). The basic artisan continues his work, but the artistic tradition is curtailed. The end of the Jerash Bowl series provides some evidence that after the middle of the 7th century, society was changing, reflected in a weakening of hellenic traditions and christian expression.

4. Whilst there are identifiable changes in the early and mid-7th century, it is clear that there is a parallel current of continuity (already observed in the life-span of Wares A, D, and

G). Some wares begin somewhat later, in the mid-6th century and carry through the 7th century and beyond. Ware C, as mentioned, takes over from Ware B and some forms in Ware J. The cups and "nicked" juglets of Ware J likewise continue through the 7th century. The pared, fine bowls of Ware K are widely distributed throughout Palestine and Jordan at this time; their distribution pattern suggests a centrally located production centre such as Jerusalem.

5. Limited though the evidence from Phase VI is, it is sufficient to indicate the appearance of a new major ware (N). However, it can hardly be seen as functionally complementary to the loss of the wares which disappear after Phase V, as noted in 3). Finally in the 8th century, Wares O and P are introduced, marking a new period characterized by new decorative schemes and formal changes in some of the longer-running wares (such as C and D). No true replacement of the larger fine ware bowls (L and M) appear. Does this imply a "rustication" of the populace, which has certainly diminished in density over the last century?

CONCLUSION

The trends at Pella, summarized above, reveal a basic continuity of traditions, overlaid by changes occurring in the early and mid-7th century. These changes however, have their roots in the second half of the 6th century and cannot be considered abrupt. Although less well-defined, the ceramics of the second half of the 7th century and the early 8th century reinforce these changes and introduce new developments. An overall impression of 6th-7th century ceramics throughout Jordan suggests a distinct division between the south and the north. Regional networks in northern Jordan seem to be more east-west, extending also into southern Syria. On the limited comparative evidence available, a shift in the orientation of the ceramic trade, from the west to the east, can be detected at Pella from the early 7th century, and a narrowing of trading horizons from the mid-7th century. Connections with Egypt however (the jars of Ware O), were maintained. The suggestion is that economic changes were already underway when the armies of Islam defeated the Byzantines at Fihl in 635 A.D. and that the process may merely have been accelerated by this transfer of power. More subtle changes in spiritual thought and expression are perhaps reflected in the demise of the Jerash Bowl series.

The inference of economic and social networks for one site through the examination of ceramic trade and production, is fraught with problems. The foundation of such a reconstruction should be some knowledge of the sources of major wares and forms. Our present state of knowledge is clearly lacking in this area. We have seen that the same forms can be reproduced in a variety of wares, sometimes with a chronological significance, therefore simple publication of forms with cursory ware descriptions is inadequate for this purpose. Many crucial sites remain poorly published or unpublished, preventing any accurate sampling of the region. I am therefore grateful to the instigators of the Round-Table discussion at this colloquium for encouraging the cross-fertilization of knowledge between the sites represented here.

BIBLIOGRAPHY

- BALLET, P. and PICON, M.
 1987 « Recherches préliminaires sur les origines de la céramique des Kellia (Égypte). Importations et productions égyptiennes », *Cahiers de la céramique égyptienne*, I, p. 18-48.
- DUERDEN, P. and WATSON, P.M.
 1988 « PIXE/PIGME Analysis of a Series of Painted Bowls from Northern Jordan », *Mediterranean Archaeology*, 1, p. 96-111.
- EGLOFF, M.
 1977 *Kellia III. La poterie copte*, Geneva.
- FITZGERALD, G.M.
 1931 *Beth-Shan Excavations, 1921-1923, vol. III : The Arab and Byzantine Levels*, Philadelphia.
- HAYES, J.W.
 1972 *Late Roman Pottery*, London.
 1980 *Supplement to Late Roman Pottery*, London.
- LANDGRAF, J.
 1980 « Keisan's Byzantine Pottery », ch. 5 in J. Briand and J-B. Humbert, *Tell Keisan (1971-1976)*, Paris.
- McNICOLL, A., SMITH, R.H. and HENNESSY, J.B. (eds)
 1982 *Pella in Jordan I* Canberra.
- PEACOCK, D.P.S. and WILLIAMS, D.F.P.
 1986 *Amphorae and the Roman Economy : an Introductory Guide*, London, New York.
- RILEY, J.A.
 1975 « The Pottery from the First Season of Excavations in the Caesarea Hippodrome », *BASOR*, 218, p. 25-63.
- RUSSELL, K.W.
 1985 « The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th Century A.D. », *BASOR*, 260, p. 37-59.
- SCHAEFER, J.
 1986 « An Umayyad Potter's Complex in the North Theatre, Jerash », in F. Zayadine (ed.) *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, Amman, p. 411-459.
- WATSON, P.M.
 1986 « Area B : The Cardo-Decumanus Corner. A Report on Seven Centuries of Occupation », in F. Zayadine (ed.) *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, I, Amman, p. 359-367.

WATSON, P.

- 1989 « Jerash Bowls. Study of a Provincial Group of Byzantine Decorated Fine Ware », *Syria* 66 : 223-261.
- n.d. « Refinement of the Pottery Sequence for the Sixth and Seventh Centuries A.D. at Pella », in C.J. Lenzen and A.G. Walmsley (eds.), *The Archaeology of Islamic Jordan : New Directions*, Yarmouk University Papers, forthcoming.

FIGURES 1-14

NOTES ON THE FIGURES

The illustrations are grouped by wares. In the captions, the illustration number is followed by the *Pella Catalogue Number* in brackets.

The Phase numbers in which the type appears to be in use, are placed after each illustration reference or group of references if they belong to the same phase range.

The Phase numbers are in Roman numerals.

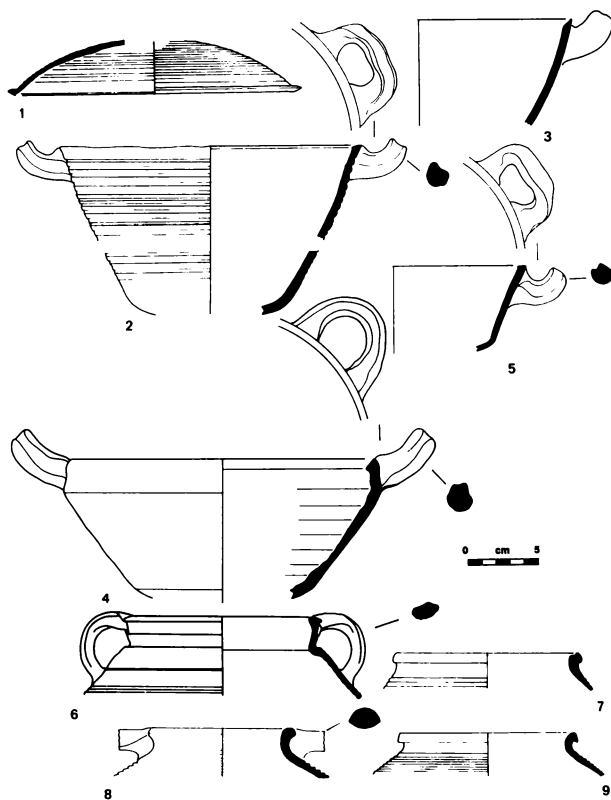


Figure 1.

WARE A: 1 (10727), 2 (4268), 3 (10292), 4 (10136), 5 (2767), I-V; 6 (1807) I;
7 (1394) I; 8 (2045) I; 9 (3337) II.

FIGURE 2

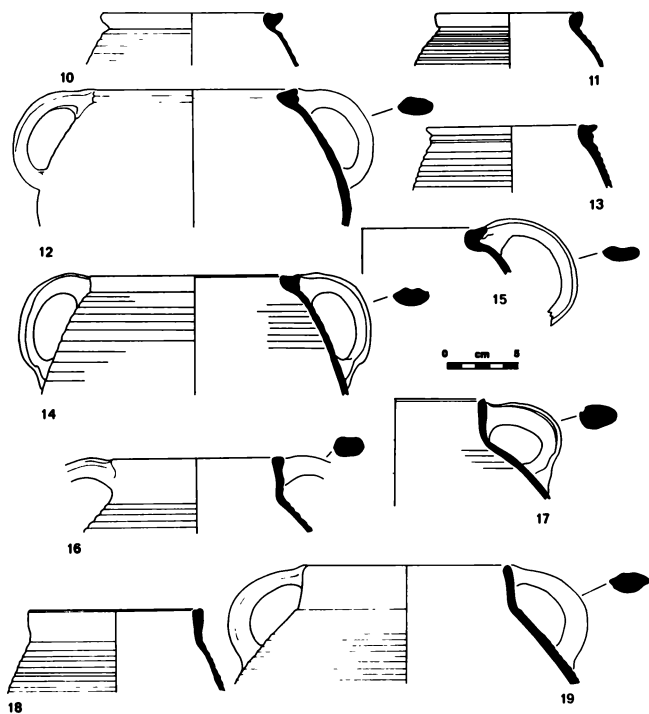


Figure 2.

WARE A : 10 (1037) II-IV; 11 (424) IIIa-V+; 12 (2413) IIIa-V+; 13 (10149) -V; 14 (10266) -V+; 15 (10282) -V; 16 (2777) IIIa-IV; 17 (10265) V+; 18 (10581) IIIb; 19 (1910) IIIb-VII.

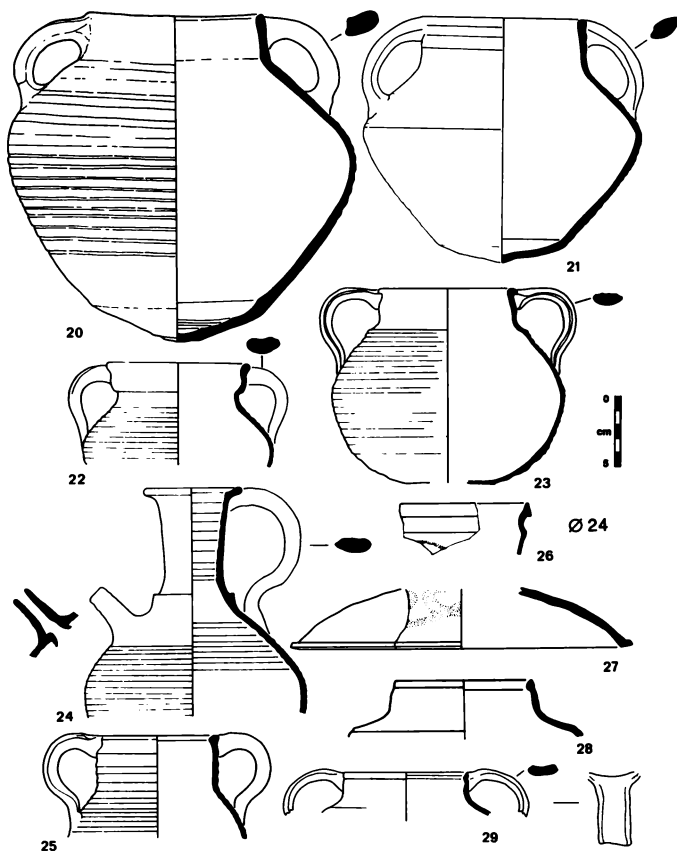


Figure 3.

WARE A : 20 (10168) VII; 21 (78) VII.

WARE B : 22 (2319) II-IV; 23 (3973) II-IV; 24 (2152) IIIb-V; 25 (3192) III.

WARE C : 26 (1028) IIIa+; 27 (10310) IIIa+; 28 (1721) IIIb; 29 (10278) IV-V.

FIGURE 4

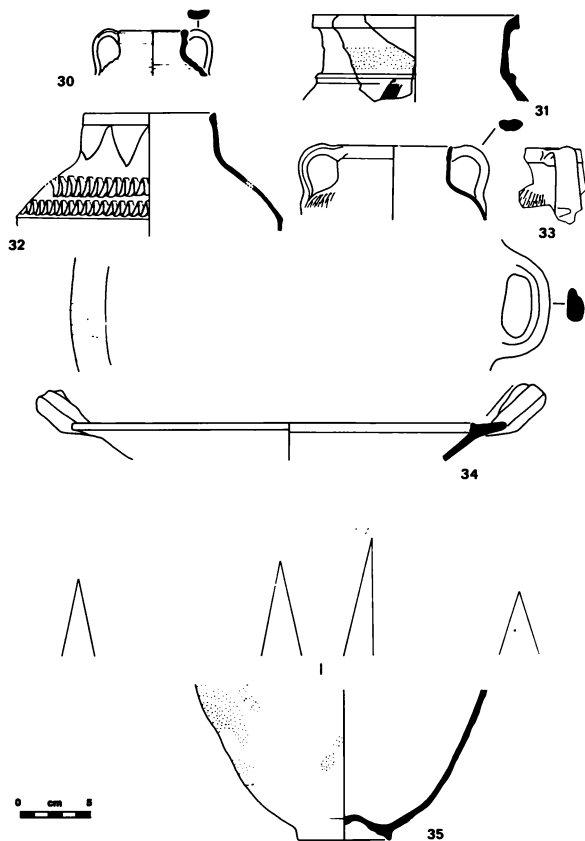


Figure 4.
WARE C: 30 (1884) IV; 31 (10666) IV-V; 32 (10090) V; 33 (2263) V-VI; 34 (1229) V;
35 (10484) V.

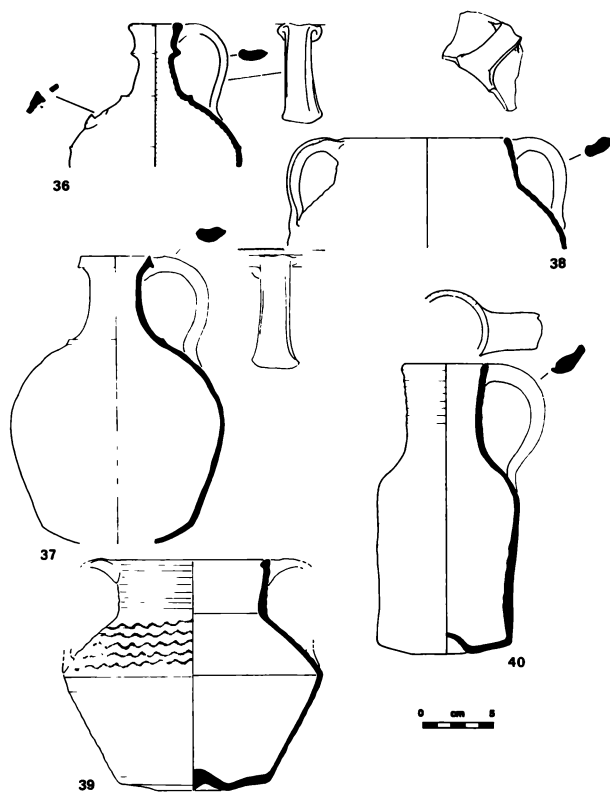


Figure 5.
WARE C: 36 (2095) V-VII; 37 (1095) VII; 38 (975) VII; 39 (95) VII; 40 (1838) VII.

FIGURE 6

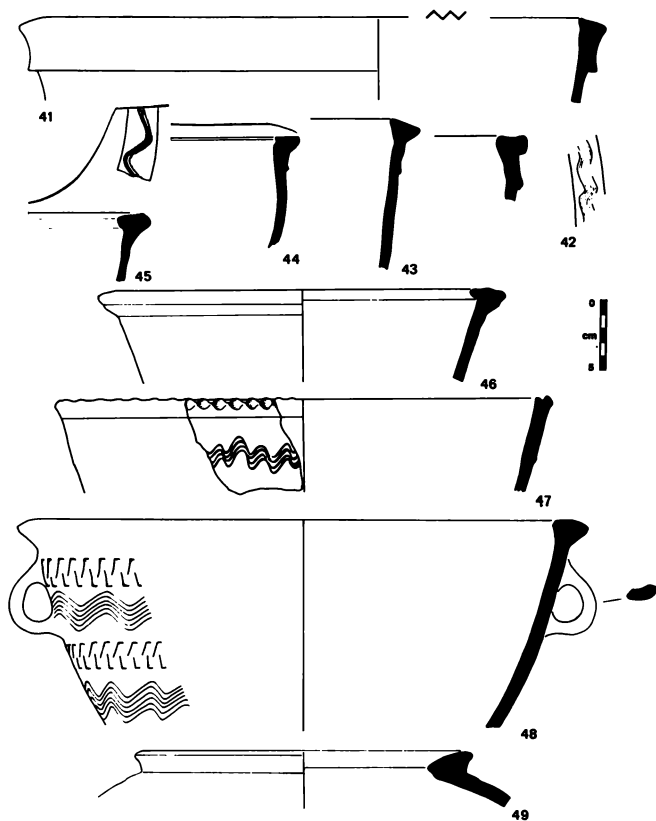


Figure 6.
WARE D: 41 (426) I/II; 42 (1353) IIIa-V; 43 (1066) IIIb; 44 (10112) V; 45 (1027) V;
46 (1637) V; 47 (10152) V-VII; 48 (1707) VI-VII; 49 (49) IIIb-VII.

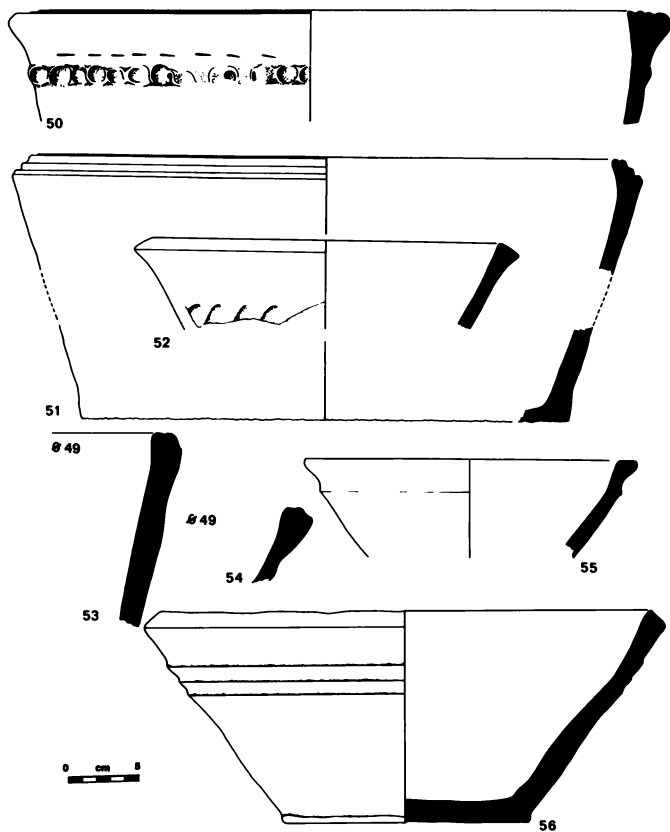


Figure 7.

WARE E: 50 (1545) 4C; 51 (1032) I; 52 (3353) I; 53 (1192) II; 54 (3404) II; 55 (2064) II; 56 (2411) IIIa-IV.

FIGURE 8

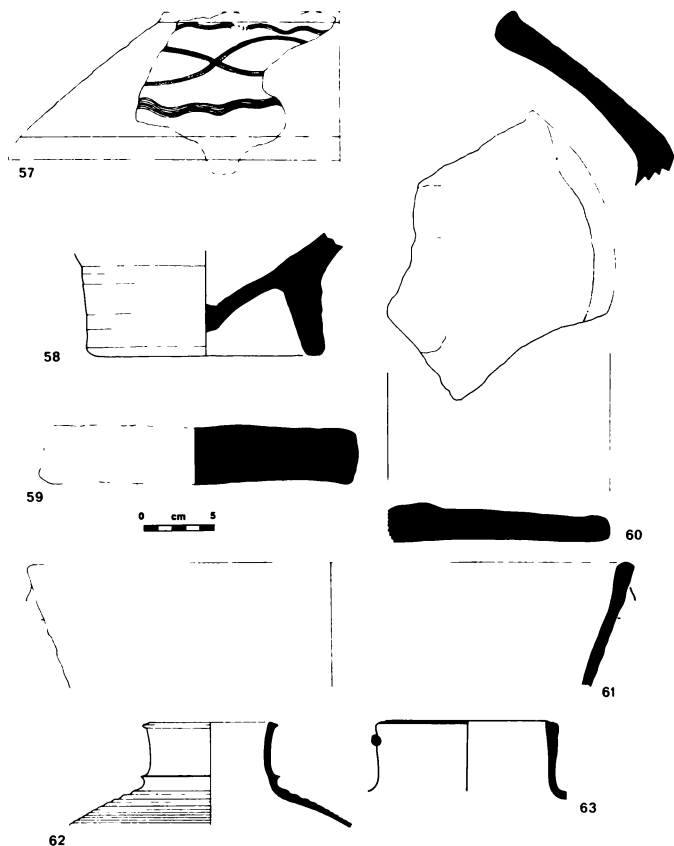


Figure 8.
 WARE E: 57 (10579) I/I-V; 58 (10488) I/I-V; 59 (1615) I/I; 60 (3189) III;
 WARE F: 61 (1396) IIIa-V. WARE G: 62 (10514) I; 63 (1837) I.

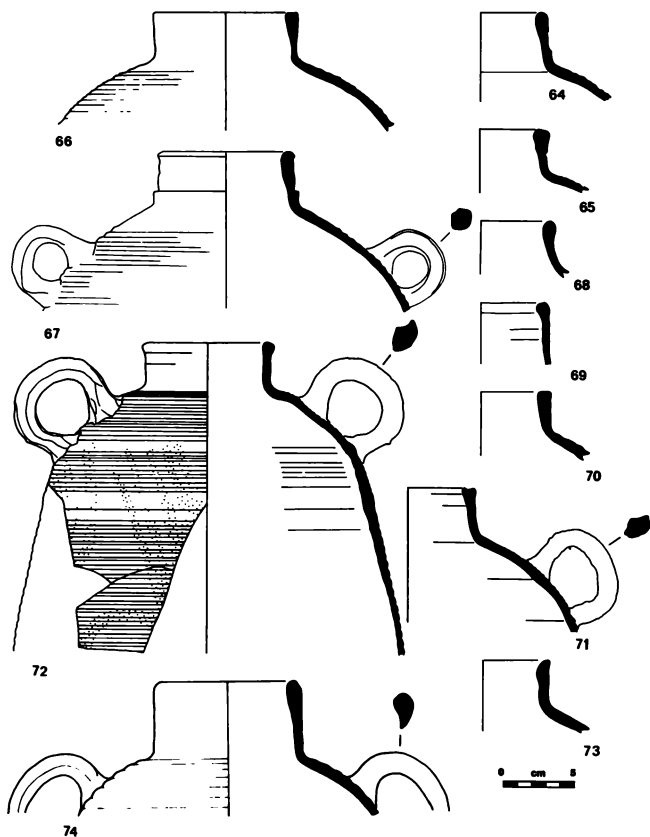


Figure 9.

WARE G: 64 (3206) I/II; 65 (4391) II; 66 (3814) III-V; 67 (350) III-VII; 68 (10169) IV; 69 (1358) IV; 70 (10273) V; 71 (10639) V; 72 (10620) V; 73 (10080) V-VI; 74 (1356) VII.

FIGURE 10

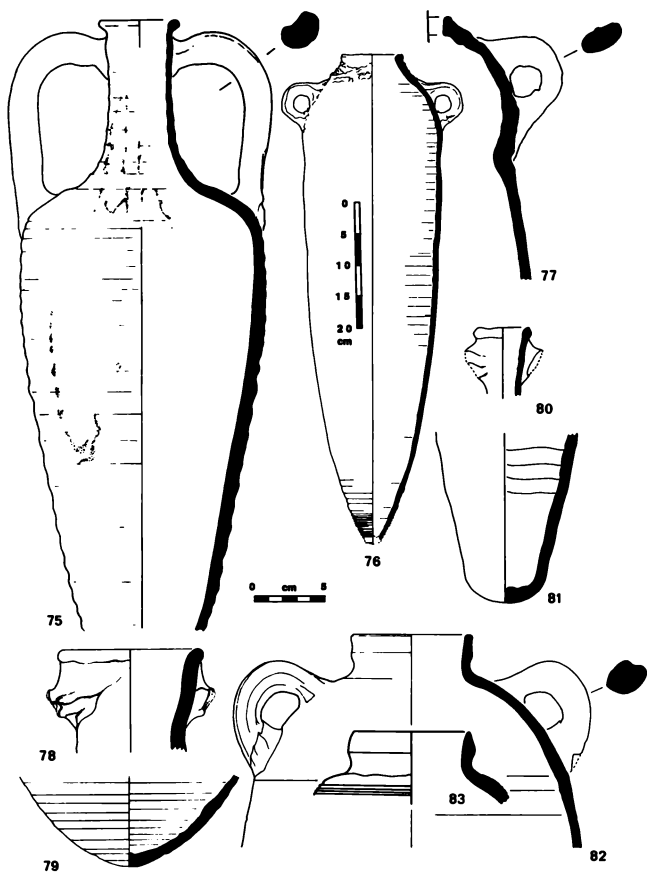


Figure 10.

WARE H : 75 (2154) III; 76 (10318) V; 77 (10470) I/II; 78 (4465) I/II-V; 79 (10551) I/II-V;
80 (10130) IIIb+?; 81 (4471) IIIb+?; 82 (10555) V; 83 (10186) V.

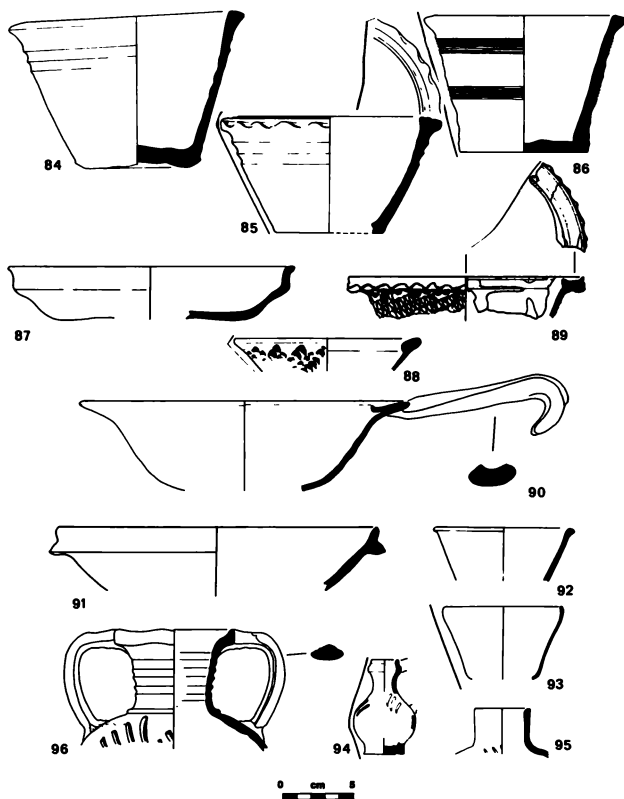


Figure 11.

WARE I : 84 (10564), 85 (2056), 86 (3342) IIIa-IV/V.

WARE J : 87 (4468) IIIa-IV/V; 88 (2057), 89 (4385) IIIa-IV; 90 (2018) IIIb-V; 91 (4407) IIIb-IV;
 92 (2144) IIIb-V; 93 (379) IV-VII; 94 (2853) IIIb-VI; 95 (10583) V; 96 (4500) IV-V.

FIGURE 12

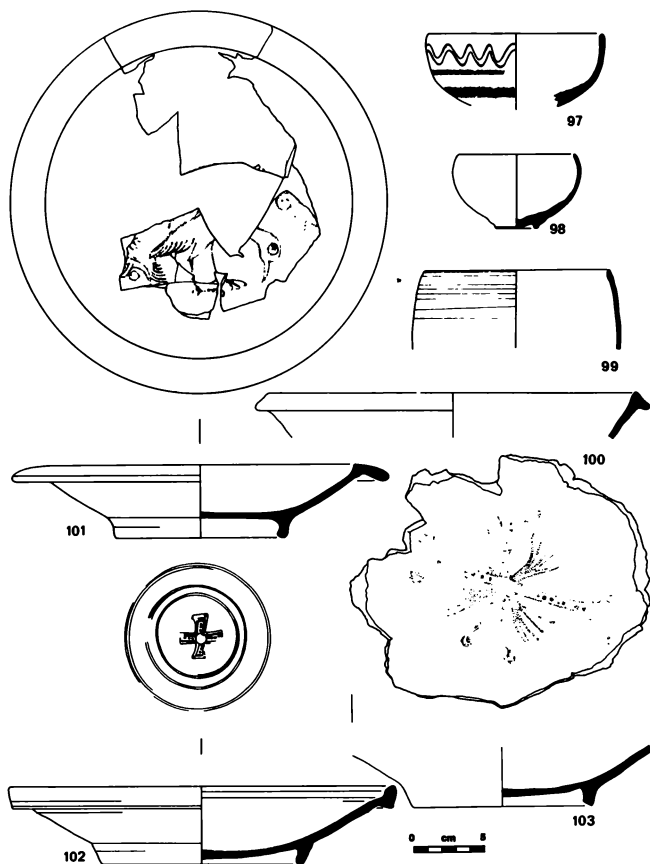


Figure 12.
WARE K : 97 (10288), 98 (2474) IIIb-VI; 99 (1271) VII; 100 (1949) IV-VI.
WARE L : 101 (10493), 102 (10492), 103 (10621) IIIa-V/VI.

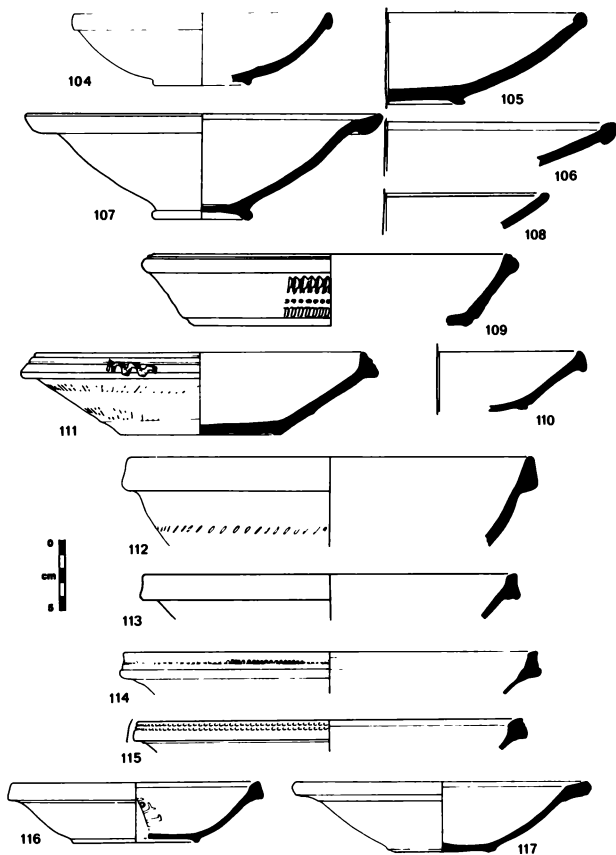


Figure 13.

WARE M: 104 (3384) IIIb-V; 105 (1994) IIIb-V; 106 (10286) IV-V; 107 (10613) IV-V; 108 (10582) V; 109 (2895) IV-V; 110 (10079) IIIa-V; 111 (1924) IIIb-VI?; 112 (1291) ?; 113 (20) II/III; 114 (1040) I/II; 115 (2262) IIIa-V; 116 (10479) IIIa-V; 117 (2020) IIIb-V.

FIGURE 14

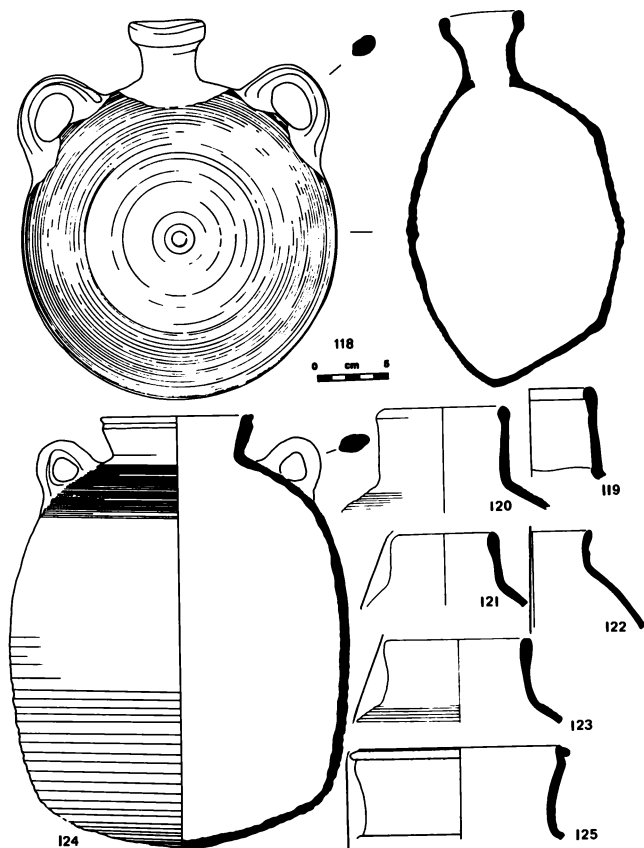


Figure 14.

WARE N : 118 (10482) V; 119 (1250), 120 (120), 121 (342) VI+; 122 (341), 123 (1044) VII.
WARE O : 124 (154) VII. WARE P: 125 (317) VII.

THE SOCIAL AND ECONOMIC REGIME AT FIHL (PELLA) BETWEEN THE 7TH AND 9TH CENTURIES

PAR

Alan G. WALMSLEY ¹
Department of Archaeology
University of Sydney, Australia

The transition from Late Antiquity to Early Islam was accompanied by complex changes to the social and economic matrix of Palestine and Jordan. Until recently, many archaeologists have directly and solely attributed these changes to the Islamic Conquest of Bilad al-Sham and subsequent dynastic squabbles, proffering convenient explanations in Gibbonesque terms of "decay" and "decline" ². Growing criticism of this subjective and simplistic interpretation of cultural conditions in southern al-Sham during the Umayyad and 'Abbasid periods has been a feature of archaeological research in Jordan during the last decade. The systematic excavation of Late Antique and Early Islamic levels at a number of Jordanian sites, from Fihl/Tabaqat Fahl and Bayt Ras in the north to Aylah/al-'Aqabah on the Red Sea, has initiated a thorough re-appraisal of the social and economic structure in force between the 6th and 10th centuries A.D. ³

As a step towards the formulation of a credible explanation for social change during the Byzantine-Islamic transition, this paper seeks to reconstruct the socio-economic regime at Fihl (Pella) and its relationship with neighbouring centres immediately before, and for two centuries after, the extension of Islamic hegemony into Palestine and Jordan. Although the Arabic geographical works of the 9th and 10th centuries (3rd-4th centuries *Hijra*) provide an

1. Australian Postdoctoral Research Fellow, Australian Research Council, Department of Employment, Education and Training, Canberra. For J. Basil Hennessy AO, Director of the Pella Excavations, on attaining his sixty-fifth year.

2. One popular theory, known as the Sauer-Smith Model, originated in the pioneering work of R.H. Smith at Pella and J. Sauer at Hisban, and due to its convenience was accepted without question by later scholars. For a dissenting view see A.G. Walmsley, « Fihl (Pella) and the Cities of North Jordan during the Umayyad and 'Abbasid Periods », in *Studies in the History and Archaeology of Jordan* (here after *SHAJ*) vol. 4, G. Bisheh (ed.), Department of Antiquities, Amman (forthcoming, 1991).

3. Research in this field has expanded rapidly in the last two years, as demonstrated by the papers delivered in the Islamic session at the *Fourth International Conference on the History and Archaeology of Jordan* (Lyon, June 1989), and the *Fifth International Conference on the History of Bilad al-Sham : Bilad al-Sham in the Abbasid Period* (Amman, March 1990).

outline of the social and economic structure of southern al-Sham under 'Abbasid and Fatimid administration⁴, information for the earlier centuries is largely archaeological and numismatic in origin. Annual excavations since 1979 at Tabaqat Fahl by the Sydney-Wooster Joint Expedition to Pella have unearthed sizable areas of the Byzantine, Umayyad and 'Abbasid city; not just the obvious religious and secular buildings, but also substantial deposits of domestic occupation on the central *tall* (Areas III/IV & VIII; figs. 1 & 2). This material, when combined with the results of recent work at a number of other settlement sites in Jordan⁵, presents an increasingly coherent picture of the social and economic role of the central places of north Jordan after the Conquest. This paper will review the evidence in three sections – architecture and town planning, ceramics, and numismatics – before offering a revised social history of Pella/Fihl between c. A.D. 525-900.

ARCHITECTURE AND TOWN PLANNING

Pella in the 6th Century

The 6th century, particularly the second quarter, witnessed a major redevelopment of the city. Public buildings were refurbished and a third church built, while an extensive domestic quarter was constructed on the central *tall*. Other housing quarters were located on the sides of Tall al-Husn and on the slopes below the East Church to the floor of the Wadi Jirm (fig. 1). Unlike Jarash or Tiberias, Pella remained unwallled in the 6th century, although the city did attain its maximum size of about 21 hectares⁶.

The Churches. The Cathedral Church of Pella⁷, built in the early 5th century, was substantially renovated between A.D. 525-550 (fig. 3). This involved the construction of a new east wall of three hemidomed apses, the circumscription of the sanctuary with imported marble screens, and the lavish decoration of walls and floors with glass mosaics and coloured stone work. The main entrance into the Atrium, approached by way of a large porticoed court to the north (the "Parvis"), was monumentalized at the same time. This saw the insertion of two reused Corinthian columns into a long arcade in the Ionic order that flanked the church's north wall. On the west, the north-south street to the Odeum and its shops were redesigned⁸.

The plan of Pella's cathedral area has much in common with the early 6th century Octagonal Church and associated structures at Umm Qays; the site of Byzantine Gadara

4. See A.G. Walmsley, *The Administrative Structure and Urban Geography of the Jund Filastin and the Jund al-Urdunn*, Ph.D. thesis, University of Sydney, 1987.

5. Notably Bayt Ras, Jarash, 'Amman, al-Muwaqqar, Khirbat Faris, and Aylah/al-'Aqabah; recent reports from Abila/Quwaylbah suggest a significant 'Abbasid presence. For references see below.

6. A earlier account of the history and monuments of Byzantine Pella can be found in R.H. Smith, «Excavations at Pella of the Decapolis, 1979-1985», *National Geographic Research*, vol. 1 n° 4, 1985, p. 470-489; as this paper shows, I disagree with Smith's interpretation of Pella after the Conquest. See also A.G. Walmsley, «Pella: The Byzantine Period» in *Archaeology of Jordan*, vol. 2: *Field Reports*, D. Homès-Fredericq & J.B. Hennessy (eds.), Peeters, Leuven, 1989, p. 432-36.

7. The probably correct attribution as suggested by R.H. Smith & L.P. Day, *Pella of the Decapolis* vol. 2, *Final Report on the College of Wooster Excavations in Area IX, the Civic Complex, 1979-1985*, Wooster, 1989, p. 34-94.

8. Smith & Day, p. 86-90.

which, like Pella, constituted a city-district in *Palæstina Secunda*. Although not basilical in plan, the church in Field 1 at Umm Qays utilized formerly open space in the Roman city, and was entered through a large columned court to the north (fig. 4, cf. fig. 3) ⁹. As at Pella, a lower street defined the western limit of the enclosure, along which were located shops beneath the church platform. In both cities this shopping avenue led to a theatre.

Pella was also endowed with a great new ecclesiastical edifice, the West Church, in the first half of the 6th century, probably as part of the grand building programme initiated by Justinian I (527-565) ¹⁰. This church was a triapsal basilica, slightly larger than the earlier Cathedral, with an atrium to the west and a northern dependency. The city's third church, the smaller East Church ¹¹, was a probable late 5th century construction, and thus with its monumental staircase and porticoed clergy house already graced the eastern heights of the city at the beginning of the 6th century.

The Baths. The two public bath houses of Pella may have continued to operate in the 6th century, but the evidence is inconclusive. The excavated part of the baths in the Wadi Jirm west of the Cathedral (fig. 3) revealed Byzantine use, although perhaps not as *thermae* ¹². Surface finds indicate that Pella's second bathhouse, situated one and a half kilometres to the north-east at the hot springs of Hammat Abu Dabli, remained in operation ¹³.

The Odeum. In the earlier part of the 6th century the Roman Odeum, located at the south-west corner of the Cathedral Atrium (fig. 3), remained in public use, perhaps as an assembly place for Pella's inhabitants on public occasions ¹⁴. Although R.H. Smith proposes that the Odeum was "abandoned" by the end of the 6th century ¹⁵, the maintenance of the street and later structural alterations north of the Odeum indicate that this monument performed a key civic purpose into the next century (see below).

The Fortress. In the course of the 5th century, if not earlier, the great Roman temple enclosure that once covered the flat top of Tall al-Husn had been supplanted by a fortress complex ¹⁶. The principal feature of this complex was a large stone building (the command

9. S. Holm-Nielsen, *et al.*, « Um Qeis (Gadara) », in Homès-Fredericq & Hennessy (eds.), p. 600-601.

10. R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, vol. 1, *The 1967 Season of the College of Wooster Expedition to Pella*, Wooster, 1973, p. 137-167.

11. A.W. McNicoll, R.H. Smith, *et al.*, *Pella in Jordan 2*, Mediterranean Archaeology Supplementary Vol. 2, Sydney (forthcoming, 1991) Ch. 8; Walmsley, in Homès-Fredericq & Hennessy (eds.), p. 434-435.

12. Smith & Day, p. 10-19.

13. Unfortunately, the occupational history of these baths will never be known, due to recent erosion and mechanical landscaping.

14. This would be in keeping with the likely earlier function of the Odeum as Pella's *bouleuterion*; cf. J. Bowsher's analysis of the North Theatre at Jarash in F. Zayadine (ed.) *Jerash Archaeological Project, 1981-1983*, vol. 1, Department of Antiquities, Amman, 1986 (hereafter JAP 1), p. 229.

15. Smith & Day, p. 28-33.

16. No remains of this temple have been identified on Husn, although the 2nd century city-coin from Pella shows a large six-columned temple on the hill's summit (see A. Spijkerman, *Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1978, p. 214-215). Byzantine fortifications are mentioned by al-Baladhuri in his account of the Battle of Fihl (A.H. 13/A.D. 635), and are probably to be equated with the Husn defences. For the fortress excavations see P.M. Watson in A.G. Walmsley, P.G. Macumber, *et al.*, « The Eleventh and Twelfth Seasons of Excavations at Pella (Tabaqat Fahl) 1989-1990 », *ADAJ* vol. 36 (forthcoming).

post ?), which was supplemented in the 6th century with numerous stables ¹⁷, a kitchen, and domestic units. The existence of a spiral access road to the summit is suggested by the present shape of Husn and the exposure of a large retaining wall on the north face ¹⁸. The ascent probably commenced to the south of the mound at the Jarash road, where large water cisterns have been discovered, and curved up around the eastern face to reach the summit at the northern lower terrace. From here, a network of streets led to the upper fortress.

A Domestic Quarter (Areas III/IV & XXIII). The second quarter of the 6th century saw a major urban renewal of the central mound at Pella. In a controlled exercise indicative of an advanced level of municipal organization, many buildings of the previous century were replaced by large multi-roomed mansions within a grid of gravelled streets five metres in width ¹⁹. The streets, along part of their length, were lined with small shops, some of which were provided with a second internal room. In addition to retailing, these shops may have housed light manufacturing and food processing industries ²⁰. Both houses and shops were constructed as one continuous structure from roughly dressed stone blocks, probably with upper storeys of unbaked yellow clay bricks ²¹. The domestic units were quite large, with one example having fourteen interconnecting rooms with a total floor area of 325 square metres ²².

Pella in the 7th Century : Urban Change

The 7th century saw significant changes to the urban plan of Pella, none of which can be directly attributed to the political events of the time. At the beginning of the century, a major reuse of space was initiated around the Cathedral in the Civic Complex, and was accompanied by alterations to the domestic quarter on the *tall*. Further involuntary changes followed the 659-660 earthquake. In both instances, these modifications were not scattered and unrelated events attributable to individual whimsy, but formed part of broader developments in the social and economic structure of Pella in the 7th century.

17. Probably a reflection of the growing role of cavalry in the defence forces of 6th century Byzantine Syria.

18. McNicoll, Smith, *et al* (eds.), *PJ* 2 (f.n. 11) Ch. 6.

19. P. Watson, in McNicoll, Smith, *et al* (eds.), *PJ* 2 Ch. 8; P.M. Watson, « Refinement of the Pottery Sequence for the Sixth and Seventh Centuries A.D. at Pella », in *The Archaeology of Islamic Jordan : New Directions*, C.J. Lenzen & A.G. Walmsley (eds.) (forthcoming).

20. Shops at Jarash were used for industrial activities in the 6th Century; see for instance P. Watson in W. Ball *et al*, « The North Decumanus and North Tetrapylon at Jerash : an Archaeological and Architectural Report », *JAP* 1, p. 363. Some of these activities were seemingly transferred to house units in the Umayyad period at Pella; see A.G. Walmsley, « Pella/Fihl after the Islamic Conquest : a Convergence of Literary and Archaeological Evidence », *Mediterranean Archaeology*, vol. 1, 1988, p. 150.

21. Staircases and evidence for upper walls of clay bricks dating to the later 6th century have been excavated in Area IV.

22. If this was an average sized unit, and it housed 7-8 persons, Pella had a population of between 3400 and 3900 in the first half of the 6th century. This figure is calculated by dividing the total site area (211,200 sq. m.) by the unit size (325 sq. m.), deducting a quarter for open spaces, and multiplying by 7 or 8. Another estimate can be obtained by following the formula used by M. Broshi (« The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* n° 236, 1980, p. 5). The site area (21 hectares) is multiplied by 400 (persons per hectare), a quarter subtracted for open spaces, giving a population of 6300. As the churches between them could hold no more than 1000 adults, a maximum figure of 5000 appears reasonable. The estimate of 30,000 in Smith, *National Geographic Research* (f.n. 6), p. 480 seems too high.

Early 7th Century Changes. Evidence for major change in the urban plan of Pella during the early 7th century is found in modifications to the buildings of the Civic Complex (fig. 5). The baths were demolished and covered over with a paved street/court with a northerly orientation, and a broad staircase and colonnaded terrace inserted between the street and Cathedral. This required the additional demolition of the Odeum street and its shops. Access to the Cathedral from the staircase terrace was provided through a newly constructed arched doorway in the west wall of the atrium.

There were two concurrent events that, it seems, lay behind the need for a new monumental approach to the Cathedral. The first was the abandonment of the Odeum as an assembly place, probably in favour of the street/court and Cathedral staircase²³. No longer serving a central role in the life of the city, the Odeum became a convenient quarry for building stone²⁴. The *cavea* was deliberately filled, after which small structures were built over the filling and the *cypta* occupied until the end of the Umayyad Period²⁵. As public access to the Odeum was no longer required, the street to its north became redundant and thus offered no obstacle to the development programme. Neither did the demolition of the Odeum street shops cause any inconvenience to Pella's consumers, as their closure was compatible with the second event: the establishment of a new central market in the court north of the Cathedral.

The construction of a new western entrance into the atrium of the Cathedral permitted the conversion of the old northern Parvis into a large and spectacular caravanserai. In the excavated south-west corner, the portico along the north Cathedral wall was converted into double storeyed accommodation consisting of rooms, porches and upper balconies²⁶. This involved the erection of a second colonnade and stone walls over the paving of the Parvis, with an upper floor of clay brick and a tiled roof. The building, subdivided by later walls, continued to serve its original function at the time of the destructive earthquake of A.D. 747. Found in the debris were the crushed skeletons of seven camels and a donkey in one chamber; associated with these were the remains of two young adult males²⁷. A blacksmith's shop, complete with a varied collection of iron tools, was also uncovered²⁸.

The presence of a new market centre at Pella probably explains the closure of the shops in Area IV on the *tall*. One was blocked up, another stripped of its paving and used to stable animals, while a third was converted into a laneway to join the street with an inner courtyard.

23. According to Stephen Mitchell, public meetings could have taken place on the large staircases in front of public buildings in Byzantine Anatolia. The Nessana papyri demonstrate that the church played a intermediary role between the provincial governor and the local community in 7th century Palestine; see C. J. Kramer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, *Non-Literary Papyri*, Princeton, 1958, p. 6-8.

24. Seats and other blocks from the Odeum were reused in the construction of the staircase; Smith & Day (f.n. 7), p. 29, 79.

25. Smith & Day, p. 28-33. This chronology does not quite agree with Smith, who suggests a late 6th century abandonment of the Odeum.

26. Smith & Day, p. 60-71. Smith (p. 65, 67 & 92) interprets this building as "a clergy house or other ecclesiastical structure" that was later given over to herders.

27. Documents from Nessana identify camels and donkeys as the principal pack animals of Syria; Kramer, p. 27, & especially Doc. 89 p. 251-260. Camels and their drivers from Nessana were requisitioned for compulsory duty on the Caesarea-Scythopolis road in c. A.D. 685; Kramer, p. 209-211. Camels seemingly served a similar function on the routes to and from Pella.

28. Smith & Day, 67-71; Jarash also had a blacksmith's shop, C.H. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis*, American Schools of Oriental Research, New Haven, 1938, p. 105, 109.

Coin evidence indicates that these alterations occurred no earlier than 580 (but probably some 30 years later) and before 659-660²⁹.

In 13/635, the inhabitants of Pella entered into a peace covenant (*sulh*) with the Arab general Abu Ubaydah, in which their personal and civic rights and responsibilities were guaranteed upon payment of a land and poll tax³⁰. This non-violent incorporation of the city into the growing Islamic State is confirmed by the archaeological record. All three churches, the residential quarters and, notably, the military barracks on Tall al-Husn show an undetectable transition from Byzantine to Muslim rule³¹. This interpretation has been argued for the other late Antique sites of north Jordan³². Thus the spread of Islamic hegemony generated few obvious immediate changes to the urban communities of the region³³.

The 659-660 Earthquake : a catalyst for change. The opportunity for urban reorganization provided by the partial collapse of the domestic quarter on the *tall* during the earthquake(s) of 659-60 was not overlooked by the inhabitants of Fihl/Pella. The rebuilding programme in Area IV produced three large houses with their principal orientation towards a large open space, a development facilitated by the closure of the east-west street and an encroachment on public areas (fig. 2)³⁴. The presence of a forecourt suggests that the houses supported a dual domestic and commercial function as at 6th century Nessana³⁵. The southern unit had an upper apartment³⁶, which was entered independently by way of a staircase to the east. Apart from the three domestic units, no attempt was made to rebuild the rest of Area IV. Open space was used for cooking purposes and the other buildings left derelict³⁷. This arrangement continued until A.H. 130/A.D. 747, when an even more massive earthquake devastated the houses, churches and market of Fihl.

29. The earlier date is provided by a coin from Year 8 of Tiberius II Constantine (A.D. 581-82), which came from a street level below that associated with the abandonment of the shops. Their eventual collapse is dated by coins of Heraclius and Constans II (641-668), which recommend the 659-660 earthquake as the cause.

30. Al-Baladhuri (d. 279/892), *Kitab Futuh al-Buldan*, (de Goeje ed.) p. 115.

31. Walmsley, *Mediterranean Archaeology* (f.n. 20), p. 146-148; Walmsley, in Homès-Fredericq & Hennessy (eds.), p. 436.

32. R.H. MacAdam, « Some Notes on the Umayyad Occupation of North-East Jordan », in *The Defence of the Roman and Byzantine East*, eds. P. Freeman & D. Kennedy, BAR Int. Ser. n° 297, Oxford, p. 531-547. Many earlier excavators, working in the shadow of Gibbon, imagined a direct link between the Islamic Conquest and the end of urban life. For instance C.S. Fisher adhered to this view while at Jarash, and was to influence the work of later archaeologists; see Walmsley, *SHAJ* 4 (f.n. 2).

33. A.W. McNicoll, R.H. Smith & J.B. Hennessy (eds.), *Pella in Jordan I*, Australian National Gallery, Canberra, 1982, p. 130-139; Walmsley, *Mediterranean Archaeology*, p. 148-155.

34. This change is not as radical as it sounds, as after the closure of the shops passage along the street was impeded by rough walls, feeding structures and open drains.

35. Kramer (f.n. 23), p. 27-28.

36. Glass, pottery and other artefacts were recovered from high above the floor level within the debris of this building, suggesting that they fell from an upper level. For this material see Walmsley, in McNicoll, Smith & Hennessy (eds.), *PJ* 1, p. 145-146. The ground floored was converted into an animal stable, seemingly as part of the mid-7th century rebuild.

37. Ruins existed in the midst of occupied premises in the centre of Fatimid al-Fustat, probably due to joint ownership and the high cost of repairs; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. 4, *Daily Life*, University of California Press, Los Angeles, 1983, p. 21-24, 100-101.

The 659-660 earthquake(s) had an impact on other parts of the city³⁸. The three churches were damaged and restored³⁹, other areas of housing were destroyed, and the fortress on top of Tall al-Husn flattened⁴⁰. There is no confirmation of large scale settlement on Husn after this date, perhaps indicating that Fihl was never garrisoned after the Conquest.

Fihl in the Mid-8th Century and After

The sudden destruction of Fihl by the 130/747 earthquake has preserved a detailed portrait of life in a district centre of the *Jund al-Urdunn* at the end of the Umayyad Period⁴¹. The occupants of the domestic quarter in Area IV lived a comfortable and prosperous existence, decorating the upper living area of their two-storeyed houses with painted and plastered walls and white tessellated floors. The quality of these structures and the wealth of their contents reveal the reasonably high standard of living enjoyed by the inhabitants of late Umayyad Fihl, and counteracts the theory of social disintegration used to interpret the occupational history of the churches⁴². The discovery of a moderately affluent community at the time of the 130/747 earthquake was instrumental in the recognition of 'Abbasid occupation at Fihl.

The economic and social resilience of the mid-2nd/8th century settlement is demonstrated by the rebuilding of the administrative and commercial centre of the city on a previously unoccupied site three hundred metres to the north (Area XXIX, fig. 1). Two large building complexes were constructed next to one another but at different levels, and separated by a four metre wide gravelled street. Excavation of the eastern complex has exposed a large central building of rooms and an arched portico around an internal courtyard, entered by way of a 2.5 m. wide gateway to the west (fig. 6)⁴³. Walls were of stone, most of it robbed from the old city, and supported an upper storey of clay mud brick roofed with tiles. Large areas of the ground floor were stone paved. Living quarters were added to the original structure on the south and east, indicating an extended period of occupation. Glass ingots and numerous broken pinched beakers suggest that a small glass workshop was established in the building in its later period of use⁴⁴.

The plan of these buildings confirm their role as large caravanserais residences to serve the economic and administrative requirements of Fihl after the end of the Civic Complex⁴⁵.

38. Because Pella lies on a secondary fault of the Jordan Rift tectonic activity is severe.

39. McNicoll, Smith, *et al.* (eds.), *PJ* 2 (f.n. 11), Ch. 8; Smith, *PD* 1 (f.n. 10), p. 164-165; Smith & Day, p. 90-92.

40. Watson, in Walmsley, Macumber, *et al.*, *ADAJ* 36 (f.n. 16).

41. Detailed reports are in McNicoll, Smith & Hennessy (eds.), *PJ* 1, p. 127-139, 143-153; Smith & Day, 67-71, 94, 116-118; Walmsley, *Mediterranean Archaeology*, p. 148-155; Walmsley, *SHAJ* 4 (f.n. 2).

42. For this view see R.H. Smith « Pella of the Decapolis », *Arts and the Islamic World*, vol. 2, 1984, p. 58-60; Smith, *National Geographic Research* (f.n. 6) p. 486-488; Smith & Day, p. 92-94.

43. First reports are in publication. See A.G. Walmsley, « 'Abbasid Fihl, implications for the cultural history of Jordan », *Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilad al-Sham: Bilad al-Sham in the Abbasid Period*, eds. M.A. Bakhit & R. Schick (forthcoming); Walmsley, Macumber, *et al.* *ADAJ* 36 (f.n. 16).

44. M. O'Hea, in Walmsley, Macumber, *et al.*, *ADAJ* 36.

45. The intermingling of governmental (largely taxation), commercial and domestic functions in one building was not unusual around this time, as illustrated by the Nessana documents and the Cairo Geniza; see Kramer, p. 26-34; Goitein, p. 34.

The buildings did not stand alone, as additional houses were constructed next to and around the new centre and the main mound reoccupied after a suitable period ⁴⁶. Collapsed stone walls and tumbled mudbrick suggests that the destruction of the Area XXIX structures was probably caused by further tectonic activity sometime in the mid to late 3rd/9th century ⁴⁷.

CERAMICS AT FIHL : THE POST-BYZANTINE TRANSITION

Pottery and Historical Events

Neither the Islamic Conquest nor the overthrow of the Umayyad Dynasty was accompanied by any appreciable modification to the ceramic inventory at Fihl in the short term ⁴⁸. In the transition from Byzantine to Islamic rule, and from the Umayyad to 'Abbasid caliphate, there was a gradual development in the form and fabric of vessels within the nineteen identified wares (fig. 7), but no evidence of any immediate break ⁴⁹. On the contrary, the local material culture displayed a conservative response to the major political events of the 7th and 8th centuries. Two periods of accelerated change, which involved the loss of some wares and the appearance of new types, occurred between A.D. 600 and 900. The first can be dated to the end of the 7th and early 8th century, the second to the first half of the 9th century. On both occasions the ruling dynasties, the Umayyads and 'Abbasids respectively, were at their strongest.

The Late 7th/ Early 8th Century

At about the turn of the 8th century A.D., the ceramic assemblage at Fihl underwent significant changes. Five wares of Byzantine origin were no longer in common circulation (fig. 7, wares 1-5), and three new wares appeared (fig. 7, wares 6-8) ⁵⁰.

Of the new wares ⁵¹, the jars in Brown Ware (ware 6) were amphoræ that continue into the middle of the 8th century. The most noticeable change is the first appearance of jars in an aerated pale cream-brown fabric (ware 7) and the slightly later arrival of vessels in Red Painted Ware (ware 8). The pale yellow-brown jars, also in a variant with a light green tinge, continue the pale water-jar tradition known from the Byzantine Period; the change in fabric may signify the establishment of a new workshop utilizing different clays. Red Painted Ware

46. For details see Walmsley, in Bakhit & Schick (eds.), forthcoming.

47. The earthquake of 245/859-860 may have been the cause, but this date appears a little too early. The next known event is 381/991, but this seems too late. See Y. Ghawanmeh « Earthquake Effects on Belad El-Sham Settlements », *SHAJ* vol. 4 (f.n. 2), forthcoming.

48. Ceramics of the 6th and early 7th centuries are thoroughly covered in the paper by P.M. Watson; this review will concentrate on developments in the later 7th to 9th centuries.

49. J. Sauer has argued for "a rather sharp break in ceramic traditions" after the 'Abbasid revolution; J. Sauer, « A Ceramic Note on the Arabic "Ostrakon" from Tell Siran », *ADAJ* vol. 18, 1973, p. 16; J. Sauer, « The Pottery of Jordan in the Early Islamic Periods », *SHAJ* vol. 1, 1982, p. 329-338.

50. Ware numbers have been arbitrarily allocated for this paper. Brief descriptions of these wares are provided, but for details see P.M. Watson's paper and Smith, *PD* 1, p. 217-236; Smith & Day, 1989, p. 102-118; Walmsley, in McNicoll, Smith & Hennessy (eds.), p. 143-157; Walmsley, in Bakhit & Schick (eds.), forthcoming.

51. For wares 1-5, see Watson's paper, p. 233-247 (= Wares M, L, D, E and H2).

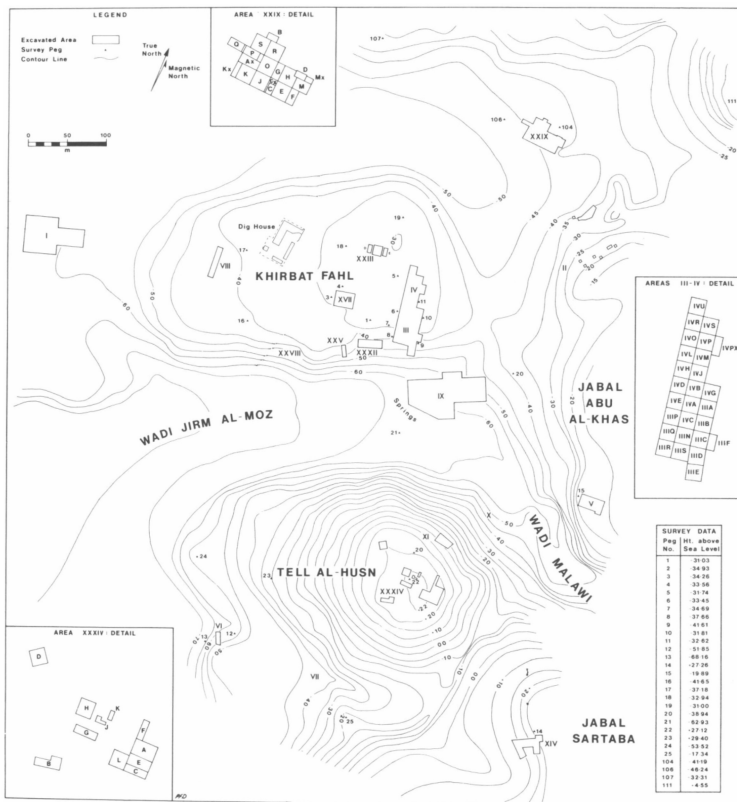


Fig. 1. Map of Tabaqat Fahl.

Area I, West Church;
Area III-IV & XXIII, Domestic Quarter;
Area V, East Church;
Area IX, Byzantine Civic Complex;
Area XXIX, 'Abbasid Centre';
Area XXXIV, Byzantine Fortress.

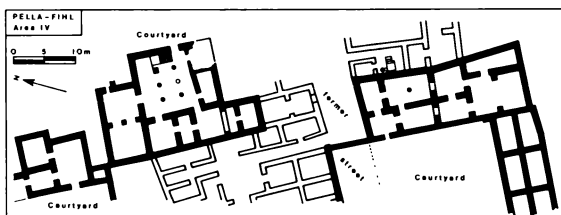


Fig. 2. Plan of the Umayyad Domestic Quarter in Area IV.

Solid lines : two-storeyed units;
open lines : derelict buildings, although parts still in use.

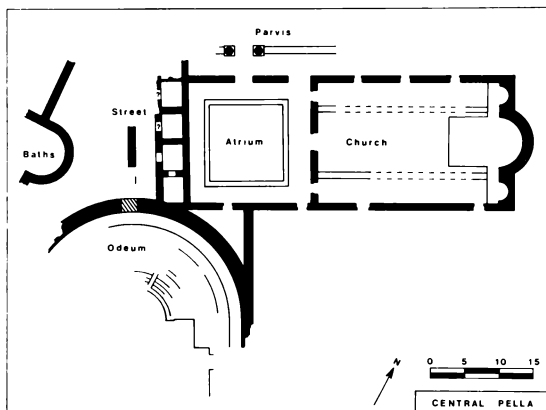


Fig. 3. General plan of buildings in the Byzantine Civic Complex.

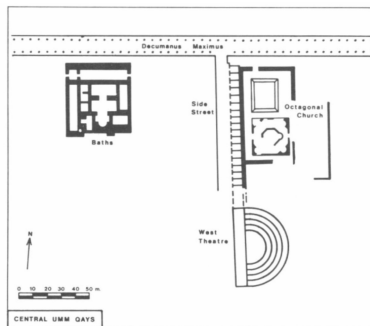


Fig. 4. General plan of central Umm Qays (Gadara).

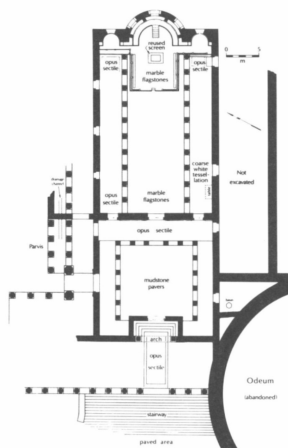


Fig. 5. Civic Complex Church in the 7th century A.D. (from Smith & Day 1989).

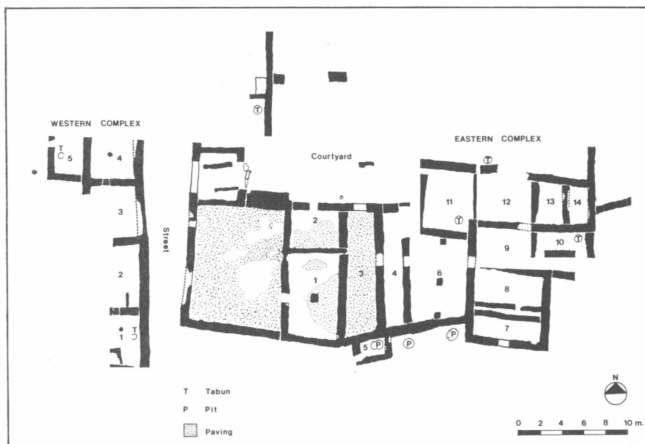


Fig. 6. General Plan of the Courtyard Building and domestic units in Area XXIX.

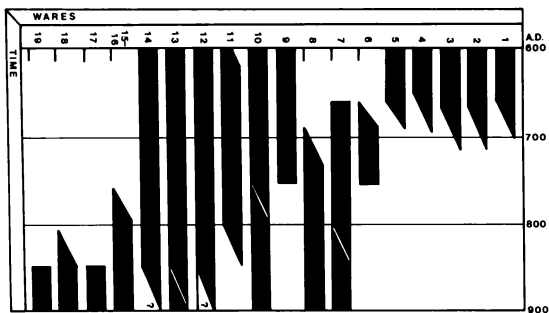


Fig. 7. Pottery types and changes at Pella/Fihl, c. A.D. 600-900
(Watson's Byzantine groups in brackets).

Ware 1 : Fine Terracotta = Late Roman wares (M); Ware 2 : "Jerash Bowls" (L); Ware 3 : Buff (D); Ware 4 : Chaff-tempered coarse ware (E); Ware 5 : Gaza amphora (H2); Ware 6 : Brown (O); Ware 7 : Pale cream (N); Ware 8 : Red paint on light buff (P); Ware 9 : Biscuit; Ware 10 : Hard fine terracotta (C); Ware 11 : White paint on metallic terracotta (C); Ware 12 : Brown slipped white-painted (G); Ware 13 : Coarse terracotta (A); Ware 14 : Dark grey (D); Ware 15 : Turquoise glazed; Ware 16 : Incised polychrome glazed; Ware 17 : "Coptic" glazed; Ware 18 : Incised pale cream; Ware 19 : Cut, Incised and painted.

is often considered a "hallmark" of the Umayyad Period, although this categorization illustrates the weakness of applying historical labels to ceramics. The ware does not occur in 7th century contexts, yet continues into the following 'Abbasid Period in a wide variety of jars, jugs, cups, and bowls⁵². Although the red painted cups were made at Jarash⁵³, ware differences suggest that the other shapes came from an independent source⁵⁴. It is tempting to link these changes to the ceramic assemblage of the late 7th-early 8th century with the reform programme instituted during the Caliphate of 'Abd al-Malik (65-86/685-705).

The first half of the 9th Century

Although the middle of the 8th century saw some changes to the pottery at Tabaqat Fahl (fig. 7, wares 6 & 9), most "Umayyad" wares continued well into the 'Abbasid Period (wares 7 & 8, 10-14). As a consequence, Sauer's "sharp break" theory should now be discarded. Not until the beginning of the 9th century did quite radical alterations take place in the ceramic horizon at Fahl⁵⁵. Five new wares made an appearance (wares 15-19), including limited quantities of three glazed varieties: thick turquoise, polychrome, and "Coptic". Plain fabrics were dominant, led by the increasingly popular Samarra-style pale cream jars and strainer jugs with thin walls and a knife-trimmed lower body and base. Paring was also applied to the fine table ware cups, replacing the ring base of their 6th-7th century predecessors⁵⁶. Also new were the hand-made bowls with incised, cut and painted decoration (ware 19).

In the space of about 50 years, the new international "Islamic" ceramics (pale cream and glazed) replaced the traditional local wares, especially the ubiquitous white-painted jugs and jars produced by the potters of Jarash (ware 11)⁵⁷. It can be no coincidence that the Jarash kilns, seemingly locked into the production of the less desirable local forms, ceased production during the same half century.

52. For a selection of late 8th and early 9th century forms see Walmsley, Macumber, *et al.* *ADAJ* 36 (f.n. 16). Jars, in a later development of this ware, are attested in 14th to 16th century levels on the main mound.

53. M. Gawlikowski, « A Residential Area by the South Decumanus », in *JAP* 1 (f.n. 14), p. 117. For Jarash as a centre of pottery production see Watson's paper and f.n. 57.

54. P. Duerden & P. M. Watson, « PIXE/PIGME Analysis of a Series of Byzantine Painted Bowls from Northern Jordan », *Mediterranean Archaeology*, vol. 1, 1988, p. 104-110, sample n°. 21.

55. Walmsley, in Bakhit & Schick (eds.), forthcoming.

56. For these cups see M. Gichon, « Byzantine Fine Wares from the South of Israel », *Quarterly of the Palestine Exploration Fund*, vol. 106, 1974, p. 119-139.

57. R. Pierobon, « Sanctuary of Artemis : Soundings in the Temple-Terrace, 1978-1980 », in « Gerasa 1 : Report of the Italian Archaeological Expedition to Jerash, Campaigns 1977-1981 », *Mesopotamia* vol. 18-19, 1983-84, p. 85-111; R. Pierobon, in R. Parapetti, *et al.*, « The Italian Activity within the Jerash Project 1982-83 », *JAP* 1, p. 184-187; J. Schaefer & R.K. Falkner, « An Umayyad Potters' Complex in the North Theatre, Jerash », in *JAP* 1, p. 411-435; Walmsley, in W. Ball, *et al.*, « The North Decumanus and North Tetrapylon at Jerash : an Archaeological and Architectural Report », *JAP* 1, p. 351-357; for a summary of Early Islamic occupation at Jarash see Walmsley, *SHAJ* 4 (f.n. 2).

THE NUMISMATIC EVIDENCE : JARASH AND FIHL

Islamic Coinage at Jarash : Economic Implications ⁵⁸

Analysis of the late 7th and 8th century copper coins (*fulus*) from the Jarash excavations conducted by Yale University (1928-1934) and the Department of Antiquities (1981-1983) has identified significant developments in the economic organization of north Jordan after the Islamic Conquest. Mint totals from the Yale and D.O.A. excavations are grouped in tables 1-3 according to the Umayyad *ajnad* (provinces).

TABLE 1
Coins from Jarash minted in the *Jund al-Urdunn*

<i>Mint</i>	<i>Pre-Reform</i>	<i>Post-Reform</i>
Tabariyah	?	37
al-Urdunn*	—	18
Baysan	45§	1 (+?)
Jarash	3	3
'Akka	—	3
TOTAL :	48	62

* issues from the capital, Tabariyah.

§ one overstruck with post-reform formulae

TABLE 2
Coins from Jarash minted in the *Jund Filastin*

<i>Mint</i>	<i>Pre-Reform</i>	<i>Post-Reform</i>
al-Ramlah	—	9
Filastin*	—	1
Ludd	—	2
Yubna	—	1
'Asqalan	—	2
Bayt Jibrin	—	2
TOTAL :	—	17

* issues from the capital, al-Ramlah.

58. This section is based upon Chapter 3 of the writer's doctoral thesis ; Walmsley, *Filastin and al-Urdunn* (f.n. 4). I am grateful to Julian Bowsher for the information on the Jerash Archaeological Project coins.

TABLE 3
 Coins from Jarash minted in the *Jund Dimashq*

<i>Mint</i>	<i>Pre-Reform</i>	<i>Post-Reform</i>
Dimashq	3	24
'Amman	—	3
Busra ?	—	1
TOTAL :	3	28

These totals identify an number of major shifts in the political and economic regime at Jarash, Fihl, and Baysan between the late 7th and the mid-8th century. The great majority of the Arab-Byzantine coins unearthed at Jarash (45 out of 51) were minted in Baysan, and the three examples from Jarash were in the same Imperial style ("Justin II & Sophia") as the Baysan issues⁵⁹. These coins demonstrate that a very close administrative and economic relationship existed between Baysan and Jarash at the end of the 7th century, and may also indicate that Baysan retained its traditional role as the economic, and perhaps political⁶⁰, capital of the *Jund al-Urdunn* until the end of the century. The few pre-reform coins from Dimashq, the capital of the Umayyad Caliphate, and the absence of any pre-reform *fulus* from mints in Filastin, may reflect the narrow economic orientation of late 7th century Jarash and its dependence on Baysan.

Following 'Abd al-Malik's administrative and economic reforms, which included the monetary system, the coins from the Jarash excavations cover a greater range of mints, especially issues of the *Jund Filastin*. This seems to be a reflection of an economic resurgence at Jarash in the first half of the 8th century, of which the rapid expansion of the city's potting industry was part⁶¹, and the growth of commercial ties with centres to the north and west.

Coinage and Commerce at Fihl

The Islamic coinage of the Umayyad Period from the Pella Excavations offers further information on commercial and economic activity at Fihl during the late 7th and 8th centuries. Of note are two coin groups recovered from the A.D. 747 destruction level ; one from the house units in Area IV (figs. 1 & 2, table 4), and the other from the market/caravanserai to the north of the Cathedral (Area IX, figs. 1 & 3, table 5).

59. For this coin type see A. Naghawi, « Umayyad Filises Minted at Jerash », *JAP* 2, 1989, p. 219-222.

60. Baysan (Scythopolis) was the capital of Byzantine *Palæstina Secunda* at the time of the Conquest ; the coins suggest that Tabariyah did not assume this role until after 'Abd al-Malik's reforms.

61. Glass reprocessing was also established about this time, as evidenced by numerous pottery crucibles and slag discovered near the North Tetrapylon.

TABLE 4.
Umayyad Coins from the Area IV Housing at Pella

<i>Mint</i>	<i>Pre-Reform fulus</i>	<i>Post-Reform fulus</i>	<i>Silver dirhams</i>	<i>Gold dinars</i>
Tabariyah	1	1	—	—
Baysan	1	—	—	—
Filastin*	—	1	—	—
Jibrin	—	1	—	—
Damascus	—	1§	—	10¶
Kirman	—	—	1	—
Mintless	—	4	—	—
TOTAL	2	8	1	10

* issues from the capital, al-Ramlah.

§ year 126 (= A.D. 743-4), the most recent coin in the 747 destruction level.

¶ years 91, 94 (x2), 96, 97, 106, 110, 112, 117, 122.

TABLE 5
Umayyad Coins from the Area IX Markets at Pella 62

<i>Mint</i>	<i>Pre-Reform fulus</i>	<i>Post-Reform fulus</i>	<i>Silver dirhams</i>	<i>Gold dinars</i>
al-Ramlah	—	1	—	—
Damascus	—	—	2	1
Wasit	—	—	9	—
Marw	—	—	1	—
Abrashahr	—	—	1	—
Unspecified	1?	13	1	—
Total	1	14	14	1

Little can be deduced from the *fulus* totals as the sample is small ; although the restriction of pre-reform coins to issues from Tabariyah and Baysan and the greater number of mints represented in the post-reform specimens would suggest that Fihl, like Jarash, benefitted from broadening commercial contacts during the first half of the 8th century. Of greater significance are the coins of precious metals : the silver *dirhams* and gold *dinars* 63. The two areas display a major discrepancy in the *dinar* to *dirham* ratio, with the domestic quarter on the *tall* producing ten *dinars* to one *dirham* compared to one *dinar* to fourteen *dirhams* in Area IX. This discrepancy reflects the different social and economic function of each area, and confirms the predominantly commercial use of the building north of the Cathedral in Area IX.

62. Smith & Day (f.n. 7), p. 68-70.

63. English plurals of these words, rather than the Arabic *darahim* and *dananir*, are used for convenience.

The preponderance of *dirhams* in the Civic Complex is directly related to its function as the central market of 7th and 8th-century Fihl. By the 'Abbasid-Fatimid period, the *dirham* served as the standard monetary unit for smaller business transactions. Household accounts from Fatimid al-Fustat disclose that *dirhams* formed the common currency of the market place, with fractional and low-silver denominations replacing copper *fulus* ⁶⁴. Gold coins, while also serving a major role in the daily life of the society, were retained for large transactions and for accruing wealth ⁶⁵. The coinage from Areas IV and IX represents the first stages of this development ; with most of the *dinars* coming from private housing in the domestic quarter, while the currency of everyday use the *dirhams* were concentrated in the commercial centre of mid-8th century Fihl.

A SOCIAL AND URBAN HISTORY OF PELLA-FIHL CIRCA A.D. 525-900

Twelve years of excavation at Tabaqat Fahl and neighbouring sites has produced a diversity of archaeological information that calls for a renewed interpretation of the social and economic history of Pella/Fihl. This paper has attempted to define the economic regime at Fihl between the 6th and 9th centuries, based upon the architectural discoveries, ceramics, and numismatics. When taken as a whole, this evidence offers a consistent account of commercial trends at Fihl that reflected wider changes to the economic structure of north Jordan.

The city, as a central place in the *Jund al-Urdunn*, clearly benefitted from a market economy. This commercial role found expression in the construction of a large caravanserai next to the city's principal public building, the Cathedral, at the start of the 7th century. Slightly later in date, the domestic quarter on the central mound was redesigned with large forecourts reminiscent of the trading houses of Nessana. These houses, the caravanserai and its markets continued to operate until the mid-8th century, when a strong earthquake destroyed the building and surrounding structures. Displaying clear economic resilience, Fihl was soon equipped with new markets on the edge of the ruined city.

Beyond its agricultural productivity, Fihl's commercial wellbeing was seemingly tied to the industrial trades of Jarash. The archaeological evidence, specifically pottery and numismatics, indicates a sluggish economy in the later 7th century. During this period closer ties were forged between Fihl and Jarash. The reforms of 'Abd al-Malik opened a new period of economic growth. The coinage and ceramics identify an appreciable improvement in traffic on the old routes during the 8th century, particularly along the Jarash-Fihl-Baysan road and the route from Damascus to Palestine through north Jordan.

Significant modifications to the pottery assemblage of north Jordan during the first half of the 9th century can be interpreted as evidence for wider social change. The growing adoption of "Islamic" wares indicates a major break with the past, perhaps an intentional preference for the cultural norms of the Islamic World. Whatever the cause, the economic impact at Fihl and Jarash was considerable, leading to the end of Jarash's potting industry and the contraction of Fihl and Jarash into agricultural centres serving regional needs.

64. For the central role of *dirhams* in the 'Abbasid and Fatimid economy, see M. Broome, *A Handbook of Islamic Coins*, Seaby, London, 1985, p. 21-29, 33-35, 54 ; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. 1, *Economic Foundations*, University of California Press, Berkley, 1967, p. 360, 368ff ; Goitein, *Mediterranean Society* 4 (f.n. 37), p. 226-253.

65. Goitein, *Mediterranean Society* 4, p. 391.

QUATRIÈME PARTIE

SOCIÉTÉ, ÉCONOMIE ET POLITIQUE

W.E. KAEGI : Reflection, on the withdrawal of Byzantine armies from Syria

Th. BIANQUIS : L'Islam entre Byzance et les Sassanides. Éléments pour une analyse comparative des pouvoirs politiques à Byzance dans le domaine iranien, pré-islamique et dans l'Orient arabe au début des Omayyades

H. KENNEDY : The impact of Muslim rule on the pattern of rural settlement in Syria

I. SHAHĪD : Ghassānid and Umayyad structures : a case of *Byzance après Byzance*

C. MORRISSON : Le monnayage omeyyade et l'histoire administrative et économique de la Syrie

M. BATES : Commentaire sur l'étude de Cécile Morriison

R.G. KHOURY : Calife ou roi : du fondement théologico-politique du pouvoir suprême dans l'Islam sous les califes orthodoxes et omeyyades

P. CHALMETA : Pour une étude globale des Umayyades

REFLECTIONS ON THE WITHDRAWAL OF BYZANTINE ARMIES FROM SYRIA

BY

Walter E. KAEGI

University of Chicago

Let us contemplate the military situation after end of the final stages of the battle of the Yarmūk that terminated on 20 August 636, which was a fateful Byzantine disaster. It was complex. The Byzantine military leadership that had commanded at Yarmūk was now dead or disgraced. It was difficult to reconstitute order. Damascus fell again to the Muslims. Remnants of the Byzantine forces fled to Hims, but it also succumbed to the Muslims. Meanwhile the Muslim commander 'Iyād b. Ghanm pursued others as far as Melitene (Malatya) [tradition of Ibn Ishāq]: « And when the Byzantines were defeated, Abū 'Ubayda sent 'Iyād b. Ghanm in pursuit of them. He followed them passing through al-'Amāq [district near Dabiq, between Aleppo and Antioch in northern Syria] until he reached Malatya. He made a treaty with its inhabitants for the payment of the head-tax [*jizya*] and he returned. When Heraclius heard about this he sent to his military forces and its commander and ordered them to Malatya. On Heraclius' orders Malatya was burned ». A pursuit this far indicates how totally broken the Byzantines' order was immediately following the battle of the Yarmūk. Scholars such as Haase and earlier ones such as Caetani and De Goeje have accepted the possibility of this report being true. Yet this advance column was not followed up, because 'Iyād b. Ghanm evacuated Melitene after giving terms to it, and Heraclius, who was furious that it surrendered, had it destroyed in order to punish its inhabitants and to deny it to the Muslims. But such a hot Muslim pursuit made it very difficult for the Byzantines to defend other towns in Syria and Palestine immediately after the battle of Yarmūk¹.

1. I wish to acknowledge with much gratitude the financial assistance that I received from the University of Chicago Division of Social Sciences Faculty Research Fund and from the John Simon Guggenheim Foundation that defrayed the costs of preparing this paper. References to the pursuit as far as Melitene: Al-Tabari i 2349. C.-P. Haase, *Untersuchungen zur Landschaftsgeschichte Nordsyriens in der Umayyadenzeit* (diss. Univ. Hamburg, 1972, publ. Kiel 1975) 27, accepts genuineness of this tradition of the pursuit to Melitene, as does Nadine F. Posner, « The Muslim Conquest of Northern Mesopotamia: An Introductory Essay into Its Historical Background and Historiography », (Ph.D. diss., Dept. Near Eastern Languages and Literatures, New York University, 1985) 249-251. Both Caetani, *Annali dell'Islam*, 3 : 812, but see 3 : 788-789, and M.J. De Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*², Leiden 1900, 134-135, thought that this tradition was plausible, although they did not discuss it in detail, or the implications of it for interpreting other

Heraclius himself departed from Syria by way of Edessa and then Samosata, before returning to Constantinople. This gave him valuable time to try to reorganize defenses and supervise the withdrawal from Syria and the positioning of Byzantine troops to defend Anatolia but who also might in the future threaten Syria². Some Byzantine forces temporarily regrouped around Chalkis (Qinnasrin), probably under General Menas, who was later defeated and killed in its defense³.

The Byzantine withdrawal did not turn into a pell-mell flight, even though that may have started to happen in the immediate wake of the battle of the Yarmük. Heraclius did direct an effort to contain and restabilize the military situation. This involved counterattacks, and then systematic destruction of areas that he judged to be untenable to hold, in order to create a no-man's land or buffer between the Byzantine and Muslim-controlled areas. This stabilization took place at great cost, even though it involved, effectively, tolerating the Muslim control of many valuable and populous areas of Syria.

The process of evacuation from Syria took place over some time, at least two years after Yarmük, if one includes upper Mesopotamia. The process was not complete until 639/640 at the earliest.

One must not consider the situation as one of continuous battle. There were negotiations, sieges, some combats, and gradual erosion of the Byzantine military situation. Yet the Byzantines were playing for time. The order of Heraclius to Byzantine authorities to try to hold on to what they still possessed was a reasonable one in the circumstances. But without serious relief forces the policy was unworkable.

There was a mutually agreed-upon truce at Chalkis in 637, which allowed inhabitants who so wished one year to evacuate, that is, until 638⁴. Probably there was another one year truce at Chalkis made by John Kataias to protect Mesopotamia for one more year, that is, until 639, when Heraclius caused the pact to be violated. Heraclius was angry that individual local inhabitants and civilian provincial leaders in Syria and Egypt and Mesopotamia made local arrangements with the Muslims. Therefore he appointed new men with broad military and civil authority in the effort to assure absolute obedience to his wishes, to stiffen resistance to the Muslims and assume no efforts to compromise or bypass the imperial government⁵. This

aspects of the conquests. Fundamental on the conquests: Fred M. Donner, *Early Islamic Conquests*, Princeton: Princeton University Press, 1982. Also, Kaegi, « The Strategy of Heraclius », *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al Sham During the Early Islamic Period Up to 40 A.H./640 A.D. The Fourth International Conference on the History of Bilad al Sham* (1985 conference papers published in 1987, Papers in English), Ed. by Muhammad Adnan Bakhit, Amman: University of Jordan and Yarmuk University, 1987, Vol. 1: 104-115; Kaegi, *Army, Society and Religion in Byzantium*, London: Variorum, 1982.

2. al-Tabari i 2391, 2395-2396; al-Azdi al-Basri, *Ta'rikh futuḥ al-Shām*, Ed. by 'Abd al-Mun'im 'Abdullāh 'Amir, Cairo: Mu'assasa Sijill al-'Arab, 1970, 237; Ibn al Athir, *Izz al-Din, al-Kāmil fi-l Ta'rikh*, Ed. C.J. Tornberg, Leiden: Brill, 1883, r.p. Beirut: Dār Sadir, 1965, 2: 384; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, repr., Hildesheim, 1972, 3: 806-808. For broader background on the problem of the eastern frontier, see articles and references in: *The Eastern Frontier of the Roman Empire. Proceedings of a Colloquium Held at Ankara in September 1988*, ed. by D.H. French, C.S. Lightfoot (British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 11, BAR International Series 553, Oxford: BAR, 1989).

3. Ibn al-'Adim, *Zuhdat al-Halab min Ta'rikh Halab*, Ed. Sami al-Dahhān, Damascus 1951, 1: 25-26.

4. Eutychius, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien* 282 (Ed. and trans. by Michael Breydy, CSO, Vol. 471-472, Scriptores Arabici, T. 44-45, Louvain: E. Peeters, 1985, ed. 141-142; trans., 120-121).

5. Agapius, *PO* 8: 471-472, 476-477; Theophanes, *Chron.* A.M. 6126, 6128 (ed. C. De Boor, Leipzig 183, 1: 335, 340; Michael the Syrian, *Chron.* (ed. trans. J.-B. Chabot, Paris 1909) 2: 345-346,

was consistent with reports of al-Azdi al-Baṣrī that he appointed military commanders over cities and asked their inhabitants to obey their orders. Azdi stated that Heraclius « appointed as his deputies over the cities of Syria commanders from his army » (*khallafa umarā' min jundihi 'ala madā'inī al-Shām*). This is a reference to the sudden creation of certain emergency military authorities over specific cities in Syria and Palestine ⁶. Whatever those institutional improvisations were, and there are only fleeting references in the literary sources to them, which require very attentive reading to discover, they collapsed with the withdrawal of Byzantine troops from Syria and disappeared from conscious historical memory. It is equally unclear whether any of the experiences of Byzantine military officers with those emergency commands in Syria affected later Byzantine institutional arrangements in Anatolia ⁷.

The control of Chalkis/Qinnasrīn was important to maintain to give Antioch any hinterland and linkage with outposts along the Euphrates. It was rational for the Byzantines to try to hold Qinnasrīn as long as possible. It was a cross-roads. Without it one could not hold any significant strategic depth in Syria, even if one held onto Antioch for a while longer. Without it one had no convenient route between the coast and the interior.

A precedent for the evacuation of Syria by the Byzantines in the seventh century was of course their earlier evacuation of Syria in the same century, when the Persians overran it in 611-614. Few details exist how the Byzantines withdrew at that time, except some obviously fled to Egypt, before it in turn was overrun. But the terms of the civilian evacuation of Nisibis and related areas in the reign of Julian, which Ammianus Marcellinus mentions, are an important precedent for the permission given to civilians to leave cities such as Jerusalem and Ba'labakk and Chalkis within a prescribed amount of time before the formal beginning of the Muslim occupation ⁸. There is no evidence for that fourth-century precedent being the explicit model for seventh-century actions, but practices conform to it and were quite reasonable, given the circumstances and interests of all.

426 Chabot. The skepticism of Paul Speck, *Das geteilte Dossier*, Bonn 1988, 182-185, 190, is unwarranted and his reconstruction is excessively ingenious and unpersuasive.

6. Azdi, *Ta'rikh futūh al-Shām* 31, also 28-29. On his value, Lawrence I. Conrad, « Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilad al-Shām », *Proceedings of the Second Symposium on the history of Bilad al-Shām during the Early Islamic period up to 40 A.H./640 A.D. Fourth International Conference on the History of Bilad al-Shām*, ed. by Muhammad Adnan Bakht, 1985 papers publ. in English in Amman, 1987, 1 : 28-62. Cf. Ibn A. thām al Kūfī, Abū Muhammad Ahmad, *Kutāb al-futūh*, Ed. by Muḥammad 'Alī al-'Abbāsī, and Sayyid 'Abd al-Wahhāb Bukhari, Hyderabad : Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyya, 1968, 1 : 100-101 ; Ibn al-Athīr 2 : 311 Tomberg, 317-318 ; al-Ṭabarī i 2086, 2104.

7. R.-J. Lillie, « Die zweihundertjährige Reform », *Byzantinoslavica* 45, 1984, 27-39, 190-201 ; Kaegi, « Heraklios and the Arabs », *Greek Orthodox Theological Review* 27, 1982, 109-133 ; cf. important exposition by Irfan Shahīd, « Heraclius and the Theme System », *Byzantion* 57, 1987, 391-406 ; « Heraclius and the Theme System : Further Observations », *Byzantion* 59, 1989, 208-243, on possible similarities between Byzantine themes and Early Islamic *ajnad*. These are valuable investigations of possible comparative similarities. I remain convinced that most institutional conditions remained continuations of Late Roman institutions, as cited elsewhere in the footnotes here. Nevertheless, Heraclius was attempting some emergency military improvisations because of the pressure of the impending and current Muslim invasions. See Kaegi, « Notes on Hagiographic Sources for Some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century », *Byzantina* 7, 1975, 61-70.

8. Ammianus 25.7.9. See W.E. Kaegi, « Challenges to Late Roman and Byzantine Military Operations in Iraq », to appear in *Klio*. On Ba'labakk : Balādhuri, *K. Futūh al-Buldān* (ed. M.-J. De Goeje, Leiden 1866, repr., 130) ; made in late 636, after the fall of Damascus, as argued by Caetani, *Annali dell'Islam* 3 : 435.

The military situation was still volatile and fluid, but there was some chance to recover. The damage to the Byzantine forces at Yarmūk was psychological as well as material. They needed to find a new set of capable military commanders as well as reconstitute their military units and develop a viable strategy, as well as some understanding of the new situation that the Muslim conquests had created.

No remarkable Byzantine commanders emerged in this period after Yarmūk. The Byzantine government needed new ones, but no one gained fame as the developer of the withdrawal from Syria or as the organizer of the defenses of Anatolia. And that is a striking point. Maybe Heraclius and his advisers were afraid to allow any successful commander to emerge, because he might threaten the vulnerable successor government in the midst of its embarrassment. The opportunities were there for some exceptional personalities to come forth to replace the repudiated ones, and Heraclius himself was desperately searching for good commanders, but none became famous from this period. No great new heroes appeared. But the government's apparent decision to avoid more decisive battles also partially limited the opportunities of ambitious younger commanders who might itch to become famous. Essentially passive Byzantine defenses did not favor the swift rise to fame of military commanders. Heraclius ordered commanders to try to hold onto cities without engaging in combat outside of their walls⁹. It was, essentially, a passive defense strategy that was intended to conserve forces. There is no reason to doubt traditions about this order of his.

We cannot easily estimate the number of Byzantine troops in Syria after the defeat at Yarmūk. Nor do we know their precise institutional structure or command structure. Perhaps there were still potentially 15,000 troops of varying quality even before the fighting, but now probably fewer in number and in shocked and battered condition, as well as very tired. They were in no condition to fight again immediately. They needed to regroup and recover first. How does one reestablish cohesion in armies that have been shattered? Actual Byzantine casualties during their defense of Syria are unknown. In addition to the killed and wounded, there were the equally indeterminate numbers of prisoners of war and deserters to the Muslims.

We do not understand the precise manner in which the Byzantine government counted up its losses and remaining strength after the battle of the Yarmūk, not how it calculated its options in those circumstances. Heraclius certainly understood from his earlier experiences against the Persians that it was better to lose territory temporarily at least, than irreplaceable lives of good soldiers. Temporary territorial concessions could allow the army time to recuperate and devise new and possibly more effective countermeasures.

A major need of the government was to protect communication lines so that Byzantine troops could retreat and survive in good order, and secondly, to deny if possible those communication lines to their Muslim opponents. Heraclius tried to protect escape or evacuation routes north for his troops, officials, clergy, and civilians. In principle, after Yarmūk the Byzantines still might have been able to recover and hold some territory and fortified towns south of the Taurus and Antitaurus ranges and below the Amanus range near the Mediterranean coastline. Such territory was valuable strategically but also for agricultural productivity and tax revenues.

9. Michael the Syrian, *Chronique* 11.7 ; 2 : 424-425 Chabot.

The *de facto* concession of northern Syria and upper Mesopotamia to Islam gave the Muslims rich food-producing areas as excellent staging-grounds for future raids and expeditions into Byzantine territory. It likewise denied those relatively rich areas to the Byzantines. It vastly increased Byzantine logistical problems, even though it helped it by reducing the length of their logistical lines. Yet the Byzantines had seen the limits of hostile possession of that territory and its resources during the recent Persian occupation.

One option for the Byzantines would have been to try to hold onto the numerous fortified cities of northern Syria, and hope that the Muslims proved to be inept and impatient at siege warfare¹⁰. But already they had taken many fortified cities, so that was no great hope. The rapid fall of Hims/Emesa meant that critical nodal point in central Syria could not be the focal point of defense, which would have to lie much further north. Already such a grouping of Byzantine forces had provided the sheer power for the Byzantine reaction to the Muslim victories of 634 and 635. But fortified cities and towns would have been insufficient. To hold such a defense together it would also have been necessary to amass a mobile army or build extensive fixed linear defenses. Each option would have required extensive commitments of soldiers and funds, which simply may have no longer been available on the short notice that the situation required.

Part of the reason for the Byzantines to linger in Syria was to protect their Armenian and Anatolian homelands, of course, but also there was some hope to retain upper Mesopotamia and even to cover their overextended troops in Sassanian Mesopotamia, at Hit and Takrit, respectively located where the bluffs, and therefore defensible military positions, began to rise above the Euphrates and Tigris. Those units were stationed east of the legal border with Persia to try to stabilize it as well as to give the Byzantine authorities some leverage over Persian internal affairs and early warning of trouble there. The problem and situation are obscure¹¹.

To judge from the Muslim sources, Heraclius himself personally took charge of the efforts to develop a secondary defense line and find some viable strategy to check the Muslims. He did not simply fade away and leave decisions to his subordinates. The backbone of Byzantine resistance remained Heraclius himself and his immediate followers, as the eminent traditionist and historian Ibn 'Abd al-Ḥakam later observed¹². It was Heraclius who stiffened resistance.

The Byzantine evacuation of Syria followed a military logic instead of a political or economic one. That move did help to preserve the strength of what remained of the Byzantine armies so that they could fight another day. In contemplating Byzantine withdrawal from Syria Heraclius had problems of establishing a secondary defense line. He was playing desperately for time. He wished to halt hostilities long enough to give his men a breathing space. He sought to create a no-man's land between Byzantine and Muslim forces by ordering the devastation of Melitene itself and much the region between it and Antioch in northern Syria. Heraclius's actions after Yamūk were rational, not irrational. He worked hard to

10. Procop. *De aed.* 2.9. 4-5, for expression of erroneous assumptions that Arabs were incapable of assaulting walled towns. Also, W.E. Kaegi, « Procopius the Military Historian », *Byzantinische Forschungen* 15, 1990, 53-85.

11. al-Ṭabari i 2474-2479, al-Ṭabari, *Chronique*, trans. H. Zotenberg, Paris 1871, 3 : 420 ; Ibn al Athir, 2 : 407-410.

12. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, (ed. C. Torrey, New Haven : Yale, 1922, 22).

reestablish some cohesion and a secondary defense line of some time. Fortunately for the empire, there was strategic depth, so it was possible¹³.

The Byzantines still could threaten Muslim-controlled Syria as long as they possessed key strongholds in the Taurus and Antitaurus Mountains and as long as they still retained Byzantine Mesopotamia, that is, the regions north and east of the Euphrates, where there were recruitable Christian Arab tribes. Mesopotamia also contained good listening posts for conditions and opportunities and deficiencies in Syria. Consolidation of control of Syria required the conquest or at least the neutralization of upper Mesopotamia, and ideally, the mountain passes and even adjacent areas of Armenia as well, because of Heraclius' and his dynasty's potential ability to recruit soldiers from among the ranks of Armenians, as he had done during his earlier wars with the Persians. The conquest of Syria, therefore, led Muslim leaders to make other conquests to secure Syria, in addition to other reasons (religious impulses, hopes for booty, hot pursuit) for such action.

Heraclius' experience in Syria with individuals trying to negotiate terms for their own cities only made him angrier and more determined to find an institutional measure that would stop this slippage and insist on some way to make cities and regions remain loyal to him and not cut separate arrangements with the invading Muslims.

The *Σύνοψις Χρονική* of Theodore Skutariotes contains a neglected but potentially important reference to a survey of land undertaken late in the reign of Heraclius:

Οὗτος ὁ βασιλεὺς ἀπογραφὴν ἐκέλευσε γενέσθαι, καὶ κηνσευθῆναι
πᾶσαν τὴν τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐπικρατείας γῆν, διὰ Φιλαγρίου, καὶ
Κουβικουλαρίου, καὶ Σακελαρίου.

(translation: « This emperor ordered there to be a survey, and the whole of the land of the Roman [Byzantine] Empire was to be assessed, by Philagrios, who was Koubikoularios and Sakellarios. »)¹⁴.

This hitherto unnoticed act, which was not cited by F. Dölger in his *Regesten*, probably was a census taken after the loss of much territory to the Muslims. Heraclius probably needed to ascertain what remaining financial resources existed for the support of his government after losses to the Muslims and Slavs and Avars. Byzantine military operations and planning of any kind depended on having some kind of up to date census. It is impossible to say whether this survey resulted in any controversial institutional changes. The exact chronological limits of Philagrios as *Sakellarios* (Treasurer) are unknown, but he held that office after Theodore Trithurios, who was Sakellarios at the time of and was present at the battle of the Yarmūk in August, 636. Philagrios continued to be *sakellarios* after the death of Heraclius in February 641. He remained sakellarios until early in the reign of Constans II, when he was exiled to North Africa, in 642 or 643¹⁵. Seals of Philagrios are known, as well as his activities on behalf of Constantine III as successor of Heraclius, and his exile at the

13. Kaegi, « The Frontier: Barrier or Bridge? », *Major Papers, 17th International Congress of Byzantine Studies*, New Rochelle: Caratzas, 1986, 279-303.

14. Sometimes cited as the *Synopsis Sathas*, from its editor, Constantine Sathas, « *Σύνοψις Χρονική* », in: *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Paris: Maisonneuve, 1894, 7: 110.

15. Lead seals: Zakos-Veglery *Byzantine Lead Seals* No. 1365; V. Laurent, *Corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, 2: *L'Administration centrale*, Paris: CNRS, 1981, No. 740, p. 385-386.

instigation of General Valentinus¹⁶. This is the only reference to this act. It is uncertain how long it required to complete this census or whether its implementation encountered problems. It is an example of Heraclius' strong initiatives even very late in his reign and is perfectly consistent with Muslim sources' claims that Heraclius remained very energetic until the end of his reign. It is another example of the occasional valuable nuggets of information that the *Σύνοψις Χρονική* of Theodore Skutariotes contain concerning the obscure seventh century¹⁷. We have no information about the precise results of this survey. Other than his decisions concerning the imperial succession, this should be regarded as one of the very important final acts of Heraclius. It was one of his most important institutional responses to the crisis of the Muslim invasions.

It is unknown whether this last Byzantine census, ordered by Heraclius for the entire empire and to be applied by his treasurer Philagrios, was in fact implemented in any part of Syria, given the military emergency and the fleeting nature of Byzantium's hold on that country. This census was, perhaps significantly, virtually contemporary with the initial creation of a register or *diwān* for the army by Caliph 'Umar ibn al Khaṭṭāb in 640/641. I do not wish, however, to engage in a debate about the complex origins of the Islamic *diwān*¹⁸. Nor do I wish to claim that Islamic fiscal institutions invariably owe their origins to Byzantine ones. However it is extremely improbable that the Muslim authorities in Syria remained unaware of the otherwise overlooked Byzantine census of Philagrios in the final year or years of Heraclius' reign. Whether that specific census, in contrast to other earlier Byzantine fiscal procedures for registering people and property in various localities, influenced the Muslims, is moot. Certainly no known Muslim source expressly makes a connection between the two procedures. This is, however, a fascinating piece of Byzantine-Muslim institutional symmetry. Comparative study of the two institutions is, however, desirable as a minimal contribution to the understanding of institutional developments in both medieval polities. Heraclius certainly ordered it undertaken to try to determine what resources were available to him and to have this information in a reliable and up to date form, in the light of recent changing circumstances. He was probably trying to organize resources as full as possible for the defense of the empire. There were many practical difficulties in attempting to complete that census. We do not know how successful it was. One way or the other, it had implications for Syria. Probably its information convinced the government that it could not afford to hold or retake Syria in the immediate future.

One could not be certain whether hitherto friendly Christian tribes would defect and switch sides. One could not trust them in this volatile and rapidly changing situation. The

16. Nicephorus, *Hist.* (28-29 De Boor 1880 edn.).

17. Recall the valuable and neglected reference in it to Comentiolus, a hitherto unknown brother of Phocas: Kaegi, « New Evidence on the Early Reign of Heraclius », *Byzantinische Zeitschrift* 66, 1973, 311-312.

18. N. Oikonomides, « De l'impôt de distribution à l'impôt de quotité à propos du premier cadastre byzantin (7^e-9^e siècle) », *Zbornik radova vizantoloshki institut* 26, 1987, 9-19 is important but does not notice the text of Theodore Skutariotes and its relevance for the early record of tax registers in the Byzantine Empire. On p. 11 in this learned and valuable treatise he states that he does not know when Byzantium was given a cadaster, but it is clear that one was in existence at the end of the reign of Heraclius, or at least there was an attempt to create one, despite chaotic conditions. On Islamic institutions see the masterful article by A. Duri on « Diwān », *Encyclopedia of Islam*², vol. 2, Pt. 2: 323-324. Sources: al-Ṭabari iv 162, al-Ya'qūbi 2: 170 M. Th. Houtsma ed.; Balādhuri, 450 De Goeje. I have no adequate explanation for why the reference has been ignored up to now, except that this chronicle, although known, is not translated and in fact has been little read. 'Umar's general census in 640: Theoph., Chron. A.M. 6131 (341 De Boor).

Byzantines also protected the flight of some allied Christian Arab tribes into the security of Byzantine-controlled territory. But this enraged the Muslims and increased their own concerns for their own stability, if one trusts some Muslim traditions, including those transmitted by al-Ṭabarī. It was possible to raise more troops from Christian Arab tribes settled in northern Syria. But would the local population in the towns and countryside have been willing to fight hard to defend their localities and their families against the Muslims, or would they, as they did during several Persian invasions of the sixth century, simply try to make a deal with the invaders? In some cases, because of so many different types of Arab combatants, local Byzantine civilians, as in the case of Euchaita, were even unable to distinguish between those friendly to the Byzantines and those who were Muslim. Civilians did not instantly regard all Arabs as their enemies or the enemies of their empire. For many it was a confusing situation¹⁹.

The Byzantines were simply stretched too thin by late 636 and the following years.. They lacked the manpower and trained forces and strategy to cover so much territory adequately. They could not defend everything. Withdrawal from Syria reduced the length of the Byzantine Empire's eastern frontier, which once had been 1,400 kilometers long (870 miles). But lost were rich grain-growing areas. Henceforth it would be difficult to feed large numbers of concentrated troops. Doing that had been difficult in Syria itself, but the loss of Syria made it much harder for the empire to do in the Taurus vicinity. The logistics were daunting. Even with a withdrawal to the Taurus, it was more than eight hundred miles from that front to the imperial capital at Constantinople, and twelve hundred miles from Constantinople to the more distant limits in Armenia. If one gave up northern Syria, then what would the key base of operations be? A city or some other place?

The Byzantines theoretically could have withdrawn to the mountain range of the Lebanon and Antilebanon ranges, leaving themselves the rich coastline with their populations, together with northern Syria. A few ports did hold out for a while, as we know, but especially along the Palestinian coast. But the Byzantines did not follow this option, if it really existed. They could have tried to hold onto frontiers resembling somewhat those they developed with Islam in the late tenth and early eleventh century, just before the Seljuk Conquests. Those frontiers did function fairly well for almost a century, and they might have worked for the Byzantines in the seventh century. But this is highly conjectural. But Heraclius was not making strategic and operational decisions in a think-tank full of hypotheses. He had accumulated many experiences by his age of approximately sixty-one when he was developing his plans to extricate his armies from their difficult military situation in Syria in late 636 and early 637. Heraclius in early unsuccessful campaigning to save Antioch from the Persians in 613/614 had come to understand the strategic importance of the Taurus and Anti-Taurus passes. Therefore he made much use of them in creating his new defense lines after losing Syria.

19. *Anon. Chron. ad 1234 pertinens* c. 124 (ed. J.-B. Chabot, CSCO, Scriptores Syri, ser. 3, T. 14, Louvain 1937) 203. On Euchaita, see the controversy and debate between: Frank R. Trombley, « The Decline of the Seventh-Century Town: The Exception of Euchaita », *Studies in Honor of Milton V. Anastos*, (Byzantina kai Metabyzantina, 4) Udena 1985, 65-90; Trombley, « The Arab Wintering Raid Against Euchaita in 663/4 », *Abstracts, Annual Byzantine Studies Conference* 15, 1989, 5-6; Alexander Kazhdan, « The Flourishing City of Euchaita? », *Abstracts, Annual Byzantine Studies Conference* 14, 1988, 4; Constantin Zuckerman, « The Reign of Constantine V: The Miracles of St. Theodore the Recruit », *Revue des Études Byzantines* 46, 1988, 191-210.

Local inhabitants of towns in Syria had long had some responsibility for repair and maintenance of facilities and installations, but there still was also a tradition of popular passivity to invasions, not just in Syria, but throughout the Later Roman Empire²⁰. Such people may have helped a little but the government and army could not count on them for very much military assistance. It is unclear what happened to those Syrian inhabitants who had been given responsibility for defending areas of the frontier or town walls. It is unknown how many of them departed with the retreating Byzantines and how many remained and made terms with the Muslims.

Some individuals were handling their own local defenses as at Bālis and Qāsirin, per Balādhuri. That was not a new policy or phenomenon, but a very old there and one that reflected limited imperial resources and the desire to relieve the imperial treasury of some of those burdens by laying them off on prominent members of the local population who were deemed able and sufficiently responsible that they could be trusted to assume some responsibilities.

It is unclear whether religious calculations, namely, calculations about the effectiveness of the relative religious strength of official Monothelites (the Christological doctrine that Heraclius officially supported), Chalcedonians and Monophysites, and their strife, influenced the decision to evacuate Syria. This is an obvious question. But there is no clear-cut evidence that religious dissent or grievances were a principal, let alone the principal, cause for Byzantine defeat in Syria. Civilian passivity in Syria owed at least as much to older traditions of Late Roman popular passivity or even apathy. Nor was the situation of the expanding Muslim Conquests in Sassanian Persia the driving force behind the Byzantine decision to evacuate northern Syria, I think, although it may well have pressured the Byzantines to hasten their evacuation of upper Mesopotamia. It did, however, reinforce the improbability of any near-term prospect of a Byzantine reconquest of part or all of Syria. It is difficult to know how much the imperial succession struggle, in the waning days of the reign of Heraclius, contributed to the decision to evacuate Syria. That struggle required that some elite units be stationed at or near Constantinople, and it was necessarily those units who would possess the most influence if rivals for the imperial throne competed for military support. Military units in or even near or facing Syria were simply not advantageously placed for critical roles in that internal competition. But it would not have been easy to retain and develop a new mobile army to replace the lost one. This was not a decision to make lightly²¹.

The Byzantine government could still have worried about the possibility of a military revolt of the remaining troops in northern Syria, who would have been frustrated and

20. J. Liebeschuetz, « The Defences of Syria », *Bonner Jahrbücher* 38, 1977, Bd. 2 : *Studien zu den Militärgrenzen Roms* 487-499. Cf. Benjamin Isaac, *Limits of Empire*, Oxford : Clarendon, 1990, 214, 170-171, 372-418, but he notes on p. 250-260, that in Mesopotamia the Romans expected the local population to assist in the defense of fortified towns; apathy : J. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops* (Oxford : Clarendon, 1990), 20, 24 ; R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven : Yale, 1988, 182-191.

21. Kaegi, *Byzantine Military Unrest*, Amsterdam : Hakkert, 1981, 134-185 ; Dionisia Misiu, 'Η διαθήκη τοῦ 'Ηρακλείου Α' καὶ ἡ κρίσις τοῦ 641. Συμβολή στο πρόβλημα της διαδοχῆς στο Βυζάντιο. Διδακτορική διατριβή. Ἀριστ. Πανεπιστήμ. Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα της Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, Παρарт. 59, Thessaloniki 1984. Critical observations on the Greek sources : P. Speck, *Das geteilte Dossier* 44-50, 414-497. Also, see A. Stratos, Βυζάντιον σὸν Ζ' αἰῶνα (Athens 1969) 3 : 144-220.

humiliated. And there were reports, as we know from Theophanes, that there had been a revolt or mutiny of the troops of Vahan at the battle of the Yarmūk²². In any case, those troops just before the battle had become disorderly and had become involved in clashes and tensions with local civilians in Syria, including, but not confined, to Damascus. The government would not have wanted that to happen in northern Syria, around Antioch or its vicinity.

One does not know how efficiently local civilian officials in the provinces, and in whatever existed of the old pretorian prefecture, were handling the collection and distribution of the *annona militaris* to the soldiers. There often had been troubles with provisioning masses of soldiers in northern Syria, especially around Antioch²³. It is unclear just what relationships existed, if any, between the provincial governors who were negotiating or attempting to negotiate terms with the Muslim conquerors and their policies on distributing or withholding *annona militaris* to or from Byzantine soldiers. The Byzantine armies were vulnerable and exposed on this issue. It is unproven that there was any consideration of problems of handling *annona militaris* in the Byzantine decision to evacuate what areas of northern Syria they still controlled. The possible prospect of a struggle for the succession to Heraclius also may have influenced Heraclius to withdraw to more manageable defense lines. The strife that broke out after Heraclius' death indicated that this was a real and not merely an imagined problem.

A struggle to hold northern Syria for Byzantium would likely have involved a strategy of defending fortified cities. This would risk holding down many Byzantine troops in garrison duty in scattered fortified positions. It would risk the loss of mobility for what remained of the Byzantine armies. One can make a case that it was preferable to preserve a mobile army of quality and lose some key towns and terrain than to try to hold it by dissipating one's mobile striking force by scattering it to defend many different fortified cities and districts. Such a passive policy had its tempting aspects, but it would have immobilized the army. It would have potentially allowed the Muslims to reduce these towns piecemeal, one by one.

Yet one could not create a viable *cordon sanitaire* in Syria. And there was the question of the steadfastness, reliability, and effectiveness, and loyalty of the townspeople in northern Syria in those fortified towns that one chose to defend. In the end, the Byzantine authorities chose, for whatever reasons, to give up any hope of a steadfast town-by-town defense of remaining areas of northern Syria. The precise motives are uncertain, but the principal one was probably the poor condition of the remaining Byzantine units.

There is a question whether Emperor Constans II (641-668) ever attempted, as some Arabic sources claim, an effort to retake Emesa either by an attack from Byzantine

22. Theoph., *Chron.*, A.M. 6126 (637-638 De Boor); cf. Ibn 'Asākir, *Ta'rikh madinat Dimashq*, éd. Salah al-Din al-Munajjid, Damascus: Majma' al-'Ilmi al-'Arabi, 1951, I: 541.

23. Cf. references in B. Isaac, *Limits of Empire* 269-274; A.D. Lee, « Campaign Preparations in Late-Roman Persian Warfare », in: French, Lightfoot, edd., *Eastern Frontier of the Roman Empire* 257-265; Kaegi, « The Annona Militaris in the Early Seventh Century », *Byzantina* 13, 1985, 591-596; Kaegi, « Two Studies in the Continuity of Late Roman and Byzantine Military Institutions », *Byzantinische Forschungen* 8, 1982, 87-113; Kaegi, « Late Roman Continuity in the Financing of Heraclius' Army », *XVI. Internationaler Byzantinisten-Kongress, Akten = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/2, 1982, 53-61; Kaegi, « Variable Rates of Seventh-Century Change », in: F.M. Clover and R.S. Humphreys, *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989, 196-200.

Mesopotamia or by landing on the Syrian coast and attempting to push inland. Such an effort if it ever existed was poorly conceived and unrealistic. There were inadequate means, given the logistical hurdles, to the achievement of such a Byzantine aim²⁴. Furthermore Constans II was still young and any such action could have been taken by others in his name rather than by him personally. The accounts are probably apocryphal. But the Byzantines did send some troops under General David and Titus to attempt to operate in Byzantine Mesopotamia at the beginning of the reign of Constans II (641-668). Their actions were abortive and accomplished nothing of permanent value for Byzantium.

The Byzantine institutional situation appears to be still Late Roman in the 630s. Part of the Byzantine government's problem was the awkward structure of the old Late Roman provinces, with their own civilian governors and civilian jurisdiction. The very actions of Heraclius in appointing military commanders over some cities in Syria in fact was creating institutional improvisations with emergency military commands. One of the probable reasons for the creation of these commands was imperial dissatisfaction with local officials' proclivity to make separate settlements or deals with the Muslims. The titulature is uncertain, as were the total number of such improvisations. No non-literary source confirmation (archaeological, epigraphic, etc.) has emerged thus far about this. Institutions were probably still basically Late Roman ones, although one should not assume that everything was unchanged from the time of Justinian I; there was some very slow change and adaptation. The chronicler Theophanes, who used oriental sources of indeterminate character, as L.I. Conrad has shown²⁵, indicates that an angry and frustrated Heraclius had appointed a general Ptolemaios to replace the curator John Kataias, whom he dismissed, in Osrhoene, after the latter without authorization negotiated peace terms with the Muslims at Chalkis (Qinnasrin). This is corroboration of the Arabic sources of his appointing generals, like his appointment of Manuel in Egypt to replace Cyrus, Bishop of Alexandria, who had also made some terms there with the Muslims, to forestall their invasion.

Heraclius did not consult local opinion about his military. What the people thought in Syria is unknown and their thoughts may not have been identical in all sectors of that public. Equally unknown are opinions about the withdrawal on the part of the populations of Anatolia and Constantinople or what remained of the Byzantine Balkans (probably they had no luxury of leisure to think about such topics, given their own endangered situations in the face of the Avars and Slavs).

The Muslims gained some advantages from allowing truces with the Byzantines, because it allowed them to consolidate their gains, and allow disaffected elements to depart and no longer constitute any kind of potential threat to the new rulers while they engaged in the process of consolidating their newly-won conquests. Except for Byzantine soldiers and Christian Arabs who feared the Muslims, the numbers of civilians who fled with the Byzantines to Byzantine territory appears to have been limited in number.

The financial consequences of the Byzantine withdrawal from Syria were considerable. The Byzantines lost vast tax revenues from Syria while they shortened their logistical lines.

24. Balādhuri, *K. Futūḥ al-Buldān* 144-145, M.J. De Goeje; see the illuminating remarks of Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington: Dumbarton Oaks, 1984, 402-407, 481-485; A. Stratos, Βυζάντιον στὸν 7 αἰῶνα 3: 84-86.

25. Lawrence I. Conrad, «Theophanes and the Arabic Historical Transmission», *Byzantinische Forschungen* 15, 1990, 1-45.

Syria itself had not been a principal recruiting ground for the Byzantine army, except for the Arab auxiliary forces. How conscious the Byzantines were of this when they decided upon their withdrawal is unknown.

According to some traditions, General Vahan, a leader of Byzantine forces, was killed at the battle of Yarmūk, or fled to Mount Sinai where he became monk. The basic question is, who was in command of what remained of Byzantine armies in Syria immediately after the battle of Yarmūk? General Menas appeared in the vicinity of Qinnasrin, where he was defeated and killed in combat.

By 644 Muslim armies were threatening Amorium, in the heart of Galatia, which appears to have already a major military base, probably the center of the Orientales or Anatolikoi, who will become the Anatolik Theme in future decades²⁶. The troops of the *Magister Militum per Armeniam* Maurianos, also called Armeniaks, were another principal constituent of high quality Byzantine military forces²⁷.

The creation of a zone of destruction was a novel practice, not a normal one for the Byzantines, I think. I am not aware of its use on the eastern front during the long war with the Persians, although it may have occurred. There were abandoned zones in the Balkans, but they existed more by dint of devastation by barbarians than by the willful decision of the imperial authorities or their armies. This establishment of scorched-earth zones was new and partially effective. Yet the longer-term history of Byzantine-Muslim relations demonstrates that it did not succeed in stopping Muslim raids or more ambitious invasions. But it helped to demarcate a zone. Irrespective of the validity of any thesis about earlier Roman policy not being defensive²⁸. And Byzantine efforts, given limited resources, were aimed not just at controlling subjects but at defending strategic territory, even though the border was not always neatly linear. Now one had to establish a defensive strategy and part of it involved defense-in-depth. Nevertheless, one could not claim to know for sure what was in the mind of Byzantine military planners, given the lack of explicit and conclusive documentation. The Muslims destroyed towns too, as they did in the case of Germanikeia.

The Byzantines did not want to leave communities in Syria who would have dual allegiances, or who might encourage the Muslims to try to make more arrangements to peel away loyalties. Muslim experiences in Syria with communities making separate peace treaties with them whetted their appetite with the expectation of more such actions in other districts in the future, that this was the ideal way to conquer the Byzantine Empire with a minimum of casualties and hardships. In the long term, that process that succeeded so well in Syria did not continue to work in Anatolia²⁹.

26. Kaegi, « The First Arab Expedition to Amorium », *Byzantine and Modern Greek Studies* 3, 1977, 19-22; repr. in Kaegi, *Army, Society and Religion in Byzantium*, London: Variorum, 1982.

27. Kaegi, « Al-Baladhuri and the Armeniak Theme », *Byzantion* 38, 1969, 273-277.

28. As Benjamin Isaac convincingly argued in his recent monograph *The Limits of Empire*, 372-418, that was the case in the Byzantine world of the Middle Byzantine Period.

29. Walter E. Kaegi, « Changes in Military Organization and Daily Life on the Eastern Frontier ». In: 'Η Καθημερινή Ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση. Πρακτικά του Α' Συμποσίου. 15-17 Σεπτεμβρίου 1988 (*Daily Life in Byzantium*) ed. by Chrysa Maltezou, Athens: Hellenic Center for Byzantine Studies, 1989, 507-521; Kaegi, *Some Thoughts on Byzantine Military Strategy*. Ball State University Hellenic Studies Lecture. Brookline MA: Hellenic College Press, 1983.

The Muslims did not succeed in encircling and destroying any significant number of Byzantine troops in Syria-Palestine after the battle of the Yarmūk. Small town garrisons, as at Gaza in 637, did ultimately surrender, or were wiped out at Caesarea in 640, but no significant large numbers of troops. The Byzantines did succeed in extricating most of their remaining troops from Syria. Because those troops were probably not numerous, that was not too difficult to do. But their successful withdrawal did help the Byzantines to fight another day. Objectively, it was the right move, instead of attempting some bitter fight to the end to hold every remaining square meter of Syria. That would have been costly with little of value for the Byzantine military. It would have been a waste of valuable lives. It was better to preserve the core of the Byzantine armies, which, despite bad losses at Yarmūk, was not yet destroyed. Yarmūk was the end of Byzantine Syria but not the end of the Byzantine army.

It is important to try to identify which Byzantine units were serving in Syria and the fate of their units when they left Syria after the Byzantine debacle at the Yarmūk. Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. 3-4, paid no attention to this problem in his otherwise excellent study. Nor did M.-J. De Goeje in his *Mémoire sur la conquête de la Syrie*. Nor did Andreas Stratos in his history of *Byzantium in the Seventh Century*. Some thousands of Byzantine troops and allied Arab tribesmen had perished or simply run away at the battle of the Yarmūk. Those were elite mobile forces in contrast to garrison troops, but Heraclius would have kept around himself at Hims and Antioch some elite mobile forces, who surely included the important imperial Obsequium forces. Their numbers are uncertain, ranging from as high as several thousand down to considerably less than a thousand, but they were elite forces. Heraclius may well have allowed some elite praesental units to be detached from his person to fight at the battle of the Yarmūk, but he could not have afforded to send all such units away from her person. It is not surprising that the imperial Obsequium reappeared prominently under General Valentinus in the succession strife at Constantinople in 641-642; it had not been wiped out in campaigning in Syria³⁰. It may have suffered some losses, for some elite imperial domestic units were engaged at the battle of the Yarmūk and surely suffered grievous losses, witness the frequent Arabic references to their normal commanders, *cubicularius*, *sacellarius*. But the Obsequium remained a dominant unit in the immediately following years. It probably accompanied Heraclius during his own evacuation from Syria. Probably some Orientales remained at their base at Antioch. From this core it was possible to reconstitute Byzantine armed strength. The government could not afford to scatter these valuable elite soldiers in eastern Anatolia. They needed to concentrate them near Constantinople, from where they could rapidly be redeployed, according to need. But their evacuation from the zone of fighting meant that the imperial forces temporarily lost a valuable component of mobile troops. That loss contributed to circumscribing possibilities for warfare of maneuver against the Muslims. When one gave up Antioch, one had to find a new base for what had been the army of the east. It was not self-evident what would be the successor of Antioch, which had served as a base throughout late antiquity. Eventually it was the hitherto modest town of Amorium.

Some Byzantine forces may have been evacuated by sea, from the many ports along the Mediterranean coastline. The most obvious group to use such a route were those soldiers who were stationed as garrisons in those very ports, but others from the hinterland may have sought to leave by ship as well. They could have gone to Cyprus as well as the various points

30. John Haldon, *Byzantine Praetorians*, Berlin 1984, 264-266, 274-276.

along the Anatolian coast or on to Constantinople itself. But evacuation is not much mentioned. Most Byzantine troops probably departed from Syria by land routes, either across the Taurus, or initially, across the Euphrates into Byzantine Mesopotamia.

Evacuation to north of the Taurus required many adjustments on the part of the Byzantines, even though some in the many campaigns of the 620s had gained much experience with campaigning on the Anatolian plateau. The Byzantines evacuated Syria by taking along some of their livestock and mounts and draft animals, but they were not burdened down with heavy amounts of goods.

Except for religious relics, jewelry and coin, what could the Byzantines carry away when they evacuated Syria? Some livestock, people, textiles, governmental and military and ecclesiastical records and manuscripts. Yet there are no reports of long wagon trains (or pack animal trains) of goods leaving Syria for Anatolia or Constantinople. Of course ships were able to carry much away from Syro-Palestinian ports.

Former concentrations of Byzantine strongholds along the Euphrates and in Mesopotamia were now exposed and risked becoming untenable. Those fortified towns were defending against attacks from what was now the wrong direction. On the other hand, the Byzantine government had learned during the warfare between 611 and 628 how strategically important were the Taurus Mountains and how control of Syria in itself, however desirable, was not essential for the survival of the Byzantine Empire. That was an invaluable experience, but we cannot know many of the details, for no one left a record about that for us from the 620s. But the fact remained that the empire still possessed strategic depth, but it had to develop a viable yet realistic defense that was within its financial and manpower means. It could not raise armies or fortifications on the scale that earlier emperors had in previous centuries.

Earlier Roman strongholds such as Samosata and Melitene on the upper Euphrates were useful for the Byzantines to hold as bases, but somewhat exposed as the Muslims spread north. The reasons for the evacuation of so much territory was, I believe, occasioned by the desire of the Byzantine military leadership to avoid creating a situation in which there could be direct military confrontation in so far as it was possible. This was the opposite situation from the Byzantines in the late tenth and early eleventh century who did not necessarily proximity to the Muslims. In the 630s, the Byzantines had come to fear this new emerging power and wanted relief and as much distance as possible between themselves and the Muslims, in order to recoup and to gain time to learn more about this dangerous new adversary. They accomplished this at great cost, by evacuating areas that they might have held. But the underlying reason for so much evacuation was surely their lack of many good and trustworthy troops and commanders in the light of their recent experiences of so many defeats. They could not afford to dispatch garrisons to Samosata, Cephe, Melitene and so many other former strongpoints. They needed to conserve their limited strength. They confined themselves to a much more limited perimeter of defense.

The consequence was a Byzantine military decision to write off Syria and avoid holding bases just north of it that could have permitted a relatively easy return to its northern sections. They foreswore all of that by the manner and completeness of their evacuation. They left no secure bridgeheads south of the Taurus Mountains.

The actual fighting in northern Syria was so limited that it probably inflicted little physical damage on town and countryside. It was Byzantine and possibly also Muslim efforts

to create a zone of destruction that probably damaged the countryside much more, but the archaeologists have the final evidence on that controversy. It is imprudent to say more.

Local inhabitants were caught in the middle and were expected to give assistance to one side or the other and faced the danger of reprisals. The problem was whether in such circumstances they could survive in the zones between the two antagonists, Byzantine and Muslim. It was not easy to manage. In the end, in Syria, neither side was to allow many communities to manage to survive in the frontier zone. The situation was different, therefore, from that in Armenia, where a buffer existence was possible for the inhabitants. But in the long run neither Muslim nor Byzantine found it to their interest to allow independent communities to exist between the areas of direct control by Muslim and Byzantine authorities³¹.

The Byzantine evacuation of Syria was a risky, sad, staggeringly expensive, and humiliating military operation. Yet Heraclius managed to preserve essential elements of at least four military bodies that had participated in action in Syria: the elite praesental or mobile imperial guard units, the *Orientalis*, or units of the army of the east who served under the *Magister Militum per Orientem*, the Armenians, who served under the *Magister militum per Armeniam*, and some friendly Christian Arabs. These are units that can be reliably identified as having participated in military action in Syria and Palestine in resistance to the Muslims. From these he and his successors were able, within the now modest limits of the resources of the empire, to reconstitute forces to hold new defensive positions against the Muslims in Anatolia and Armenia. But the needs were not merely for manpower but also for new and better military leadership, at least as difficult to find and develop as the manpower and new financing. The institutional adjustments required much time to accomplish and indeed extended well into the eighth century³².

31. On this problem of the efforts of localities to eke out an existence between the two powers, see Kaegi, « Changes in Military Organization and Daily Life on the Eastern Frontier », 515-521, and citations therein.

32. John Haldon, Hugh Kennedy, « The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries », *Zbornik Radova Vizantoloshki Institut* 19, 1980, 79-116; Kaegi, « Observations on Warfare between Byzantium and Umayyad Syria », *The History of Bilad al-Sham during the Umayyad Period, Fourth International Conference, 24-29 October 1987: Amman, Proceedings of the Third Symposium*, ed. Muhammad Adnan Bakhit and Robert Schick, Amman 1989, 2 (Papers in English): 49-70; R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, Munich 1976; and Lilie, « Die zweihundertjährige Reform », *Byzantinoslavica* 45, 1984, 27-39, 190-201.

L'ISLAM ENTRE BYZANCE ET LES SASSANIDES

ÉLÉMENTS POUR UNE ANALYSE COMPARATIVE DES POUVOIRS POLITIQUES
À BYZANCE, DANS LE DOMAINE IRANIEN PRÉ-ISLAMIQUE
ET AU DÉBUT DES OMAYYADES.

PAR

Thierry BIANQUIS
Université Lumière – Lyon II

1. *La fin d'une frontière*

Deux empires, l'un fondé sur la Méditerranée orientale, ou contrôlant toute la Méditerranée, l'autre installé dans le Moyen Orient asiatique, autour des plateaux iraniens, englobant ou n'englobant pas la Mésopotamie iraquienne, se sont affrontés à plusieurs reprises dans l'histoire. La Syrie a toujours fait partie du monde méditerranéen même si parfois elle fut occupée par la puissance orientale, lors de succès de celle-ci, par exemple sous les Achéménides ou sous les Sassanides.

La fusion entre ces deux mondes fut tentée par Alexandre, mais le succès ne fut qu'éphémère. Pendant plus d'un millénaire, la guerre fut le mode de confrontation le plus courant. La vallée de l'Euphrate constitua à plusieurs reprises, sur une portion de son parcours un segment de la frontière, même si le commerce ne cessa jamais de faciliter les échanges.

Au début du VII^e siècle, lors de la prédication muhammadienne, la guerre était particulièrement violente entre Byzance et les Sassanides. Constantinople échappa de peu à l'assaut final et à la destruction totale et réussit par un retournement extraordinaire à porter un coup presque mortel à son adversaire perse.

L'originalité de la conquête arabe, partie de la péninsule située au sud de cette frontière, et submergeant d'abord l'Iraq et la Syrie, ne fut pas la rapidité de sa réussite. Alexandre connut un succès bien plus foudroyant. Elle tient à deux facteurs. Le premier est la nouvelle configuration géopolitique qui fut alors créée. Un empire unique s'étendit de l'Atlantique aux confins de la Chine, unissant pour la première fois, monde méditerranéen et monde asiatique. La Syrie et la Mésopotamie qui, jusque là, avaient constitué une double périphérie se trouvèrent former de part et d'autre de la steppe un nouveau centre.

L'autre originalité réside dans la perpétuation jusqu'à nos jours de l'unité de culture et de civilisation qui s'est imposée à cet immense espace. Les différents peuples soumis lors de

l'avance arabe ont été séduits, en ont soumis d'autres à leur tour et se veulent, tous, les meilleurs défenseurs de cette unité.

2. *Un mode de pouvoir hérité ou original*

La question que je voudrais poser ici est la suivante. Les Arabes, sortant de la steppe et du désert, et dont l'organisation politique, très souple, n'était pas structurée par des institutions établies de longue date, créèrent-ils de toutes pièces un régime d'empire nouveau ? Empruntèrent-ils une philosophie politique à leurs prédécesseurs sassanides qu'ils anéantirent avant d'occuper tout l'espace qu'ils avaient contrôlé ? Subirent-ils davantage l'influence des Byzantins, dont ils prirent la totalité du domaine africain et presque toutes les provinces d'Asie et d'Europe occidentale ? Ne pouvant les détruire en Anatolie et dans les Balkans, ils menèrent contre eux une dure et longue guerre, coupées de nombre de trêves, propices aux échanges culturels.

Je ne suis pas spécialiste des Omayyades, pourtant la période sur laquelle je travaille, IV^e/X^e-V^e/XI^e siècles, connu des débats politiques et religieux qui peuvent nous éclairer. Les divers camps tiraient arguments d'événements survenus soit pendant le temps prophétique de 610 à 632, soit pendant la période juste postérieure, les années 632-720. La Syrie était souvent citée. Certes des événements importants, le meurtre de 'Uthmān, la Bataille du Chameau, le meurtre de 'Alī, celui d'al-Ḥusayn, la révolte d'Ibn Zubayr, survinrent ailleurs mais ils furent perçus comme initiateurs de rancœurs, de deuils et de révoltes. A l'inverse, la bataille de Siffin, l'arbitrage d'Adhruh, le choix du gouverneur de Syrie comme calife, les règnes de Mu'awiyya, de 'Abd al-Malik ibn Marwān, de 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, la construction du Dôme du Rocher, de la Mosquée d'al-Aqsa à Jérusalem, de la Mosquée des Omayyades à Damas, furent perçus comme des événements en fin de compte positifs. Les aspects partisans s'estompèrent avec le temps et ils fondent jusqu'à aujourd'hui un compromis communautaire.

Dans le court laps de temps qui nous est accordé, je voudrais indiquer les lignes d'une réflexion possible sur les origines du système politique musulman, réflexion à laquelle devraient être conviés tant des spécialistes de l'Empire sassanide, des byzantinistes et des islamologues que des historiens du monde musulman postérieur. En, effet, ces derniers parmi lesquels je me situe, pourraient apporter un témoignage de la vision qu'avaient les chroniqueurs musulmans à la veille des Croisades des premiers temps de l'islam et des deux empires antagonistes que les Arabes avaient combattus. Cette confrontation devrait se faire principalement sur des domaines précis et aisément comparables, fiscalité, armée, institutions et pouvoirs locaux, rapports ville-campagne, poids de la religion dans la vie politique et dans la société, etc... Elle devrait se faire également sur des concepts plus généraux, finalité du pouvoir et légitimité du prince, c'est à dire sur le politique au niveau de l'idéal proclamé et de la pratique vécue. Certes, cela est plus difficile à définir avec précision mais les sources qui en traitent sont considérables.

ICI, je me contenterai de rappeler quelques idées reçues sur les régimes byzantins et arabes et j'esquisserai une analyse plus poussée des fondements du pouvoir arabe, avant et après Muhammad.

3. *Principes communs des systèmes politiques traditionnels*

On partira d'une définition très générale d'un système politique. Un ou plusieurs groupes ethniques, vivant sur un espace contigu, se reconnaissent une part d'identité

commune. Ils acceptent, de gré ou de force, de confier à un individu ou à une famille, le soin de réguler leurs rapports, d'arbitrer leurs conflits internes et de représenter et de défendre à l'extérieur le groupe pris comme personne morale. Pour cela, ils abandonnent une part de leur liberté d'action et une part de leurs moyens de vivre.

Le système ne peut fonctionner sans une justification idéologique qui revêt un double aspect. D'une part, des récits légendaires ou une historiographie plus ou moins officielle, fondent une conscience de la durée du lien unissant les divers groupes qui composent cet ensemble.

D'autre part, un point d'ancrage hors du monde naturel, permet d'imbriquer étroitement les croyances métaphysiques concernant le destin particulier de chacun, ici-bas et dans l'au-delà, au principe de légitimité du prince au pouvoir. Cette imbrication que nous rendons par l'expression "pouvoir de droit divin" dresse face à toute contestation politique une frontière à ne pas dépasser, reconnue de tous. La transgression de cette limite de l'action politique ne peut se faire sans invoquer des motifs relevant du même registre métaphysique.

Le champ d'étude est immense et nombre de points devraient être examinés. Enumérons-en quelques-uns plus particulièrement pertinents pour une analyse comparée du pouvoir politique, dans les deux empires pré-islamiques puis dans le monde arabe pendant le premier siècle, celui des conquêtes.

Le premier englobe les processus généraux concernant le pouvoir, accession, légitimation et succession, ainsi que la limitation possible de l'arbitraire du prince par une législation dont il contrôle ou non la production, la publicité, la durée, la compatibilité avec l'éthique générale. Le plan de friction le plus courant était le financement des dépenses du prince par la fiscalité, et la délimitation de ses biens privés et publics.

Le second concerne les pouvoirs secondaires, régionaux ou locaux, leur autoproclamation, par exemple dans le cas d'une aristocratie bien implantée, ou, à l'inverse, la légitimation par le prince d'une bureaucratie déléguée, et d'un cursus honorum, avec ou sans déplacement du fonctionnaire durant sa carrière à travers l'espace à contrôler.

Le troisième concerne la gestion des ethnies hétérogènes, soit par la langue, soit par la religion, soit par le genre de vie, ethnies issues de groupes fédérés lors de la constitution d'une identité politique commune ou de groupes vaincus et intégrés à l'ensemble lors de guerres de conquêtes. Le système leur accorde-t-il une autonomie leur permettant de gérer paisiblement leurs différences ou tend-il à les assimiler à un modèle dominant ?

Le quatrième domaine est celui des rapports relatifs entre les pouvoirs militaires, civils et religieux. La tripartition mise en évidence dans les sociétés indo-européennes par Dumézil se retrouve-elle dans une société issue de tribus nomades endogamiques à familles élargies ? L'existence d'une hiérarchie innée, résultant par exemple du rang de naissance dans la fratrie, s'oppose-t-elle à une progression sociale acquise par la réussite dans le métier des armes, dans les activités intellectuelles, dans la maîtrise professionnelle manifestée dans la production ou dans l'échange des biens ? La représentation dans l'imaginaire populaire de la hiérarchie sociale correspond-elle rigoureusement à la réalité des capacités d'intervention politiques ?

De là, découle une interrogation sur le niveau d'intervention du pouvoir dans le domaine privé, celui des rapports économiques entre les individus, respect plus ou moins marqué de l'autonomie familiale et de l'inviolabilité de la demeure. On peut ainsi opposer des États privilégiant la sauvegarde de l'espace privé à ceux qui prônent la prééminence de l'intérêt public.

Il est impossible de développer ici une réflexion détaillée sur les principes et les pratiques du pouvoir arabe en Orient de la conquête islamique aux Croisades. Je prépare une étude sur le fonctionnement du politique en Syrie au V^e/XI^e siècle et j'espère pouvoir la publier. Je voudrais simplement vous présenter ici, deux ou trois points, et j'attends de vous une critique sur ceux-ci.

4. *L'image du basileus byzantin*

Le basileus, souverain byzantin, tirait sa légitimité de son ascendance, de sa naissance dans la pourpre impériale et de la reconnaissance solennelle du Patriarche de Constantinople à Sainte Sophie. L'importance symbolique du palais, de la basilique et en fin de compte de toute la ville de Constantinople, la nouvelle Rome, image de la civilisation gréco-romaine christianisée, assiégée par les Barbares, n'avait pas échappé aux Arabes. De là, le succès que rencontrait chez eux toute tentative de conquête de cette ville malgré les échecs répétés. Mais, on ne trouve pas une symétrie à cet attachement polymorphe à une cité, origine et finalité d'un État. Aucune ville arabe ne s'identifie tout à la fois à la religion islamique et à l'empire arabe, ni Médine, ni La Mecque, ni Jérusalem, les trois lieux-saints de l'islam, ni Koufa, ni Damas, ni même plus tard Bagdad, les trois premières capitales politiques après Médine.

Les historiens arabes rapportaient le cas d'empereurs qui avaient accédé au pouvoir par la réussite militaire, sans se prévaloir d'une ascendance princière. A partir du XI^e siècle, des sultans turcs s'emparèrent de la réalité du pouvoir étatique grâce au succès des armes, mais jusqu'à l'époque mamlouke, le symbole du califat, autorité suprême sur tous les musulmans déléguée par Dieu à un descendant de la tribu Quraysh, fut respecté. Ici, se retrouve l'attachement à un lieu fondateur, La Mecque, patrie de Quraysh, où éclata la Révélation, parallèle à l'attachement des Byzantins à Constantinople. Mais, chez les Arabes, l'identité tribale de Muhammad prime sur le lieu où il naquit.

Ces mêmes historiens rapportent avec un étonnement délectable le rôle des impératrices dans les intrigues du palais et surtout la possibilité d'accession au pouvoir d'un homme du commun pour peu qu'il épousât une fille, une veuve ou une soeur d'empereur. Certes, les épouses ou les concubines des califes ne se privèrent pas d'oeuvrer par tous les moyens pour faire accéder leur rejeton à la succession de leur père mais en aucun cas elles ne pouvaient, en accordant leur main, offrir un titre. L'apparition des atabegs avec les Seljoucides rendit la chose possible au niveau sultanien mais il existait entre le califat et tout autre niveau d'autorité une frontière de nature intransgressable. Ce mode original d'accession à la dignité impériale byzantine rendait ridicule aux yeux des Arabes la prétention du basileus à se présenter comme le vicaire de Dieu sur terre et à courber sous sa loi le Patriarche.

5. *La religion, obligation privée mais non individuelle*

Or, l'absence dans la théologie musulmane du concept de sacrement et de tout rôle réservé à un clergé qui aurait été le médiateur obligé entre le divin et l'humain, rendait incompréhensibles aux Arabes les querelles bruyantes qui opposaient tour à tour le Basileus, au patriarche ou aux grands monastères. Les persécutions contre les nestoriens et les monophysites, le statut réservé aux juifs, donnaient aux musulmans une image négative et intolérante de la religion byzantine qu'il soupçonnaient également d'idolâtrie du fait de la trop grande vénération des icônes.

L'idéal proclamé par certains empereurs, un empire unifié où toute religion ou secte s'efface devant l'orthodoxie chalcédonienne et où tout idiome le cède au grec, n'avait aucune

symétrie dans un esprit arabe, alors friand de différences et de contrastes. La foi ne relevait certes pas du niveau individuel comme pour nous mais du domaine privé, celui de la famille ; il fallait à chacun être en accord avec les règles édictées par les autorités de sa communauté.

Enfin, la référence des Byzantins à Jérusalem en tant que pôle de la chrétienté et le désir affiché des empereurs macédoniens de reconquérir la Palestine trouvait une symétrie à l'attachement des musulmans à la "mosquée lointaine" et aux hadiths qudsi mais, en accord avec l'enseignement coranique, ils réservèrent jusqu'au milieu du V^e/XI^e siècle le meilleur accueil aux pèlerins juifs et chrétiens sauf pendant le règne de l'Imam fatimide, al-Hâkim.

6. *Le prince musulman ne produit pas la loi*

A Byzance, l'Empereur s'honorait de produire personnellement la loi selon le privilège qu'avaient cédé à Auguste le Sénat et le Peuple Romains. La législation d'origine, issue de la Rome païenne, avait été constamment remaniée et enrichie pour l'adapter aux principes chrétiens et aux nouveaux besoins économiques, sociaux et stratégiques de l'heure. Malgré l'accumulation de strates successives de législation d'époque et d'esprit différents, cela ménagea une grande souplesse législative qui explique pour une part la longévité de l'Empire byzantin.

A l'inverse l'Islam fonda sa législation sur la coutume bédouine générale et en particulier sur celle de Médine, réinterprétée à travers l'enseignement du Coran et du hadith. A la mort du Prophète, la production du droit musulman fut officiellement interrompue, du moins selon l'interprétation que devaient en donner au II^e/VIII^e siècle, les Sunnites. Aucun calife, après 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz ne peut être considéré comme un législateur. Le poids politique des '*ulamâ*' conservateurs de la mémoire islamique et commentateurs de textes souvent obscurs s'en trouva accru et ils exercèrent auprès des princes un pouvoir oblique dont la finalité affichée était la fidélité à la Loi divine mais dont la démarche réelle était déterminée par le souci de protéger les systèmes en place et les familles honorables et fortunées. Ce droit essentiellement privé concernait les obligations religieuses des fidèles, les modalités du mariage et de la répudiation et l'héritage. Il ne fut donc pas appliqué aux sujets protégés, juifs ou chrétiens, qui durent respecter les obligations personnelles, familiales et patrimoniales que leur traçaient leurs clergés. Mais, cette autonomie juridique s'intégrait aisément dans l'optique d'un droit bédouin, très respectueux de la différence que pouvait revendiquer chaque groupe familial. Les communautés non musulmanes furent tacitement assimilées à des tribus, subordonnées dans le domaine public, mais autonomes dans le domaine privé.

7. *Un libéralisme économique de principe*

Pour faire face à l'appauvrissement de l'Empire, consacrant l'ensemble de ses ressources à s'armer contre les peuples qui pressaient ses frontières, les Empereurs avaient institué un contrôle bureaucratique sur toutes les activités humaines et notamment sur la production de biens et les échanges. Il fallait figer les strates de la société afin de consacrer l'effort de chaque groupe socio-professionnel au service de l'État. En même temps, on espérait ainsi avancer la venue de la Cité idéale ici-bas. Cette sacralisation de l'effort de guerre donna naissance à une hiérarchie double, civile et militaire, aux titres ronflants et aux étapes programmées, qui frappa par sa rigidité tous les chroniqueurs arabes. Ils la jugeaient inapte à remplir ses fonctions et opposaient la souplesse des missions qu'ils confiaient à leurs *qa'id* et à leurs

émirs. Pourtant, certains princes d'Alep, des Arabes hamdanides ou mirdassides, furent heureux de se voir attribués des dignités impériales aux noms grecs.

Le droit islamique ne prévoit pas d'intervention de l'État dans le domaine de la production des biens et des échanges commerciaux, activités réservées aux simples particuliers. Pourtant, le cadi déléguait à un muhtasib le soin de veiller à la sincérité des échanges, notamment par l'usage de poids, de mesures et de monnaie correspondant exactement à leur appellation, et au respect des règles de l'hygiène.

Le mot "État" se réfère sémantiquement à une institution stable, durable, indépendante de la fragilité personnelle du prince. On le traduit aujourd'hui en arabe par le mot *dawla* qui désignait à l'origine la dynastie au pouvoir et dont la racine évoque quelque chose qui tourne, qui passe de l'un à l'autre et qui est par essence, éphémère. On peut penser à la bague du jeu du furet qui tourne entre les enfants. Qui s'empare du pouvoir et le tient fermement en est le maître légitime jusqu'à ce qu'un autre le déleste. Qui le perd n'a qu'à s'en prendre à lui-même. En effet, sur terre, la Loi divine telle qu'elle fut révélée par Muhammad, est la seule réalité stable et immuable. Tous les hommes et toutes les institutions ne sont que des formes passagères, en transit ici-bas.

8. Le modèle iranien et arménien

Dans le système parthe arsacide, partiellement conservé en Arménie, jusqu'à la conquête islamique et même bien au-delà, et que les Arabes ont bien connu et curieusement sauvegardé, le régime n'était pas monarchique comme à Byzance mais foncièrement aristocratique. La légitimité du pouvoir d'un prince régional n'avait d'autre fondement que sa situation réelle ou présumée de fils aîné du prince précédent de la même contrée. Il était de naissance destiné à être le seigneur des chevaliers, des hommes libres et le maître des serfs qui vivaient sur ses terres. Un système complexe de droit d'aînesse avec désintéressement des cadets et des filles, permettait de conserver sauf accident le même territoire, souvent une grande vallée entaillant le massif arménien, sous la même lignée pendant plusieurs siècles.

Le roi n'était que le prince reconnu pour être le chef institutionnel des armées locales lorsqu'elles étaient réunies pour une campagne commune. Il n'intervenait pas pour choisir les successeurs des princes locaux décédés alors qu'il était lui-même désigné ou écarté par un conseil de ces mêmes princes. Ce système, surtout défensif, était fragile dans son unité mais la qualité militaire des princes et des seigneurs, l'inaccessibilité des repaires le rendaient peu vulnérable. Pourtant les armées arabes traversèrent aisément les terres arméniennes tant les habitants détestaient les Byzantins et les califes tolérèrent le maintien de ce système politique original. Ils exigèrent que le roi leur rendit hommage et mit à leur service des cavaliers combattants mais ce fut le seul État chrétien qui conserva intactes son identité et ses institutions à l'intérieur de l'Empire musulman.

Les Sassanides, selon une tradition, descendaient de Papak, fils de Sassan, prêtre d'Anahita, et de la fille d'un prince perse local. Contre la tradition aristocratique parthe, ils instaurèrent une monarchie nationale perse, rattachée sinon chancellement, du moins symboliquement aux Achéménides. Ainsi liés aux deux grandes dynasties qui les avaient précédés, ils tiraient leur légitimité d'un rapport au divin établi par leur ancêtre prêtre et ils veillaient à maintenir vivante cette association grâce à des liens étroits avec le clergé. Leur légitimité transcendait donc celle des princes régionaux. On retrouve certains de ces traits chez les Chiites. Ils arguaient du remariage de l'imam 'Alī, veuf de Fātima, la fille du Prophète Muhammad, avec une princesse sassanide pour lui faire reconnaître le droit au califat. Pour

eux, l'empire islamique s'inscrivait dans la succession des empires achéménides, parthes et sassanides. On ne trouve rien de semblable chez les Sunnites à l'époque omayyade, mais trois siècles plus tard, le géographe Ibn Hawqal explique que la conquête islamique a repoussé jusqu'à l'Andalus les frontières occidentales de l'antique Iranshahr, l'empire d'Iran.

9. Absence d'une aristocratie arabe

Les Sassanides avaient vu leur pouvoir s'affaiblir devant la résurgence des aristocraties locales qui refusaient d'adhérer au projet d'empire et préféraient suivre une hérésie plutôt que de se soumettre au clergé mazdéen. Les arabes qui ne connaissaient ni filiation directe privilégiée ni droit d'aînesse, ne virent jamais se constituer puis se perpétuer sur le long terme, des grands domaines aristocratiques, initiateurs de l'autolégitimation de leurs seigneurs.

Les révoltes, qui furent menées au 1^{er} siècle de l'hégire par des fils de grandes familles mecquoises contre le pouvoir omayyade, sont qualifiées d'aristocratiques par certains historiens actuels. Il s'agit en fin de compte de membres d'une oligarchie urbaine dont l'autorité symbolique remontait à la notabilité de leurs ancêtres avant la Révélation ou lors des guerres prophétiques. Leur pouvoir réel résidait dans le commandement qui leur avait été confié dans les armées califales et dans l'enrichissement personnel qui en était résulté. Dès la fin du 1^{er} siècle, ils ne représentaient plus un danger pour les Omayyades.

Seuls, les Abbassides, des Hachémites, issus de la même lignée que le Prophète, et ayant détourné à leur profit une part de la lumière divine qui inondait les descendants de l'Imam 'Ali, purent exterminer les Omayyades et se rendre maîtres du califat grâce à la complicité initiale des chiites, trompés sur leur projet.

Plus tard, les familles arabes, qui exercèrent un pouvoir princier sur une région ne se maintinrent guère plus que trois ou quatre générations, Ibn Khaldun l'a bien vu. L'identification d'une famille et d'une région apparaît quand la *nisba* relative à un lieu de naissance ou à un lieu de résidence remplace la *nisba* de sang, tirée du *nasab*. Mais cela est assimilé à un nom patronymique et peut être conservé par la famille à travers nombre de changements de résidences. La signification de ce changement est à rechercher dans la citadinisation définitive d'une famille qui abandonne ainsi ses références et ses solidarités tribales.

La filiation directe et le droit d'aînesse n'étant pas reconnus par la tradition arabe, il était impossible d'exiger d'un cadet qu'il abandonnât la totalité du patrimoine à son aîné. Ayant eu à étudier les principautés qaysites, nées sur l'Euphrate entre Kufa et Alep, aux IV^e-V^e/V^e-XI^e siècles, j'en ai tiré la conclusion qu'elles ont toutes disparu à la suite de querelles dynastiques internes. Les chroniqueurs consignent d'interminables luttes entre oncle et neveu, ou entre deux cousins ou entre deux frères, pour obtenir la succession. Une fois celle-ci réglée et la paix officiellement acceptée de tous, une nouvelle querelle remettait l'accord en cause. Les "spoliés" exigeaient en dédommagement de leur désintéressement, l'attribution d'*iqta'* trop vastes ou s'engageaient dans une politique divergeant de l'intérêt dynastique. Ce désordre perpétuel empêcha toute constitution d'une noblesse à genre de vie distinct et se consacrant au métier des armes ou d'une aristocratie, solidement campée sur son patrimoine. Jusqu'au V^e/XI^e siècle, jamais un consensus de chefs de grandes familles nobiliaires, réparties sur l'ensemble de l'Empire, n'aboutit au choix d'un calife parmi eux.

10. *Faire face à l'imprévu, le tadbîr et le hukm*

Le fonctionnement des tribus préislamiques est mal connu. On peut pourtant tirer des enseignements des rares traditions ayant traversé l'époque de la Révélation et de l'usage que firent les Arabes musulmans d'un certain nombre de termes désignant les notables ou les chefs. Enfin, les observations des ethnologues qui ont observé depuis deux siècles et demi le comportement des tribus sont éclairantes.

Les tribus vivaient dans un milieu écologiquement difficile et elles étaient souvent affrontées à des groupes hostiles. Tout homme libre, mâle, adulte et en bonne santé, pouvait à chaque instant se trouver seul, ou à la tête d'un groupe comprenant des enfants et des femmes, dans une situation délicate. Il fallait que dans son éducation il ait reçu une formation polyvalente lui permettant d'évaluer instantanément le milieu physique où il se trouvait, conditions météorologiques, qualités spécifiques du terrain, itinéraires de fuite ou d'attaque possibles, points d'eau et pâturages les plus proches. Il devait également avoir appris à distinguer de loin l'accoutrement vestimentaire, le harnachement chamelier ou la monte, spécifiques de tel groupe tribal, et une fois celui-ci identifié, être suffisamment au courant des derniers événements pour attendre de leur part, aide, indifférence ou hostilité. Une fois ces paramètres enregistrés et examinés, la décision d'attaque, de fuite, de dissimulation devait être prise selon un critère unique et impératif, sauver le plus de vies possibles pour la tribu. Cela impliquait une grande autonomie de décision de chaque individu et l'absence de consignes strictes et de discipline imposée de la part des responsables de la tribu.

La faculté de s'adapter aux circonstances pour en tirer le meilleur parti à court terme est rendue en arabe par le terme *tadbîr*, utilisé aujourd'hui dans certains pays pour rendre la notion d'administrer. Dans les textes médiévaux, la faculté d'adaptation d'un gouvernant face à des situations locales complexes est fort appréciée par les historiens. A l'inverse, ils se gaussent de ceux qui, trop attachés à la lettre de la loi prenaient le risque de déclencher des troubles pour faire respecter des principes ou une règle écrite. On comprend la distance entre cette approche et celle en usage chez les Byzantins.

La tribu choisissait parmi les Anciens son chef, *al-šayh*, (pluriel, *al-šuyūh*), dont l'âge avancé garantissait l'absence de passion et la longue expérience. Mais il devait également faire preuve de la qualité suprême pour un responsable d'une communauté humaine, le *hukm*. Ce terme très large englobait un ensemble de caractères, l'intelligence pratique, l'esprit de jugement, la justesse du raisonnement, le sens de l'équité et la capacité d'arbitrer les conflits. Comparée à la notion précédente, celle du *tadbîr*, la faculté d'adaptation rapide à une situation nouvelle, le *hukm*, inclut tout à la fois une charge intellectuelle beaucoup plus lourde, une bonne connaissance des hommes en général et des spécificités de chacun en particulier et une approche conceptuelle minimum des principes qui permettent d'affecter un signe positif ou négatif sur la finalité des actes humains. Cette qualité, sans être strictement héréditaire, se retrouvait plus fréquemment dans certaines familles dont les membres semblaient prédisposés à exercer des responsabilités politiques.

A la mort du chef, le pouvoir revenait à la tribu qui après se l'être réapproprié, s'en désaisissait pour le déléguer à un nouveau *šayh*. La cérémonie de la *bay'a*, valait approbation solennelle du choix par les mâles responsables. Ce terme évoquait étymologiquement un acte d'achat et de vente. Un serment croisé, d'un côté, d'allégeance, de l'autre, de protection et de bonne justice, engageait les deux parties. L'idée d'un pouvoir de droit divin est totalement absente. La mort du *šayh*, inéluctable et prévisible dès sa désignation, était une garantie du retour à terme du pouvoir à son détenteur légitime, la tribu, qui le réaffecterait. Cela

traduisait une aspiration profonde à une anarchie positive, fortement implantée dans l'inconscient collectif arabe.

La notion de noblesse collective n'était pas absente. Le terme *al-ašraf*, désignait l'ensemble de ceux qui par leur naissance et par le rôle qu'ils assumaient, tant dans leur famille que dans leur tribu, avaient vocation à exercer des responsabilités éminentes. Quant à la noblesse individuelle, le terme *al-sayyid*, sanctionnait une capacité remarquable à rassembler derrière soi des hommes de qualité, à les entraîner dans un combat militaire ou politique, pour une cause élevée et, en fin de compte, à les mener à la victoire. L'individu qui recevait un tel titre rassemblait en lui l'ancienneté du *nasab*, le courage physique, la sagesse politique, la hauteur morale, la maîtrise de la langue, l'ascendant sur les autres qui caractérisaient pour les Arabes, le chef idéal.

11. *Soumission du militaire au politique*

Le combat sur le terrain n'était qu'un accident fâcheux quand les recours à la ruse politique n'avaient pas abouti. La guerre étant alors en vue, la tribu devait confier ses jeunes adultes à qui les conduirait au combat, *al-qā'id*, qui aurait le pouvoir de donner des ordres, *al-amir*. Le choix revenait au *šayh* qui exerçait la suprématie politique et le choix de l'homme idoine faisait partie de sa fonction de perspicacité. Certes, cela devait être un rassembleur et meneur d'hommes, un *sayyid*, pourtant les qualités qu'on lui demandait étaient avant tout physiques et morales, la force, la résistance et le courage ainsi qu'une bonne dose de ruse. Liées à la jeunesse elles ne pouvaient, contrairement au *ḥukm* du *šayh*, être exigées pour toute une vie. De ce fait, un commandement militaire était perçu comme une délégation provisoire, confiée pour la durée d'une mission à un homme qui, à son retour, devait la remettre volontairement entre les mains du *šayh*.

Plus généralement, le militaire était pour les Arabes second par rapport au politique car la bonne victoire n'était pas la victoire d'extermination ou d'humiliation mais celle qui amenait l'ennemi à adhérer à ses propres vues et en faisait un allié fidèle et soumis. Ainsi, si l'art islamique a puisé dans l'art sassanide le thème du souverain vainqueur et chasseur, il ne l'a jamais représenté sous l'apparence d'un dieu exterminateur, le sabre ensanglanté au poing.

Le retour rapide, une fois la conquête achevée, aux valeurs civiles et religieuses qui prédominaient déjà dans La Mecque païenne, sur les valeurs militaires, explique le désintérêt des Arabes citadinisés pour la carrière des armes à l'époque abbasside. Les califes eurent donc recours pour constituer leurs armées aux Berbères, aux Iraniens, aux Arméniens, plus tard, aux Daylamites, aux Turcs, aux Noirs et aux Slaves. Malheureusement, prenant exemple sur les tribus arabes et sur les Juifs et les Chrétiens, les militaires se constituèrent en quasi-communautés solidaires et corporatives. Ce nouveau groupe de pression politique obtint de plus en plus de moyens financiers pour ses armes, pour ses chevaux et pour sa propre substance. Il commença par se faire attribuer la plus grande part des recettes fiscales pour finir par mettre directement les mains sur la perception fiscale, c'est-à-dire sur la réalité la plus tangible de l'administration étatique. Dès lors, le précepte souvent cité par les vizirs, du "sabre qui devait le céder au *calame*", avait perdu toute signification réelle.

12. *Conclusion : le bon choix de Mu'awiyya à Siffin*

Lors de la bataille de Siffin, on se trouvait face à plusieurs logiques de légitimation du pouvoir. Les sectateurs de 'Alī mettaient en avant les droits d'une famille élue, illuminée par la Lumière divine de la Révélation. Cette prétention à la succession califale se rattachait aussi

à la tradition perse impériale, 'Ali passant pour avoir épousé une princesse sassanide. Or le concept iranien d'un pouvoir de droit divin était totalement étranger à la coutume politique arabe.

L'esprit très pragmatique des tribus arabes ne connaissait de légitimité au pouvoir que lorsque ce pouvoir était effectivement exercé par celui qui se réclamait de cette légitimité ou du moins qu'il était en position de l'obtenir. 'Ali avait certes été un des hommes les plus proches du Prophète mais s'il n'avait pas été choisi comme calife, avant la mort de Uthmân, il n'avait à s'en prendre qu'à sa maladresse politique, donc à son incompetence pour la fonction qu'il désirait exercer. La nostalgie du prince dépossédé est un sentiment presque étranger aux arabes. 'Ali, une fois reconnu calife avait été contesté pour ne pas avoir fait juger les assassins de 'Uthman. S'il n'appliquait pas la nouvelle justice instituée par le Coran, il devait accepter le retour à l'esprit de clan et à la vendetta qui ruinerait l'unité de la communauté islamique.

Représentant du nouveau droit islamique, 'Ali laissait par son inaction le champ libre à un retour des Umayyades à la pratique préislamique de la vengeance familiale. Au lieu d'écraser ses contestateurs comme il était en droit de le faire en tant que calife reconnu, et en position de le faire comme général victorieux, il avait accepté de recourir à un arbitrage. Or, au sommet de la hiérarchie politique, il devait disposer de la capacité suprême du *hukm*. C'était à lui que revenait, en ultimes recours, le devoir de dire le droit : il ne pouvait donc, sans déchoir s'en remettre à quiconque pour juger, et surtout accepter qu'un autre apprécie de son propre bon droit. C'est pourquoi, les Kharijites lui retirèrent leur reconnaissance. En le quittant, ils étaient également fidèles à l'ancienne logique arabe. Ils contestaient la légitimité de droit divin, attribution d'un pouvoir qui dépasserait la durée de vie du prince, qui ne serait pas remis en cause lors de son décès et qui ne serait pas rendue à la Communauté à chaque succession.

Mu'awiya avait été sur le point d'être vaincu par 'Ali mais cela ne jouait pas contre lui puisqu'en aucun cas la valeur guerrière ne justifiait l'attribution de la magistrature suprême. Il était parvenu à mettre un terme au combat avant le massacre d'un grand nombre de musulmans innocents, à faire accepter un arbitrage pacifique comme mode de désignation reconnu de tous pour le califat et enfin à rallier autour de lui, par la sagesse de son discours, la majorité de la Communauté, y compris certains de ses anciens ennemis. Ce triple succès fondait bien plus assurément ses droits au califat qu'une victoire militaire, car il témoignait que, chez lui, le jugement et le sang froid de l'homme d'expérience l'emportaient sur la fougue aveugle du chef de guerre. En outre, il faisait partie d'une ancienne famille qui, avant la Révélation, avait coutume de régler les affaires de La Mecque et il passait pour en être le plus sage élément. Une fois vainqueur, il sut faire preuve de cette retenue dans la victoire que les Arabes honorèrent sous le terme de *hilm*. Contrairement aux Byzantins et aux Perses, il préféra convaincre et mettre à son service ses ennemis plutôt que de les humilier ou de les exterminer. Cette philosophie politique, déjà pratiquée par 'Umar et par 'Uthman, devait permettre à l'Islam de connaître un triomphe sur le long terme.

THE IMPACT OF MUSLIM RULE ON THE PATTERN OF RURAL SETTLEMENT IN SYRIA

BY

Hugh KENNEDY

University of St. Andrew

It would be easy to imagine that the arrival of the Muslims caused an important shift in the patterns of rural settlement in Syria and that this change was essentially the growth in the area occupied by pastoral nomads at the expense of settled agriculture : after all the Muslim conquests were achieved by beduin tribesmen and so it was natural that they should attempt to expand their economic resources at the expense of the peasants of the small villages which lay along the desert margin ¹. In a previous paper I have attempted to suggest that the picture of uninterrupted rural prosperity throughout the Byzantine period and into the early seventh century is too simple ². It seems to me, on the contrary, that the century before the coming of the Muslims witnessed a profound crisis of the local economy leading to the desertion of both towns and villages. This picture I still believe to be true, although there were significant local variations : in particular the area of the Balqa' and the southern Hawran, seems to have bucked the general picture of depression. In this paper I hope to take the discussion further by suggesting that Umayyad rule saw a significant reversal of this trend and that this reversal was a direct consequence of the problems and policies of the ruling dynasty.

There is considerable literary evidence to show that the Umayyads attached very considerable importance to their agricultural estates and were prepared to spend large sums on improving them. Even before the coming of Islam, the Umayyad family had an estate in the Balqa' at Qubbash (not now identifiable) and that this remained in the possession of the family until after the 'Abbasid revolution when it was confiscated ³. The policy of building up landed estates was continued by Mu'awiyah. In his article on the background to the Battle of Harra (683) at which the forces of Yazid b. Mu'awiyah defeated the people of Madinah, Kister shows ⁴ how much of the opposition to the Umayyads was a result of their ruthless

1. See for example E. Ashtor, *The Social and Economic History of the Near East In the Middle Ages*, London, 1976, 16-17.

2. H. Kennedy, « The Last Century of Byzantine Syria », in *Byzantinische Forschungen* X, 1985, 141-183.

3. Aḥmad b. Jābir al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, ed. M. de Goeje, Leiden, 1866, 129; trans. P.K. Hitti, New York, 1916, 197.

4. M.J. Kister, « The Battle of Harra: some socio-economic aspects », in ed. M. Rosen-Ayalon, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, 1977, 33-49; reprinted in *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London, 1980.

policies of buying up or confiscating landed properties in and around the oasis. The evidence shows Mu'āwiyah employing a special agent or factor as we would say in Scotland (*wakil* is the Arabic word) to run these estates and organise the irrigation and the collection of the produce⁵. A number of points emerge. These estates were not residential in the sense that Mu'āwiyah intended to live there but were brought as sources of supplies of grain and dates which were brought to him in Syria⁶. They were cultivated by Umayyad freedmen (*mawālī*), probably prisoners taken in the wars of conquest, who were settled in the area⁷ and whose activities, especially in diverting precious water onto their master's fields, gave rise to violent clashes with the local people⁸.

We have a great deal of information about Madinah because the religious status of the city and the presence of so many companions of the Prophet and other religious worthies, meant that the details were preserved by later chroniclers. We have no such detailed information about Syria, but it is reasonable to suppose that the early Umayyads built up landed properties their adopted homeland of Syria as they did in the distant Hijaz and exploited them in much the same way.

We know that Mu'āwiyah and 'Abd al-Malik were very concerned to repopulate the coastal areas of Syria and establish colonies in deserted areas there, often giving the men land grants (*qaṭā'i'*) to support them. These limitanei of the new Mediterranean limes came from inland areas and many of them seem to have been Persians. There was a considerable Persian population in Syria at this time, presumably left behind after the retreat of the Persian armies in the face of Heraclius' reconquest, and Persians (*furs*) from Ba'albak and Homs were settled in Acre, Tyre and Antioch as well as *asāwirah*, Persian cavalry brought directly from southern Iraq. All the coastal towns of Syria from Ascalon to Seleucia seem to have new settlers to form garrisons. Of course the main function of these was military, but a number of accounts make it clear that agricultural lands were distributed and that the members of the garrisons were expected to work for them to provide their subsistence. It must have given a significant boost to agricultural activity in an area which had been severely damaged by continuing warfare⁹.

Another motive for establishing new settlements is shown in another report dating from the time before Mu'āwiyah became Caliph (ie. before 661) when he was still governor of Syria¹⁰. 'Uthmān ordered him to settle members of some Arab tribes, Tamīm, Qays, Asad, in the lands along the Middle Euphrates. They were to be given land which they could work but, significantly, the caliph specified that it should be on land to which no one had any rights and remote from (existing) towns and villages, presumably to prevent conflict between the new colonists and the locals. Here settlement of the beduin to prevent them from creating disturbances seems to have been the motive but it still represents the expansion of agricultural land.

Mu'āwiyah's immediate successors, Yazid, Marwān b. al-Ḥakam and 'Abd al-Malik were probably too much concerned with ensuring the survival of their rule to embark on long term developments.

5. Ibid., 43, n. 50.

6. Ibid., 42.

7. Ibid., 44.

8. Ibid., 45.

9. Balādhuri, see especially the cases of Ascalon, 142-4/219-20 and Antioch, 147-8/227-8.

10. Ibid., 178/278.

The position changes with increasing stability in the later years of 'Abd al-Malik from about 700 on and the accession of his son al-Walid in 705. 'Abd al-Malik's sons seem to have been especially active in this respect. Sulaymān founded the city of Ramla in what had been an uncultivated sandy area. He paid for the digging of irrigation canals, wells and a cistern as well as a palace for himself, a mosque and a building known as the Dār al-Sabbāghin (House of the Dyers) which may have been an industrial establishment. Around this infrastructure people then came and built their own houses. He employed a Christian from nearby Lydda as his clerk of works and to keep an eye on the expense of palace and mosque. He seems to have abandoned the enterprise after he became Caliph and it was finished by his successor, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz on a reduced scale but the water supply system continued to be financed by the Caliphs until well into 'Abbasid times ¹¹.

Maslamah b. 'Abd al-Malik made large scale investments in agricultural enterprises. He built a canal to irrigate the lands on the west bank of the Euphrates around Bālis which had previously been dependent on dry farming. He did this at the request of the local inhabitants in return for a third of the produce and Bālis and the surrounding lands prospered. The area became his property (*qaṭī'a*) and was inherited by his heirs until confiscated by the Abbasids ¹². On the other bank of the river, Sa'id b. 'Abd al-Malik dug a canal in an area later called Nahr Sa'id after him. He built buildings and converted what had previously been an area of lion-infested scrub into productive agricultural land ¹³.

The most famous of the brothers, Hishām, was also active in rural development. He built canals and irrigation systems at Zaytūnah, which may or may not have been the old name for Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī, the Raqqā area and of course around his favourite residence at Ruṣāfah ¹⁴.

This activity did not immediately stop with the coming of the 'Abbasids. The 'Abbasid family, at that stage part of the Umayyad élite, had established their residence at their estates of Ḥumaymah a classic desert margin site. Grabar has drawn attention to the fact that discussion of agriculture was considered a suitable subject for conversation there; it may be that future research at Ḥumaymah will establish how much of the water-gathering and farming systems there are of early Islamic origin ¹⁵. After they came to power in 750, a branch of the 'Abbasid family, the sons of Ṣāliḥ b. 'Alī established themselves in Syria, took over many of the Umayyad estates and until the end of the eighth century, continued to live in and develop the area. Ṣāliḥ himself lived in and fortified Salamiya, north-east of Homs, a key site on the borders of the desert and the town ¹⁶. His son 'Abd al-Malik settled in and developed the town of Manbij and the surrounding area ¹⁷. It was not until the ninth century that this sort of investment by members of the ruling dynasty dried up.

11. Ibid., 143-4/220-1.

12. Ibid., 151/232-3.

13. Ibid., 179/280.

14. Ibid., 179-80/280-1. For the possible identification of Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī with the Zaytūnah of the Arabic sources, O. Grabar, *City in the Desert*, Cambridge, Mass., 1978, 13.

15. Ibid., 154. For the water systems at al-Ḥumaymah, J.W. Eadie and P.J. Oleson, « The Water Supplies of Nabatean and Roman Humayma », in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 262, 1986, 35-76.

16. Balādhuri, 134/205. For the family of Ṣāliḥ b. 'Alī, H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London, 1981, 74-5.

17. Balādhuri, 132/203.

It was not only the ruling dynasty that had important properties in the areas bordering the Syrian desert. In an important recent article on the palace at Mshattā, Ghazi Bisheh has drawn attention to literary evidence that the Thaqafi leaders, including the governors of Iraq, Ḥajjāj b. Yūsuf and Yūsuf b. 'Umar, had homes and properties in the Balqā'. Ḥajjāj used to keep his private treasury there. Yūsuf's brother was for a time governor of the Balqā' and it was to there that he retired when he was dismissed from office ¹⁸.

This literary evidence ties in with the archaeological data provided by the Umayyad *qusūr*. This has been extensively discussed ¹⁹ and this is not the place to rehearse all the arguments. The *qusūr* certainly had a political function, in providing a venue where the members of the ruling dynasty could meet and entertain tribal chiefs on whom they depended for much of their military power, and a recreational function so that Umayyad princes could disport themselves in private pleasure palaces. But this is only part of the story, and perhaps not a very important part at that. In an important unfinished article, finally published well after his death, Jean Sauvaget put forward the suggestion that many of the *qusūr* were in fact centres of agricultural estates and that they should be seen essentially as *latifundia*, as landed properties developed, often in deserted areas by members of the ruling élite ²⁰. Sadly Sauvaget was never able to complete his study, but by developing some of his suggestions, we can see the *qusūr* as signs of a more general pattern of economic development in the Umayyad period.

Before looking at the evidence in detail, it is worth making the point that the Umayyad *qusūr* are exceptional in Islamic architecture and even in the architecture of the Roman and Byzantine Near East. There are no examples in late antique Syria of the great villas which were such important foci of economic and social activity in the late Roman west. We find no parallels in the architectural enterprises of the 'Abbasid (at least after c. 800), Fatimid or any of the later Muslim dynasties. Even those with substantial interests in Syria, the Ayyubids for example, did not build *qusūr* like the Umayyads did. There is no reason to suppose that this is simply the accident of survival but rather that it points to some significant and different features of the Umayyad regime. Like the motte and bailey castle in north-west Europe in the eleventh and twelfth century, the Umayyad *qusūr* were the product of peculiar and particular social and economic conditions which were not replicated at other times.

The archaeological evidence for the agricultural development comes from many different sites, many of them described by Sauvaget ²¹. The ecology of many of the settlements was based on the careful collection and husbanding of seasonal rains which in normal circumstances, simply vanished into the desert. The visible traces consist of the remains of canals, sluices and dams. Many of these sites were more or less abandoned from the ninth century onwards, certainly as centres of settled habitation, with the result that this evidence has survived.

18. Ghazi Bisheh, « Qasr al-Mshatta in the light of a recently discovered inscription », in ed. A. Hadidi, *Studies in the History and Archaeology of Jordan, III*, Amman and London, 1987, 193-7.

19. For a convenient survey of current knowledge, K. Creswell, *Early Muslim Architecture*, revised ed. by J.W. Allen, London, 1989. For an introduction to different points of view, S. Helms, *Early Islamic Architecture of the Desert: a bedouin station in Eastern Jordan*, Edinburgh, 1990, 27-30.

20. J. Sauvaget, « Châteaux umayyades de Syrie », in *Revue des Etudes Islamiques* XXXV, 1967, 1-49.

21. Ibid. and see also, J. Sauvaget, « Remarques sur les monuments omeyyades » in *Journal Asiatique* CCXXXI, 1939, 1-59.

Subsequent research at some of the sites referred to by Sauvaget has added new evidence to support him. The final publication of D. Schlumberger's excavations at Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi confirms that most of the canalisations and agricultural works, apart from the dam at the head of the water system, are of Umayyad, not Roman date and even the dam was restored by the Umayyads after a long period of disuse²². The excavator describes the site as comparable with a western manor, a residence closely linked to an agricultural estate²³. The importance of Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqi as an agricultural center, and one of a pattern of such developments, has been stressed by its excavator, Oleg Grabar²⁴. Hamilton has pointed out the evidence of irrigation systems and agricultural activity at Mafjar, though it was not explored in detail²⁵. In his discussion of Qaṣr Hallabāt, Ghazi Bisheh suggests that the agricultural area attached to the site was limited and can only have provided subsistence rather than a surplus to be traded. But if we accept that Hammām Sarāh, 5 kilometres away, was part of the same development, it may well be that the land between the Qaṣr and the Hammām was cultivated, as it is now, and that the agricultural area was considerably larger than the area enclosed by walls which Bisheh assesses²⁶.

The scale of agricultural development on the fringes of the Syrian desert is impressive: even after twelve centuries, there are enough surviving physical remains to suggest a major shift in settlement patterns. Some characteristics may be noted. Much of the development was in marginal lands which had not been regularly settled before and were not settled afterwards and in many cases the developments were planned by some magnate who may or may not have provided a residence for himself on the site; they were not spontaneous, haphazard settlements. Both these characteristics demand some explanation.

An important reason for these developments may lie in the fiscal structure of the Umayyad Caliphate. It would seem that the ruling dynasty was largely dependent for its income on the resources of Syria and Palestine and could not call on the tax-revenues of the entire Islamic east to sustain their power and lifestyles. For example, in his unpublished Ph.D. thesis on Marwan II, D.C. Dennett argued that the Umayyad government only received about 5% of the revenues collected in Egypt²⁷. If this was true of a prosperous and largely peaceful province close to the centre, it must have been even more so for more distant and disturbed areas. In accordance with early Islamic practice, most of the revenues collected in, say, Iraq were distributed among the Muslims settled there. Not until Abbasid times was a system of centralised revenue collection and distribution from the capital elaborated²⁸. This meant that the ruling dynasty had to look beyond taxation to raise revenue for court and government and it looked to its own estates and sought to develop them as much as possible. Like the monarchs of western Europe in the Middle Ages, the Umayyads were supposed to live in considerable part of their own resources, not the receipts of general taxation.

22. D. Schlumberger, *Qaṣr el-Heir el-Gharbi*, Paris, 1986, 25.

23. Ibid., 26.

24. O. Grabar, op. cit., 148-73.

25. R.W. Hamilton, *Khirbet al-Mafjar*, Oxford, 1959, 5-6.

26. G. Bisheh, « Qaṣr al-Hallabat, an Umayyad desert retreat or farmland? », in ed. A. Hadidi, *Studies in the History and Archaeology of Jordan II*, Amman and London, 1985, 263-5.

27. D.C. Dennett, *Marwan b. Muhammad and the passing of the Umayyad Caliphate* PHD. thesis Harvard, 1939.

28. H. Kennedy, « The Barmakid Revolution in Islamic Government », in ed. C. Melville, *Persian and Islamic Studies in honour of P.W. Avery, Pembroke Papers*, I, Cambridge, 1990.

A further explanation for the widespread agricultural projects may lie in the structure of the Umayyad dynasty. Umayyad rule was very much family rule. In many later dynasties, the Middle Abbasids or Fatimids for example, power was confined to the ruler and his direct descendents and in each generation, the new ruler would ensure that his brothers and cousins were in no position to challenge the succession of his own children. The Umayyads still retained the idea of a ruling clan among whom power was shared. This was especially true of the sons of 'Abd al-Malik and their cousins who dominated the Umayyad Caliphate until the death of Hisham in 743. Many of them felt the need to establish their own courts and landed estates in areas away from the capital where they might exercise local power and influence, Sulaymān b. 'Abd al-Malik in Ramla for example or Maslamah b. 'Abd al-Malik in his appanages around Alexandretta on the coast and Balis on the Euphrates. In the Middle Abbasid Caliphate, by contrast, massive investment was made in building at Samarrā', but it was all metropolitan and the members of the elite no more went to develop estates in the provinces than the courtiers of Louis XIV sought to abandon Versailles to live in the Midi.

Given the need to increase revenues from landed property, the further question arises as to why the Umayyads should have concentrated so much on the areas of steppe land where rainfall is scanty and unreliable and agriculture only possible with considerable investment and organization. Why did they not turn, for example, to the coastal plains of Palestine or the hinterland of Tyre rather than the basalt harshness and scorching summer heat of the Jabal Says ?

Traditional explanations have tended to centre on the idea of the *badiya* as a natural place of resort for the Umayyads, although, as Sauvaget has shown, the Umayyad Caliphs did not, in the main, choose to live in the desert areas and did not come from a bedouin background themselves. The importance of hunting should not be underestimated, both as a sign of prestige and status and as a source of supplies of fresh meat and hunting was essentially a steppe land activity.

There was also a political element which was important. The Umayyad Caliphs were dependent for military support on the chiefs of the tribes of the Syrian desert and, like their Ghassanid predecessors, they built halls and baths in which to entertain them. They may also have used these as a forum in which to negotiate solutions to the conflicts between Qaysis and Yamanis which fatally weakened the Umayyad state.

Without wanting to underestimate either of these, there are other factors which bear on the economic function of the estates. The first is that they were largely developed on 'dead lands', *agri deserti*, which did not have to be purchased from their existing owners and this may have compensated for the investments which often had to be made in watergathering technology. Then there was the safety aspect. The potentially rich coastal areas of Syria and Palestine were very much a frontier area, still subject to Byzantine raids and large scale agricultural investments would have been very vulnerable.

There was also the question of markets ; what happened to the agricultural produce? Some, no doubt, was consumed by the household or court of the owner, but some may have been sold or distributed to the bedouin, enriched by subsidies from the government and booty from campaigns of conquest. It was obviously very satisfactory to have the sources of supply close to the consumers. That the steppe lands were the scene of local commerce in this period has been strikingly confirmed by the recent excavation of the Umayyad *sūq* built on the colonnaded street at Palmyra where it would appear, early Islamic commercial activity

followed a long period of Byzantine stagnation²⁹. The desert, not the Mediterranean, was the real market and the estates which were closest to that market were the most valuable and profitable.

We have no real idea who lived in settlements like the Qaşr al-Ḥayr and Jabal Sayṣ. The evidence from Madinah suggests that they were Umayyad mawālī, probably ex-prisoners of war³⁰. Qaşr al-Ḥayr al-Sharqī was built, according to a now lost inscription, by people from Homs³¹. Builders certainly did travel; the Mesopotamian characteristics of buildings like Kharana and Mshatta have long since been known and a recently discovered inscription tells us that the stonemasons of Anjar came from Jazīrat Ibn 'Umar (Cizre) on the Upper Tigris³² but this does not tell us much about the people who lived on the sites and cultivated the lands. The isolated reference to 'Uthmān instructing Mu'āwīyah to settle the bedouin in remote areas is intriguing, but there is no other evidence to suggest a general policy of settling the bedouin in agricultural areas. It seems that there is no means of telling whether the inhabitants were fellahin from settled villages, forced or encouraged to develop these virgin soils, or bedouin induced to settle down and turn to agriculture.

There are still many unanswered questions about rural settlement in Umayyad Syria. Of some things, however, we can be reasonably confident. In the long story of flux between the desert and the town in Syria, the Umayyad century was a time when settlement expanded significantly and in some areas reached even further than they had at the height of Roman prosperity. This expansion was the achievement of the ruling dynasty and other members of the élite, as well as the unnamed peasants and builders, and a consequence of the structure of the Umayyad state. The half century after the great earthquakes of 747 and the fall of the Umayyads in 750 was one of faltering and change but it was not until the ninth century that the balance began to shift once again in favour of pastoralism.

29. K. al-As'ad and F.M. Stepniowski, « The Umayyad Suq in Palmyra » in *Damaszener Mitteilungen*, 4, 1989, 205-223.

30. Kister, op. cit.

31. Grabar, op. cit., 12.

32. Creswell ed. Allen, op. cit., 124.

GHASSĀNID AND UmayyAD STRUCTURES : A CASE OF *BYZANCE APRÈS BYZANCE*

BY

Irfan SHAHĪD
Dumbarton Oaks

The subtitle of this paper strongly suggests strands of continuity, and this is the thrust of this paper, which is therefore divisible into two parts : the Ghassānids and the Umayyad. In the first part I shall argue that the Ghassānids had a much *stronger* and more *diversified* presence in the Syrian limitrophe than had been recognized ; and in the second part I shall argue that the Umayyads, who occupied the same area almost immediately after the fall of the Ghassānids and for roughly the same interval, must have taken over some of the structures that the Ghassānids had left behind them. How many and how important these were is a matter for the Islamic art historian to decide.

- A -

The Ghassānids were the most powerful of all the *foederati* that Byzantium employed in the proto-Byzantine period ¹. They were made even more powerful militarily by Justinian round A.D. 530 when in a historic decision he put their commander and king in charge of almost all the other *foederati* in Oriens, in the limitrophe that extended from the Euphrates to the Red Sea ². In the course of the long interval during which they lived in this limitrophe, they contributed to the urbanization of this area and engaged in some important building activity. Contrary to a view held in some circles, they were not nomads. They had hailed from a sedentary Arabian South, and after they hewed their way through the Peninsula they lived a settled life in Oriens ; their mobility as a contingent in the Byzantine field army should not be confused with nomadism. The misconception must have arisen from the application in the Greek sources of the term "Saracens" to them, a misleading term that allied them to the pastoralists of the Peninsula, who indeed were nomads. The contemporary and primary Syriac and Arabic sources know them as a sedentary group, engaged in the

1. Ghassānid structures with some attention to their relevance to those of the Umayyads are the subject of a future publication. The bibliography is extensive but for this short paper, the documentation available in two recent works is adequate and, so, is convenient to refer to : they are : H. Gaube, « Die syrischen Wüstenschlösser : Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung », *ZDPV* 95, 1977, 183-209 ; and M. Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Brussels, 1982, 177-188.

2. Procopius, *Wars* I. xvii. 47.

patronage of the arts of peace, and not at all as nomads. This is one of the myths about them which is taking a long time to die out.

Of all the pre-Islamic groups of Arabs who are discussed in the sources, it is the Ghassānids that are presented as great builders, with a long list of structures preserved in the Chronicle of Ḥamza al-Isfahānī³. Nöldeke's critical acumen noted the valuable account in Ḥamza, but his attitude to it in his classic work on the Ghassānids remained ambivalent, since when he published his celebrated monograph, no impressive Ghassānid remain had been discovered, which would have enabled him to go back more comfortably to the List of Ḥamza after a satisfactory literary-archaeological confrontation⁴. But after the publication of his monograph, such a Ghassānid remain was discovered, none other than the *praetorium extra muros* at Sergiopolis/Ruṣāfa, with a famous Ghassānid inscription. This of course could not have been an isolated case, and the natural presumption is that the Ghassānids built others, many other buildings, in this limitrophe during their long occupation of it. So a return to this List is imperative as a serious document for Ghassānid building activity. The List is frustrating as it presents many problems, one of which is that of identification, and the accidents of survival have not been kind to it and do not help this process. The value of the List, however, consists in its presentation of the Ghassānids as great builders, and this view has to be accepted as a generalized conclusion⁵.

What Ḥamza says is corroborated in a peculiar way by Procopius. In his *Buildings*, the Byzantine historian, after listing in detail the fortresses with which Justinian dotted the frontiers of the Empire in the East and the West, suddenly and unaccountably stops at Palmyra⁶. The long sector of the *limes Orientalis* from Palmyra to Ayla on the Red Sea becomes an enigmatic gap. But those of us who have examined the *ira et studium* in Procopius and know that he was not enamoured of the Ghassānids can easily understand this. Justinian left to the Ghassānids the task of protecting this long segment of the imperial frontier against the pastoralists of the Arabian Peninsula. Its defense in an important sense rested on the shoulders of the Ghassānids, and they must have built some forts⁷ along this frontier or taken over some of the imperial forts and adapted them to their own fighting methods. Thus what Procopius had obscured has been revealed by Ḥamza, and the gap in the frontier is no longer enigmatic.

Although the Ghassānids were primarily soldiers in the service of Byzantium, it is not often realized that they also wrote an important chapter in the history of culture in Oriens in the sixth century. They did this in two ways: in the sphere of religion and in the arts, and both are related to their activities as builders.

1. The Greek sources say nothing about them as Christians, but the Syriac are most informative not only on their affiliation to Christianity but also on the active role they played

³ See Ḥamza al-Isfahānī, *Tārikh*, Beirut, 1961, 99-104.

⁴ Th. Nöldeke, *Die Ghassānischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin, 1887, 49-52.

⁵ The List will be discussed in detail in *BASIC*.

⁶ Procopius, *Buildings*, II, xi. 10-12. It has been suggested that the *Buildings* was left unfinished by Procopius; this may have something to do with his silence on the fortifications from Palmyra to Ayla but does not fully explain it. That the *Buildings* is incomplete exactly in the area where the Ghassānids were settled and which they were called upon to watch justifies the suspicion that Procopius' *ira et studium* were at work when he made the omission. See A. Cameron, *Procopius*, Berkeley, 1985, 84.

⁷ See Sartre, *TE*, p. 184. The Ghassānids, of course, shared their increased defence responsibilities with the Byzantine imperial army.

in the resuscitation of the Monophysite movement in the sixth century, after its disestablishment by the Chalcedonian House of Justin⁸. Their phylarchs continued to be its patrons throughout the sixth century, and their activities included presiding over church councils. Such an involvement in Christianity must have found expression in their support of religious foundations or buildings, both churches and monasteries, a fact supported by Ḥamza and epigraphy⁹. Besides, this was the spirit of the age, and the Ghassânids as vassals followed their lords, the Byzantine rulers, especially Justinian, in giving support to the construction of churches and monasteries in Syria which in this very century witnessed a renaissance in these arts.

Especially important and relevant to point out in this connection is the relationship of the Ghassânids to the extraordinary events that shook South Arabia, namely the persecutions and the martyrdoms in that region, and particularly in Najrân, the great Arab Christian center in the Arabian Peninsula¹⁰. The martyrdom of so many Arabs in Najrân was and remained an important fact and factor in Ghassânid life throughout the sixth century. In addition to their being fellow Christian Arabs, the Martyrs were related to the Ghassânids in the larger context of tribal consanguinity – they belonged to the South Arabian large tribal group, the Azd, and so they were cousins. The cult of relics was given a strong impetus by these martyrdoms and the availability of relics, in its turn, must have given an impetus to the building of various martyria in the region as well as in the Syria of the Ghassânids. Thus it is safe to say that the Ghassânids were builders of churches, monasteries, and martyria, an activity that is reflected laconically in Ḥamza's list when he speaks of one of them as "and he built the monasteries", *wa-banā al-adyār*¹¹.

2. Although the Ghassânids were hardy warriors, their principal function in Byzantium's scheme of things, it is certain that they also had time to relax. How their mood of relaxation found expression in their buildings may be inferred neither from the Greek nor from the Syriac sources, which respectively emphasize their involvement in war and religion, but from the Arabic sources, mainly contemporary poetry that was composed about them in the sixth and early seventh centuries. This poetry reveals a Ghassânid society that was no stranger to wine and song. Their palaces and "mighty structures" referred to in this poetry are located in Trans-Jordan in the *provincia* Arabia and in the Gaulanitis in Palaestina Secunda. So royal palaces and residences must be added to the list of Ghassânid structures¹².

A special kind of relaxation that the Ghassânids must have indulged in and which was most congenial to their character as warriors, especially mounted warriors, was the hunt. This was the most natural sport they must have taken part in. It was a favorite pastime for their Byzantine overlords, three of whom died hunting: Theodosius II, Basil I, and John II. But the Ghassânids did not need to take after the Byzantine rulers for that. Hunting was an old Arab pastime and is attested in sources associated with the Ghassânids. A hunting scene is

8. See Nöldeke, *Die Ghassânischen Fürsten*, p. 13-15, 20-21, 24-25.

9. See Sartre, *TE*, 183-184, 185-186.

10. See the present writer in *The Martyrs of Najrân*, *Subsidia Hagiographica*, 49, Brussels, 1971.

11. Ḥamza, *op. cit.*, 101. Epigraphic confirmation of federate martyria is provided by the Harrân inscription, for which see R. Aigrain, « Arabie », *DHGE*, II, cols. 1212-1213.

12. See the *Diwān of Ḥassān ibn Thābit*, ed. W. 'Arafāt, *Gibb Memorial Series*, XXV, 1, 1971, p. 255 liner 1,4; 316, lines 6, 8.

described in one of the poems of their panegyrist, al-Nābigha¹³. Falconry was most probably known to them. The term *ṣakr* appears twice in poetry associated with the Ghassānids¹⁴. More significantly, a treatise on falconry was composed in the 'Abbāsīd period for the Caliph Maḥdī of the eighth century. The author was none other than a Ghassānid who had the resoundingly archaic name of al-Ghiṭrīf al-Ghassānī. He had been the chief master of the hunt for two Umayyad Caliphs in Syria, Hishām and Walid II, that is, a century after the fall of the Ghassānid dynasty in the seventh¹⁵. The author does not specifically associate the Ghassānids with falconry, but does mention the Kinda tribe and its king, who was the first to use the *ṣakr* in falconry¹⁶. However, Kinda was a federate Arab group of Byzantium and ties were close with the Ghassānids, and so it is perfectly possible that falconry was one of the sports that the Ghassānids indulged in, especially as it was rather a royal sport. Whether or not falconry was known to them, hunting no doubt was a sport they engaged in. They were mounted warriors noted for their horsemanship, which in time of peace could easily be applied to hunting. They lived in the desert limitrophe, and, as they could not swim in the Mediterranean, they hunted in the Syrian desert. So they probably built some hunting lodges for that purpose.

Mention has already been made of Justinian's historic decision to create a supreme Arab phylarchate around A.D. 530 in Oriens, Bilād al-Shām, under the Ghassānids. The emperor placed under the command of the Ghassānid king the tribal groups in Oriens, who were both Ghassānid and non-Ghassānid, and this applied to newcomers in Oriens as well as to the other *foederati* of the two preceding centuries, the Tanūkhids of the fourth and the Salīhids of fifth. This Ghassānid supreme phylarch and king was king no longer of his tribal group only, but also of a variety of other tribal groups that lived in the area between the Euphrates and the Red Sea. This faced him with problems of discipline, loyalty, and inter-tribal dissension. There were also the tribes not within Oriens but across the *limes* in the northern part of the Arabian Peninsula who were also involved with the Romans. To keep all these tribal groups under control was a difficult task for the Ghassānid king. Traces of tensions and even inter-tribal wars involving the Ghassānids are audible in the sources, sparse as these are¹⁷.

A dynasty that had to deal with a complex and complicated tribal political structure such as the one just described must have had audience halls to meet the chiefs of these tribes and keep them happy. Such a hall has been discovered outside Sergiopolis, and J. Sauvaget has commented on it as such in the most admirable fashion¹⁸. This, as has been said earlier in the general context of Ghassānid building, could not have been an isolated case, and so audience halls must be added to the structures that the Ghassānids built in the limitrophe.

13. The hunting scene in the poem does not involve the Ghassānids, but it testifies that this was a common sport among the Arabs. See his *Diwān*, ed. Sh. Fayṣal, Beirut 1960, p. 7-12.

14. The Ghassānid king, Mundir, is described in a verse by the Hiran poet, 'Adī ibn Zayd, as a *ṣakr*; see Nöldeke, *Die Ghassānischen Fürsten*, p. 27 n. 5, and *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, p. 321, line 1. Ḥassān, the poet of the Ghassānids describes himself as a *ṣakr* at the door of his Ghassānid patron, referred to as Ibn-Salmā; see Nöldeke, *Die Ghassānischen Fürsten*, p. 43-44. If the falcon was known to 'Adī in Hira and Ḥassān in Yathrib/Medina, chances are that it was also known in Ghassānland. Nöldeke wondered whether "Ibn-Salmā" really refers to a Ghassānid, but it is practically certain that it does. In addition to the context, there is the use of the matronymic alone without the real name, reminiscent of similar matronymics in Ḥassān, such as Ibn-Māriya and of patronymics, such as Ibn-Jafna, applied to the Ghassānids.

15. For the treatise, see *Kitāb Dawāri al-Tayr*, (Frankfurt 1986).

16. *Ibid.*, 12-13.

17. See Nöldeke, *Die Ghassānischen Fürsten*, p. 17.

18. See J. Sauvaget, « Les Ghassanides et Sergiopolis », *Byzantion*, XX, 1939, 115-130.

The Ghassānids were not only soldiers in the service of Byzantium and protectors of the Monophysite church ; they also played an important part in the economic life of the region in the sixth century. Byzantium's Arab and Arabian policy in its maturest expression during the reign of Justinian necessitated not only political and military relations with the Arabs but also economic. And the spice-route of western Arabia was one of the major arteries of world trade in the sixth century. This entailed the use of caravans, and these passed through regions sometimes peopled by hostile tribes. Now the Ghassānids were settled astride the caravan routes that ran through west Arabia and then bifurcated either to the north to Bostra or to the west to Gaza, the northern termini of the spice-route. One of their important functions was to ensure the safety of the caravans, but they must also have been concerned about caring for them. The sources speak of some market towns and fairs (*sūqs*) in this very region where the Ghassānids were settled and which also involved them : such are the *sūqs*, markets, of Bostra, Adri'āt and Dayr-Ayyūb ¹⁹. Thus it is not impossible that the Ghassānids built some caravanserais.

Perhaps the preceding paragraphs have not failed to show that the Ghassānids were neither nomads nor merely rude soldiers in the employ of Byzantium ; that on the contrary they took an active part in the cultural and spiritual life of Byzantium, as their involvement in ecclesiastical, social and economic life indicates. Thus they contributed to peace and prosperity in region, reflected in the many structures of various types that they left behind them. Before an enumeration of these types is attempted, two observations may be made in this connection : (1) The limitrophe was the only region which they could develop because as *foederati* they were settled only in this region, this narrow strip of land which stretched from the Euphrates to the Red Sea. Hence they could develop it intensively, since all their attention was concentrated on it. (2) Their presence was not ephemeral ; they endured there for a long time, a century and a half, a long enough period which enabled them to engage in the construction of a large number of buildings which were reflected much later in the list of the historian Ḥamza, itself surely not an exhaustive list. The vast majority of these buildings have naturally disappeared after a lapse of fourteen centuries ; some were taken over by other groups who have changed their character and thus allowed their identity as Ghassānid structures to be lost ; and, finally, no systematic field work has been done specifically on the Ghassānid remains, which would probably have revealed some of them even at this late date.

The types of buildings that the Ghassānids left behind them may be classified as follows :

1. Those that pertain to their function as soldiers in charge of the frontier, such as forts.
2. Those having to do with their status as supreme phylarchs and kings, such as palaces, royal residences, and mausolea.
3. Those arising from their faith as zealous Christians and protectors of the Monophysite church, such as churches, monasteries, and martyria.

19. Knowledge of these three *sūqs* (markets, fairs) is owed to Abū-'Alī al-Marzūqī, who mentions them in his *al-Amkina wa al-Azmina*, Heyderabad. A.H. 1332, Vol. II, p. 169-170. Before the caravans from Hijāz reached these *sūqs*, some of them must have passed through the important trading station of Phoinikōn, the Ghassānid oasis, presented by Abū-Karib to Justinian (Procopius, *Wars*, I. xix. 8-15). It was natural for the Byzantines to appoint Arabs for dealing with Arab traders who came from the Peninsula to *sūqs*, and the Ghassānids were a natural choice for this in view of their Azdite connections in Hijāz and in Mecca itself, where Azdite Khuḏā'a still lived. A strong Ghassānid presence obtained also at the *sūq* of Dūmat at the end of Wādī Sirhān, and the Ghassānid shared it with the tribe of Kalb.

4. Those relating to their function as kings over non-Ghassānid tribes, such as audience halls built in the limitrophe for conferences with tribal chiefs.
5. Those related to their activities as protectors of the caravan routes which passed through Arabia and Palestine, such as caravanserais.
6. Those pertaining to the most important sport they could have engaged in, living as they did in the limitrophe, namely hunting lodges.

Before leaving the question of Ghassānid structures, some attention should be paid to the villages and towns associated with the Ghassānids mentioned in the contemporary poetry and in the Arab geographers²⁰. It is a list that parallels that of Ḥamza on the buildings. Most probably these, or some of them, were originally military encampments, *hīras*, that developed naturally later into villages and towns, a familiar spectacle in the Roman Empire where the *castra* of the Roman legionaries developed into towns. The most celebrated among them in Arab sources is the mysterious Jillaq, where the mausoleum of their most redoubtable chief, Arethas son of Jabala, was to be found. The list speaks for itself as a testimony to the contribution of the Ghassānids towards the urbanization of the region. Their relevance to Umayyad endeavours in encouraging agricultural settlements is too obvious to need pointing out.

- B -

Another group of Arabs occupied the limitrophe immediately after the end of Ghassānid hegemony in that region, and occupied it for roughly the same interval of over a century. Unlike the Ghassānids, the Umayyads were lords, not vassals, in the region, and could have lived anywhere in their far-flung empire from India to Spain. And yet they chose to live in exactly the same area that the Ghassānids had occupied, perhaps spending more time there than they did in their official capital, Damascus. Although various reasons may be suggested for their choice of, or partiality to, the old Ghassānid limitrophe, reference may be made now to one, namely their tribal policy. Although Muslims and cousins of the Hāshimites, the clan of the Prophet Muḥammad, the Umayyads were unpopular in Ḥijāz and Irāq, and they rested their power in Syria, particularly on the Christian tribes of the region, such as Kalb, Ghassān, and Juḏām, that lived mostly in the limitrophe. This was their power base, and they wanted to be in constant touch with it. And as is well known, the dynasty fell when the delicate tribal balance it had created was finally disturbed, especially in the reign of the last Umayyad Caliph, Marwān.

Before the strand of continuity that runs from Ghassānid to Umayyad times is traced, it is well that the Umayyad mood of receptivity towards the Ghassānids be explained; and it is easily explicable. The Umayyads were strangers in Syria, but the Ghassānids, Arabs like themselves, were not, and they were more sophisticated than the former, having contracted the Byzantine connection over a century before. The newcomers had looked up to them in pre-Islamic time, and had close relations with them. The Ghassān belonged to the Azd group, but to this belonged Khuzā'a which had occupied and lorded it over Mecca in the not too distant past and was still represented there. The Arabs of Medina who became the *Ansār*, the Helpers of the Prophet Muḥammad, and who changed the course of history when they invited him to leave Mecca and come to Medina, were Azdites, and their poets prided themselves on their Ghassānid connection. Finally, the Meccan caravans of the Umayyads knew the

20. Sartre, *TE*, p. 177-181.

Ghassânids, who were associated with fairs and markets in some three of the market towns of the region, Bostra, Adri'ât and Dayr Ayyûb.

The natural affinity of the Umayyads with Ghassânid Arabs in Syria was reflected quite early, almost immediately after the conquest of Syria, when the Caliph 'Umar visited Syria to draw up the lines of its administration and chose none other than the Ghassânid capital, Jābiya in the Gaulanitis, for his famous conference. This was significant. The Ghassânids continued to have a strong presence in Umayyad history, that is, those who chose not to emigrate to Anatolia with the last Ghassânid king, Jabala. They formed part of the Ajnād, and held important public posts : one of them, Šāliḥ ibn Jubayr al-Ghassānī, was the head of Diwān al-Kharāj, the Revenue Department ; another, Hassān ibn-Nu'mān, was one of the principal Umayyad generals who made history in North Africa and captured Carthage²¹ ; a third, already mentioned, was al-Ghitrif al-Ghassānī, who was the chief of the hunt for two Umayyad Caliphs. The Umayyad Caliph who reflected the Christian and Ghassânid influence the most was Yazid I, the second Umayyad Caliph, whose mother was the Christian Kalbite Maysūn, who was married to a Ghassânid princess, and who died carousing in Ḥuwwārīn²², a place associated with the Ghassânids and where the Ghassânid Munḍir came to attend the consecration of a church when he was trapped by orders of the emperor Tiberius²³.

As the Umayyads moved into the same area that the Ghassânids had occupied, namely the limitrophe, it is natural to suppose that they occupied the structures that the Ghassânids had occupied, or some of them. Archaeology and epigraphy have confirmed at least the *partial* occupation by the Umayyads of Ghassânid sites, and the list is not unimpressive, in spite of the fact that no systematic and thorough survey of Ghassânid structures has been undertaken. But before these are enumerated, one important fact needs to be stated and emphasized at the outset in support of this view, namely, water. This is an arid area, and water is very scarce. For over a century the Ghassânids, and before them other *foederati* for two hundred years, had discovered the water spots which make human habitation possible and which enabled them to rear their structures of various types. These water spots were limited in number, and remained the same in Umayyad times. It is therefore natural that the Umayyads, in choosing to live where the Ghassânids had lived, were governed in their choice of habitation by this simple but fundamental fact. This does not rule out that new sources of water were found which enabled the Umayyads to erect new structures. But it does suggest that the new masters of the limitrophe must have been only too happy to have at their disposal in this arid region the old habitable spots of the Ghassânids. This could yield the conclusion that many or at least some of the Umayyad structures and sites had originally been Ghassânid or had some Ghassânid association, and only field work, specifically directed towards answering this question, namely, the Ghassânid substrate of Umayyad structures, can give precision to this conclusion. Such are : Rušāfa/Sergiopolis, Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, Khirbat al-Minya, Jillaq, Ḥuwwārīn, Usays, Khirbat al-Bayḍā, al-Qaṣṭal. This is not a long list, but it is good enough to illustrate the point. It is noteworthy that the geographical range of these sites is considerable, from Rušāfa in the north to Qaṣṭal in the south. When field work directed towards the

21. For the Ghassânids in the Umayyad period in Syria, see the present writer in « Ghassān *post* Ghassān », *The Islamic World (Festschrift for Bernard Lewis)*, Princeton 1989, 328-321 ; on Šāliḥ, see *al-Abḥāth*, Beirut, 1966, p. 62.

22. He also was to be found in the well-known Ghassânid town of Jillaq, for which see *Aghānī*, Beirut, 1958, vol. XV, p. 84.

23. See Nöldeke, *Die Ghassânischen Fürsten*, p. 28-29.

specific question of the Ghassānid substrate of Umayyad sites is conducted, the number such known Ghassānid-Umayyad sites is likely to increase.

Although the Umayyads were like the Ghassānids, Arabs with similar tastes, they were also different in two or three important respects : they were Muslim, not Christian ; they were lords, not vassals ; and they were much more powerful and immeasurably richer. These factors explain the changes which the Umayyads made in whatever Ghassānid structures they took over, as will be clear from the following analysis. The various types of structures that the Ghassānids erected may now be examined with a view to finding out in what respects the Umayyads shared their tastes with the Ghassānids and in what respects they differed.

(1) Military structures. These ceased to have the importance they had had in Ghassānid times. The Umayyads united the two sides of the old Byzantine military frontier, the *limes*, that separated the Empire from the Arabian Peninsula, for now the Arabs on both sides belonged to one *Umma*. So the *limes* lost the military significance it had had in Byzantine times and for which it had come into existence since Roman times. Whatever forts the Umayyads erected they were not for maintaining an army to fight the pastoralists of the Arabian Peninsula as in Byzantine times ; they must have been for security reasons only.

(2) Royal residences no doubt persisted, but they became more impressive under the Umayyads, since the latter were richer and could afford more luxurious buildings. The *dolce vita* of the Umayyads continued that of the Ghassānids but on a larger scale. While the Ghassānids were Christians who could drink wine in Damascus or the Jawlān, the Umayyads were Muslims, and what is more, commanders of the Faithful, for whom carousing in the desert away from the eyes of their subjects was more convenient. This was true not only of the Caliphs but also of members of the Umayyad ruling family.

(3) Churches and monasteries. The Umayyads were Muslims and naturally would not have occupied these structures but built mosques. Some churches may have become mosques. It is curious that in Islamic times the monastery became something of a tavern for Muslim patrons.

(4) The audience halls of the Ghassānids where they met the tribal chiefs persisted in Umayyad times, since the latter had the same problem with the tribes of the limitrophe, as explained above.

(5) Caravanserais, which had been suspected as possible Ghassānid structures, may not have flourished as they had done under the Ghassānids in view of the vast changes in trade routes occasioned by the Arab conquests which united those routes that ran through Persia with those in the Byzantine Mediterranean. Also, caravanserais for the pilgrims to Mecca had new claims on the Umayyad rulers.

(6) Hunting lodges. These too must have persisted and on a larger scale, related to the good life that the Umayyads led in the desert, especially when the Caliph was a playboy such as Walid II.

(7) Finally, there is the problem of the Ghassānid settlements, the *hiras*, which had already developed into towns in Ghassānid times and which continued to exist in Umayyad times, some of which were known to the Umayyad Caliphs, such as Jillaq, Huwwārin, and Qaşṭal. The Umayyads may have developed them further by residing in them.

The preceding enumeration does not necessarily imply that the Umayyads actually possessed themselves of these various types of Ghassānid structures. This can be verified only

by field work. The enumeration is meant to suggest a framework for dealing with the problem of continuity and discontinuity in the Umayyad takeover of the old Ghassânid limitrophe, by relating the problem to the similarities and dissimilarities that obtained between the Umayyads and the Ghassânids.

The categorization of Ghassânid structures undertaken in the first part of this paper leads to the controversial theme of the meaning of these Umayyad structures in functional terms. Three views have been put forward : (1) that they were pleasure domes in which the Umayyads played ; (2) that they were centers for the agricultural development which the Umayyad rulers engaged in that arid region ; (3) that they were audience halls in which the Umayyad Caliphs met with tribal chiefs ²⁴. I find it difficult to believe that one view or theory can explain all Umayyad structures and settlements. The examination of the Ghassânid structures has shown that the Ghassânids engaged in all these activities : they met with tribal chiefs, they developed settlements, and they played. I am therefore inclined to believe that the Umayyads, who were more like the Ghassânids than unlike them, engaged in all these activities, and that *one* theory does not explain *all* Umayyad structures. This view that the functions of these desert structures varied derives support from what is known about the tastes and personalities of the various Umayyad Caliphs who lived in them. One pair will illustrate this : the Caliphs Hishâm and Walid II. The contrast could not be sharper : the one, a serious and concerned ruler who is associated with Ruṣāfa and Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī ; the other, a playboy, alcoholic and profligate, who resided in Trans-Jordan. What the first built was for the stability of the Umayyad State : what the second built was for the fulfilment of his sensuous and sensual desires.

This paper has been written strictly within the framework of the theme *Byzance après Byzance* in Umayyad Syria (Oriens, Bilād al-Shām). And it has tried to emphasize the strands of continuity that obtained in two phases of the limitrophe, Ghassânid and Umayyad, in the hope that the elucidation of the Ghassânid phase will throw light on some of the questions that have been raised concerning the Umayyad.

24. For the various theories concerning the functions of the Umayyad structures, advanced respectively by H. Lammens ; J. Sauvaget and O. Grabar ; and H. Gaube and K. Brisch, see the succinct statement in H. Gaube, *SW*, p. 183-185.

LE MONNAYAGE OMEYYADE ET L'HISTOIRE ADMINISTRATIVE ET ÉCONOMIQUE DE LA SYRIE *

PAR

Cécile MORRISSON
CNRS, Paris

L'histoire monétaire de la Syrie omeyyade constitue un champ d'étude particulièrement fascinant. Parce que c'est celui de l'origine de la monnaie islamique qui a dominé une grande partie du monde méditerranéen et de l'Asie et influencé bien d'autres régions à l'époque médiévale. D'autre part parce que les conditions de l'apparition de ce monnayage sont celles d'une émergence progressive à partir d'une imitation des frappes byzantines existantes vers un type purement islamique. On rappellera donc d'abord la chronologie des différentes phases de cette évolution avant d'examiner l'organisation des émissions et leur diffusion.

I. L'ÉVOLUTION DU MONNAYAGE EN SYRIE ¹ A L'ÉPOQUE OMEYYADE : SA CHRONOLOGIE.

La Syrie omeyyade a vécu plusieurs décennies sur *l'héritage byzantin* dans le domaine monétaire. Il convient de distinguer plusieurs composantes dans cet héritage ² : monnaies impériales antérieures à Héraclius, monnayages "anormaux" de l'époque d'Héraclius, puis le groupe des imitations. Jusqu'à Héraclius l'approvisionnement de la Syrie en monnaies d'or et d'argent a été assuré par Constantinople et par l'atelier d'Antioche, capitale du diocèse d'Orient, pour la monnaie d'appoint. Les frappes d'Antioche, très abondantes car l'atelier comptait souvent jusqu'à six officines en activité, cessent sous Phocas en 609. Tandis que dans la marche sur Constantinople des troupes révoltées, des monnaies de bronze ont été frappées au nom d'Héraclius "consul" avec la marque ALEX vraisemblablement à Alexandrette. L'invasion perse a naturellement perturbé les émissions locales et on ne connaît de cette époque troublée qu'une série de bronzes aux effigies d'Héraclius et de son fils Héraclius

* On trouvera ici plutôt un état de la question, suivi de quelques conclusions personnelles qui ne prétendent pas être celles d'un spécialiste. En effet je n'ai accepté de donner ce bilan au colloque que pour pallier la défaillance imprévue de M. Bates. Il avait lui-même choisi ce titre et ses travaux le qualifiaient plus que tout autre pour traiter de ce sujet. On lira ci-après p. 319-321 le commentaire que lui a inspiré le présent bilan.

1. Syrie est prise ici au sens large dans la définition correspondant à l'étendue de l'ancienne province romano-byzantine, le Bilād al-Shām arabe, soit les territoires actuels de Syrie, du Liban, d'Israël et de Jordanie.

2. C. Morisson, « La monnaie en Syrie byzantine », dans *Archéologie et histoire de la Syrie* II, J.-M. Dentzer et W. Horthmann eds., Saarbrücken, 1989, p. 191-204.

Constantin, avec la marque THEU (ou variante) à l'exergue, datés des années de règne IX à XVII (618-626). Nombreuses dans les trouvailles locales³, ces frappes représenteraient selon W. Hahn le signe de la continuité des émissions byzantines dans le diocèse d'Orient car elles s'insèrent chronologiquement entre la fin des émissions de l'atelier militaire d'Isaura et la reprise d'émissions normales à Chypre⁴. Mais dans ce groupe existent aussi des monnaies, liées de coins avec les précédentes, et portant non seulement CON, marque de l'atelier métropolitain, mais aussi des marques d'exergue fantaisistes comme COH ou CONOB, normalement réservé à la monnaie d'or. Plutôt que d'un monnayage officiel, on semble être en présence d'émissions de nécessité attribuables à des autorités locales. En faveur de l'absence de continuité des frappes impériales après 610, plaide le fait que la reconquête de 627 s'accompagne seulement de la mise en circulation de vieilles espèces contremarquées du monogramme d'Héraclius⁵.

La Syrie conquise, fait face à partir de 636 à ses besoins monétaires, d'une part en continuant d'utiliser le numéraire existant, notamment de métal précieux⁶, d'autre part en frappant un monnayage "pseudo-impérial" autonome. Ce groupe, dont on ne sait à quelle autorité précise il peut être attribué, a été identifié depuis une quinzaine d'années seulement à partir du matériel des fouilles ou de provenance locale. Il ne doit pas être confondu avec le monnayage arabo-byzantin proprement dit. C'est un monnayage irrégulier d'imitations qui ne portent pas encore de marques d'atelier ou de légendes arabes. On connaît quelques hybrides avec un type de droit emprunté aux monnaies tardives d'Héraclius (après 629) et un revers de Constant II⁷ et de très nombreuses variétés aux types des *folles* de Constant II des années 642-644, de module et de poids analogue à ceux des frappes byzantines de 652-668. Présents dans les fouilles de Dêhès ou de Meskéneh⁸, et vraisemblablement à Apamée également, ces imitations ont complété le monnayage byzantin qui continuait d'arriver en Syrie du Nord, comme en témoignent également les trouvailles.

Le monnayage *omeyyade* connaît trois phases, d'inégale durée, que nous résumons dans le tableau I établi essentiellement à partir des travaux fondamentaux de Michael Bates⁹ dont

3. Fouilles d'Apamée, ou trésor publié par H. Pottier, *Analyse d'un trésor de monnaies en bronze enfoui au VI^e siècle en Syrie byzantine*, Bruxelles, 1983.

4. W. Hahn, Minting activity in the diocese of Oriens under Heraclius, *Num. Circular* (Spink's), 85, 1977, p. 307-308. et Id., *Moneta imperii byzantini*, III, Vienne, 1986, p. 108-110.

5. Il est vrai qu'il faut placer sous Héraclius, dans les années 628-630, l'abandon de l'organisation diocésaine de la frappe du bronze et le passage à une frappe centralisée en Orient. M.F. Hendy, *Studies in the Byzantine monetary economy c. 300-1500*, Cambridge, 1985, p. 417-420.

6. Pour l'or, citons les trésors de Palmyre (monnaies byzantines de 602 à 651), d'Awarta-Nablus (607 à 668), de Rehob-Beisan (613 à 691), et de "Nikertai" près d'Apamée (590-670). Bibliographie dans C. Morisson, « Le trésor byzantin de Nikertai », *Revue belge de num.*, 118, 1972, p. 29-91.

7. D.B. Waagé, *Antioch-on-the-Orontes* IV,2, – Greek, Roman, Byzantine and Crusaders' coins, Princeton, 1952, n° 2254-2255.

8. C. Morisson dans J.-P. Sodini et al., « Dêhès, Campagnes I-III, Recherches sur l'habitat rural », extr. de *Syria*, 57, 1980, p. 55-61; et G. Hennequin-Abu-l Faraj Al-'Ush, *Les monnaies de Balis*, Damas, 1978, p. 8, n° 63. Pour d'autres lieux de provenance en Syrie-Palestine (Dibsi Faraj, Tell Rifa'at, Gerasa, Apamée, Qasr al-Heir as Sharqi, Capharnaum, Khirbat al-Karak, Nessana) voir M. Mackensen, *Resafa* I, Mayence, 1984, p. 30, n. 98 avec la bibliographie.

9. Les éléments de J. Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins in the British Museum*, Londres, 1956, ont été complétés et corrigés d'après les articles de M. Bates, « The Arab-Byzantine Bronze Coinage of Syria », dans *A Colloquium in memory of G.C. Miles*, New York, 1976, p. 16-28; id., « History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage », *Revue Suisse de Numismatique*, 1986, p. 231-262 et id., « The Coinage of Syria under the Umayyads, 692-750 A.D. »,

le grand mérite a été d'abandonner la présentation purement typologique des ouvrages classiques de Walker¹⁰, pour étudier ces séries en procédant à un classement chronologique et géographique dans une perspective historique. Résumons brièvement en insistant sur les problèmes de datation.

Au cours de la première phase, les Omeyyades ont frappé un *monnayage dérivé de type arabo-byzantin ou arabo-sassanide*. L'or, de type arabo-byzantin, et l'argent, de type arabo-sassanide, ont été alors presque exclusivement frappés à Damas. Les premiers *dinars*, connus par 4 exemplaires seulement, conservent la légende latine (VICTORIA AUGU/CONOB) du revers accompagnée de pseudo-dates avec le monogramme impérial dans le champ et se contentent de tronquer les croix, les transformant peut-être en *qadibs*, cette sorte de sceptre portée par le calife dans les cérémonies religieuses¹¹. Une seconde émission, connue par 8 exemplaires de 2 coins de droit et 3 coins de revers seulement, porte encore les effigies impériales¹² entourées cette fois de la *shahada*. Il est malheureusement impossible d'interpréter les lettres dans le champ comme des dates¹³.

En revanche la première émission de *dirhems* porte elle non seulement la *shahada* mais aussi la date de l'Hégire de chaque côté du type de l'autel du revers tandis que le droit conserve encore l'effigie de Chosroès II (591-628) avec son nom en pehlvi. Les exemplaires connus vont de 72 à 74 H. (692-694). Enfin Damas frappe aussi des *folles/fuls* à la marque DAM ou DAMACKOC/Dimashq au type de l'empereur trônant ou debout imité de Constant II.

La datation par M. Bates de l'ensemble du monnayage d'or pseudo-impérial de cette première phase en 72-74 repose d'une part sur le *terminus ante* fourni par la date qui figure sur les premiers *dinars* au calife debout (74/694) ainsi que sur le parallélisme supposé avec les *dirhems* arabo-sassanides datés susmentionnés et d'autre part sur le *terminus post* fourni par quelques sources historiques :

- l'*isnad* remontant à Abu l-Zinad 'Abd Allah b. Dhakwan (+ vers 130-132/748-750) et transmis à la fois par al Baladhuri et al-Tabari¹⁴ : « 'Abd al-Malik fut le premier à frapper des monnaies d'or et d'argent au cours de l'année de l'unité (*am al-jamaa*). » ;
- le témoignage de Théophane (p. 558) qui mentionne dans l'ordre, sous trois années différentes, la réunification du califat (que l'on peut dater de la victoire décisive d'"Abd al-Malik en Irak en Jumada I ou II de 72/oct.-nov. 691), le refus par Justinien

dans *The IVth Conference on Bilad al-Sham* (1987), II, éd. by M. Adnan Bakhit and R. Schick, Amman, 1989, p. 195-228. Il y est tenu compte du matériel nouveau, d'ailleurs très abondant, publié ou non, parvenu à la connaissance des spécialistes depuis la publication de Walker. Citons notamment plusieurs articles importants du numismate allemand L. Ilisch (Umayyad Münzstättennotizen, *Münstersche Numismatische Zeitung*, 10,2 1980, p. 18 et suiv.; Id., Die Umayyadischen und 'abbasidischen Kupfermünzen von Hims : Versuch einer Chronologie, *ibid.*, 10,3, 1980, p. 23-30. Voir aussi A. Oddy, « The Constants II' bust type of Arab-Byzantine coins of Hims », *Revue numismatique*, 1987, p. 192-197. S. Album annonce la parution prochaine d'un précis sur le monnayage de bronze omeyyade destiné à la fois aux collectionneurs et aux chercheurs.

10. *Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins in the British Museum*, cit. ci-dessus et *A Catalogue of the Arab-sassanian Coins in the British Museum*, Londres, 1941.

11. La suggestion de G.C. Miles, « The Earliest Arab Gold Coinage », *American Numismatic Society Museum Notes*, 13, 1967, p. 210, n. 4, est acceptée par M. Bates, 1989, p. 197.

12. Je ne comprends pas pourquoi M. Bates, 1986, p. 243 et 1989, p. 197 veut y voir « what seem to be Arab dress (certainly not Byzantine imperial costume) » alors qu'il s'agit de toute évidence de la chlamyde.

13. M. Bates, 1986, p. 241, pour une discussion détaillée.

14. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, éd. De Goeje, Leyde, 1866, p. 469, cit. par M. Bates, 1986, p. 246 et 1989, p. 201, n. 14.

II du tribut arabe, « parce que celui-ci était versé en pièces non à l'effigie impériale mais portant un nouveau type arabe et qu'il n'est pas permis de frapper la monnaie d'or à un autre type que celui du roi des Romains » et enfin la défaite byzantine de Sébastopolis (survenue entre mai et septembre 692).

Peut-on accepter de dater la *totalité* des *dinars* arabobyzantins des trois années 72-74 ? Si cette hypothèse est certainement la bonne en ce qui concerne les *dinars* avec la *shahada*, elle n'est pas aussi assurée, me semble-t-il, pour les *dinars* antérieurs. Il faut tenir compte en effet du texte syriaque affirmant que en 40/660 Mo'awiya avait frappé de l'or et de l'argent, mais que le peuple n'avait pas accepté ces espèces, car il n'y figurait pas de croix ¹⁵. Le thème de l'attachement de la population à la croix notamment sur la monnaie, et de l'hostilité à laquelle se heurte le symbole chrétien de la part des musulmans est certes récurrent dans la polémique de la fin du VII^e siècle ¹⁶ et la datation précise des textes de ce type malaisée. Toutefois, de l'avis des spécialistes ¹⁷, le témoignage de la chronique syriaque, tout à fait digne de foi sur d'autres points, ne peut être rejeté en l'occurrence. On peut donc émettre prudemment l'hypothèse qu'une première tentative de monnayage sinon "islamisé" du moins "déchristianisé", représenté par ces *dinars* aux croix tronquées aurait eu lieu une trentaine d'années avant celle d' 'Abd al-Malik. La rareté des exemplaires conservés s'expliquerait par son caractère limité dans le temps.

M. Bates prétend également dater dans cette période décisive du règne d' 'Abd al-Malik (72-74 H.) et en parallèle aux émissions d'or et d'argent la totalité du monnayage de *bronze arabo-byzantin* classique à légendes bilingues. Il invoque en faveur d'une chronologie aussi resserrée l'abondance des liaisons de coins et l'in vraisemblance d'une chronologie étendue, comme le proposait Walker, sur les cinq décennies antérieures ¹⁸. Il est certes impossible de croire que les Omeyyades ont frappé monnaie dès leur arrivée en Syrie. Mais il me paraît tout aussi difficile de placer en si peu d'années l'émission d'un monnayage aussi abondant et dont les exemplaires conservés sont souvent très usés, signe d'une circulation plus longue que celle que leur attribue M. Bates, et certainement antérieure à 694 ¹⁹.

Je proposerai donc le schéma suivant :

- v. 640-v. 670, persistance de la circulation du bronze byzantin complété, à partir d'une date indéterminée, par les frappes d'imitations de type pseudo-impérial de métrologie correspondante;
- v. 680-694, frappe des bronzes arabo-byzantins bilingues dont la métrologie reste encore proche de celle des espèces byzantines;
- 692-694, émission des *dinars* et *dirhems* à légende religieuse.

15. Nöldeke, *Zur Geschichte der Araber im I. Jhdt. der H. aus syrischen Quellen*, 1875, p. 85 et 96.

16. *Adversus Iudaeos Disputatio* (PG 89, col. 1224 A et B). Parmi les arguments en faveur du christianisme, l'invincibilité de l'empereur, tant en personne qu'en effigie, puisque : « les barbares n'ont pas réussi à éliminer son image avec la croix du nomisma, même si quelques tyrans ont tenté de le faire » (οὐ μόνον δὲ τὸν βασιλέα ἀλλ' οὐδὲ τὴν αὐτοῦ εἰκόνα ἐκ τοῦ νομισμάτος καταργῆσαι σὺν τῷ σταυρῷ ἴσχυσαν, καίπερ τινῶν τυράννων τοῦτο δοκιμασάντων).

17. Tel est l'avis autorisé, exprimé par M. Andrew Palmer, à la suite de la présente communication.

18. M. Bates, 1986, p. 250-252.

19. On ne peut invoquer ici la persistance de la circulation des *fuls* arabo-byzantins après 694 car nous n'avons aucune trouvaille où ceux-ci soient mêlés à des espèces réformées, tandis que nous connaissons des trouvailles où ils coexistent avec des bronzes byzantins, Bates, 1976.

Un tel schéma, que des découvertes ultérieures permettront on l'espère d'affiner, est plus conforme aux exemples d'"acculturation" monétaire progressive offerts par exemple par les peuples germaniques au VI^e siècle. On constate toujours en effet la réticence à briser le monopole impérial de la frappe de l'or, et le monnayage de bronze est généralement le premier sur lequel s'affirme d'une manière ou de l'autre l'identité – nationale ou individuelle – de l'émetteur²⁰.

La seconde phase est celle dite au "*calife debout*" dont l'effigie, en costume arabe, figure sur toutes les émissions, accompagnée de la *shahada* ou d'autres légendes religieuses incorporant le nom d'Abd al-Malik avec le titre de serviteur de Dieu et commandeur des croyants. Au revers, un pilier au-dessus de plusieurs degrés cerclé, en son sommet s'inspire encore partiellement du revers des *solidi* byzantins. Emis, nous le verrons dans une grande variété d'ateliers, ces *fuls* sont clairement datés des années 74 à 77 (694 - 697).

Avec son iconographie islamisée et l'omniprésence des légendes religieuses, cette série préparait l'avènement du monnayage réformé purement épigraphique, par lequel 'Abd al-Malik posait les fondements de la numismatique musulmane. Dans ces émissions, attestées à partir de 77/697 pour l'or, ou 79/699 pour l'argent, l'arabisation se manifeste non seulement dans la langue des inscriptions et la renonciation totale ou presque²¹ au caractère figuratif des séries précédentes, mais aussi dans la métrologie qui rompt avec la conformité que présentaient encore les séries précédentes avec les normes byzantines pour l'or et sassanides pour le dirhem. Le *dinar* est désormais frappé en Syrie à 4,25 g au lieu de 4,55 g et le *dirhem* à 2,90 g environ au lieu de 4,00 g²².

II. L'ORGANISATION ET LA DIFFUSION DES ÉMISSIONS OMEYYADES.

Il convient de distinguer ici entre la situation des métaux précieux et celle de la monnaie d'appoint de cuivre. En effet, la frappe de l'or et de l'argent est relativement plus concentrée en Syrie que dans les provinces autrefois sassanides (où l'on compte quelque 60 lieux d'émission de *dirhems*). Ceci pour l'Iran sous l'influence directe de l'organisation préexistante, et peut-être dans le cas syrien, sous l'influence indirecte du modèle offert par l'empire byzantin de la même époque. En Syrie, les *dinars* sont frappés exclusivement à Damas qui centralise vraisemblablement l'ensemble de la gravure des coins et de l'émission comme le laissent penser les liaisons constatées entre les rares *dinars* des mines du Hedjaz et les *dinars* réguliers²³.

Cette centralisation contraste avec la dispersion des lieux d'émission pour le cuivre, même si l'hybridation observée sur un *fals* arabo-byzantin, associant les marques de

20. S. Suchodolski, « Les débuts du monnayage dans les royaumes barbares », *Mélanges J. Lafaurie*. Paris, 1980, p. 249-256; P. Grierson and M. Blackburn, *Medieval European Coinage I*, Cambridge, 1985.

21. Font exception dans le bronze, à côté d'une majorité de *fuls* épigraphiques, quelques types aux motifs animaux ou végétaux, frappés à Hims, Damas ou Tabariyah (v. tableau I).

22. Sur la métrologie islamique et notamment le difficile problème de la relation or argent, voir. P. Grierson, « The monetary reforms of Abd al-Malik », *JESHO*, 3, 1960, p. 241-264, réimpr. dans *Dark Ages Numismatics*, Variorum, 1979, n° XV, à corriger par C. Cahen, « Quelques problèmes concernant l'expansion musulmane au haut Moyen Age », *Settim. di studio*. XII, Spolète, 1965, p. 391-432, qui conteste la rétrojection sur le I^{er}/VII^e siècle du rapport de 7 à 10 entre le poids du dirhem et celui du dinar attesté en fait seulement dans l'Irak buyide du IX^e siècle. Cf. aussi M. Bates, 1989, p. 212-213.

23. Observation de J.F. Wilson sur la trouvaille de Capharnaüm, citée par M. Bates, 1989, p. 209.

Tabariyyah sur une face et de Damas sur l'autre ²⁴, fait penser également à un regroupement de la gravure, l'atelier central fournissant les ateliers mineurs des coins nécessaires, ou leur expédiant même les quantités d'espèces voulues.

Il ne faut d'ailleurs pas s'exagérer la dispersion de la production de monnaie d'appoint puisque, si l'on regarde le tableau des émissions et des ateliers classés par *junds*, on est loin de la confusion que la consultation du catalogue de Walker paraît suggérer au lecteur non averti. Dans chaque *jund*, un atelier principal est responsable de la plus grande partie des émissions, les autres n'intervenant que très secondairement, voire marginalement et leur production n'étant souvent connue que par des types très rares. Cette situation n'est pas sans rappeler la structure analogue observée par exemple en Occident dans l'Espagne visigotique. Selon M. Bates ²⁵, chaque *jund* semble copier un prototype byzantin de préférence à un autre : l'empereur debout (Constant II) à Damas, les trois empereurs (Héraclius et ses fils) à Tabariyyah, le buste impérial (Constant II) à Hims, les deux empereurs debout ou trônant à Ammân ou Ba'albak. Ici, outre les préférences personnelles ou accidentelles des graveurs, peuvent avoir joué à la fois le désir de différencier la production et l'influence possible d'un type antérieur dominant dans la circulation locale ²⁶.

Quelle que soit la fonction exacte de ces "ateliers" pour la monnaie d'appoint, lieux de fabrication ou de mise en circulation, et leur nombre, ce nombre est bien évidemment sans commune mesure avec celui de l'époque byzantine (Antioche seul, complété ou remplacé occasionnellement par certains ateliers comme Jérusalem) ²⁷ et il faudrait remonter à l'époque hellénistique ou romaine pour en trouver l'équivalent. L'époque de transition que constitue l'occupation perse puis le début de l'époque omeyyade a dû favoriser l'évolution vers la multiplication des centres d'émission; bien que nous n'ayons pas d'informations sur leur localisation précise, les imitations de la période 636-670 ont dû être frappées en plusieurs cités du territoire syro-palestinien. Seule la publication de nouvelles trouvailles de sites avec la description et l'illustration de cette série jusqu'ici négligée, permettra peu à peu de proposer des hypothèses en ce sens.

L'examen du tableau 1 et de la carte de répartition des ateliers (figure 1) en fonction des trois phases distinguées au sein du monnayage omeyyade proprement dit, appelle le commentaire suivant. Dans la première phase, l'émission du monnayage "pseudo-impérial" reste relativement concentrée : pas de *dinars* en dehors de Damas, pas de *dirhems*, aussi rares sinon plus en dehors de Damas et de Hims, *fuls* abondants à Damas, Hims et Tabariyyah, émissions très exceptionnelles dans le *jund* de Filastin, aucune émission dans le *jund* de Qinnešrin, bref un noyau groupé dans la région de Damas et la zone littorale.

Le nombre des lieux d'émission est en revanche multiplié par deux pour la série du "Calife debout". La répartition se développe dans les mêmes zones que précédemment avec une nuance au Sud et une différence importante au Nord. Au Sud en effet, le *jund* d'al-Urdun n'émet aucun bronze et le relais est pris par l'atelier principal du *jund* de Filastin, Ilya (Jérusalem). Au Nord surtout, la production de *fuls* se multiplie dans une série de cités du

24. M. Bates, 1989, p. 212.

25. M. Bates, 1989, p. 227.

26. Par exemple à Beisân, les imitations arabo-byzantines, quelles que soient leurs dates possibles d'émission encore controversées, prennent toutes modèle sur le follis de Justin II et Sophie de Nicomédie, trouvé effectivement en nombre important dans les fouilles locales, par exemple à Jerash.

27. Attesté par un follis unique de l'an II/II d'Héraclius et auquel M. Hendy attribue également une série de solidi (*Studies in the Byzantine monetary economy*, Cambridge, 1985, p. 415-416).

jund de Qinnēsrin, à l'exception curieuse toutefois d'Antioche. L'explication qui s'impose est la nécessité de remplacer dans cette région de Syrie du Nord encore largement alimentée par le numéraire byzantin, on l'a vu, les espèces impériales de bronze et leurs imitations par le monnayage califal.

Une répartition plus diversifiée encore est attestée pour les émissions des *fuls* épigraphiques du monnayage réformé. Ici aussi les mêmes nécessités du décri des espèces antérieures – que prouve la relative rareté des émissions au calife debout dans les trouvailles de fouilles²⁸ – sont un facteur important de la délocalisation extrême des lieux d'émission. Mais puisqu'il n'y a pas de décri possible sans l'existence d'une demande pour la monnaie d'appoint, cette dispersion est en elle-même aussi le signe d'une société où la circulation et les échanges monétaires locaux restent relativement intenses²⁹.

De cette diffusion de la monnaie d'appoint dans la Syrie omeyyade, aucune synthèse qui pourrait apporter sa contribution à une estimation de la vie économique de la région au cours du premier siècle de l'Hégire, n'a encore été présentée. Ceci reste un *desideratum* de la recherche, dont la réalisation dépend de l'accès à une documentation plus large, publiée ou inédite, sur les trésors – trop souvent dispersés sur le marché sans indication de provenance – ou sur les trouvailles de site. Nous donnons ici (tableau 2) un *conspectus* provisoire de la répartition chronologique des monnaies provenant de quelques sites³⁰. Il ne donne qu'une indication grossière de l'évolution de la circulation mais invite à prolonger une enquête qui apporterait un témoignage archéologique supplémentaire du dynamisme du premier siècle islamique : à Antioche par exemple, constatons que l'indice annuel des trouvailles monétaires de la période 680-750 retrouve le niveau byzantin de la fin du VI^e siècle, inférieur certes à celui de la prospérité justinienne, mais encore significatif. Pour mieux évaluer ces variations, autrement qu'en termes de comparaison, il faut attendre aussi l'aboutissement d'un certain nombre d'études de coins qui permettront d'estimer l'importance de la production monétaire omeyyade par delà les biais dus aux aléas de la thésaurisation et des refontes.

Les progrès déjà réalisés dans la connaissance des émissions, de leur chronologie relative et de leur répartition géographique donne en tout cas à la monnaie la place qui lui revient dans l'appréciation d'une situation économique moins atteinte par la rupture de l'unité méditerranéenne qu'on ne l'imagine habituellement.

28. Aucun à Dêhès par exemple, un seul contre 11 *fuls* omeyyades, dans les fouilles de J.-P. Sodini à Qala'at Sem'an, etc. voir ci-dessous, tableau 2.

29. On évoquera à ce propos l'interprétation avancée par P. Spufford de la répartition des ateliers dans la France des VII^e-IX^e siècles ou l'Angleterre du X^e siècle comme le "témoignage de la vitalité du commerce local" (*Money and its use in medieval Europe*, Cambridge, 1988, p. 24-25 et 46 par exemple).

30. Antioche : G.C. Miles, dans *Antioch-on-the-Orontes*, IV,1, *Islamic coins*, 1948, p. 109 et s.; Apamée, données partielles publiées par A. Nègre, dans *Colloque Apamée de Syrie 29-31 mai 1980 (Bilan des recherches arch. 1973-1979)*, Bruxelles, 1984; Dêhès et Qala'at Sem'an, données publiées et inédites en cours d'étude; Hama : E. Hammershaimb dans G. Plough et al., *Hama, fouilles et recherches 1931-1938*, 4, 3, *Les petits objets médiévaux* (Nationalmuseets Skrifter Storre, Beretninger 7), Copenhague 1969, p. 142-164.

Tableau I

FRAPPES ET ATELIERS MONÉTAIRES DE SYRIE SOUS LES OMEYYADES

Jund réformé	I ^{er} Monnayage "impérial"	II ^e Calife debout	III ^e Monnayage réformé
DIMISHQ <i>Atelier principal</i> Dimishq <i>Autres ateliers</i> Ba'albek Boṣrā Ammān Adhra'a	AV arabobyz. (4,39 g) AR arabosassanide daté de 72 à 74 AE arabobyz AE arabobyzantin AE arabobyzantin (rare)	AV daté 74/694 à (4,44 g) 77/697 AR daté 75/695 AE calife debout/pilier AE calife debout (1 ém.) AE 1 émission (rare)	AV dinars et fractions (4,25 g) 77/697 à 132/750 AR dirhams de 79/699 (2,90 g) à 132/750 AE 13 émissions AE 7 émissions AE 1 émission (rare) AE 1 émission (rare) AE 1 émission
HIMŞ <i>Atelier principal</i> Hımş <i>Autres ateliers</i> Tartus	AR arabosassanide daté de 72 (1 ex.) AE arabobyzantin 2 ém. AE arabobyzantin 1 ém.	AE calife deb. (1 ém.)	AE 5 émissions ¹ (éléphant, gerboise etc.)
QINNEŞRİN <i>Ateliers principaux</i> Halab Qinneşrin <i>Autres ateliers</i> Menblj Kurus Sarmin Ma'arret Misrin Antakya Tanukh Jabrin ar-Ruha Harran		AE calife debout AE calife debout AE calife debout AE calife debout AE calife debout AE calife debout AE calife debout AE calife debout	AE 2 émissions AE AE AE AE AE AE (Jazira AE autonome)
AL-URDUN <i>Atelier principal</i> Tabariyah <i>Autres ateliers</i> Akka Saffuriyyah Sur Beisān Jarash	AE arabobyzantin 2 ém. AE arabobyzantin (Skythopolis) AE (Leu 29, 1981, 4 = ANS <i>Annual Report</i> , p. 15-16)		AE 7 émissions (1 seule commune) Types: aigle, palmier AE AE AE Ex. d'attrib. incert. AE (<i>BMC</i> , p. 240)

1. Cf. Lutz Ilitsch, dans *Münstersche Num. Zeitung*, août 1980, p. 23-30

Jund réformé	I ^{er} Monnayage "impérial"	II ^e Calife debout	III ^e Monnayage réformé
FILASTIN Ateller principal : <i>Iliya</i> <i>Al-Ramla</i> (après 90/708) Autres ateliers Ludd Asqalan Ghazza Bayt Jibrin Jibrin Yubna	AE arabobyzantin rare (IEPO[COL]/m) AE arabobyzantin très rare (Hess, vente 255, 5)	AE calife deb. très abondant	AE AE 3 émissions Type : palmier AE AE AE AE AE

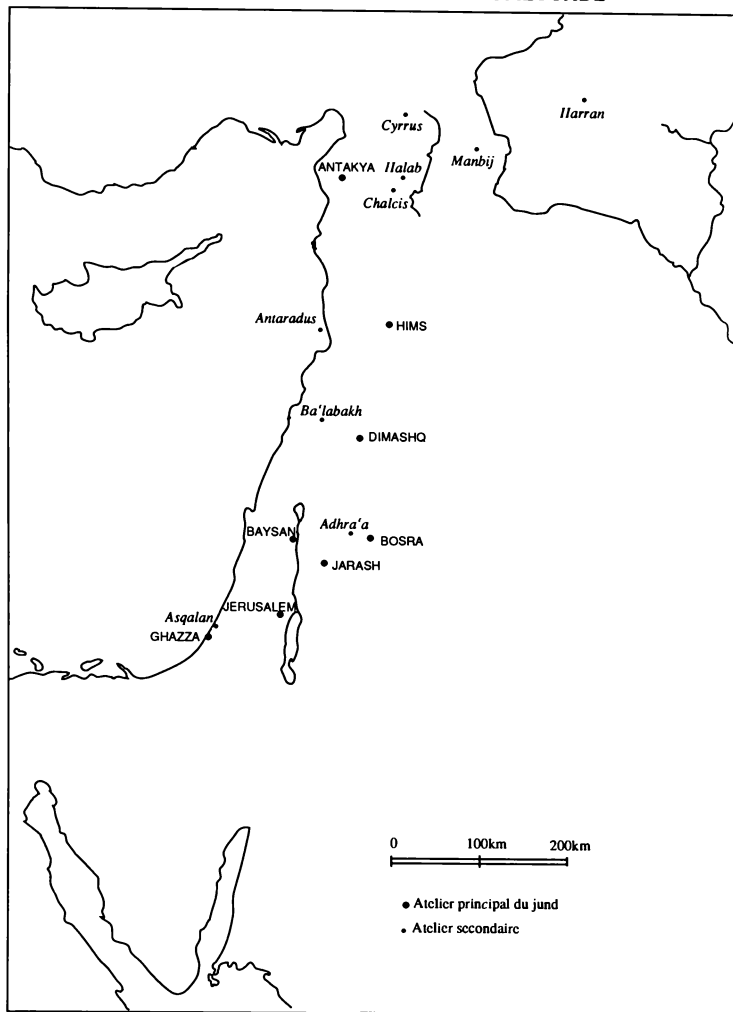
Tableau établi d'après WALKER, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins in the British Museum*, Londres, 1956, complété et corrigé d'après les articles de M. BATES, « History, Geography and Numismatics » in *The First Century of Islamic Coinage, Revue Suisse de Numismatique*, 1986, p. 231-262 et Id., « The Coinage of Syria under the Umayyads », 692-750 A.D., dans *The IVth Conference on Bilad al-Sham (1987)*, II, ed. by M. Adnan Bakhit and R. Schick, Amman, 1989, p. 195-228

Tableau 2

TROUVAILLES MONÉTAIRES D'ÉPOQUE OMEYYADE SUR QUELQUES SITES DE SYRIE

Types	Imitations	Arabo-byzantins	Calife debout	Omeyyades réformés	Abbassides (750-v. 820)
Sites					
Antioche	existent	18	18	493	
Apamée	existent	5	1	23	46
Déhès	10	0	1	18	1
Hama	2	?	?	29	44
Meskéneh	1	3	1	5	8
Qala'at Sem'an		0	0	11	13

ATELIERS MONÉTAIRES DE SYRIE OMEYYADE



Fond de carte : P. K. Hitti, *History of Syria*, Londres, 1951, p. 8.

LÉGENDE

(monnaies en bronze, reproductions à grandeur réelle)

1. Justin II (et Sophie) *Follis*, Antioche (574) (*BNC.*, pl. XXIII, 12).
2. *Follis* d'Héraclius, Constantinople (629/630) contremarqué postérieurement en Syrie au monogramme d'Héraclius (630-641) (*BNC.*, pl. XLVI, 12).
3. Imitation : demi-*follis* à l'effigie de Justin II et Sophie (565-578), la marque d'atelier (CKYΘO = *Skythopolis/Beisan* remplaçant au droit la titulaire impériale (B.N. Schlumberger 2369).
4. Imitation : *follis* au type d'Héraclius Constantin, attesté à Constantinople de 629 à 639. A l'exergue, NEA (*Néapolis/Nablus*) (*MIB3*, pl. 12, x 24).
5. Imitation : *follis* au type d'Héraclius et ses fils, 14^e année règnale (623/624). Exergue THP inspiré de THEUPolis (Antioche). (*MIB3*, pl. 15, x 39; New York, American Num. Soc.).
6. Prototype : Constant II, *follis*, Constantinople, an 7 (647/8) (*BNC.*, pl. LIV, AE/18).
7. Imitation au type de Constant II debout, trouvée dans les fouilles de Dêhès (*Dêhès*, pl. IV, 55).
8. Or *Dinar* d'imitation arabo-byzantin au type d'Héraclius et ses fils (B.N., Lavoix, 26).
9. *Follis* arabo-byzantin au type de Constant II en buste. Lég. : au droit, ΚΑΛΟΝ (bon). Revers : Ε/Μ/Ι C/Η/С (Emèse/Himş); à l'exergue, lég. arabe signifiant : "bon" (B.N.).
10. *Follis* arabo-byzantin au type de Constant II debout. Lég. au droit, ΔΑΜΑΧΚΟΧ. Au revers, à l'exergue, lég. arabe *Dimashq* (B.N.).
11. *Follis* arabo-byzantin au type de Constant II debout. Lég. au revers, à droite et à l'exergue, ΤΙΒΕΠΙΛΔΟ, à gauche, lég. arabe *Tabariyya* (B.N.).
12. 'Abd al-Malik : *dinar* au type du Calife debout, Damas (77/696/7) (B.N., Lavoix, 56).
13. 'Abd al-Malik : *fals* au type du Calife debout, Himş (77/696/7) (B.N., Lavoix, 65).
14. *Dinar* réformé, frappé à Damas en 84 (B.N.).
15. *Dirhem* réformé, frappé à Damas en 84 (B.N.).
16. *Fals* réformé, frappé à Tabariyya (B.N., Lavoix, 1447).



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15



16



COMMENTAIRE SUR L'ÉTUDE DE CÉCILE MORRISSON

PAR

Michael BATES
American Numismatic Society, New York

It is a pleasure to read such a careful and well thought out description of the monetary history of Syria in the seventh century from the point of view of one of our leading Byzantine numismatists. It is full of interesting parallels and suggestive insights and will have to be taken into account in all future work on the subject.

There are a few points, however, where one might wish to elaborate somewhat on the arguments.

The date of the anonymous Syriac chronicle published by Nöldeke (Morrison, p. 312) remains problematic because of its anachronistic reference to a coinage of Mu'awiya in silver. In the seventh century, there is no evidence for the circulation of any Byzantine silver coinage in Syria, before or after the Arab conquest. The only silver coinage the Syrians would have known would have been the Iranian drachms issued under the Sasanians and the Arabs, and those, beyond much doubt, only in small quantities as an exotic foreign coinage. These coins, of course, had no cross, so there would be no basis for objection by the Christians to a replacement of coins with a cross by new ones without a cross.

Even if one concedes that that may not have been the precise objection to this hypothetical new coinage in silver, the question remains, where is it? The earliest "Arab-Byzantine" gold and copper coins have no date, permitting argument about their chronology, but all the "Arab-Sasanian" coins of Syria are explicitly dated from 72 to 75 H. (692-695), with the exception of one issue that can be precisely dated on other evidence.

Finally, there is the argument of historical verisimilitude. Mu'awiya is not known to have undertaken any important administrative reforms during his tenure as governor or as caliph. It is improbable that he would have introduced any minting where there was none before, and still less likely that he would have introduced silver coinage which was not used in Syria.

The text's reference to silver coinage is better understood if we place its composition, or at least the compilation of the surviving manuscript, in the eighth century or after. By this time gold and silver would both be circulating widely in Syria (or wherever the text was written – we do not know that it was Syrian), and the author or copyist could have mentioned silver along with gold without a second thought. Furthermore, it is most probable that Mu'awiya's name is there only by confusion with 'Abd al-Malik. It may be that the reference to gold and silver coinage by Mu'awiya is only a topos inserted in the account of his

proclamation as "king," with the detail of objection to the coinage for its absence of crosses derived from memories of the reaction to 'Abd al-Malik's new coinage. Merely because the text includes seemingly authentic material does not mean that everything in it is contemporary. The chronological error in reference to 'Ali¹ is further evidence of the text's later compilation from earlier sources.

To attribute the dinars with three standing figures and Greek inscriptions to Mu'awiya in 660, one cannot evade explaining how it was possible that the same unusual prototype, with the same anomalous treatment of the prototype dates, was adopted twice with an interval of three decades, a civil war, and a change of regime. If, conversely, it is thought that Mu'awiya's hypothetical innovation was continued over that long a period, the coins would surely be much more common today. I continue to believe that this issue was a brief prelude to the three-figure issue with the *shahada* to be attributed to the year 692. I would prefer, actually, to disassociate the Greek inscription issue from the *shahada* issue (although I would not attribute the former to Mu'awiya), but the evidence for their close chronological association seems to me indisputable.

Turning to the general chronology proposed by Morrisson, it is necessary in choosing dates to take into account not only abstract considerations and analogies with developments in other regions formerly in the Roman Empire, but also actual historical circumstances. The year 680, which has been more than once proposed as a *terminus post quem* for the initiation of regular official "Arab-Byzantine" bronze coinage, was the year of Mu'awiya's death. His son and successor Yazid was, reportedly, contested in power and seems, like his father, to have left in place the civil institutions that he found at his accession. Before his death in 683 he faced actual rebellion in Arabia. His son Mu'awiya was a child, whose accession was acknowledged only in Damascus itself. By late 684 Marwān, from another branch of the Umayyad family, had defeated Mu'awiya's supporters, but fighting continued in parts of Syria throughout his reign and after the beginning of that of his son, 'Abd al-Malik, in 685. Even once his power was established in Syria, 'Abd al-Malik had to defeat the supporters of Ibn al-Zubayr who controlled the rest of the caliphate. As I stressed in my previous articles on the subject, his victory was not assured until 672.

Since we know nothing about the reign of Yazid b. Mu'awiya in Syria, it is hypothetically possible that he introduced official bronze coinage there; but it seems quite unlikely that minting could have been kept up on a regular basis during the civil strife that took place in Syria during the reigns of his successors until early in 'Abd al-Malik's reign. Since there seems to be a considerable continuity in the style and fabric of the official coppers, it is difficult to argue that minting was introduced by Yazid, then interrupted to be resumed again once 'Abd al-Malik had re-established peace in Syria in 685 or 686. The beginning of the latter's reign, 685, would seem to be a better *terminus post* than 680. Even then, one would rather think 'Abd al-Malik to have been pre-occupied with conduct of the civil war elsewhere in the caliphate and unlikely to have turned his attention to administrative reform so early.

The numismatic evidence will have to decide between these chronologies, and unfortunately for the bronze coinage it is not unambiguous, as the demurrer of so expert a numismatist as Morrisson shows. I have to say nevertheless that I am not convinced by her arguments, which seem to be based more on the idea that there must have been minting than

1. J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*. (tr. Margaret Graham Weir; orig. 1927, repr. Beirut, 1963), p. 102.

on any specific evidence. Oddy's die study of the Hims bust-type issue (would that it were published) seems to me to show such extensive linkage between all subvarieties of the type as to preclude any notion of a coinage that was issued over a substantial period of time. The apparent size of the regular Syrian issue (with Arabic inscriptions) can be explained by pent-up demand for small change and a determination on the part of the authorities to devote sufficient manpower to the project to meet that demand, while the wear that is observed (to the extent that it is not the result of poor striking or corrosion) is easy to explain by circulation after the period of striking; in a pre-modern economy, it is not necessary to assume that an issue was instantly withdrawn from circulation at the moment of the introduction of a new issue, and not easy to see what economic or administrative mechanism could have accomplished this withdrawal. The pseudo-Byzantine coins might have been quite popular among the majority Christian population and might have remained in circulation for quite some time outside the sphere of economic life in which the Muslims participated. The two coinages – pseudo-Byzantine and Arabic – need not have been interchangeable, except as a currency exchange, so would not have mixed in contemporary hoards. But, as Morisson points out, the great desiderata are die studies, publication of hoards (from scientifically controlled finds), and careful archeological site finds (though one wonders whether any archeological context of the period can be so precisely dated as to settle between, for example, 680 or 690 or 700 – especially since the coins themselves are usually the only datable objects).

One final remark about the irregular "pseudo-imperial" coins that Morisson proposes to put in the period 640-70. One cannot dogmatically say they were not struck in that period (nor that they were not struck in the eighth century, unless there is clearly stratified archeological evidence to the contrary), but it is essential to remember that these need not have been official issues at all, that is, issues resulting from an order from the caliph. The inhabitants of Syria seem according to all opinions to have been largely left to their own devices, subject to payment of taxes and maintenance of public order. Since the Arabs had no coinage of their own to impose, and used Byzantine coins as a commonplace of daily life, the whole matter of coinage (especially in copper) is likely to have been left to the Christian population. It is not impossible, but rather quite likely, that someone, whether a private metalworker, a bishop, an abbot, a large landowner, issued these coins either with the permission of an Arab authority or with his passive acquiescence. It might seem more plausible to put these coins in the period of civil war and recovery, the 680's, than as much earlier as 640-70.

CALIFE OU ROI : DU FONDEMENT THÉOLOGICO-POLITIQUE DU POUVOIR SUPRÊME DANS L'ISLAM SOUS LES CALIFES ORTHODOXES ET OMEYYADES

PAR

R. Georges KHOURY

Heidelberg

Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance du califat dans l'histoire religieuse et politique de L'Islam, d'autant plus que la plupart des pays arabes et islamiques vivent jusqu'à présent avec le rêve de le voir se réaliser à nouveau un jour, sous une forme ou sous une autre ¹.

Et pourtant il est pénible de constater que jusqu'à maintenant il n'existe pas une seule étude d'ensemble sur le califat comme institution, dans ses développements successifs au cours des siècles, depuis son instauration à Médine, après la mort du Prophète Mahomet, jusqu'à son abolition à Istanbul par Kemal Atatürk. Il est vrai qu'il n'y a pas tous les éléments nécessaires, pour poursuivre la création de cette fonction suprême, en saisir les variations de dynastie en dynastie, de région en région (Syrie, Irak, Egypte, al-Andalus et Istanbul). La difficulté majeure, avancée par Dominique Sourdel ², vient du manque de travaux historiques exhaustifs sur les différents règnes, alors que des études sur la doctrine califienne elle-même n'ont pas été menées avec la même importance pour les différentes périodes. Cependant, il y a tous les éléments pour pouvoir retracer les traits essentiels de l'institution en question, surtout dans l'évolution de ses bases doctrinales au cours des premières décennies de l'Empire islamique, et montrer quelles sont les nuances entre califat et royaume dans l'Islam.

1. Il ne s'agit dans cette communication, donnée à la demande expresse des organisateurs du Colloque, en aucune manière de vouloir présenter des données exhaustives ou définitives sur le problème du fondement du pouvoir suprême en Islam, sous les califes Orthodoxes et Omeyyades. Le problème est trop complexe, pour qu'on puisse le traiter de la sorte, dans quelques pages. Il s'agissait plutôt de compléter l'ensemble des questions discutées, concernant la Syrie omeyyade, vue dans ses rapports avec Byzance, en livrant un complément d'information à l'ensemble des problèmes soulevés par les participants au Colloque. C'est pourquoi je me suis permis d'avancer, surtout à l'intention des non-arabisants d'entre eux, quelques données bibliographiques importantes, tout en priant le lecteur de se référer, pour plus de détail, à la littérature supplémentaire (et à ses renvois) que l'Encyclopédie de l'Islam (= *EI*) et les autres sources, dans cette liste et dans le reste des notes, apportent.

2. Là-dessus voir *EP*, IV, 970 (éd. angl. 937) sqq., avec tous les renvois qui y sont mentionnés.

Sous le Prophète, tout était réglé de telle manière que le principe théocratique dominait : il était omniprésent dans tous les actes de Mahomet, à tel point que Reckendorf pouvait écrire (en 1907) :

« L'État de Mahomet est une théocratie au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire une monarchie absolue théocratique. La justification de son État réside dans le fait qu'Allah voulait une forme terrestre, sous la protection de laquelle son enseignement, l'Islam, pouvait vivre. C'est pourquoi Allah accorde-t-il, de manière particulière, sa grâce à ceux qui, par leur bien ou leur sang, sont actifs pour son État, veille en général continuellement sur son État et punit aussi. »³

C'est ainsi que les rapports entre Mahomet et Allah étaient d'un ordre spécial, puisque celui-ci conduisait les actes et le comportement de son élu, de telle sorte qu'il y avait *hudā* (direction/Rechtleitung) divine continue, durant toute la vie du Prophète. De ce rapport d'élection divine, qui s'opère avec des signes précurseurs, est né, fidèlement à la tradition judéo-chrétienne, le principe de la prophétie, dont l'expression la plus parfaite était pour l'Islam le phénomène de la désignation expresse d'une tâche à accomplir, d'une mission à remplir, au nom de Dieu et auprès de ses créatures : de là les titres *al-Nabī* (Prophète)/*Nabī Allāh* (Prophète de Dieu), et plus particulièrement : *Rasūl Allāh* (Envoyé/Messager de Dieu), titre clairement supérieur, puisqu'il connote plus concrètement l'idée d'envoi, de mission et suppose donc la grâce spéciale d'annoncer, au nom de Dieu, un message particulier (ici le Coran, chez Jésus l'Évangile, chez David les Psaumes et chez Moïse le Décalogue)⁴.

Le problème devient tout autre pour les successeurs du Prophète, car c'est à partir d'eux que l'institution califienne est née. On sait bien que chacun des deux premiers chefs de la Communauté Islamique, Abū Bakr (632-34) et 'Umar (634-44) était nommé *khalīfat Rasūl Allāh* (c'est-à-dire : successeur de l'Envoyé de Dieu) ; *khalīfat* est une forme participiale dérivée du verbe *khalafa*, succéder. "La date et l'apparition" de cette nouvelle institution semblent "paraître bien établies"⁵. Cependant la question est de savoir comment les premiers califes ont été désignés, quelle procédure a été adoptée et quels sont les pouvoirs réels reconnus aux premiers successeurs du Prophète. De la réponse à ces questions ressortiront des éléments essentiels qui permettront de voir un peu plus clair dans l'Islam.

Dans son livre primordial sur les trois pouvoirs les plus importants dans l'Islam (califat, vizirat et fonctions judiciaires), al-Māwardī (364-450/974-1058) écrit :

« Dieu, sublime est sa puissance, a délégué pour la Communauté un chef auquel il a confié la succession prophétique, avec lequel il a entouré la Communauté religieuse, et auquel il a délégué la politique, afin qu'il puisse gérer à partir d'une Religion légale et que le mot soit unifié autour d'une opinion (généralement) suivie. Ainsi l'Imamat était une base sur laquelle étaient assis les fondements de la Communauté, autour de laquelle étaient organisés ses intérêts jusqu'à la stabilisation des affaires publiques, et de laquelle émanèrent les pouvoirs privés ; de la sorte que le pouvoir de l'Imamat doit passer nécessairement avant tout autre pouvoir souverain. »⁶

3. Reckendorf, *Mohammed und die Seinen*, 89.

4. Sur les messages concrets contenus dans les *ṣaḥīfas*, voir Ibn Hišām, *Kitāb al-Ṭiğān*, éd. Haydarbad, 1347/1928, 2, 2 sqq, 2^e éd. avec introduction et notes de 'Abd al-'Aziz al-Maqlīh, Ṣan'a', Markaz al-Dīrāsa wa-l-Abḥāt al-Yamaniyya, 1979, 9, 2 sqq.

5. Voir Dominique Sourdel, *EI²*, IV, 970 (éd. angl. 937).

6. Al-Māwardī : *al-Aḥkām al-sultāniyya*, 3.

Le mot imamat a été employé, tôt, à côté de celui de califat, de manière interchangeable, cependant avec une nuance croissante, car il désignait plus le côté religieux (de là d'ailleurs aussi le sens clair d'imam), alors que le mot califat avait une connotation plus générale, englobant l'autorité sous son aspect temporaire⁷. C'est sans doute à cause de cela qu'al-Māwardī a pu intituler le premier chapitre de son livre susmentionné : *Fi 'aqd al-imāma* (De la conclusion de l'imamat)⁸ et qu'il écrit, au début de ce même chapitre, en insistant sur une définition importante qui nous remet sur les traces du Prophète, c'est-à-dire théocratiques :

« L'Imamat a été instauré pour la succession de la prophétie (arabe : *Li-khilāfat al-nubuwwa*), dans la garde de la religion et le gouvernement du monde. »⁹

Un langage tout clair donc dont les premiers califes semblent déjà en avoir été conscients.

Désignation des premiers califes.

Le principe énoncé comme condition de l'élection (ou de la nomination) est celui de l'*iğmā'* (du consensus). Mais le consensus de qui, de quels gens ? Le premier calife fut nommé par acclamation de compagnons importants du Prophète, après la mort de celui-ci, à l'aide de ce qu'on appelle *bay'a*, ou serment d'allégeance (allemand : Huldigung). Alors que ce même calife Abū Bakr désigna lui-même 'Umar comme successeur, qui, à son tour, bénéficia du serment d'allégeance des compagnons du Prophète présents, ce qui irrita d'autres personnalités absentes et entraîna des rébellions contre le pouvoir central¹⁰. Quant à ce dernier chef suprême de l'Islam, il décida que six personnalités choisissent l'une d'entre elles comme son successeur (le troisième et le quatrième califes faisaient partie d'eux). On sait que c'est 'Utmān qui eut la *bay'a* ou le serment d'allégeance, puis le reste de la Communauté, ou la majorité des gens influents, ratifia ce choix.

Comme cependant les problèmes se sont compliqués, du fait que le troisième calife fut tué dans son palais, à Médine, que le quatrième était mis en cause par le gouverneur de Damas et futur fondateur de la dynastie des Omeyyades, pour être ensuite, à l'issue du fameux arbitrage entre les deux, tué par un fondamentaliste, il fallait repenser le problème du califat, retrouver d'autres arguments aussi bien théologiques que politiques. En réalité la question du meurtre du troisième calife par des insurgés de trois régions différentes de l'Empire Islamique (Bašra, Kūfa et surtout l'Égypte) fit soulever un grave conflit avec le pouvoir central, car ces régions en question se sentaient entièrement maltraitées par le calife, auquel elles reprochaient des infractions importantes à la loi islamique et à d'autres domaines : le catalogue de celles-ci contenait jusqu'à 18 points qu'il n'est pas de mon dessein de traiter ici ; le rouleau de papyrus de 'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790), que j'ai publié en 1986,

7. *Et*², III, 1192 (éd. angl. 1163) sqq. (W. Madelung) ; et IV, 981 (948) ; de plus : Paret, *Ḥalīfat Allāh, et signification coranique de ḥalīfa*, (voir bibliographie).

8. Al-Māwardī, *ibid.*, 5.

9. *Ibid.*, 5, 1.

10. Les guerres de la Ridda en étaient les conséquences ; sur ce genre de guerre vue par un auteur du II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècle, voir Waṭīma Ibn Mūsā Ibn al-Furāt al-Fārisī (m. 237/851), voir W. Hoenerbach, *Waṭīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥaḡar's Isāba. Ein Beitrag zur Geschichte des Abfalls der Araberstämme nach Muhammeds Tod*, (Akad. der Wiss. u. der Lit. Abh. der Geistes- u. Sozialwiss. Klasse, 4) Wiesbaden, 1951. De plus, sur l'auteur et son livre, R.G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire*. D'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra... avec édition critique du texte, Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui III) 1978, 139 sqq.

contient l'autodéfense connue du calife, la plus vieille dans la culture islamique ¹¹. Il suffit seulement d'attirer l'attention sur le sens profond du conflit, sans entrer dans le détail de ce catalogue que j'ai étudié longuement dans la monographie consacrée à l'auteur susmentionné ¹².

Or il s'agissait bien avant tout d'un conflit de deux principes, de deux concepts : à qui donner la priorité quand on gouverne un état théocratique, pour légitimer davantage ses choix, aux compagnons du Prophète, aux premiers convertis qu'ils sont et qui étaient, pour ainsi dire, les premiers cardinaux du calife, ou plutôt rendre l'appareil du gouvernement plus efficient, en négligeant quelques-uns d'entre eux, voire même en les persécutant, pour des raisons variées (ce sur quoi le catalogue des 18 points insiste) ? 'Uṭmān a tranché la question au détriment de certains d'entre eux, et en faveur de sa personne et de son clan, auquel d'ailleurs le gouverneur de Syrie, Mu'āwīya, appartenait. Le second principe prévalut avec l'avènement de ce dernier au califat à Damas, institution qui devait prendre une direction tout à fait autre, car elle devait devenir une affaire héréditaire. De là aussi la question s'il s'agissait d'un calife, qui devait être élu, comme on l'a déjà vu plus haut, selon le consensus de la Communauté, ou d'un roi, puisque Mu'āwīya lui-même s'est déjà appelé *malik/roi*.

Pour pouvoir étudier de plus près cette question-là, il faut d'un côté passer en revue le problème des pouvoirs que le calife avait à exercer, d'un autre les conditions requises pour sa nomination (sa candidature et son choix en général). Les pouvoirs étaient moins définis que les conditions ; cependant ils se sont dégagés avec le temps d'un calife à l'autre, tournant autour des points suivants :

1. Expansion de l'Islam (surtout chez les trois premiers califes) et mise en pratique des formules coraniques, ce qui, dans un milieu païen, encore davantage judéo-chrétien, n'était pas une affaire simple.
2. Commandement de l'armée, une de ses plus importantes responsabilités, tâche de plus en plus déléguée à des chefs militaires de qualité, au cours des siècles.
3. Questions de Loi, de culte et de politique sociale.

L'histoire islamique, par esprit de piété, de dévotion au passé, considère le temps des quatre premiers califes comme un temps de lumière, où les choses étaient les plus parfaites du point de vue application des normes islamiques, et les plus proches des normes de succession du Prophète des prophètes. De là le qualificatif de *rāṣid/rāṣidūn*, que l'on traduit en général par orthodoxe(s) : tout comme le nom du calife abbasside Hārūn al-Raṣīd, ou bien du grand philosophe Ibn Ruṣd (Averroès), il y a la racine *r ṣ d* qui a donné le substantif verbal *ruṣd* (alors que la forme *rāṣid* est participiale) et qui indique la bonne direction, la sagesse, d'où l'on peut tirer la conclusion d'un état charismatique, voire même d'infailibilité. Alors que les califes qui viennent après ces quatre premiers, c'est-à-dire Omeyyades comme Abbassides, ne se le voient pas décerner, puisqu'ils ont changé les règles du jeu, faisant du califat une affaire de famille, et renonçant au consensus, plus ou moins largement approuvé, qui devait tenir compte, de toute manière, de qualités exceptionnelles dans des domaines variés. Avant d'aller plus loin, il est temps de résumer ce catalogue des conditions que l'homme musulman idéal,

11. Là-dessus voir R.G. Khoury : *'Abd Allāh Ibn Lahī'ā. Juge et grand maître de l'École Égyptienne*. Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus conservé à Heidelberg, Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui IV) 1986, 281 sqq.

12. *Ibid.*, 181, avec tous les renvois à la littérature antérieure concernant ce sujet.

sur qui devrait tomber le choix des grands représentants de la Communauté islamique, doit remplir :

Les conditions sont au nombre de sept : égalité parfaite, niveau scientifique aboutissant à l'*igtiḥād* (ou tension intellectuelle, pour le bien de la science sous l'aspect religieux avant tout), sens sains, organes sains, bonne opinion pour bien gérer les affaires de la société et des individus, la prouesse et enfin la descendance de Qurayš.

Dans la question du choix, le consensus d'une espèce de conseil d'élection est primordial : celui-ci, formé par *ahl al-'aqd wa-l-ḥall* (c'est-à-dire : gens influents, gens du pouvoir), est recruté dans toutes les régions de manière générale, et opère en avançant le meilleur d'entre les personnalités en question, c'est-à-dire celle qui satisfait le mieux les conditions requises et à l'obéissance de laquelle les gens devraient accourir¹³. Nous n'enrons pas dans les détails multiples, entourant les processus qui s'en suivent, car cela nous amènerait bien loin, mais nous aimerions mettre en évidence le fait que les juristes-théologiens islamiques ont prévu une solution pour chaque difficulté, en opérant selon le principe du meilleur, de l'avantageux : par exemple, en face de deux candidats dont l'un est plus savant et l'autre plus courageux, on choisit celui dont on a le plus besoin, d'après les impératifs de l'époque et du moment¹⁴.

Parmi toutes ces conditions, desquelles on ne peut pas dire avec certitude quand elles ont été formulées pour la première fois, celle qui a été au cœur du débat était celle de l'appartenance à Qurayš. Pourtant, rien ne laisse supposer, dans les sources historiques disponibles, que le premier calife Abū Bakr, ou les compagnons du Prophète aient eu recours à des traditions remontant au Prophète, pour attester la priorité de Qurayš. Néanmoins, les traditions se sont vite multipliées, sous formes variées et conduisant à certains compagnons, pour réserver le privilège du califat à la seule tribu du Prophète. De tels textes ont été mis en circulation par des *ṣaḥābīs*/compagnons de rang, comme Abū Mūsā al-Aṣ'arī ou Abū Hurayra, et renvoient à Abū Bakr lui-même et à Mu'āwīya. Celui-ci, appartenant à la souche qurayšite, avait de l'intérêt à mettre en évidence cet aspect important dans la succession¹⁵. C'est ainsi qu'est née une véritable idéologie qui n'avait pas d'autre but que celui de légitimer le tournant politique, après l'assassinat du quatrième calife orthodoxe, 'Alī, par un fondamentaliste musulman appartenant à la secte des Khāriḡites : ceux-ci s'appellent ainsi, parce qu'ils sont sortis (le mot est une forme participiale du verbe *kharaḡa*) combattre et 'Alī et Mu'āwīya, le premier pour avoir douté de sa propre autorité califienne théocratique, le second pour s'être insurgé contre cette même autorité¹⁶. Le problème, tel qu'il a donc été posé, concernait la légalité d'une mise en cause du pouvoir suprême par un tribunal humain, car on leur ramène la phrase suivante :

La ḥukma illā li-llāhi (il n'y a de jugement que pour Dieu).

Cette position ferme face à l'origine divine du gouvernement, confié à un représentant du Prophète Mahomet et donc de Dieu lui-même sur terre, souleva une question primordiale, justement après le meurtre du troisième calife : vu l'origine divine du pouvoir, peut-on ou non destituer un calife ? Les Khāriḡites furent pourchassés aussi bien par 'Alī que par son

13. Al-Māwardī, *ibid.*, 6.

14. *Ibid.*, 7.

15. Concernant cette idée très importante, dans le problème de succession, voir par exemple al-Tabarī, *Annales*, I, 2917, où l'on attire l'attention sur les qualités particulières de la tribu de Qurayš, qui auraient amené à son élection par Dieu (Allah), comme tribu prophétique et califienne.

16. Là-dessus, voir Levi Della Vida in : *ET*, IV, 1106 (éd. angl. 1074) sqq.

successeur, qui voyait en leur idéologie une opposition farouche aux lignes de la sienne. A cause de tels reproches émanants non seulement de leur rang, les Omeyyades, Mu'āwīya à leur tête, se mirent à justifier l'insurrection contre 'Alī et sa destitution par la notion de responsabilité morale, qui les incita à défendre la cause des hommes, des Croyants, en défendant la cause du troisième calife, tué injustement d'après eux par ses ennemis politiques. Par le moyen de la tradition suivante, transmise à partir de Mu'āwīya lui-même : *Man māta bi-ḡayri imāmin māta mītatan ḡāhiliyyatan*¹⁷ (celui qui meurt sans imām, meurt d'une mort préislamique, c'est-à-dire païenne), le fondateur de la dynastie voulait justifier la nécessité du guide suprême, et donc de la fermeté dans le gouvernement des affaires de la Communauté.

Les difficultés idéologiques que rencontra Mu'āwīya étaient énormes, non seulement parce qu'il était le fondateur d'une nouvelle dynastie, et qu'il a choisi Damas comme siège de son nouveau califat, mais, en premier lieu, parce qu'il a apporté une conception nouvelle de légitimation de son pouvoir, qu'il finit par tourner en institution dynastique.

Nous avons déjà vu comment devaient être élus ses prédécesseurs, quelles étaient les qualités requises pour pouvoir bénéficier d'un certain consensus et satisfaire les différents représentants régionaux. Toutes ces conditions étaient à chercher parmi les premiers compagnons du Prophète, ce qui fait que le pouvoir, avant Mu'āwīya, se basait sur l'ancienneté de l'appartenance à la nouvelle religion et la participation à ses premières campagnes : al-Māwardī est bien clair sur ce point, puisqu'il écrit – concernant l'institution du *Diwān* – que plus les tribus étaient anciennes dans l'Islam et donc plus proches de Qurayš, plus elles étaient hiérarchiquement élevées et recevaient plus d'argent pour les postes que leurs membres occupaient¹⁸.

Le calife omeyyade allait user d'un tour de force dans l'art idéologique, en faisant sienne la défense de l'ordre des califes orthodoxes, reconnu plus ou moins unanimement par une bonne partie des grands représentants régionaux ; ordre perturbé de manière violente, préislamique, anticommunautaire, par le meurtre du troisième calife 'Uṯmān¹⁹. Il n'a pas suffi, selon lui, que certains compagnons du Prophète étaient mêlés à l'insurrection, au trouble de l'ordre orthodoxe (et donc théocratique), mais on a de plus cessé de défendre la cause du représentant du pouvoir suprême, donc celui du Prophète et de Dieu lui-même. Or, argumente-t-il, renoncer à la cause de la défense du calife assassiné, c'est renoncer par le même coup à la défense de l'ordre qui est la base de la vie religieuse et communautaire. Régner par l'ancienneté ne suffit donc pas, car il s'agit que cette ancienneté soit garantie par la continuité dans la droiture, l'orthodoxie :

« Grâce à votre ancienneté, leur dit-il, vous êtes devenus seigneurs, mais par rien d'autre ; cet état vous durera, tant que vous restez droits ; mais si vous laissez notre *Ṣayḥ* (c'est-à-dire 'Uṯmān) mourir dans son lit, vous le (c'est-à-dire cet état) perdrez, et ni votre ancienneté ni votre émigration (avec le Prophète) ne vous serviront à quelque chose. »²⁰

Par là on voit quel tourment a pris la pensée de Mu'āwīya. Et pourtant c'était lui, qui, à l'issue de la mort tragique de 'Uṯmān, demandait au successeur de ce dernier, 'Alī, de

17. Concernant cet *isnād*, voir Ibn Ḥanbal, *Musnad*, éd. Beyrouth 1389/1969 sqq., IV, 96.

18. Al-Māwardī, *ibid.*, 199.

19. Tout récemment Raḡwān al-Sayyid a examiné le problème du califat et de la royauté chez les Omeyyades (voir bibliographie). On y trouve tous les aspects importants qui ont poussé les Omeyyades, à commencer par Mu'āwīya lui-même, à donner au problème de l'autorité califienne le tourment qu'elle a pris, et l'idéologie de base qui a soutenu cette évolution.

20. Ce mot, adressé par Mu'āwīya aux Compagnons du Prophète (Ṣaḡābīs) est rapporté par exemple par al-Ṭabarī, *Annales*, I, 2947 sq., et par d'autres aussi.

respecter le principe de la consultation et de châtier les assassins. Mais devant les réclamations incessantes de ses ennemis, de veiller à ce que ce même principe de la délibération soit respecté par lui comme calife à Damas, lorsqu'il demanda le serment d'allégeance à son fils Yazid (60-64/680-683), Mu'āwīya recourut à ce subterfuge décrit plus haut, et tâcha de l'intégrer tant bien que mal à son idéologie du pouvoir : en réponse donc à ses critiques touchant cette question, surtout après la mort d'al-Ḥasan, fils de 'Alī, qui avait renoncé au pouvoir en faveur de Mu'āwīya, celui-ci leur rétorqua qu'ils avaient perdu le droit à la délibération, du fait qu'ils s'étaient tus devant l'assassinat du troisième calife, et que ce droit, à côté de tous les autres aussi, étaient échus automatiquement aux Omeyyades, parce que ceux-ci étaient les véritables héritiers de 'Uṯmān et les vengeurs de son sang. Ainsi Mu'āwīya a-t-il pu légitimer non seulement sa propre prise du pouvoir, mais aussi la mise de celui-ci dans les mains de son propre clan, exclusivement, en en faisant une affaire dynastique, héréditaire. Cela lui permit de dire :

« Je suis le premier roi » (dans l'Islam).²¹

Certains groupes ne lui ont jamais pardonné cet acte de violence contre la Communauté, surtout en installant un ivrogne de fils comme successeur, alors que les questions étaient jusqu'alors réglées par délibération et qu'il y avait des compagnons de rang et de vertu dans la Communauté. Cependant ses défenseurs, parmi les compagnons et les historiens, lui reconnaissaient le grand mérite d'avoir mis fin à la guerre civile, et d'avoir été un conquérant couronné de succès.

Néanmoins, après la mort de deux successeurs de Mu'āwīya, qui étaient bien indignes de son nom, il y eut de nouveaux éléments dans le concept du califat/royaume omeyyade, introduits par Marwān Ibn al-Ḥakam Ibn Abī l-'Āṣ (64-65/684-685) qui n'était ni un compagnon, ni parmi les gens "d'ancienneté et de vertu", et après par son fils 'Abd al-Malik Ibn Mawān : dès lors on ne peut plus parler de justification dans la conservation du pouvoir. Car cette souche omeyyade était plus proche de celle de 'Uṯmān que de celle de Mu'āwīya ; mais Marwān était le plus en vue. Pour légitimer leur position, ils ont insisté sur le droit immense du monarque qui devient "l'ombre de Dieu sur terre", et recouru sans cesse à la vue coranique de la Communauté, qui est celle de Dieu, ce qui fait de son chef le meilleur garant du pouvoir divin sur terre. Bien sûr que tout cela n'est pas tout à fait neuf, puisque comme on l'a vu plus haut, certains califes orthodoxes auraient employé certains de ces qualificatifs ; cependant, avec ces derniers califes omeyyades, cette vue devient l'axe central autour duquel se construit le côté idéologique de leur politique : leur famille devient une famille d'élus, à laquelle Dieu témoigne une grâce particulière ; de là l'obligation, le devoir d'obéissance que leur doit la Communauté : on comprend, à cause de cela, pourquoi le mouvement théologico-philosophique de la Qadariyya, dans son premier sens de prédestination, était lié à leur vue idéologique, lui servant de support religieux, alors que les partisans de la deuxième signification de ce même mot arabe, c'est-à-dire libre arbitre, étaient persécutés et devaient finir sur la croix (ainsi Ḡaylān al-Dimaṣqī, m. après 105/724), ou succomber aux bastonnades (ainsi Wahb Ibn Munabbih, 654-655 à 728 ou 732 J.-C.)²². Cependant on peut conclure sur

21. Cette phrase est citée dans plusieurs sources, comme par exemple *Siyar a'lām al-nubalā'* d'al-Dahabi, III, 157, 14 etc....

22. Il est important d'attirer l'attention sur ces deux personnages importants dans l'histoire culturelle de l'Islam, d'autant plus que le second d'entre eux, Wahb, était juge de Ṣan'ā' et un des plus grands représentants de la vie culturelle en général, en période omeyyade (sur lui voir R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*.... Wiesbaden (Cod. Arab. Ant. I) 1972, surtout 197 sqq., 258 sqq., 263 sqq., 270-272 et « Les

ce sujet chez les Omeyyades que ceux-ci sont arrivés à lier le problème de l'obéissance à la question de la réunion autour d'un imâm, ainsi qu'à celle du *ġihād* ou guerre sainte, sous le drapeau du même imâm, pour mieux faciliter l'expansion de la cause de l'Islam, et éviter l'effusion du sang des musulmans. Les textes ne devaient pas manquer, pour donner à cette idéologie du pouvoir sa solide assise religieuse : le califat devient "la succession de Dieu et le commandement sur les Croyants" ²³.

Et, comme tout est définitif en Islam, du fait que l'Islam est la première et la dernière religion d'Allâh, et que la Communauté musulmane est la dernière Communauté de Dieu, il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à Dieu que par l'obéissance à son représentant

Est-ce à dire que les Omeyyades ont instauré une nouvelle ère califienne, une véritable "tradition" qui contrebalancerait celle du Prophète Mahomet, à caractère missionnaire, rédempteur ? Il est difficile de répondre à cela par l'affirmation à partir des textes, car toutes ces tendances étaient plus ou moins connues antérieurement ; leur mérite était d'avoir tourné le tout à leur avantage, en intégrant ces vues et les considérant comme la base de leur pouvoir, pour donner surtout au caractère héréditaire de leur califat une justification plausible.

Les Abbassides ne feront pas autre chose, puisqu'il hériteront des Omeyyades le principe dynastique qu'ils chercheront à légitimer plus facilement, d'un côté par leur parenté plus étroite avec le Prophète (parenté remontant à al-'Abbâs, fils de l'oncle du Prophète), d'autre côté par les mérites exceptionnels de leur clan, "les meilleurs de Qurayš". Ils ont sans doute renforcé considérablement le caractère théocratique du pouvoir qui devient nettement charismatique, messianique : leurs noms et titres en disent long : le second s'appelle al-Manşūr (couronné de succès), il déclare être sultân Allâh fi arđih (le sultan d'Allah sur sa terre) ; les autres successeurs sont al-Hādî/al-Mahdî (le bon conducteur/le bien dirigé), Hārūn al-Rašīd (Hārūn le sage etc.). Rien que des signes qui vont à l'encontre des troubles multiples, des insatisfactions, pour apaiser, et, en définitive, imposer ce que les Omeyyades avaient instauré avant eux : un règne dynastique, commandant une obéissance absolue.

sources islamiques de la "Sīra" avant Ibn Hišām et leur valeur historique », in *La vie du Prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 1980, Paris, 1983, 7-29, surtout 23-29 qui sont sur lui dans ses relations avec Ibn Hišām et son maître Ibn Ishāq, lui-même disciple de Wāḥb. Sur Gaylān, voir *EP*, II, 1050 (1026). Tous les deux ont dû payer de leur vie leur attachement à une idéologie anti-prédestination, et en faveur du libre arbitre. Donc il ne s'agit pas chez les Omeyyades d'un raidissement d'attitude face aux *Ahl al-Kitāb*, surtout face aux chrétiens, parce que, par exemple, leurs liens avec eux (ces chrétiens) n'étaient plus comme à leur début, mais plutôt à cause du raidissement de leur idéologie en général, face à leurs contestataires.

23. Il s'agit là de l'apogée dans cette vue du califat, sous les Omeyyades, qui devient de plus en plus une des assises fondamentales du pouvoir, qu'on ne veut plus laisser mettre en cause, ou même discuter, de manière incontrôlée.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ARNOLD, Th. W.
1965 *The Caliphate*. Oxford, 2^e éd.
- BECKER, C.H.
1924 *Islamstudien*, I, Leipzig.
- BUSSE, H.
1969 *Chalif und Grosskönig*. Beyrouth.
- CRONE, P. et M. HINDS.
1986 *God's Caliph : religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge.
- AL-ḌAHABĪ
1406/1986 *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth, 4^e éd.
- DJAÏT, H.
1989 *La grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris.
- EF²
2^e éd. *Encyclopédie de l'Islam*
IV, 970 sqq., (éd. angl. 937 sqq.) avec tous les renvois qui y sont mentionnés (concernant la période traitée ici, l'article est de Dominique Sourdel, et dès 980/947 sqq., sur la théorie polit., de A. K. S. Lambton).
- ESS, J. van
1970 « Les Qadarites et la Ġahilāniya de Yazid III » in : *Studia Islamica*, 31, 269-286.
- GARDET, L.
1961 *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, 2^e éd. Paris.
- GIBB, H. A. R.
1962 « Al-Māwardī's theory of the Caliphate », in : *Studies on the civilization of Islam*. Ed. St. J. Shaw et W. R. Polk, Londres, 151-165.
1955 The evolution of government in early Islam », in : *Studia Islamica*, 4, 5-17.
- GOITEIN, S. D.
1966 « Attitudes towards government in Islam and Judaism », in : *Studies in Islamic history and institutions*, Leiden, 197-213.
- GOLDZIEHER, I.
1961 *Mulammedanische Studien*, Nouvelle éd., Hildesheim.
- KOHLBERG, E.
1982 « Some Imāmi Shī'i interpretations of Umayyad History », in : G. H. A. Juynboll (éd.), *Studies on the first Century of Islamic society*, 152-168.
- LAPIDUS, I. M.
1989 *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, 2^e éd.

MARGOLIOUTH, D. S.

- 1922 « The sense of the title khalifah », in : *A volume of oriental studies presented to E.G. Browne*, ed. T.W. Arnold et R.A. Nicholson, Cambridge.

AL-MĀWARDĪ

- 1402 / 1982 *Al-Aḥkām al-sultāniyya*, Ed. Beyrouth.

PARET, R.

- 1974 « Ḥalifat Allāh-Vicarius Dei », in : *Mélanges d'islamologie* (Armand Abel), Leiden, 224-232.
 1970 « Signification coranique de *ḥalifa* et d'autres dérivés de la racine *ḥalafa* », in : *Studia Islamica*, 21, 211-217.

PELLAT, Ch.

- 1956 « Le culte de Mu'āwiyā au III^e siècle de l'Hégire », in : *Studia Islamica*, 6, 53-66.
 1961 « L'imamat dans la doctrine de Ḡāḥiḡ », in : *Studia Islamica*, 15, 23-52

RECKENDORF, H.

- 1907 *Mohammed und die Seinen*, Leipzig.

ROTTER, G.

- 1982 *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg 680-692*, Wiesbaden.

SĀLIM

- 1406/1986 *al-Sayyid 'Abd al-'Azīz : Tārīḡ al-dawla l-'arabiyya. Tārīḡ al-'arab mund 'aṣr al-Ġāhiliyya ḥattā suqūṭ al-dawla l-umawiyya*, Beyrouth . Voir surtout p. 599 sqq.

AL-SAYYID, RAḌWĀN

- 1989 « Al-Ḥilāfa wa-l-mulk. Dirāsa fi l-ru'yā l-umawiyya li-l-sulta », in : *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre* (Publications de l'Université Libanaise, Section Et. Philos. et Soc. XX), Beyrouth, 49 (arabe) sqq.

AL-ṬABARĪ

- 1879 sqq. *Annales = Tārīḡ al-rusul wa-l-mulūk*, ed. de Goeje, Leiden.

TYAN, E.

- 1957 *Institutions du droit public musulman*. I. *Le califat*, Paris, 1954 ; II. *Califat et sultanat*, ibid..

WATT, W. MONTGOMERY

- 1971 « God's Caliph. Qur'ānic Interpretation and Umayyad Claims », in : *Iran and Islam*, ed. C.E. Bosworth, Edinburgh, 565-574.

WELLHAUSEN, J.

- 1902 *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin.

POUR UNE ÉTUDE GLOBALE DES Umayyades

PAR

Pedro CHALMETA
Université de Saragosse

Je serai bref, car l'énoncé d'un problème tient en peu de mots. Il serait également déplacé de prétendre ici retracer l'importance de la Syrie byzantine, tâche que d'autres, mieux préparés, ont déjà réalisée¹. De même, si on visait à l'originalité, on éprouverait quelque gêne à énoncer que des vérités premières (connues depuis longtemps), mais il se trouve que l'accroissement de notre savoir semble avoir été handicapé à la base par le fait de n'en avoir pas tiré toutes les conséquences. En ce sens, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, aux VII^e-VIII^e siècles, le *Bilād al-Šām* n'était pas n'importe quelle province.

La Syrie

C'est d'abord l'unique région – hors de la péninsule arabique – que Muḥammad ait visitée (à Buṣrā avec son oncle Abū Ṭālib et, plus tard, comme agent commercial de Ḥadiġa).

Le Prophète s'intéressa très tôt à la Syrie. On n'en veut pour preuve que l'envoi, dès 627, d'un messenger à Caesar et diverses expéditions : dāt al-Salāsīl et Mu'ta (8/629), Tabūk (9/630), Mu'ta (11/632). Au moment où la mort le surprit, une autre se préparait à partir, sous les ordres de Usāma b. Zayd, dont la mission sera maintenue, malgré la *ridda*, par le premier calife. Il y a donc eu, dès les débuts de l'Islam, une politique syrienne.

Exception faite du raid personnel de Ḥālīd b. al-Walīd contre les territoires sāsānides, la première initiative extra-arabique d'Abū Bakr sera d'envoyer quatre détachements contre la Palestine méridionale. En cela il ne faisait que se conformer au modèle muḥammadien. La réaction byzantine va révéler l'importance que le calife attachait à cette contrée. En effet, pour la première bataille rangée de l'expansion arabo-musulmane, Ḥālīd dut – traversant à marche forcée le désert en un temps record – abandonner ses fructueux raids en Irāq. Et on ne saurait oublier qu'à Aġnadayn (13/634) pratiquement toutes les forces dont disposait le régime mēdīnois furent engagées. Preuve évidente du poids décisif que l'Islam conférait alors à cette région. Un peu plus tard, en 16/637, on retrouve le meilleur général musulman à la victoire du Yarmūk, qui entraîna l'abandon définitif de la Syrie par les forces byzantines.

1. Cameron A., « Collaborative work in Great Britain on the sources for Byzantium and early Islam » : voir ci-dessus, p. 3-13.

Au quatrième lustre de l'hégire, le deuxième calife 'Umar considérait aussi cette zone comme essentielle. Importance confirmée par la visite qu'il y réalisa, fin 17/638. Fait exceptionnel, puisqu'aucun des califes *rāsidūn* n'abandonna jamais Médine pour visiter une province quelconque, si ce n'est 'Ali pour s'installer définitivement à Kūfa.

Durant plus d'un siècle, de 18/639 à 132/750, c'est-à-dire depuis la nomination de Yazid b. Abi Sufyān jusqu'à la mort de Marwān b. Muḥammad, le *Bilād al-Šām* fut administré par un clan, dont les membres ont été officiellement reconnus califes durant la période qui va de 660 à 750. Chronologiquement il se trouve que ce laps de temps est synchrone de l'organisation de l'empire issu des conquêtes musulmanes. Il est donc essentiel de connaître le mieux possible quelles étaient les conditions qui régnaient à l'époque et dans l'aire entourant le siège de décision de l'état arabo-musulman : la Syrie. Car, ne l'oublions pas, le *Bilād al-Šām* a constitué le centre d'un empire qui regardait vers la Méditerranée et Byzance. C'était aussi une région assez singulière, et ce à plusieurs points de vue : ethnique, administratif, militaire, artistique, etc. mais qui va souvent être prise en exemple par divers groupes et régions.

Le fait que les Qurayšites aient, dès le début, considéré la Syrie un peu comme leur chasse gardée a eu, entre autres conséquences, celle d'exercer sur les immigrations une sélection effective, un véritable filtrage des groupes jugés *non grata*. Le pays ne s'est donc pas vu soumis aux vagues successives – plus ou moins incontrôlées – de *rawādif* qui déferlèrent sur l'Iraq y provoquant ainsi de difficiles problèmes d'adaptation entre premiers occupants et nouveaux arrivés. Antagonismes, frictions politiques, économiques et sociales qui sont à la base de la constante instabilité iraquienne. A contrario, un apport moins nombreux, plus cohérent (essentiellement Qurayšites et Yamanites), limité à l'époque de la conquête, donnera à la Syrie l'homogénéité qui en fera la base du gouvernement umayyade. Elle aura aussi un peuplement moins nomade, plus sédentaire, qui se traduira par la non existence d'*amṣār* (l'importance et la durée de al-Ġābiya et al-Ramla sont loin d'approcher celles de Baṣra, Kūfa ou Fustāt). Ajoutons à cela que le repli byzantin entraîna avec lui les cadres dirigeants et l'aristocratie hellénisée, laissant un pays en quelque sorte décérébré et sans structures d'opposition.

La Syrie était également singulière du point de vue administratif. C'est l'unique contrée où, dès le début, les conquérants furent autorisés à posséder des propriétés foncières. Et le premier objectif avoué du calife 'Umar, lors de sa visite à la Palestine, n'était rien moins que de « diviser le butin, adjuger et superviser la distribution des terres/*qaṭī'a* et maisons/*dār* prises ou abandonnées entre les nouveaux occupants ». C'était reconnaître ainsi officiellement l'existence et la légalité de leur possession par les conquérants musulmans. Par voie de conséquence, le *Bilād al-Šām* sera essentiellement une terre de dîme et non de *ḥarāğ*. Et les revenus locaux seront dépensés *in situ*, sans qu'une portion en soit jamais envoyée à Médine.

Militairement, la Syrie a aussi une organisation spéciale. Au lieu de ne former qu'une région elle sera divisée en quatre (suivant en cela le modèle byzantin). Ce sont les districts-armées/*gund* de Ḥims, Damas, Jourdain, Palestine. Il semble que leur existence remonte à 17/637-638, date de la visite du calife 'Umar à al-Ġābiya, où « il organisa les *ḡunūd* et *furūğ* syriens, ainsi que les *payses/ātā'* et rations/*rizq* des troupes ». Par la suite, les Syriens continueront à être employés comme soldats – à la différence des habitants d'autres régions – jusqu'à la fin du régime umayyade, dont ils constituèrent la force armée par excellence.

Le fait d'être le siège de la dynastie explique facilement pourquoi, à cette époque, la Syrie se couvrit de monuments. Construites en pierres de taille et parées de splendides mosaïques, la *Qubbat al-Ṣaḥra*, le *Maṣḡid al-Aqṣā* de Jérusalem et la mosquée des Umayyades à Damas sont des chefs-d'œuvre. Naturellement cela prêta lieu à certaines critiques des milieux piétistes, comme d'« avoir construit des mosquées qui ressemblaient à des églises ». Les dépenses entraînées finirent par peser si lourdement que, après l'assassinat d'al-Walid b. Yazid en 126/744, le premier point du "programme" de son successeur Yazid b. al-Walid fut de promettre l'interruption des constructions monumentales. Mais il n'en reste pas moins que le *Bilād al-Šām* abritait, de beaucoup, la plus grande concentration de monuments religieux et civils de tout l'empire.

Malheureusement, cette période cruciale de l'organisation de l'empire arabo-musulman se trouve coïncider avec celle de la formation de l'historiographie arabe, laquelle est encore balbutiante et lacunaire. De surcroît, elle va aussi souffrir de la censure impitoyable des 'Abbassides vainqueurs, qui ont essayé d'effacer jusqu'au souvenir de leurs adversaires. La somme totale des maigres données conservées par Ibn 'Abd al-Ḥakam, Ibn A'tam, Ibn al-ʿAtir, al-Balāḍurī, Ibn Sallām, al-Ṭabarī, al-Ya'qūbi et les anonymes *Tāriḥ al-ḥulafā'* et *Al-'uyūn wa l-ḥadā'iq* est loin d'étancher notre soif. Dans de telles circonstances, il semble assez utopique de trop espérer l'apparition de nouvelles sources beaucoup plus loquaces (je pense à la publication complète de l'*Histoire* d'Ibn 'Asākir et des *Ansab al-ašraf* d'al-Balāḍurī) qui projetteraient toute la lumière désirable sur la Syrie umayyade. Et il y a probablement lieu d'attendre des appoints d'information plutôt de la papyrologie et de l'archéologie. Mais ce sont des disciplines qui – par définition – telles la tortue de la fable, se hâtent avec une sage lenteur ².

Al-Andalus

Il est incontestable que, avec la mort de Marwān b. Muḥammad en 132/750, le califat umayyade de Syrie disparut. Mais il n'en est pas moins vrai que, en 138/755, surgissait un nouvel état marwānide, créé par 'Abd al-Raḥmān al-Dāḥil : l'émirat andalou. A tel point que, pour un archéologue, G. Marçais, « la royauté oméiyade est une puissance orientale transportée en Occident, une puissance syrienne transportée en Espagne ». A priori, ceci implique toute une série de pistes – susceptibles d'augmenter nos connaissances en matière d'histoire – qui n'ont pas (ou pas assez) été suivies...

Reprenons l'affaire par le début. 'Abd al-Raḥmān instaure dans al-Andalus une volonté de continuité, de prolongation du régime umayyade. Il parle de restauration de la dynastie, car il est *ibn al-ḥalā'if*. Et il eut – ou on lui prêta – le projet de reconquérir la terre de ses ancêtres (que seules les difficultés locales l'empêchèrent de réaliser). Dans tous les cas, al-Andalus apparaît comme le refuge d'un "parti", celui des tenants d'une certaine politique, d'un "modèle". Ce qui le convertit en terre promise de tous les rescapés (Qurayšites et *mawālī*) du régime antérieur. Et l'exemple qu'ils suivirent était bien évidemment celui des précédents umayyades et non pas les nouveautés 'abbassides, dont ils avaient échappé à grand peine. En ce sens, l'adoption de la titulature califale par 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, en 316/929, est révélatrice d'une conscience et volonté de ne pas laisser déchoir des droits, de récupération d'un héritage. Le texte officiel de la proclamation califale est formel : « ... C'est nous qui sommes les plus dignes de revendiquer que l'on nous salue du titre de

2. Malgré les travaux de A. Grohmann, N. Abbot, R. Khoury, Y. Raghib, G. Khan.

Prince des Croyants, car il nous revient de droit et correspond à nous seul... Dieu nous à désigné pour cela, puisque nous sommes descendant des califes [umayyades]... Tous les autres qui se l'arrogent, se l'approprient indûment. Ce qui constitue un abus, car il s'agit d'un nom qu'ils ne méritent point. De plus, nous avons compris que le fait de continuer plus longtemps à ne pas porter ce titre – qui nous est dû – équivaldrait à ne pas exercer un droit que nous possédons et à laisser perdre une désignation ferme... » C'est donc également en Occident que l'on peut voir fonctionner cette conception du *mulk*, de l'exercice du pouvoir royal que leurs adversaires reprochèrent tant à la dynastie syrienne.

Ceci dit, vers 138/755, il existait objectivement dans al-Andalus un certain nombre de coïncidences, partielles, avec l'antérieure situation syrienne. Convergences qui, pour la plupart, seront encouragées par le nouvel émirat andalou³

D'un point de vue ethnique, les Qurayšites et Yamanites formaient près de la moitié du peuplement arabe de la péninsule ibérique. Une bonne part du triomphe de l'émigré fut une conséquence de l'appui prêté par le groupe "familial" et ses *mawālī*. Aussitôt après son premier succès, il les attira par tous les moyens ; au point d'en faire un des piliers de son émirat et de les constituer en catégories/*ṭabaqa*. C'est ainsi que, dans les textes décrivant des actes officiels, où les gens sont classés par ordre hiérarchique, la *ṭabaqa* des Qurayšites et celle des *mawālī* viennent immédiatement après celle de la famille régnante.

Administrativement, il se trouve que le conquérant Mūsā b. Nuṣayr (un *mawlā* umayyade) applique à al-Andalus un système de division des terres et maisons/*iqṭā'*, *dār* qui ressemble fort à celui que le calife 'Umar avait entériné pour la Syrie. Ces concessions aux familiers et fonctionnaires continueront durant toute la période de l'émirat et du califat⁴. Importance donc des terres de dîme qui, peu à peu, semblent se réduire au profit de celles assujetties au cens, *Ṭabl* (importé de Syrie) grevant pratiquement toutes les propriétés et bien établi jusqu'à la fin du califat⁵

Si pour le paiement de la *diya*, al-Andalus constituait une province unique, cela ne s'étendait pas à la juridiction militaire qui elle divisait le territoire en *ṭuḡūr* et *kuwar*. Ces dernières pouvant à leur tour être *muḡannada* si elles étaient destinées à subvenir aux besoins des *ḡunūd* syriens qui avaient constitués la *ṭāli'a al-ṭāniya*.

Juridiquement, il y a tout lieu de penser que les Umayyades andalous ont dû préférer les solutions qui n'allaient pas à l'encontre de leurs us et coutumes. Circonstance qui expliquerait leur attachement à l'école de Mālik (la plus "arabe" de toutes, puisque représentant la pratique ḥiḡāzienne) face aux autres *maḡhab* (considérés comme dérivant de la *sunna ahl al-'Irāq*). Ces derniers comportant des facteurs ressentis comme non exclusivement déduits des précédents acceptés par la dynastie umayyade et donc susceptibles de véhiculer des éléments ou des tendances plus ou moins 'abbāsides... L'émirat andalou adoptait ainsi, consciemment ou non, une pratique juridique et judiciaire qui constituait un facteur de non assimilation à l'univers 'abbāside, un caractère différentiel tendant à perpétuer une identité propre et distincte.

La grande mosquée de Cordoue a un certain air de famille avec celle des Umayyades de Damas et il n'est pas jusqu'à Madinat al-Zahrā' qu'on ne puisse faire remonter à un modèle syrien (genre Mshatta). En tous cas, un fait est certain ; ce palais s'inspire d'une tradition syro-hellénistique et non pas d'un quelconque modèle 'abbāside. Il est indéniable que la période hispano-umayyade correspond à celle de l'érection des principales constructions

3. Chalmeta, « El nacimiento del estado neo-omeya andalusí », in *Homenaje M. Ocaña*

4. Chalmeta, « Concesiones territoriales en al-Andalus », in *Cuadernos Historia (Hispania)*, VI (1975)

5. Chalmeta, « Acerca del *Ṭabl* », en préparation.

religieuses (mosquées), militaires (*ḥuṣūn* et *qilā'*), sultanienues (*qaṣr*, *munya*) et civiles (fondation de Murcie, d'Almería) d'al-Andalus.

Du point de vue de l'historiographie, le volume des données conservées sur la Syrie, de 639 à 750, est très inférieur à celui dont on dispose, pour la période 92/711-422/1031, sur al-Andalus.

Rappelons que, en 422/1031, le califat andaluso-marwânide de Cordoue s'est brusquement écroulé, rongé par des tensions internes et mal connues. En 132/750, le califat umayyade de Damas s'était lui aussi affaibli de l'intérieur, miné par des forces centrifuges. Simple coïncidence ? Un rapprochement semble s'imposer. Les structures politiques umayyades, damascènes et cordouanes étaient-elles trop "arabes" ? Al-Andalus aurait-il hérité des tares consanguines de la construction syrienne ? Certes, il existe une spécificité andalouse ; tout comme il y en a une ḥurāsānienne, égyptienne, magrébine, etc. Pour certains "nationalistes" ce serait la conséquence logique de la personnalité hispanique, de l'"âme" ibérique, immuable et éternelle⁶. Pour d'autres, al-Andalus n'aurait rien d'exceptionnel dans l'enchaînement de l'histoire arabo-musulmane ; si ce n'est que ce serait la plus "arabe" et la plus conservatrice des formations médiévales du VIII^e-XI^e siècle.

Quelles sont les causes qui permirent qu'un régime et des structures, renversées en Syrie dès 132/750, aient pu se maintenir jusqu'en 422/1031 dans al-Andalus ? Il nous manque encore trop d'éléments pour être en mesure d'y apporter une réponse satisfaisante. Pourtant, il faudra bien un jour se résoudre à replacer al-Andalus dans l'histoire musulmane globale. Et, à ce moment, on achoppera inévitablement sur le problème que d'aucuns refusent de se poser : la question du degré d'originalité de cette formation occidentale face à l'empire umayyade ou de la prolongation et de la continuité de ce dernier, face à un état 'abbāside oriental et "déviotionniste"...

Conclusion

Ceci dit, il reste encore à reconnaître que nos connaissances, tant sur le *Bilād al-Šām* umayyade que sur al-Andalus marwânide, continuent à être beaucoup trop lacunaires. Mais il serait statistiquement assez improbable que les lacunes de ces deux régions soient toujours les mêmes. Et, s'il se trouve qu'elles ne coïncident pas exactement, nous disposerions d'un indice assez sûr pour reconstruire quelques-unes des parties manquantes. Il existe donc, à notre portée, la possibilité d'éclairer l'un par l'autre al-Šām et al-Andalus. Pour cela il suffit de ne plus fragmenter l'histoire umayyade, géographiquement en orientale et occidentale, chronologiquement en Syriens et Andalous. Il serait donc souhaitable que les chercheurs de l'un et l'autre bord, prennent conscience de cette unité ; afin d'étudier les Umayyades comme un *continuum*. Et que, ni les uns n'oublient d'explorer les précédents syriens, ni les autres ne méprisent de suivre l'évolution andalouse !

Ce que j'avais à exposer se résume donc en ce projet d'histoire globale. Qu'il soit la somme d'efforts individuels ou sponsorisés par une instance officielle (genre Erasmus ou autre programme de recherches). Sans attendre les bénédictions officielles – toujours lentes – ce serait un premier pas de taille que d'éveiller l'attention et la collaboration de tous ceux (archéologues, juristes, papyrologues, historiens, etc.), qui s'intéressent, de près ou de loin, à cette aire spacio-temporelle.

6. Chalmeta, « Historiografía hispana y arabismo: biografía de una distorsión », in *Rev. Información Com. Esp. UNESCO*, XXIX-XXX (1982).

INDEX

- I - INDEX LOCORUM
- II - INDEX DES MOTS ARABES
(Mots arabes)
- III - INDEX NOMINUM TOPONYMES ET ANTHROPONYMES
(Toponymes et Anthroponymes)
- IV - INDEX THÉMATIQUE

I. INDEX LOCORUM

(Les citations littérales sont précédées d'un astérisque)

1. BIBLICA

Genèse			Zacharie		
10, 8	84	n. 42	14, 20	82	
Exode			Matthieu		
20, 4-6	121		2, 2-18	64	
Deutéronome			16, 18	77	n. 13
5, 8-10	121		24, 7	81	n. 31
I Samuel			24, 38-39	77	n. 11
16, 1-13	48	n. 9	Marc		
Psaumes			11, 2	82	
68, 31	83		Luc		
*78, 20-31, 51-61	159, 164		19, 30	82	
*144, 13	142	n. 13	I Corinthiens		
Daniel			15, 24	83	
7, 25	73		I Thessaloniens		
7, 27	72		5, 2-3	77	
9, 27	73		II Thessaloniens		
9, 26-27	78	n. 15	2, 7	76	n. 2
11, 40 ss	73			78	n. 15
				84	n. 41

2. MANICHAICA

Berlin			50, 8	18	n. 11
Fragments iraniens			74, 26	18	n. 10
M 3	18	n. 12	106, 19	18	n. 12
M 566	22		Dublin		
TM 389c	19	n. 17	Homélie coptes		
Kephalaia coptes			61, 23	18	n. 11
12, 11	18	n. 11	Fragment homilétique copte (inédit)		
42, 25-32	18	n. 11	99, 20-35	16-24	
Cologne					
Codex grec					
18, 1-8	23	n. 34			

3. CORANICA

al-Baqarah	II	173	126	n. 20	at-Tawbah	IX	29	126, 129
*II	256	143				*97	99	
al-'Umrān	III	64	61	n. 10	Maryam	XIX	42	133
an-Nisā'	IV	157	123, 127		ash-Shu'ara	XXVI	72-73	133
al-Mā'idah	V	17, 72-75, 116	123		Rūm	XXX	2-3	109
					al-Iẖlas	CXII	3	127

4. MANUSCRIT GREC/ARABE

Damas, Qubbat al-Ḥazana 159-163

5. AUTEURS GRECS ET LATINS

- Adversus Iudaeos Disputatio*, PG 89
*c. 1224 A-B 312
- AMMIEN MARCELLIN 25, 7, 9 267 n. 8
- ANASTASE LE PERSAN éd. Husener, *Acta Martyrum Anastasii Persae*, Bonn 1894
12 111
- ANASTASE LE SINAÏTE
Quaestiones et Responsiones, PG 89
312 11
Sur les SS PP du Sinaï, éd. Nau, OC (1902)
p. 24 108
Sermones duo..., éd. Uthemann, CCGS 12
(1985) 7 n. 7
Viae Dux, éd. Uthemann, CCGS 8
(1981) 7 n. 7
- ANTHÉMIUS DE TRALLES, voir mss arabes.
- BARTHOLOMÉE D'ÉDESSE
Confutatio Agareni, éd. Todt, Altenberge 1988
p. 12, 1.15; 65, 1.17; 70, 1.30-33; 74, 1.21
50 n. 20-21
- CEDRENIUS, éd. Bonn 1838-1839
I, p. 714-715 140 n. 3
Chronicon auctoris anonymi ad annum 1234 pertinens, éd. Chabot, CSCO III,
p. 307 93
Chronicon Paschale, PG 92, 69 et Dindorf CSHB
(1832) 5
Concile de Nicée II, Mansi, XIII
c. 80 A-B 130
- CONSTANTIN V
Interrogationes (πεύσεις), ap. NICÉPHORE,
Antirrhétiques I et II, PG 100
206 D-340 D 5
- DAMASE
Trophaeae, ap. Bardy, PO 15 (1920)
p. 189 11
Dialogue de Papiscus et Philon, éd. McGiffert,
New York 1889 11
- DIACLÈS, ANTHÉMIUS DE TRALLES, DIDYME et alii
Sur les miroirs ardents, éd., trad. Rashed (à paraître)
165-170
- DIOPHANTE
Les Arithmétiques, éd., trad. Rashed, Paris
1984, p. 28-29 167 n. 4
Doctrina Jacobi 11
- ÉTIENNE DE BOSRA
C. Iudaeos, frgta, ap. Jean Damascène, éd.
Mercati, T Q 77 (1895)
p. 166 11
101
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
Chronique (trad. syriaque) 32
Vita Constantini, GCS I; PG 905,
20 10
- EUTYCHIUS, éd. Cheiko et alii, CSCO 51 (1909)
Annales
p. 39 141 n. 11
42 124
140 n. 5
- GEORGES MOINE
Chronicon, éd. de Boor (1904)
II, p. 699.2 49 n. 15
- GEORGES DE PISIDIE
Persica, PG 92
1197 5
- GERMAIN I DE CONSTANTINOPLE
Opera, PG 98 5
- GUILLAUME DE TRIPOLI
Tractatus de statu Saracenorum, éd. Prutz,
Berlin, 1883
p. 575 49 n. 11
- HÉRACLÉUS
**Εκθεσις Conc. Lateranense an. 649*, act. 3^a, in
Hardouin, III, 688 5
Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII, éd. Geyer
141 n. 9
- JEAN DAMASCÈNE
De haeresibus, PG 94 49 n. 15
765 A 44 n. 35
De sacris imaginibus, PG 94
1232 101

LÉONCE DE NÉAPOLIS	I, 17-18	41	
<i>Contre les Juifs</i> , PG 93	I, 19. 8-15	303	n. 19
1565	II, 11. 10-12	300	
MALALAS (JEAN)	<i>Quaestiones ad Antiochum Ducem</i> , PG 28, 686-700	11	
<i>Chronographia</i> , éd. L.D. Dindorf			
XVIII, p. 461-465		41	
MARC DE TOLÈDE	SERGE DE CONSTANTINOPE		
Trad. latine du <i>Contrarietas Alfolica</i> , texte arabe	<i>Ep. ad Theodorum Papam</i> , Héfélé III, 728	5	
chrétien d'Ibn Tūmart (XI ^e -XII ^e s.)			
49	n. 11		
MARTINI (pape)	SOPHRONE DE JÉRUSALEM		
<i>Regesta</i> , éd. Jaffé, <i>Regesta pontificum</i>	PG 87, 3621	139	n. 1
<i>romanorum</i> , 2 ^e éd. Kalten-Brunnep, t. I	<i>Sermo de Nativitate</i>		
(1885), et PL 87	*p. 500 Usener	12	
<i>Reg.</i> p. 231 Jaffé	<i>Synopsis Chronikè</i> (ou <i>Synopsis Sathas</i>), Paris		
<i>Ep.</i> V, VI, VIII, PL 87 153-180	1894	270	n. 14
153	*7, 110		
112	<i>Testamentum Domini Nostri Jesu Christi</i> (texte grec		
	traduit du syriaque), éd. Copper et McLean,	68	
MATHEMATICI GRAECI MINORES, éd. J.L.	Edinburgh 1902		
Heiberg, in Det Kgl. Danske Videnskabernes	THÉODORE SKUTARIOTÈS		
Seelskab. Historisk-filologiske Meddelelser,	Voir <i>Synopsis Chronikè</i>	270	n. 14
XIII, 1 (1926)	THÉOPHANE		
p. 77-78 (Anthemius)	<i>Chronographie</i> , éd. de Boor, t. I, Leipzig 1883		
p. 85 (Id.)	p. 334. 5-10	49	n. 15
MAXIME LE CONFESSEUR	334. 14	50	
* <i>Quaestiones ad Thalassium</i> I, GCS 7 (1980)	335	266	n. 5
7	335-336	111	
n. 7	340	266	n. 5
NICÉPHORE	341	271	n. 18
<i>Histoire</i> , 28-29 de Boor	342	125	
7	361	67	n. 4
n. 16	402, 405	133	
NIL	416	142	n. 17
<i>Ep. à Olympiodore</i> , PG 79, 577-581	463	140	n. 3
55	558	311	
n. 58	637-638	273	n. 22
PIERRE LE VÉNÉRABLE	643	140	n. 2
<i>Ep. 111 à Bernard de Clairvaux</i> , éd. Constable,	<i>Vita S. Georgii Chozebitae</i> , éd. C. Houze, A. Boll.		
t. I, Cambridge Mass. 1967,	1888		
p. 296. 6 ss	§ 31, p. 129-130	109	
51			
n. 26			
PROCOPE DE CÉSARÉE			
<i>De aedificiis</i> 2.9.4-5			
269			
n. 10			
<i>De bellis</i> I, 17, 47			
299			
n. 2			

6. MANUSCRITS SYRIAQUES

Cambridge	Orth. 368 (1365)	75	n. 1
Cam. Add. 2054 (XVIII ^e s.)	Orth. 891 (main moderne)	75	n. 1
81			
n. 30	Paris		
Londres	Paris. 350 (1646)	81	n. 30
Brit. Add. 14643 (VIII ^e s.)	Vatican		
31	Vaticanus syr. 58 (1584/6)	75	
Mardin			
Orth. A (1956)			
75			
n. 1			

7. AUTEURS SYRIAQUES

- Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi*
 1234 *pertinens*, éd. Chabot, CSCO, 81
 (1920) et 82 (1916)
 p. 203 272 n. 19
 235 37 n. 18
 245-246 43 n. 34
 250-251 43 n. 31
 262 126
 298-299 125
- Apocalypse d'Édesse*, éd. F. Nau, in *Journal Asiatique*, sér. XI, t. IX (1917), p. 415-452
 68-69
 p. 426-427 81-82 n. 31, 32
 427 82 n. 34, 36
 *431 85 n. 47
 *432 84 n. 40
 *433 84 n. 41, 42
 438 82 n. 32
- Caverne des Trésors*, éd. Su-Min Ri, CSCO, 486
 (syr.), 87 (trad.), (1987)
 XXIV, 25-26, p. 194-195 texte, 74-75 trad.
 84 n. 42
 XLIX 1-10, p. 406-409 texte, 156-157 trad.
 78 n. 15
 L, 13-16, p. 418-419 texte, 160-161 trad.
 78 n. 15
 LI, 17, p. 428-431 texte, 164-165 trad.
 78 n. 15
 LII, 17-18, p. 442-443 texte, 172-173 trad.
 78 n. 15
- Chronicon Edessenum* éd. J. Guidi, *Chron. Minora*, Louvain 1903, *passim*.
 42
- Chronicon Miscellaneum*, éd. Brooks, trad. Chabot, CSCO, III, p. 77-155 (texte), 61-119 (trad. lat.)
 p. 97-98 texte, 78 trad. 32
 133-134 texte, 104 trad. 38
 139 texte, 108 trad. 33
 143 texte 40
 150 texte, 118 trad. 34
passim 31 n. 3
- DENYS DE TELL MAHRÉ (Ps.-)
Chronique, éd. Chabot, CSCO 104, Subs. 53
 * p. 154 126
 149 101
- Doctrina Addai*, éd. P. Bedjan, AMS, I, 45-94
 70
- Évangile des XII Apôtres*, J.R. Harris, Cambridge
 1900 70
 31-33 71
- *33-34 71-72
 *37 72 n. 26
- JACQUES D'ÉDESSE
Chronique, éd. Brooks, J. Guidi, trad. Chabot, CSCO (1903) = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Chronique* 32-33
- JOHANNAN BAR PENKAYE
Kiaba d-res melle, ap. A. Mingana, *Sources Syriaques*, I (1907), 143*-197*
 68
- Lettre des Archimandrites d'Arabie*, éd. Chabot, CSCO, 103, Syr. 52 (1933),
 p. 145-156 104
- Liber Kalipharum*
 voir *Chronicon Miscellaneum*
- Livre des Himyarites*, éd. A. Moberg, Lund 1924
 VII (fin) 27
- MÉTHODE (Ps.-), *Apocalypse* éd. F.J. Martinez, The Cath. Univ. of Amer., Washington 1985, p. 58-121 (texte), 122-201 (trad.)
 69, 71-73
 V, 6, p. 65 77
 IX, 2-3, p. 72 84 n. 40
 IX, 8-9, p. 74-76 77 n. 12
 78 n. 14
 X, 1, p. 75 77 n. 12
 X, 1-6, p. 74-76 78 n. 14
 XI, 17, p. 81 77 n. 13
 XII, 1-8, p. 83-84 77 n. 10
 XII, 2, p. 83 77 n. 13
 XII, 2-3, p. 83 77 n. 10
 XII, 3-4, p. 83 80 n. 25
 XIII, 2-4, p. 85 80 n. 25
 XIII, 6, p. 86-87 77 n. 11, 13
 XIII, 15-18, p. 88 77 n. 10-11
 XIII, 21, p. 89 75 n. 2
 84 n. 41
 XIV, 2-6, p. 90-91 75 n. 2
 84 n. 41
 XIV, 4, p. 90 77 n. 10, 12
 85 n. 46
 XIV, 5, p. 90-91 83 n. 37
- MICHEL LE SYRIEN
Chronique, éd. Chabot, 4 vol. 1899-1910
 II, p. 345-346 266 n. 5
 II, 409, 412 111
 II, 414, 419 113
 II, 424-425 268 n. 9
 II, 426 266 n. 5
 II, 459, 461 101

- II, 473 124
 II, 489 129
 III, 452-465, 469 101
 IV, 409 41 n. 29
 IV, 413-414 113
 IV, 416 43 n. 31
Roman de Julien l'Apostat, éd. J.G.E. Hoffmann, Leyde 1880
 p. 199, lignes 7-8, 14, 18-27 77 n. 12
 200, 1. 26 77 n. 12
 201, 1. 8-16 76 n. 4, 5
 202, 1. 10, 15, 18 77 n. 12
 SÉVÈRE D'ANTIOCHE
Homélie XXXVIII, Contra impium Grammaticum, éd. J. Lebon, CSCO, Syr. 45-46, 50-51, 58-59 70 n. 17
 SYMÉON DE BETH ARSHAM, éd. J. Guidi, Rome 1881
 p. 471-515 25 n. 1
 *478-479 26 n. 3
 SYMÉON DE SAMOSATE
 voir *Vie de Théodote d'Amid(a)*
 THÉODORE BAR KONI
 ch. X du *Scholion* (éd. Griffith "Réponse aux musulmans" 10 n. 20
 Livre XV 68 n. 8
 THOMAS (le prêtre)
 voir *Chronicon Miscellaneum* 37
Vie de Théodote d'Amid(a) (inédite) 36 n. 16

8. MANUSCRITS ARABES

- Ms. Leiden Orientalis 951(2)
 f° 23^r 133 n. 54
 *f° 24^v 134 n. 59
 *Ms. Qubbat al-Ḥazana, Damas 159-164
 Anthémios de Tralles, *Traité des miroirs*, trad. arabe, § 1 (photographie) 166

9. AUTEURS ARABES

- ABŪ NU'AIM
Dalā'il (Hyderabad)
 p. 133, 6 48 n. 8
 133, 7 48 n. 10
 133, 11 48 n. 7
 ABŪ RAĪTA 95
 ABŪ SAFIYA
al-Murasalat al-Nabawiya (in Bakhit 1987), II, 65-83 111
 ABŪ YUSUF
Kitāb al-Kharaj (Le Caire 1934)
 93 n. 4
 p. 213 110
 'ADĪ IBN ZAYD (Nöldeke)
 p. 27, n. 5 302 n. 14
 AGAPIUS de MEMBIDI
Kitāb al-Unvan (Vasiliev, PO VIII (II, 2) p. 471-472; 476-477 266 n. 5
Annali dell'Islam (CAETANI, repr. 1972)
 p. 435 267 n. 8
 806-808 266 n. 2
 al-AṢFAḤĀNĪ
Kitāb al-Aghānī (Beyrouth 1958, t. XV)
 p. 84 305 n. 22
 al-AZDĪ al-BAṢRĪ
Ta'rikh funūh al-Shām (Le Caire 1970)
 *p. 28-31 267 n. 6
 p. 237 266 n. 1
 al-BALĀḌHURĪ
Kitāb Futūḥ al-Buldān (de Goeje)
 I 59-60; 68 111-112
 115 254 n. 28
 129 291 n. 3
 130 267 n. 8
 131 141 n. 11
 132 293 n. 17
 134 293 n. 16
 142-144 292-293 n. 9, 11
 144-145 275 n. 24
 147-148 292 n. 9
 151 293 n. 12
 154 293 n. 15
 178 292 n. 10
 179-180 293 n. 14
 450 77 n. 18
 469 311 n. 14
 510-511 112
 BAR HEBRAEUS
Ta'rikh al-muḥassar al-duwal, Beyrouth, 1891
 p. 160.7 48 n. 5

- el-BOKHĀRĪ (Krehl)
I p. 119; III p. 28 132 n. 50
**passim* 59
- Controverse d'un évêque. Lettre...* vers 540 (van Esbroeck)
*p. 105-115 27-28 n. 7, 9, 10
- al-ḌAHABĪ
Siyar a'lem al-nubalā' (Beyrouth 1986)
III, 157.14 329 n. 21
- al-DIYĀRBAKRĪ
Tā' rih (Beyrouth)
I, 257.25 47 n. 3
257.28 49 n. 14
- EUTYCHIUS D'ALEXANDRIE
(Breydy, CSCO 471-472)
p. 141-142 et 120-121 266 n. 4
- al-GHITRIF al-GHASSANĪ
Kitāb Dawāri al-Tayr (Frankfurt 1986)
302 n. 5
- al-ḤALABĪ
Insān (Misr) I p. 193.1 49 n. 14
194. 8-9 47 n. 3
216. 24 48 n. 8
- ḤAMZA al-IṢFAHĀNĪ
Tārik (Beyrouth 1961)
p. 99-104 300-301 n. 3, 11
- al-HASAN b. AYYŪB 44 n. 36
- ḤASSĀN
p. 43-44 Nöldeke (Die Ghassanischen Für-ster) 302 n. 14
- ḤASSĀN Ibn THĀBIT
Diwan (Arafat, Gibb Mem. Ser. XXV, I)
p. 255; 316 301 n. 12
- Ibn 'ABD al-ḤAKAM
Futūḥ Miṣr (Torrey, Yale 1922)
p. 22 269 n. 12
- Ibn al-'ADĪM
Zubdat al-Halab min Ta' rikh Halab (Samī al-Dahhān, Damas 1951)
I, p. 25-26 266 n. 3
- Ibn 'AOUN (IBRAHIM)
p. 212 Graf (t. II) 30 n. 13
- Ibn 'ASĀKIR
al-Ta' rikh al-Kabir (Damas 1911)
p. 413; 418-420 113 n. 8
Ta' rikh madinat Dimashq (Damas 1951)
I p. 541 273 n. 22
passim 141 n. 6, 8
- Ibid.* (Damas 1982)
p. 322 110
397 111
- Ibn 'AṢIM (MUHAMMAD)
*(ap. Bishr Farès, Le Caire 1961),
p. 7 135 n. 62
- Ibn A'THAM al-KŪFĪ
Kitāb al-futūḥ (Hyderabad 1968)
I, p. 100-101 267 n. 6
- Ibn al-ATHĪR ('Izz al-DĪN)
al-Kāmil fī al-Ta' rikh (repr. Beyrouth 1965)
2 p. 138 109
3 311 267 n. 6
2 384 266 n. 2
2 407-410 269 n. 11
479 108
59 n. 3
- Ibn al-FAQĪH
Kitāb al-Buldān (Leyde 1885)
p. 107 143 n. 22
- Ibn ḤAJAR al-ASQALANĪ
Isaba (Le Caire)
I p. 293. 4 ss 49 n. 14
295. 5 52 n. 35
6 399. 5 ss 50 n. 18
10 218 51 n. 27
Tarajim al-Nisa'
II, 104 110
- Ibn HĪSAM (Wüstenfeld)
p. 115. 4-7 47 n. 2, 3
119. 2 48 n. 8
139. 18 47 n. 4
141. 12 47 n. 4
(éd. de 1955)
375 110
II 606 110
(éd. de 1953)
902 112
958 112
976-979 113
- Ibn LŪQĀ (QUSṬĀ)
(Samir, PO, t. 40)
*p. 156 166 n. 2
- Ibn al-NADIM
Kitāb al-fihrist (Tagaddud, Téhéran 1971)
p. 400. 9-10 18 n. 10, 11
- Ibn QUTĀIBA
'Uyūn al-Aḥbar (Le Caire 1929)
I p. 238 141 n. 10
Kitāb al-ma'ārif ('Ukāṣa, Le Caire 1981)
*p. 62. 11 15 n. 1

- Ibn RUSTA
Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa (de Goeje, Leyde 1892)
 *p. 217. 9-10 15 n. 1
- Ibn SA'YID
'Uyūn
 I p. 48. 15 48 n. 10
- Ibn SA'D (Muḥammad)
 (ed. Mittwoch)
 I p. 83. 12-13, 27 48 n. 8-10
 76. 12-21 47 n. 2
 99. 12 ss 47 n. 2
 101. 22 48 n. 9
al-Ṭabaqāt al-Kubra (Beyrouth 1957-1960)
 I p. 150 ss 59 n. 2
 161 110
 262 112
 277-278 112
 281 112
 289-290 112
 II 128 113
 III 55 110
- Ibn TŪMART (voir MARC DE TOLÈDE)
 49 n. 11
- al-KILANI
 dans Bakhit, vol. 2 (1987)
 p. 85-101 11
- al-KINDĪ
Risāla (éd. Tartar)
 p. 107. 12 ss 51 n. 24
 107. 18 51 n. 27
 157. 18 51 n. 28
 * (*L'optique d'al-Kindi*, éd. R. Rashed... à paraître) 169 n. 9
- al-MAQDISĪ (al-MUQQADASI)
Aḥsan al-Taqāsīm fī ma'rifa al-Aqālim (éd. trad. A. Miquel, Damas 1963)
 p. 173-174 142 n. 16
- MAQRISI (ordonnance du Sultan d'Égypte du 18.07.1354) 92
- al-MARZŪQĪ (ABŪ 'ALĪ)
al-Amkina wa al-Azmina, Heyderabad, A.H. 1332
 II p. 169-170 303 n. 19
- al-MAS'ŪDĪ
Murūḡ ad-dahab, éd. Pellat
 I p. 83. 1 ss 49 n. 14
 *V 361 142 n. 17
Kitāb al-Tanbih wa al-Ishraf (éd. de Goeje)
 p. 203. 17 49 n. 13
 *248-249 110
 272 111
- al-MĀWARDĪ
al-Aḥkām al-Sulṭāniyya (Beyrouth 1982)
 p. 3 324 n. 6
 5 325 n. 8
 *5.1 325 n. 9
 6 327 n. 13
 7 327 n. 14
 62 (éd. du Caire) 91 n. 2
 *199 ap. Ibn Ḥanbal, Musnad, Beyrouth 1969, IV 96) 328 n. 18
- al-NĀBIGHA
Diwān (éd. Faysal, Beyrouth 1960)
 p. 7-12 302 n. 13
- Pamphlet anonyme contre les chrétiens* (ap. D. Sourdel, in *Revue des Études Islamiques* 34, 1966, p. 1-33) 133 n. 51-53
- SÉVÈRE Ibn UL-MOQAFFA'
 (History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, ed. B. Evetts, PO 5 (1910)
 p. 279 [25] 127
 306 [52] 128
- Somme des aspects de la foi* (théologie-apologie en arabe inédite - VIII^e s. in.), in *Or. Christ. Anal.*, Rome 1989 (Kh. Samir) 94
- al-SUHAILĪ
Raud (Le Caire)
 II p. 220.2-3 49 n. 14
- Synode nestorien de 676* (éd. arabe du Caire)
 p. 62 91
- al-ṬABARĪ
Ta'rikh al-rusul wa l-mulūk, vol. XXIX, trad. H. Kennedy, in *al-Mansūr and al-Mahdi*, N Y 1990)
 *p. 262 135
 Id., éd. de Goeje, Leyde 1879-
 I p. 1005, 1007 108
 I 1123.15 ss 47 n. 2
 I 1125, 3 48 n. 5
 I 1126.1 ss 48 n. 7
 I 1126.9-10 48 n. 5
 I 1127.20 48 n. 8
 I 1146.5 ss 47 n. 4
 I 1555-1556 113
 I 1561-1562 110
 I 1568, 1601, 1795, 1851, 1873, 2081 113
 I 2086, 2104 267 n. 6
 I 2349 265 n. 1
 I 2391, 2395-2396 266 n. 2
 I 2474-2479 269 n. 11
 I 2917 327 n. 15

*I 2947	328	n. 20	*p. 57-58	136	n. 63
Id., trad. Zotenberg, Paris 1871			al-WĀQIDĪ		
III p. 420	269	n. 5	<i>Kitāb al-Maghazi</i> , Londres 1966		
IV p. 162	271	n. 13	II p. 564	110	
THÉODORE ABŪ QURRA			II 752	113	
<i>Traité du culte des icônes</i> , éd. I. Dick, Jounieh et Rome 1936	95		II 1031	112-113	
	56		al-WĀQIDĪ (Ps.-)		
	132	n. 19	<i>Kitāb Futūh aš-Šam</i>	101	
	135		al-YA'KŪBĪ		
al-TIRMIDĪ			<i>Kitāb al-Buldān</i> (éd. M.Th. Houtsma)		
Auṣāf			II p. 170	271	n. 18
p. 94.4 ss	47	n. 4	YĀQŪT		
al-WALID (le Calife)			<i>Mu'ğam al-Buldān</i> (éd. F.Wüstenfeld, Leipzig 1866, 1873, 6 vol.)		
(ap. Bishr Farès, <i>Vision chrétienne et signes musulmans</i> , Le Caire 1961),			II p. 688	36	n. 15

II. INDEX VERBORUM

(MOTS ARABES)

Ne figure pas dans cet index le vocabulaire arabe, transcrit en caractères grecs, du ms. de *Qubbat al-Hazana*, de Damas (cf. R. Haddad, p.159). N'y figurent pas non plus les mots qui se trouvent dans les citations littérales en arabe, mais quelques mots syriaques ou hébreux passés en arabe. La traduction française retenue est celle que réclame le contexte.

'abadtum	133 adorer	ḥātam al-nubuwwa	47 (n. 4) "sceau de la prophétie" (Muhammad)
ajnad	267 forces armées	ḥayr	22 enclos (mandra)
'alāma	54 (n. 46) signe	ḥezwā	53 (n. 40) vision
al-amīr	289 celui qui mène au combat, le prince	ḥilm	290 clémence
amṣār	334 contrées, métropoles	ḥiras	304 campement (castra)
amyāl	47 (n. 3) mile	ḥukm	288 intelligence pratique (cf. tadbir)
ahl al-'aqd wa l-ḥall	327 gens influents	lā ḥukma illā li-llāhi	327 "Il n'y a de jugement que pour Dieu;
'arisiyyūn	61 (n. 9) ariens	ḥumra	48 le rouge (des yeux)
asāwīrah	292 bracelets	iḡmā'	325 consensus
asrāf	289 tous ceux qui peuvent exercer des responsabilités nobles	imāma	325 imamat
'atā	334 payes	imām	328 imam
baṭāriqa	61 patrices	'imarāh	189 (dar al-'imarāh, de Kufah) la principauté
bay'a	288 approbation; 325; délégation, 290 serment d'allégeance	iqā'	287, 336 propriétés foncières
bḥir	49 (n. 11 et 13) syr. bḥirā, élu (titre monastique); 52	isnād	311 transmission
dār	334 maison, 189	jam'	311 'ām al-jamaa, année de l'unité
dawla	286 État	jizya	90, 125, 129 taxe
dayrā (syr)	98 monastère	Jrjys	49 (n. 14) Jurjis (Georges), contamination pour Sarjis ?
dimmi	90, 93 protégés	Ka'bah	135
dinār	125; 311-314	kalām	135 (n. 60), 289, la parole
dirham	311-314	kafr	47 (n. 3) cf. qarya, village
diwān	125 trésor public, 271 registre pour l'armée, 328	khalifat	324 kh. Rasūl Allāh, "successeur de l'Envoyé de Dieu", calife
diya	335 redevance	kharāḡa	327 sortir (kharagites)
fiqh	2, 90 jurisprudence	kuwar	336 divisions territoriales
fuqahā'	93 juriste	marqāb	20 cf. qa'im, tour de guet
furs	290 perse	mawla, mawālī	73 (n. 7), 91, 335
furūḡ	334 unités militaires	convertis	non arabe
ḡāhiliyya	15 «anté-islam»	muḡannada	336 sorte de division territoriale
ḡamāma	53 nuée	mulk	336, 192 royaume; 20 mulūk al-tawā'if
ḡihād	330 guerre sainte	muṣallā	140 lieu de prière
ḡund, ḡunūd	314, 334 unités militaires	mutakallim(-ūn)	133, 135 (n. 60), 136, orateur
ḡabr	49 (n. 14) hébreu		
ḡadiṭ	8, 285 (h. qutsi), 59-65		
Hajj	passim		
hakim	73 pèlerinage		
(ibn al-) ḡalā'if	22 sage, savant, médecin		
hanif	335 fid		
ḡarāḡ	113		
	334 impôt foncier		

nabi	324 prophète (cf. nubuwwa)	şakr (saqr)	authentique
'nānā	53 (n. 40) nuage	sayyid	302 (n. 14) faucon
nasab	287, 60 lignage	şahāda	289 « monsieur »
nisba	287 lignée		313, 320 (sur les monnaies) témoignage
nubuwwa	cf. ḥātim, nabi	şayḥ	288 s. titre distinctif
'ot (hébr.)	54 (n. 46) signe	şini	190 chinois
pārūqā (syr.)	77 (n. 11) Sauveur	sira	192 mode de vie, biographie
qā'id	285 commandant		49 (n. 14) cf. Jrys; 51 (n. 24)
qā'im	20 tour de guet (cf. marqab)	Srjs (Sarjis)	254 la paix
qarya	47 (n. 3) village (cf. kfr)	şulḥ	296, 303 (et n. 19) marché
qaṭā'i'	292 concessions territoriales aux colons	sūq	336 catégories, classes
qaṭi'a	334, 292 faire une concession	ṭabāqa	335 tambour
Qur'ān	<i>passim</i> . Voir table des citations du Coran	ṭadbir	288 faculté d'adaptation, notions d'administrer (cf. hukm)
quşūr/qaşr	7, 148, 230 (n. 5), 294. Voir Index des Noms propres	ṭāli'a al-ṭāniya	336 le deuxième avant-garde
qymh (syr.)	72 (n. 26) assemblée	tanjim	54 (n. 46) expertise
rabb	127 rabb Musā wa-'Isā	ṭawā'if	astrolo-gique
rāšid (-ün)	145, 326, 334 califes rāšidūn	tayyāyē (syr.)	20 mulūk al-ṭawā'if, chef des tribus yéménites
rasūl	324 envoyé (d'Allāh)	ṭibb	125 (n. 15), 129 les musulmans et les arabes nomades
rawādif	334 immigrants		47 (n. 4) cf. ḥātim, pouvoir de guérir
ridda	333 reniement	ṭuḡūr	336 division territoriale
ruşd	326 bonne direction, sagesse	'ulamā'	285 assemblée des ulimans
rizq	334 rations	umma	306 Nation, Communauté
Rūm, rūmi	143, 190 (n. 20) byzantins ou chrétiens melchites	'ūmrā (syr.)	98 assemblée
şahābis	327 compagnons	wakīl	292 fonctionnaire
şahīḥ	59, 60 63 (recueil)	zandaqa, zindiq	15 hérésie manichéenne
		zūzē	125 monnaie

III. INDEX NOMINUM (TOPONYMES ET ANTHROPONYMES)

A

- Abbā Candidus*, 108
Abbā Garimā, 99
Abbās (al-), 330
Abbassides, 24, 94, 154, 231, 287, 289, 293, 326, 330, 335
'Abd al-'Aziz, 127 s., 293
'Abd al-Jabbar, 113
'Abd al-Malik ibn Marwān 10, 78 s., 79, 84 s., 85, 92 s., 123 ss, 129 ss, 131 s., 134, 136, 141 s., 160 s., 257, 259, 261, 263, 282, 292, 296, 311 ss, 329
'Abd al-Rahmān al-Dāhīl, 335
'Abd al-Rahmān al-Nāṣir (calife), 335
'Abd Allāh Ibn Lahī'a, 326
'Abdulmalik, voir 'Abd al-Malik
Abiēsou, 17, 19, 23
Abila/Quwaylbaḥ, 109 s., 110, 113, 203, 206 s., 250
Abi al-Zayt, 113
Abizakhias, 18
Abraham (A.T.), 133, 135
Abū l-'Atāhiya, 185
Abū l-Zinād 'Abd Allāh b. Dhakwan, 311
Abū 'Alī al-Marzūqī, 307
Abū Bakr, 48, 324 s., 327, 333
Abū Dhabī, 191
Abū Ishāq al-Mugīra, 142
Abū Hurayra, (compagnon de Muḥammad), 327
Abū Kabṣa, 61
Abū Karīb, 307
Abū Mina, 176, 198, 240, 245
Abū Mūsā al-Aṣ'arī (compagnon de Muḥammad), 327
Abū Nāṣir Riḡāh al-Ġassānī, 141
Abū Qurrah (Théodore, théologien melchite), 7, 49, 95, 121 s., 124, 131 s., 135, 137
Abū Raīta (théologien jacobite), 95
Abū Tālib (oncle de Muḥammad), 48, 333
Abū 'Ubayda, 265
Abyssinie, 27
Achémenides, 189, 281, 286, *passim*.
Acre/Akka, 292
Adam, 29, 32 s.
Adamna, 141
'Aden, 99
Adraha/Dar'ah, 100, 103
Adri'at, 303
Adhrūh, 282
Afghanistan, 37, 184
Afrique du Nord, 5, 189, 191, 211, 242, 245, 270, 305
Agapius de Ġābir (évêque), 74
Agarēnes, 74
Ġnādāy (bataille en 634), 333
Ain-Sinu, 227
Alep, 24, 181, 195, 265, 286 s.
Alexandre le Grand, 32, 81, 86, 88, 139, 281
Alexandre de Chypre, 28
Alexandrie, 26, 122, 127 s., 275
Alexandrette, 296, 309
'Alī, 282, 286 s., 289 s., 327 ss, 334
Alifaz, 180
Amanus, 268
'Amāq (al-), 265
Ammān (Philadelphie), 99, 103, 111, 201, 208 s., 254
Amorium, 276 s.
Amr b. 'Adīl/Amarō (roi), 15, 17 s., 21 s.
Amr b. Ġafnah, 98
Anahita (myth.), 286
Anastase (empereur), 39
Anastase (moine), 126
Anastase le Sinaïte, 3, 7, 10, 160
Anastase le Perse, 111
Anatolie, 188, 257, 266, 269, 275-279, 282, 305
Anbār (al-), 20
Andalousie, 184, 333-337
André de Crète (mélode), 94, 160
Andromède (myth.), 148
Anjar, 189, 297
Anthémios de Tralles, 167 ss
Antoine Ruwah (martyr.), 130
Antioche, 26, 28, 32, 34, 36, 38 ss, 42, 89 ss, 94, 97, 112, 122, 137, 139, 190, 195, 197, 205 ss, 211 ss, 213, 239, 265, 267, 269, 272 s., 277, 292, 309, 314 ss
Apamée, 197-208, 211, 227, 310
Apollonius (mathématicien), 165
Aqaba, 108, 111 s., 231, 249, 254
Aqṣā (al-), 78
Arabie/Arabes, 3, 15 s., 19, 21, 23, 25, 28, 38, 42, 44 s., 51 s., 55, 92 s., 95 ss, 101, 109 ss, 139, 154, 157, 176, 193, 272, 275, 299-303. - Province d'A., 299, 301. - Sud A., 99, 101 - A. Heureuse, 145. - Tribus d'A., 111, 129, 270, 277. - Evêques d'A., 101
Arabissos/Tripotamos, 36, 36-37, 39, 41, 43, 45
Arcadius de Constantia, 11

Archimède, 165, 167
 Arculfe 80, 141, 144
 Aréopolis/Rabbah, 153, 156
 Aréthas, 304
 Aristoniké, 148
 Arius, 39
 Arménie/Arméniens, 3, 36, 55, 269 ss, 276, 279, 286
 Artémision, 205
 Asad (tribu), 292
 Asbagh (al-), 128
 Ascalon, 292
 Ashdod, 197
 Ašja al-Šalamī, 180, 185
 Asie, 139, 282, 309. - A. Centrale, 191. - A. Mineure 184, 199, 211, 242, 245. - A.

Ba'albek, 267, 292
 Babel, 82
 Babylone, 21
 Bacatha, 156
 Bacchos, Serge et Léontios (église des martyrs), 103, 173-178
 Badr, 110
 Baghdād, 4, 11, 102, 184, 284
 Bahrām I, 21
 Bahrām II, 21
 Bakri (al-), 19
 Balādhuri (al-), v. *Index locorum*
 Balikh, 181
 Balis/Meskené, 180 s., 273, 293, 296, 310
 Balkans, 184, 275, 282
 Balqa', 103, 110, 113, 291, 294
 Banū Amīr (tribu), 48
 Banū Gassān, 15, v. Ghassanides
 Banū Hasan, 99
 Banū Kīnāda, 15
 Banū Kīnāna, 15
 Banū l-Haraṭ b. Ka'b, 15
 Banū Lahm, 18
 Bāqūm, 135
 Barbares, 284
 Baršaumā, 54
 Bashīr/Bēser, 133
 Basile (pagarque), 91
 Basile I (empereur), 301

Capharnaüm, 196, 201, 213
 Carthage, 97, 305
 Cassien, 101
 Cassiodore, 101
 Cedrenus, 143, v. *Index locorum*
 Cephe/Hesna de Kepe/Hasankeyf, 278
 César, 148
 Césarée de Palestine, 197 ss, 204, 206 ss, 211, 213, 276
 Césarée de Cappadoce, 26

Occidentale 191
 Asouh, 91
 Assyriens, 189
 Asyūt, 23
 Atlantique (océan), 184
 Athanase d'Antioche (évêque), 100
 Auguste (Tibère, empereur), 29
 Aurèle (empereur), 42
 Aurélien (empereur), 19
 Avars, 270, 275
 Aylah/al-Aqaba, 112, 250, 254, 300
 Ayn Dara, 181
 Ayyubides, 294
 Azarethas, 41
 Azdites (tribu), 301, 304
 Azraki, 135

B

Bašra 24, 325, 334
 Batanée, 101
 Batné/Sarūg, 32
 Baysan/Scythopolis, 156, 259 ss, 263
 Bayt Ras, 249
 Bahīrā (moine), 47 ss, 51 ss, 100 ss
 Beisān, 197 s., 211, 240, 243 ss
 Beqaa, 148
 Berbères, 289
 Bersabée, 146
 Béthanie, 197, 204
 Beth Aramāyē, 55
 Beth Hālē (monastère), 74, 98
 Beth Rumāyē, 55
 Bethléem, 37
 Bilād as-Šām, v. Šām
 Bilāl, 46
 Biran, 21
 Bnōtō, 34 s.
 Bonose, 108
 Bošrā, 98-103, 108, 173, 176, 178, 188, 197, 199, 201 ss, 211, 303, 305
 Bouseira, 228
 Buṭrus, 136
 Būz, 85
 Byzance, Byzantins, 27, 30, 36, 39, 111, 113, 122, 130, 133 ss, 143, 161, 165, 190, 223, 236, 238, 240, 245, 281, 285 s., 290, 299, 303, 306, 334 et *passim*

C

Chalcédoine, 33, 40, 88
 Chalcis/Quinnesrin, 266 s., 275, 314
 Chaqqa-Maximianopolis, 149, 152
 Chariton (monastère de S.), 11
 Chénanisho (prêtre nestorien), 91
 Chiites, 286
 Chine, 37, 184, 187, 281
 Chosroēs II, 311
 Chypre, 5, 11 s., 130, 197, 207, 211, 239, 242 ss, 245, 277, 310

Cilicie, 39, 197
 Cœlésyrie, 139, v. Syrie
 Comentiolus, 271
 Côme et Damien (saints martyrs), 28
 Constant II, 109, 270, 274 s., 310 s., 314
 Constantin le Grand, 6, 10, 28, 33, 38, 82 ss, 88, 309
 Constantin III, 270
 Constantin V, 5, 276

Constantinople, 5, 11, 40, 76, 82, 93 ss, 102, 137, 170, 190, 266, 272 s., 275, 277 s., 281, 284, 309
 Cordoue, 336
 Cosma le Mélode, 94, 160
 Crète, 160
 Croissant Fertile, 187
 Ctésiphon, 190
 Cyr/Cyrrhus, 28, 206

D

Dabiq, 265
 Damas/Dimašq/Šam : Histoire, 19, 97 s., 108 s., 139, 195, 265, 325, 329, 334-336. - Chrétiens à D. (situation), 90, 128, 140, 160 ss.
 Arabisation, 161 ss. Églises, 130, 140-143, 159. - Mosquées, 158. Un des trois lieux Saints de l'Islam, 284. - Monnayage, 311, 313 s. - Commerce, 261
 Damien, v. Côme
 Dār'āh, v. Adraha
 Dār Šādir, 181
 Dār al-Sabbāghin, 293
 Dār al-Salāsīl, 333
 Darb Jourd, 184
 David (A.T.), 324
 David (général), 275
 Daylamites, 289
 Deir al-'Adas, 98
 Deir Eyyub, 149 (marché), 303, 305
 Deir al-Jāthaliq, 78
 Deir al-Kahf, 100
 Deir Nağrān, 100

Deir Zakkā, 181
 Décapole, 113, 195, 233, 254
 Dèce (empereur), 42
 Dèhès, 196 s., 199, 202-206, 208 s., 211, 213, 219, 227, 310
 Delta, 127
 Denys (Ps.-) de Tell Mahrē, 101, v. *Index locorum*
 Dera'a, 108, v. Dar'āh
 Dhat Ras, 146
 Dhiban, 203, 208
 Dibsi Faraj, 197, 200, 202, 204 ss, 209, 221, 227
 Dihya ibn Khalifa al-Kalbi (messager de Moḥammad), 113
 Dimašq, v. Damas
 Dioclès, 165, 168
 Dioclétien (empereur), 28 s., 42, 101, 140
 Dôme du Rocher, 78 s., 123 s., 282, v. Jérusalem
 Doura Europos, 226
 Dūma (marché), 23, 303
 Dumat al-Jandal, 110, 112
 Dū Nuwās, 25-27
 Duwekhle, 146

E

Édesse/Urfa, 11, 26, 32, 34, 36, 38, 42, 45, 81 ss, 142, 149, 153, 266
 Égypte/Égyptiens, 5, 23, 87, 91 s., 94, 102, 122, 126, 130 s., 187, 189, 209, 211 s., 240, 242 ss., 266 ss., 275, 295, 323, 32. - Haute É., 16, 23. - Moyenne É., 198. - Basse É., 244.
 Ehnēshe, 39
 El-Fedein/Mafraq, 230
 Élie (A.T.), 52
 Elia (église de S.), 103, 150
 Élisée (A.T.) église de S., 150
 Êmèse, v. Homš
 Êphèse, 40
 Êphrem (Saint), 45
 Eros (myth.), 148

Esbous/Hesbān, 99, 109, 156
 Espagne, 304, 314, 335
 Éthiopie/Éthiopiens, 25, 26, 83 ss, 132
 Étienne (N.T.), l'église S. à Umm ar-Rašās, 148 s., 152
 Étienne le Mélode, 94
 Étienne (év.) 101
 Euchaita, 272
 Euclide, 165
 Euphrate, 17, 23, 35-38, 41, 43, 45, 89, 140, 179, 181, 183, 185, 188, 199, 203, 206, 221, 227, 267, 269 s., 277 s., 281, 287, 296, 299, 302 s. - Moyen E., 229
 Europe, 282, 294 s.
 Eusèbe (hist.), v. *Index locorum*
 Eutychius d'Alexandrie, v. *Index locorum*

F

Farādis (al-) (porte nord de Damas), 140
 Farazdaq (al-), 142, 146
 Farwa ibn 'Amr al-Judhami, 112
 Fātimah (mosquée de), 10, 12
 Fatimides, 249, 261, 265, 294, 296

Fihl, v. Pella
 Fl. Anastasius, 100
 Fl. Dorus, 100
 Fl. Elia, 100
 Fuṣṭāṭ (al-), 258, 334

G - Ğ

Ğabala/Ğebele, 130, 304 s.
 Ğadara, 147, 153, 250
 Galatie, 276
 Gaulanite, 301, 305
 Ğaylān al-Dimaşqī, 330
 Ğaza, 99, 110 s., 197, 212, 239 s., 245, 273, 276, 303
Genesis, 108
Georges des Arabes, 94
Georges (église de S.), 98, 100, 102 s., 147
Georges de Pisidie, 5
Georges (Moine), 49
 Germanicie, 276
Germanos I, 5
Ğhassān, 304
Ğhassānides, 113, 296, 299, 300-307
Ğhūtrif (al-) *al-Ğhassānī*, 302, 305

Golgotha, 75-79, 83, 86 s.
 Gortyne, 160
Grapti, 94, 137
Grégoire I^{er} (pape), 108
 Ğabal Bariša, 219
 Ğabal ad-Drūz, 103
 Ğabal Usays, 198, 203
 Ğābiya (al-), 305, 334
Ğadima (l'oncle de 'Amr), 19
Ğarwal b. Aws, 99
 Ğeraš (Gerasa), 99 s., 108, 113, 154, 196-204, 206-209, 211-213, 231, 235, 237, 239 s., 244-246, 250-257, 259-261
 Ğezireh (al-), 5, 122, 179, 183
 Ğmarrin, 100

H

Hašimītes, 287, 304
Hādī (al-) (calife), 330
Hādrien (empereur), 123
Hagar Bħirā, 52
 Hamadhan, 184
Hamdanides, 286
Hamīd ibn Ma'yūf, 180
 Hama (al-), 147, 153
 Hammat Abu Dabli, 251
 Harana, 111
Harith (al-) *ibn 'Umayr al-Azdi*, 113
Harith (al-) *ibn Abi Šamir*, 113
 Harra (bataille), 291, 295
Hārūm al-Rašid, 53, 93, 179-185, 326, 330
Hassān ibn-Nu'mān, 305
 Hasseké, 209
 Hathab (al-), 111

Hatra, 23
 Hébreux, 26, 99, 101, v. Juifs
Hélène, 82
 Héraclée (Héraklia), 179-185
Héraclius (empereur), 5, 31-46, 55, 90, 102, 107-112, 127, 140 s., 162, 258, 265-279, 292, 309, 314 et *passim*
Hérode, 123
 Himyarites, 26 s.
 Hini-Šili, 21, v. Saylāhin
Hišām, 92, 293, 296, 302, 307
 Hiit, 269
 Homs/Hims/Ēmese, 101 s., 145 s., 201, 265, 269, 274, 277, 292 s., 297, 314, 334
Hormizd II, 19
 Husn, 255
 Hypsélé, 23

Ĥ

Ĥaḍar (al-), 184
Ĥajjāj b. Yūsuf, 294
Ĥākīm (al-) (imam), 285
 Ĥalabiye, 200, 203, 206, 209, 213, 221, 227
 Ĥama, 188
Ĥamza (historien), 300, 303, v. *Index locorum*
 Ĥarrān, 89, 122, 305
Ĥasan (al-), fils de 'Alī, 329
Ĥassān (poète), 302
 Ĥawrān, 23, 98 s., 108, 178, 291
 Ĥesbān, v. Esbous

Ĥiğāz, 97, 99, 113, 292, 304, 313
 Ĥiğr (al-), 23
 Ĥimş, v. Homs
 Ĥira (al-), 17-24
 Ĥirta, 27
 Ĥūarte, 210
 Ĥulwan (monastère), 128
 Ĥumaymah, 293
Ĥusayn (al-) (calife), 282
 Ĥuṭay'ah (al-), 99
 Ĥuwwārīn, 305 s.

I

Ibn A'ṭam, 335
Ibn al-Aṭir, 335
Ibn al-Faḡih, 143
Ibn Hani, 196 s., 200, 204, 206 s.

Ibn Hawkal, 287
Ibn al-Haytham, 167, 169
Ibn Ishāq, 265
Ibn Kathir, 99

Ibn Khaldun, 287
Ibn Qutayba, 15 s., 23
Ibn Rušd, 326
Ibn Sahl, 167, 169
Ibn Sallām, 335
Ibn al-Zubayr ('Abd Allāh), 78, 82, 84, 282
Ibn Šaddād, 146
Ibrāhīm ibn Abi l-Laiṭ al-Kātib, 144
Ilyā, (Aelia Capitolina), 314, v. Jérusalem
Imru l-Qays, 23
Inde, 184, 187, 304

Iona, 141
Iraq/iraqiens, 91, 102, 184, 187, 189, 191, 227, 281, 292, 294 s., 304, 311, 323, 333 s.
ʿIsā, 127, (v. *Jésus*)
Isaïe (A.T. *Église de S.*), 100
Isaurie, 310
Ismaélites, 52, 53, 55
Israélites, v. *Juifs*
Istanbul, 209, 323
Italie, 5
lyāḍ b. Ghanm, 265

J

Jacques d'Édesse, 32, 94
Jacques de Saroug, 34
Jarba (al-), 111, 112
Jawlān, 306
Jazīrat ibn ʿUmar/Cizre, 297
Jean I (patriarche), 74, 100
Jean II (empereur), 301
Jean (moine d'Antioche), 36
Jean d'ʿAmmān, 112
Jean-Baptiste (N.T., *Église de S.*), 92, 102, 123 s., 140-143
Jean Bar Aphthonia, 34
Jean de Damas, 11, 42, 90, 94, 101, 136, 152, 160
Jean d'Éphèse, 26
Jean Kataias, 266, 275
Jean le Stylite, 30
Jean de Tella, 34
Jeddah, 191
Jéricho, 109, 111
Jérusalem, 9-12, 33, 75-86, 97, 102, 109-112, 136-140, 142, 156, 160, 178, 188, 195, 197, 206, 246, 267, 282, 284 s., 314, 335, v. *Index thématique*

Jésus, 29 s., 42, 56, 82, 123, 127, 133, 135, 324
Jillaq, 304, 306, 309
Job (évêque), 100, 103
Johannan bar Penkaye, 87, v. *Index locorum*
Jordanie, 3, 107-113, 130 s. 190, 197, 233, 244, 264, 249, 254, 258 s.
Joseph (A.T.), 29, 30
Josué, 29
Jourdain, 334
Jovien (empereur), 36, 76 s., 84, 86, 88
Judām (tribu arabe), 304
Judas Iscariote (N.T.), 30
Judas Kyriakos, 28, 82, 85
Judée, 109
Juifs, 26, 48 s., 99, 101, 111
Julien (empereur), 38, 76 s., 79 s., 100
Jund Filastin, 259
Jund al-Urdunn, 255, 259, 261
Justin (empereur), 25
Justin II (empereur), 259
Justinien Ier, 4, 25, 30, 39, 123, 251, 275, 300 ss.
Justinien II, 83, 311

K - Kh

Ka'abah, 135, 191
Ka'b al-Ahbār, 53
Kafr, 45, 103, 147, 148, 152
Kalb (tribu chrétienne), 304, 305, 307
Kāmed, 148
Karak, 111
Karmanchah, 184
Kaunab, 27
Kellia, 239 s., 244
Kenakir, 150
Kerak, 146
Khabbour, 203, 228
Khadija, 43, 333
Khadr/Khidr, (mosquée), 102 s.
Khālid b. al-Walid, 101, 141, 333
Kharana, 297
Kharijites, 290, 327
Khirbet Aiyadiya, 198
Khirbet al-Bayḍā, 306

Khirbet al-Karak, 195-218, 245
Khirbet al-Mafjar, 188, 191, 198, 201 s., 205, 209, 295
Khirbet al-Minya, 188, 305
Khirbet as-Samra, 98 s., 114, 201
Khirbet el-Mird, 151
Khirbet el-Mukhayyat, 206 s., 213
Khosrau, v. *Chosroès*
Khūrasān, 102, 189, 191
Khuzā'a, 304, 307
Kindi (al-), 166, 168 s.
Kirdir (mowbed), 22
Koutabas, 113
Kūfah, 24, 85, 189, 284, 287, 325, 334
Kufr, v. *Kafr*
Kursi, 201
Kūš, 84, 87
Kūšyat, 84, 86 ss

L

Laflāyah, 103
Laḥm, 113, *Lakhmides*, 21
 Lattaquié, 38
Léon III (empereur), 101, 122, 128, 132-134,
 136 s., 173
Léonce (martyr), 108
Léonce de Madaba (évêque), 108
Léonce de Néapolis, 9, 11

Léonce le Sabaïte, 137
 Levant, 108
 Liban, 187, 213, 272
 Livias, 111
Longin (N.T.), 40 s.
Luc (N.T.), 30
Ludd/Lyddā, 142, 293
 Lycopolis, 23

M

Ma'an, 110 ss
 Mabbūg/Manbiḡ/Hierapolis, 36, 293
 Mabrak an-Naqa', 102
Macédoniens, 86
Mādabā/Medaba, 99, 101, 103, 108-110, 149 s.,
 157, 208, 229
Mada'in Šālih, 23
Madhānē 'Ālam, 99
 Maḥraq, 100
 Maghrib, 184, 187
 Mahaiy, 146
Mahdī (al-), 302, 330
 Ma'in, 130, 147
Maïouma, 160
Maisara, 48
Makki (al-), 180
Malalas (Jean), 41, v. *Index locorum*
Malik Banī al-Aṣfar, 60
 Manbiḡ, v. Mabbūg
Mani, 16, 21s.
Manuel, 275
Manšūr (al-) (calife) 184, 330
Manšūr ibn Sarḡūn, 90, 140
Maqdīsī (al-), 142
 Mar Āsyā, 54
Marcellus (consul) 165
Marcien (empereur) 39
Mardaites, 92
 Mardin, 34 s., 43
Mar Guiwarguis I^{er}, 91
Marianus, 108
Marie (N.T.), 30, 54, 101, 108, 121, 123, 128,
 135, 149
Martin I^{er}, pape, 153
 Martyropolis/Maiphercata, 41
Marwān II, b. Muḥammad, calife, 295, 304,
 334 s.
Marwān Ibn al-Hakam Ibn Abi l-Ās, 292, 329
Marwanides, 92, 160
Maslamah b. 'Abd al-Malik, 74, 293, 296
Masrūq, 27
Mas'ūdi, 49, v. *Index locorum*
Maurianos (mag. milit.), 276
Maurice (empereur) 52, 55, 101, 108
Māwardī (al-), 324, 328
Maxime le Confesseur, 7, 12

Mayadine, 227 s.
 Mayfa'ah, v. Umm er-Raṣāṣ
Mayhab, 27
Maysūn, 305
Mecque (La), 23 s., 82, 87, 99, 102, 110, 113,
 191, 284, 289, 290, 304, 306 s.
Médine/al-Madinah, 99, 110, 284 s., 291, 297,
 304, 323, 325, 333 s.
Méditerranée, 191, 211, 227, 268, 281, 292, 297,
 302, 306, 334
 Melah es-Serrar, 150
Melchisédech (A.T.), 33
Meliène/Malatya, 265, 269, 278
 Ménas (église de S.), 100, 266, 275
Mercure (myth.), 140
 Mer Rouge, 23, 249, 299, 300, 303
 Meskèneh, 181, 310, v. Balis
Mésopotamie, 11, 37, 41, 45 s., 55, 78, 84, 92,
 102, 110, 122, 187, 266, 268-270, 273 s., 277
 s., 281, 297
Méthode (Ps-), 53, 75 ss., 81, 83 s., 86, 88, v.
Index locorum
Michel Syncelle, 7
Michel le Syrien, 11, 39, 101, 103, 113, 124, 129
 Mina (al), 206, 227
Mirdassides, 286
 Moab, 107, 146, 151, 153
Moïse, 29 s., 108, 127, 324
Moïse de Nisibe, 162
 Mote (el-), 145
Mouchasos, 98 s.
Mu'āwiya, 60, 62, 90, 141, 143, 161, 291 s.,
 297, 312, 326-330
Muhammad, 74, 111-113, 282, 284, 286 s.
passim
Muhazzaq (al-), 108, 151
Mukhtār (al-), 85, 88
Munḍir (al-), 34, 39 s., 305 s.
Muqaddasī/al-Maqdasi, 145, v. *Index locorum*
Musta'in (al-) (calife) 166
Muṣ'ab, 78
Mūsā b. Nuṣayr, 336
 Mu'ta, 111-113, 333
Mutawakkil (al-) (calife) 93
 Muwaqqar (al-), 254

N

Na'arah, 111
 Na'mān, 27
Nabatéens, 23, 97, 293
 Nabha, 148, 152 s.
Nābigat (an) aš-Šaibānī, 143
 Naḡaf (al-), 21
 Neḡrān, 25-27, 30, 99, 150, 301
 Nāhitah (église de), 100
 Nahr Sa'id, 293
 Namāra (al-), 23
Narseh I, 15, 18, 21
 Néapolis (évêque de), 101
 Nébo (Mont), 108, 197, 206 s., 209, 213, 231
 Negev, 127, 151, 153, 154, 206
Négus, 148

Nessana, 108, 151, 206 s., 254, 257, 259, 261
Nestor/Nestorius, 29 s., 51
 Nicée (concile de), 40
Nicéphore, 7, 180, s., 185
 Nil (fl.), 240, 244
 Nil, 181, 183
Nil d'Ancyre, 55
Nimrod, 87
Ninus, 139
 Nisibe, 36, 38, 54, 101, 267
Noé (A.T.), 30, 180
Noirs, 289
Nubiens, 84
Nuḡatha (clan), 112

O

Odaynat, 19
Olympiodore, 55
Omar, v. 'Umar
Omayyades, 53, 78 s., 84 s., 111, 122 s., 131,
 133, 135, 249, 255-259, 334, 335, 337

Orient, 26, 302, 307, *passim*. - Diocèse d'O., 139
 s., 309 s. - Extrême O., 37
 Orman, 150
 Osrhoène, 275

P

Paikūli, 15, 18
 Palestine, *passim*
 Palmyre/Tadmor, 17, 19, 23, 296, 300
 Papak, 286
 Parthes, 109, 286
Paul (N.T.), 27, 139
Paul de Samosate, 28
 Pella/Fihl, 109, 113, 196-213, 233-246, 249-261
 Perses, 17, 19, 27 s., 34-38, 41-45, 52, 90 s., 94,
 101 s., 109, 139 s., 267-270, 272 s., 286,
 290, 292, 306, 309
 Pétra, 156
 Phénicie, 139, 151, 157

Philadelphie-Amman, 99, 101, 152 s., 156
Philagrios, 270 s.
Philoxène de Mabbūg, 27
Phocas (empereur), 107 s., 275, 309
 Phocée, 206
Pierre II, 145
 Pierre (église de S.), 100
Pierre le Vénérable, 51
Pil, 86, 88
Polyeucte, 100, 108
Procopé, 41, 300, 304, 307
Prophète, v. Muḡammad

Q

Qabous, 39
 Qādisiyyah, 97
 Qā'im (al-), 20
 Qā'im al-Wāṭiq/Sinnafiya, 21
 Qal'at Sem'ān, 196 s., 202 s., 206 s., 211
 Qāsrin, 273
 Qaṣr al-Hallābāt, 100, 295
 Qaṣr al-Hayr al-Gharbi, 295, 305
 Qaṣr al-Hayr al-Šarqi, 187-193, 196 s., 227 s.,
 293, 295, 297, 307
 Qaṣr 'Amra, 102, 148, 152, 188, 190
 Qaṣr al-Mšattā, 102, 188, 294, 297 s.
 Qaṣṭal, 113, 306
 Qays, 229
Qaysis, 296
 Qédar, 30, 34 s.

Qennešre (monastère près de l'Euphrate), 35 s.,
 38, 45
 Qinnésrin/Chalcis, 266 s., 275, 314
 Qoueiq (vallée du), 203 s., 206 ss
 Qseir es-Seile, 199
 Qubbaš, 291
 Qubbat al-Hazna, 159
 Qubbat al-Šaḡra, 102, 335
Qudā'a, 15
 Qumāma (al-), (église de), 142
Qurayš, 15, 100, 110, 113, 284, 327 s., 330,
 334 ss
Qurra b. Sarik, 91
 Qūṣar (al-)/Qseir es-Seile-Suriya, 206
Qusṭā ibn Luqā, 166
 Quweisme (église de), 147, 152, 153

R

Rabbah, 108, 147, 153
Rachid (ar-), 180-184, v. *Hārūn ar-Rachīd*
 Rāfiqa, 180 s.
 Ramla (al-), 188, 293, 296, 334
 Raqqa, 179-185, 293
 Ras el Bassit, 205, 207
 Refade, 206
 Rehovot, 197 s., 203 s., 206-208
 Rēs 'Aynā, 101

Rhesaina, 30, 35
 Riḥāb, 99 s., 108, 111, 114, 151
Roderic, 148
 Rome, 42, 109, 190, 285. Via Nova, 109.
 Romains, 17, 86, 109, 181, 276, 302. Via
 Trajana, 99
 Ruha (ar-), 142
 Rūm, 110, 143, v. Rome
 Ruṣāfah, 199, 202-209, 293, 300, 305-307

S - Ş

Sa'id b. 'Abd al-Malik, 293
 Sabas/Sabbas (monastère de S.), 11, 94, 151,
 160, 163, 293
Sabazianos, 25
 Salamiya, 293
Ṣāliḥ b. 'Alī, 293
Ṣāliḥ II, 92
Ṣāliḥ ibn Jubayr al-Ghassānī, 305
Sāliḥids, 302
 Salkhad, 147
Salmān al-Fārisī, 45
 Salonique, 190
 Ṣan'ā', 99
 Samā, 100
 Samah, 100, 111, 150
 Samaria/Sébaste, 176
 Samarie, 201, 208
 Samarā', 206, 228, 257, 296
 Sameh, 150
 Samosate, 266, 278
Samuel, 46
 Sanawbarī (as-), 181
 Sargis (moine Bahira), 47-57
 Sargis, v. Serge
 Sarjoun (père de St. Jean de Damas), 90, 140
 Sarāḥ (Hammām), 295
Sassanides, 27, 21 97, 107-113, 269, 273, 281,
 286 s., 333
Satan, 88
Sauveur, v. *Jésus*
 Sawād, 20
 Saylahin, 21
Saymunah, 110
 Says (Gabal), 188, 296 s.
 Scythopolis, 156, 257, v. Baysan
 S de Boqer, 127
 Sébastopolis, 312
Sebeos, 80
 Séleucie de Piérie, 31, 39, 292
 Séleucie-Ctésiphon, 17
Seljoucides, 272, 284

Sem, 180
Sémiramis, 139
Serge (martyr), 100, 103, 173
Serge (patr.), 5
Serge (évêque de Madaba), 150
Serge (évêque de d'Aqaba), 108
Serge (évêque de Bosra), 100
Serge II (évêque de Bosra), 103
Serge (moine), v. Sargis
 Serge Bacchos Leontios, (église des SS. martyrs),
 100, 103, 173-178
 Sergiopolis, v. Ruṣāfah
Séthel, (diacre) 18
Sévère d'Antioche (patriarche), 28, 34, 38-40, 44,
 101
 Si', 204
 Sicile, 5, 180
 Siffin, 180, 282, 289
Siméon (moine), 34, 42
Simon (l'apôtre), 42
Simon, 100
 Sinaï (Mont), 52, 55, 108, 111, 126, 145, 163,
 275
 Singār, 78
 Sion (Mont), 139
 Slaves, 270, 275, 289
 Sobata, 147
 Sophie (église de Ste), 259, 284
Sophrone de Jérusalem, 139, 142
 Soueida, 45
Stéphanos, v. *Étienne*
Sufianides, 160
Sulaymān b. 'Abd al-Malik, 143, 293, 296
Sunnites, 287
 Susse, 227 s.
Syméon de Beth Arshām, 25 ss
Syméon de Samosate, 36
Symmaque, 29
 Syracuse, 165
 Syrie, *passim*

Ş

Şābuhr, 18, 21 ss.
 Şāfi'i, 143
Şahrvarāz, 37 s., 41, 43, 45

Şām, 140, 183, v. Damas
 Şām (Bilād aş-), 333-337, *passim*
 Şara (eş), 113

Šinnafiya, 21
Široé, 37
Šivtah, 147

Šuga' ibn Wahb al-Asadi, 113
Šurabil ibn 'Amr, 113

T

Ta'as, 221
Tā'if, 99
Ṭabari (aṭ-), v. *Index locorum*
Tabaqat Fahl, 249, 257, 261, v. Pella/Fihl
Tabariyah, 260, 313 ss
Tabūk, 112, 333
Takrit, 269
Talḥa ibn 'Ubayd Allāh, 110
Tall al-Husn, 250 s., 254
Tamim (tribu), 15
Tanūkhids (tribu), 302
Tarse de Cilicie, 26
Taurus, 268 ss
Taymā', 23
Tell Arqa, 200, 204
Tell Fakharya, 206
Tell Fara, 197 s.
Tell Hariri, 209
Thadamōr (Zénobie), 15, 18
Thaqafi, 294
Themed (wadi), 229
Théodore (évêque de Bosrā), 100 s., 103
Théodore d'Esbous, 101
Théodore Abū Qurrah, v. Abū Qurrah

Théodore bar Koni, 10
Théodore Skutariotès, 270-272
Théodore Stratélites, 270
Théodore et Stéphane Grapti, 94, 137
Théodore Trithuorios, 270
Théodose II (empereur), 301
Théodote d'Amida, 36
Théophane (évêque de Madaba), 101, 103
Théophane (chron.), v. *Index locorum*
Thomas, 30-37, 39-43
Tibère II Constantin (empereur), 258
Tibériade, 26 ss, 207, 250
Tigre, 179, 185, 269
Timothée (patr.), 95
Titus, (évêque de Bosrā) 23
Titus (empereur), 33, 78
Titus (général), 275
Tour 'Abdi, 34
Tour d'Abiran, 19 ss
Transjordanie, 98, 187, 211, 213
Tunisie, 205
Turcs, 289
Tyr, 292, 296
Tyropée (vallée), 79

U

Udhruh, 111 s.
Ukaydar, 112
Ukaydir ibn 'Abd al-Malik al-Kindi, 110
Umm al-Gimal, 99, 201
Umm Qays, 250 s., 255
Umm al-Qutayn, 100
Umm ar-Rašāš/Myfa'ah, 103, 131, 148 s., 152, 205, 232
Um es-Sumaq, 201
Umm as-Surāb, 100
Um el-Walid, 201, 229 ss
Urfā, v. Édesse

Urmān, 103
Usāma b. Zayd, 333
Usays, 306
Utārid ibn Muḥammad, 167, 169
'Umar I^{er}, 93, 126, 290, 324 s., 334, 336
'Umar (calife), 717-728, 92 s., 128, 132, 152
'Umar ibn al Khaṭṭāb (calife), 102, 271
'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (calife, successeur de Suleyman, fils d'Abd al-Malik), 282, 285, 293
'Uthmān (légende de Muḥammad), 126, 282
'Uthmān (calife), 290, 297, 326 ss
'Uthmān b. al-Hakam, 102

V

Vahan (général), 273, 275
Valens (empereur), 38, 42 s.
Valentin (gnostique), 42 s.
Valentin (empereur), 42

Valentin (général), 270, 277
Vespasien (empereur), 78
Vierge (la Ste.), v. Marie

W

Wādī l-Hiğāz, 99
Wādī Jiffar, 29
Wādī Jirm, 250 s.
Wādī Mujib, 107
Wādī l-Qura, 99
Wādī Sirhān, 307
Wādī Themed, 229

Wahb, 334
Wahb Ibn Munabbih, 330
Walid I^{er} b. 'Abd al-Malik (calife), 92, 121-138, 141-144, 149, 293
Walid II b. Yazid, 53, 302, 306, 307, 335
Wāṣil ad-Dimašqī, 133 s.

Y

Ya'qūbī (al-), 335

Yakūt al-Ḥamāwī, 19, 34, 36, 179-182 v. *Index locorum*

Yaman/Yamanites, 19, 100, 112, 296, 334, 336

Yarmūk, 43, 97, 110, 140, 146, 265-269, 273-277, 333

Yathrib, 22, 52, 306

Yazīd I^{er} b. Mu'āwiyah (calife), 92, 141, 160,

291 s., 305, 329

Yazīd II b. al-Walīd (calife), 92, 129, 136, 335

Yazīd ibn Tamīm, 141

Yazīd b. Abī Sufyān, 334

Yōnāh, 99

Yuhannā b. Ru'ba, 51, 111 s., 136

Yūsuf b. 'Umar, 294

Z

Zabbā' (al-), 19

Zacharie (A.T.), 82

Zafār, 27

Zahrā' (Madīnat al-), 336

Zarqa (al-), 110

Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl, 113

Zayd ibn Harīthā, 110, 113

Zaytūnah, 293, 297

Zénobie, 17, 19, 21, 206

Zénon, 39

Zeus Damascénien (temple de), 102

Ziza, 113

Zuraq (Azaréthas), 41

IV. INDEX THÉMATIQUE

REPÈRES HISTORIQUES

RACCOURCIS HISTORIQUES

La Syrie entre Orient et Occident 281 s. De 456 à 634 31-34 : rébellions et émeutes (608-609) 250. Le déluge d'Édesse (525) 42.

Survivance de l'histoire du christianisme : Persécution de Dioclétien 28 s.; de Constantin à Justinien 39; déposition de Sévère d'Antioche (518) 39 s.; introduction du christianisme en Perse (ap. 629) 37,43; Julien et Jovien 76,79.

BYZANCE ET LA PERSE

Tensions entre Byzance et Sassanides 17, 270, 272; Éthiopie et Arabie : Dū Nuwas et les martyrs de Nadjrān 25-30. Replis byzantins (IV^e-VI^e s.) 267. Invasion perse (613-614) 107, 109, 140, 309; occupation perse (614-627) 35, 37, 100, 110; traité d'Arabissos (629) 37 s., 43. Reprise byzantine sous Héraclius (634) 107; Constant II tente de reprendre Émèse 274; défaite de Justinien II à Sébastopolis 70, 73, 312.

ARABES, BYZANTINS, SASSANIDES

Ghassanides et foederati de Byzance sous Justinien (v.530) 299, 303. Messages de Muḥammad et expéditions en Bilād al-Šam (627-632) 333; raids en Irak et en Palestine 333; campagne et conquête de 634 97; bataille d'Aynnadayn c. les byzantins (634) 334; Yarmūk (636-637) 146, 333, 265 s. (conquête de la Syrie) 140 (Damas : 2^e capitulation), 43; Alexandrie (642), Carthage (698) 97. Bataille de Qādisiyyah (637) 97. Bosra ap. 636 98. Premiers califes rāšidūn assassinés 325, 329; meurtre de 'Uthman (656) 282; bataille du Chameau (658) et exil des Kharijites 282, 290, 327; révolte de Mo'awiya et combats de Siffin 282; Mo'awiya fonde la dynastie des Omayyades (660) 329; meurtre d'Alī (661) 327. Révolte d'Ibn al-Zubayr (+ 692) 67, 73, bataille de Harra (683) 291. Victoire d'Abd el-Malik et réformes 78 (Voir : ARMÉES ET ARABES AVANT L'ISLAM)

PHÉNOMÈNES ET CATASTROPHES NATURELLES

SÉISMES

En 456, 460 (Antioche), 34-39; en 551, 633, 233; en 659/660, 252; au IX^e s., 256. Témoignages littéraires sur le séisme de 633, 109. À l'occasion des séismes (659/660) urbanisme et restaurations 252. Séismes précédant la chute des Omayyades 232, 254, 297.

ÉCLIPSES

liées à un séisme (629) 37 s. et associées à un événement important 38 s..

ÉPIDÉMIES 111.

FAMINE

en Mésopotamie, avec peste (686-687) 67.

VARIA

Incendies 219; glaçons sur l'Euphrate 35.

CHRONOLOGIE

SYSTÈMES DE DATATION. 62 s.

Ères de Bosra (ère arabe) 98, 100, 149 s.; des Séleucides 32 s. 148 s., (n. 4); pompéienne 149; des Cités 153; de Dioclétien 151; Hégire 149 - Mois macédoniens 153.

QUELQUES PROBLÈMES DE DATATION, des églises

de Bosra 174 s., de Syrie du Sud 145-157, de la naissance du Christ 33, de la déposition de Sévère d'Antioche 40.

MÉTHODES DE DATATION : en archéologie, par la céramique 195, 233-247; par les textes 25-30.

LES ARMÉES

ARMÉES BYZANTINES

Organisation du territoire 266, 271 s. 334-336. Situation ap. 636 : recrutement, effectifs 268, 277; pertes subies 275, dévastation et destructions (par les deux camps) 276.

Fédérés arabes : Ghassanides sous Justinien (v. 530) 299 s., sous Héraclius 270 ss (en Jordanie). Autres fédérés (arméniens) 270.

Fortifications : en Syrie du Nord 269; des Ghassanides c. les nomades 300. Cités fortifiées

(v.636) 278. Fortins perses 20.

ARMÉES ARABES :

Pouvoir militaire dans l'islam ; rapports avec le pouvoir civil 290; choix du chef 288. Privilèges fonciers des conquérants 334. Les arabes et la guerre de siège 269. Recherche de l'"arme absolue" et études de catoptrique 165, 169. Défense du limes périmée 306. Châteaux omayyades 101, 188 s. 230. Voir : SIGNES et SYMBOLES/Apocalypses

ÉCONOMIE

RESSOURCES NATURELLES

Mines d'or du Hedjaz 313.

Chasse : nécessité vitale et signe de prestige 296; châteaux ghassanides et omayyades 301 s., 306.

Irrigation : administration et contrôle 293; points d'eau dans le désert 305.

ÉCONOMIE RURALE : 305.

Crise rurale dès le VI^e s. et fluctuation des populations 153 s. Nomades pasteurs contenus par les Ghassanides 300. Mise en valeur des terres sous les Omayyades dans les régions côtières et steppiques et sur le M.-Euphrate 291 ss. Économie rurale dans le Hawrân 99. Abandon des villages 195, 291 : Umm al-Walid et Umm er-Rasas peut-être ap. 755 232.

Propriétés rurales : le qusûr exceptionnel et limité aux Omayyades 294. Conquérants autorisés à posséder des biens fonciers et édifices 334 ss.

Productions : - Vin 108 s., 197, 199, 212, 306 s.; dans les monastères 135 (d'après les poètes), 306. - Huile : exportation cesse dans la 2^e moitié du VII^e s. 197, 212; peu d'amphores à huile près de l'Euphrate 199. Coton et blé 110.

ÉCONOMIE URBAINE

Exemples fournis surtout par Pella 249-261.

Artisanat 102, 195 - Main d'œuvre : cultivateurs, maçons, etc. 297 viennent du Nord au milieu du VIII^e s. 149 - Ouvriers chrétiens bilingues 153.

Verre : ateliers de Pella 255.

Céramique 195-218, 233-247. Céramiques peintes (VIII^e-IX^e s.) 231 s.; fines locales 206-211, culinaires (IX^e in.) 231, 234. - Lampes : évolution du VII^e au IX^e/X^e s. 210-212. Formes qui continuent sous l'islam 198-200, 203, qui

disparaissent avec les Omayyades 196-198, qui disparaissent sous les Omayyades 197 s., 201, 203, 212.

Ateliers de monnaies 316 : Jerash 258-251.

COMMERCE 99

Quartiers résidentiels avec boutiques (Pella, VI^e s.) 251. Marchés, souks, 305 (Ghassanides), 296 (Palmyre), 303 (Bosra, Adri'at, Dayr, Ayyûb) 259 (près cathédrale de Pella). Reprise du commerce sous 'Abd el-Malik, 350 s. - À Damas, étoffes, verre, armes 140. - Les monastères (Qennešre) dans le circuit commercial 36.

CARAVANES, VOYAGES

Caravanes dans le Hawrân 99. De Bosra à Gaza 303. Traversée de l'Euphrate 35. Trafic sous l'occupation sassanide (614-628) 109. En Arabie, incidences des conflits sur le trafic 110. Caravansérails 306, 253 (Pella). Muḥammad voyageait pour affaires 48. Marchands propagandistes du manichéisme 16 et colporteurs de nouvelles depuis la Chine 37.

Importation de céramique 197, 205-208 (indiquée par la continuité/discontinuité des formes au IX^e s.) et arrêt des importations et productions d'Asie Mre, Afrique du N., Chypre, Égypte (v.700) 234 ss.

SIGNES EXTÉRIEURS DE RICHESSE

Propriétés foncières 334-336, 294 (qusûr limité aux Omayyades). Châteaux, palais, bains, etc. 293, 295, 301, 304 s. Chasse 296-302. Les souverains vivent de leurs propres ressources 295.

Mécénat. Incidences de l'économie et de l'argent sur l'art omayyade 189; idéologie associée à la fortune 190 : poètes, architecture, décoration 142 s.

LANGUES

GREC :

Hellénisation des Syriens 89 : parlent arabe sans l'écrire 159 s.; grec, langue littéraire jusqu'au début du VIII^e s. 153; encore des inscriptions gr. au début du VIII^e s. 154. Primat du grec dans la liturgie 98. Enseignement du gr. interdit sous les Abbassides 94.

ARAMÉEN/SYRIAQUE :

Syriens de langue 90, dans les couvents monophysites 98; des gens peu hellénisés ne parlent que le syr. (Damas) 162. - Écriture syro-palestinienne 146-152.

ARABE :

Inscription arabe en écriture nabatéenne 23. Formation de l'écriture arabe 23. Fixation du texte du Coran 93 s. Dialectes nord-arabiques et arabiques dans le Hawrân 98. Étapes de l'arabisation 160; arabisation de l'administration sous 'Abd el-Malik 102, 163 s.; arabisation des chrétiens 154; arabe dominant à Damas au VIII^e s. 161; clergé moins arabisé que les fidèles 161; liturgie gr. s'arabise v. 700 159, mais pas de liturgie arabe complète av. le X^e s. 99; arabes chrétiens en Syrie depuis le V^e s. ou arabisés 159. - Calligraphie arabe 132, 192; inscriptions coraniques 68, 124, 143.

BILINGUISME

Grec-arabe 159; ghassanides monophysites, syriacisants et bilingues 98; araméophones et arabophones 98. - Monnaies avec légendes latines, arabes, pehlvi 311; bilingues 312.

TRANSCRIPTIONS

Influence du syriaque sur la transcription du gr. en arabe 162; arabe transcrit en caractères gr. 161, 164, lettre (514) en arabe écrite en caractères hébreux (ms. karaïte) 27.

TRADUCTIONS

Du gr. en syr. 68; du gr. en ar. 102, 166; du gr. en éthiopien 99. Version ar. des Psaumes et des Évangiles 98 s. Trad. du pehlvi 102. Fond archaïque d'une Bible arabe 99. Traduct. latine de la légende de Bahira 52 ss.

CRITIQUE TEXTUELLE

(quelques exemples) : sur un fragment gr. d'Anthémios (sens de ἀμβολεύς) 16; sur un texte ar. d'al-Kindi (IX^e s.) 169 s.; sur l'onomastique 17 s., 19 (Tour d'Abiran); sur Bahira/Nestur/Sarjis 47-57.

LITTÉRATURES

INSCRIPTIONS :

Grecques (Syrie du S. et Hawrân) 98, 145-157; gr. chrétiennes dans la mosquée des Omayyades 142 (n. 13); syriaques 98, 149; safaitiques 109; arabes (entre 293 et 296) 18, en écriture nabatéenne (328) 23; textes coraniques 98, 123, 143; mots arabes dans des inscriptions gr. 148.

MANUSCRITS

Fragments coptes, parthes et perses d'écrits manichéens et bouddhiques 15-24; ms. hébreu *Paris*. 755 25-30; mss syr. de Damasène antérieurs à la Conquête 98.

TEXTES, LITTÉRATURE :

Chrétiens byzantins 5; syriaques, arabes 7 s.; coptes, géorgiens 5 s.; arméniens, éthiopiens 50,

54. Samaritains 54; latins 53. Sources juridiques musulmanes (Andalus) 336. Littérature araméenne/syriaque 70, 98 s. Voir : LANGUES/Traductions.

GENRES LITTÉRAIRES CHRÉTIENS ET MUSULMANS EN ARABE

Tradition arabe orale 8; hadith 60 ss; poésie 8, 301; contes 19; apologétique chrétienne (trad. arabe), hagiographie, liturgie, hymnographie 94 s.; controverse théologique (ar. et syr.) 121; apocalypse 67-86. Écrivains melkites à partir d'Abd el-Malik 94. Origine de la littérature arabe chrétienne 163. Voir : SIGNES et SYMBOLES /Jérusalem et *Index Auctororum*

SCIENCES ET TECHNIQUES

SCIENCES BYZANTINE ET ARABE

Influence des légendes sur la recherche 165 s.
Textes grecs et *indices* médicaux et astrologiques, traduits en perse 22. Transmission des mss gr. aux arabes 165. Progrès et limites de la science arabe 169.

MATHÉMATIQUES

Savants alexandrins, byzantins et arabes 166, 169. Astronomie (Bahirā) 54. Astrologie et divination 61 s.

CATOPTRIQUE

Miroirs et lentilles (théorie géométrique des) 165, 169; réflexion des rayons solaires 16 et applications (illumination des temples, horloges, armes) 165-169.

MÉDECINE

Apitudes thérapeutiques des manichéens 21 s.
Hôpitaux des ss. Cosme et Damien, près Kyrros 28.

JUDAÏSME

DIASPORA

En Arabie : tribus juives ou juifs dans les tribus arabes 15; établissements juifs au SSE de Hira et oasis juives au NO de l'Arabie 21; noms juifs ou araméens de missionnaires manichéens 21; activité des juifs de Tibériade chez les Himyarites 25-30; le judaïsme de Dū Nuwas (?) 25.

JUIFS ET CHRÉTIENS.

Messianisme juif et légende du dernier empereur, à Jérusalem 75 ss.

Juifs et hérétiques. Nestoriens de Perse (Nisibe) désignés comme hébreux 101; collusion entre juifs et nestoriens 27; pour les monophysites : juifs, ariens, chalcédoniens, musulmans sont confondus 41; chrétiens judaïsants et ariens confondus 27.

Tradition judéo-chrétienne 324; lecture judéo-chrétienne de l'Évangile 29 s.

Polémique chrétienne anti-juive 6, 9. Littérature anti-juive 71; la polémique s'apaise ap. 687-73 (pas d'anti-judaïsme dans le Ps.-Méthode, mais soupçon dans l'Év. des XII Apôtres). Abū Qurrah (IX^e s.) 121. La croix signe de division 127, 129; le site du Temple 78 s. ("les hébreux ont perdu, ap. 70, la prêtrise, la prophétie et la royauté") 78. L'islam autre forme du judaïsme et reprise de la polémique au VIII^e s. 74.

Polémique juive anti-chrétienne : le ms. hébreu Paris. 755 25 ss. Le baptême chrétien offense à l'hygiène 28; culte des reliques 28. Les juifs de Tibériade exécutent l'évêque Paul de Nadjrān qui avait été consacré par Philoxène de Mabbug 27; les

juifs Himyarites (Dū Nuwas) persécutent les chrétiens de Nadjrān sous la pression des prêtres de Tibériade (518-523) 25-27; reliques de martyrs de Nadjrān vénérés par les Ghassanides 301. A Damas, les juifs achèvent la démolition de la basilique de s. Jean-Baptiste (705) 141. Les juifs et les iconoclastes auraient influencé Yazid II (721) 123.

MUSULMANS, JUIFS, CHRÉTIENS

Polémique chrétienne anti-islamique : le Ps.-Méthode plutôt c. les musulmans que c. les juifs 78.

Polémique entre judaïsme et islam : les "gens du Livre" (les juifs et/ou les chrétiens) 48. Bahirā, juif, arabe ou chrétien nestorien ? 48 ss; il met Abu Taleb en garde c. les juifs 48. Dans le hadith d'Héraclius, des patrices proposent de tuer tous les juifs 64.

Polémique islamique anti-chrétienne 125, 135. Voir : SIGNES et SYMBOLES.

STATUT DES JUIFS DANS L'ISLAM 284.

Juifs convertis à l'islam 53.

CONVERSIONS AU JUDAÏSME d'un moine chrétien 111.

JUIFS ET AUTRES RELIGIONS.

Les Sassanides favorisent les juifs 111. Noms juifs de missionnaires manichéens (Tūr d'Abiran) 21.

ARABES AVANT L'ISLAM

Sources 5

SOCIÉTÉ

Structures des sociétés préislamiques 288 s.; nomades et sédentaires 97.

LE POUVOIR

Nature : 282, 289 (entre Byzance et l'Iran sassanide) 281 ss, le modèle arménien 286. Fondement : 286, 289; calife 284 s., 323-332 (imamat 324 s.), qâid, amir 285, 289. Pas de droit divin 290.

ARABES EN SYRIE :

Nabatéens à Bosra 103; Situation avant 530 302; les Ghassanides fédérés de Byzance 299; tribus

arabes en Jordanie avant 634 et principautés arabes en Syrie 23; les Lahmides à al-Hira sous Aurélien 17 s.

ARABES CHRÉTIENS

En Syrie depuis deux siècles (arabophones ou récemment arabisés) 15, 159; le milieu médinois 47-57; arabes évangélisés av. l'Islam 54. Ghassanides protecteurs des monophysites 301, fondent des monastères 301. - Les Lahmides, peut-être pas chrétiens mais protègent les moines 22, interviennent pour mettre fin aux persécutions en Iran 22, accueillent bien les manichéens 23. - Martyrs chrétiens de Nadjrân 25-30; culte de leurs reliques 301.

ISLAM

MUHAMMAD

Sur Bahira/Sarjis, traditions musulmane 47 s. et chrétienne 49 ss se recoupent 51. Voyage de M. avec son oncle 333 et preuve de sa mission 47 s. Messagers de M. (627) et expéditions (629-632) au Bilâd al-Šam 333. Ambassade et lettre de M. à Héraclius (v. 630) 102, 116. M. protège l'icône de Jésus et de Marie 135.

RELATIONS ENTRE MUSULMANS ET TRIBUS ARABES AVANT 634 112 s..

CORAN

Fixation du texte 93. Inscriptions coraniques 123, 143, à teneur anti-chrétienne 68; interprétation chrétienne du Coran 53. Voir : *Index locorum*.

TRADITION, HADITH

Influence biblique sur la tradition musulmane 49 ss; traditions chrétiennes et musulmanes se recoupent sur la vocation de Muḥammad et les prescriptions 52 ss, sur les images 132, cf 324.

DROIT

Le Coran source du Droit 281-290 : rôle des 'Ulamâ' 285. Droit et coutume bédouine 285. Droit et tradition 286.

SOCIÉTÉ

Structures traditionnelles 101, 286 ss, 297 s.; en Andalus 334 s. Formation de la société islamique 93 : arabisation 67, 159-164; statut des mawālī 91. Nomades 97 s., 299; urbanisation 91, 188, 299 ss;

fluctuation des populations rurales et abandon des villages 2, 153 s., 232, 297. Richesse 189 et art 142, 191 en Andalus 334 s.

POUVOIR

Pouvoir et religion 323-332; caractère messianique et charismatique 330; succession prophétique 324 s.; descendance des Qurayš 284, 327; mode d'élection et consensus 325, 327; légitimité du prince 286; naissance de l'État monarchique 101. Femmes et pouvoir 285.

ADMINISTRATION

Géographie administrative musulmane 149, 151, 35; maintien de l'administration byzantine 90 avec parfois des commandements militaires 274. Inscriptions avec comput hégirien et titulature 153, 324-327. Réformes d'Abd al-Malik 93, 123, 131, 159-164, 281, 284 ss. Rupture des couvents de Mésopotamie du N avec l'administration byzantine en 633/636 35.

STATUT DES JUIFS ET DES CHRÉTIENS

Pendant la Conquête accords ponctuels entre chrétiens et musulmans 266; double allégeance et hésitations 276, 278. Le Droit privé ne s'applique pas aux dimmī 285 s.; droit des héritages et des mariages 92; prérogatives civiles et religieuses des évêques 91. Tolérance 91 s., 160. Évolution à partir de Walid I 92, et persécutions 142.

CONVERSIONS À L'ISLAM 68, 92, 112 s.

CHRISTIANISME

ORTHODOXIE CHALCÉDONIENNE

En général 9, 71, 90, 273, 284. Concile de 451 cause la colère de Dieu 40. Sous Justinien 25. Chalcédoniens persécuteurs des jacobites 27; pour les jacobites: chalcédoniens et ariens sont comme les musulmans; les juifs et les nestoriens 42 ss. Les moines de Qennešre opposés aux chalcédoniens 35 ss. Les melkites 8, 71 utilisent le grec 98; écrivains et statut des m. à la fin du VII^e s. 94.

HÉRÉTIQUES

En général 38; soutenus par Zénobie 19, 21

Elchasaïsme baptiste 21; conversions de manichéens 22.

Ariens 43: dyophysites 85; "chrétiens judaisants" 27; polémique c. les a. dans le *Chronicon miscellaneum* 39; Muḥammad les oppose aux musulmans 61.

Nestoriens: en général 284; origine 71; diffusion dans le Hawrān 100; en Perse 43 désignés comme "hébreux" 101; le moine Bahira/Nastūr 49, 51; collusion entre n. et juifs 27; littérature 68, 95.

Monophysites/Jacobites: en général 9, 85, 273, 284. A Bosra 101, 103; Ghassanides protecteurs de leurs églises 301. Écrivains 94: Ps.-Méthode 69, l'auteur du *Chron. miscell.* 44; syriacisants et bilingues 98. Évêque m. au secours des Éthiopiens 25. M. persécutés par les chalcédoniens 26, 40; Dieu fâché de la déposition de Sévère 39; la défaite des Romains punition divine 42; l'*Apocalypse d'Édesse* c. les m. mésopotamiens syriacisants 84. Hiérarchie jacobite continue 103. Construction d'églises 300. Voir: Monaschisme.

Monothélites: 12; dans le Hawrān, la crise m. coïncide avec la fin des Sassanides 100; parti d'Héraclius 273; le pape Martin les fait expulser des

patriarcats de Jérusalem et d'Antioche (649) 212.

Trithéistes 98.

SITUATION DES ÉGLISES

Selon la polémique juive 27; décadence 72. Vie religieuse en général 102 (dans le Hawrān); évolution sous l'islam 93 ss. Voir: LIEUX ET OBJETS DE CULTE.

POLÉMIQUE

Voir: JUDAÏSME

CONCILES

Jusqu'en 451 31, 33

Conciles de Nicée I (325), Constantinople I (381), Ephèse (431) 40, de Chalcédoine (451) 33, 90 a irrité Dieu selon les monophysites 40. Synode nestorien (676) 91; synode de 680/1 5, de Rāš 'Ayrā (683/4) 5, 101, de 691/2 5; concile iconoclaste de Hiéria (754) 5, de Nicée II (787) 12, 94.

Canons conciliaire 68, 70.

Les conciles et la paix civile et religieuse 11.

MONACHISME

Monastères fondés par les Ghassanides dans le Hawran 98; protégés par les Lahmides 21. Monastères à Jérusalem au Sinaï, lauré de S. Sabas 160, 163; manuscrits copiés à S. Sabas 151. Couvents de Qedar et Buḏō 34, de Qennešre (sur l'Euphrate) centre de culture grecque et syriaque monophysite 35-39, 45. Persécutions contre les moines monophysites et martyrs 41 s..

Moines et Islam Muḥammad et les moines 47-57. Un moine confirme au calife le choix de Bagdad comme capitale 59.

AUTRES RELIGIONS

BOUDDHISME: DIFFUSION 17.

Conversion du Tūran Šāh au manichéisme 22.

MANICHÉISME:

Bahrām I fait exécuter Mani (v. 276) 21. Chez les Qrayš en Haute-Égypte et dans le désert syrien 15 s.; à Palmyre et à Hira 17; fondations à al-Hira sous Zénobie 18; missionnaires 21; centres de Babylone 21; bien accueillis par les Lahmides et aptitudes thérapeutiques 22; noms juifs ou araméens de missionnaires de Tūr d'Abiran 21. Conversions au manichéisme (III^e-IV^e s.) 21. Itinéraire des

missionnaires de Palmyre et Hira à la Mer Rouge et en Haute-Égypte 23. Hiérarchie de l'Église manichéenne 18. Sources littéraires 15-17, 22 s.

Polémique anti-manichéenne 22.

MAZDÉISME:

Les Sassanides ne se soumettent pas aux m. 287; chez les Tamīm 3; conversion de la Perse au m. 43.

PAGANISME

Au Sud de Hira 21; les prêtres nestoriens se

compromettent avec les païens 68 : les arabes instruments de Dieu pour châtier les nestoriens 68; selon l'*Ev. des XII Apôtres*, les dyophysites sont païens 71; les "tyrans païens" (Julien, selon le Ps.-Méthode) dont le règne se répète dans la domination

islamique 77. Selon l'islam et les Juifs : l'idolâtrie condamnée par le Coran 121, 132, avec adoration de la croix, culte des icônes et des reliques 122, 127, 132 s., 312, représentation d'êtres vivants 129. Influence sur l'iconographie byzantine 136.

LIEUX ET OBJETS DE CULTE

CHRÉTIENS

Églises : 188. Datation des églises de Syrie du S. 145-157. Églises de Bosra 103, S. Jean-Baptiste de Damas 140 s.; complexe cultuel à Umm el-Walid 230; à Pella (VI^e-VII^e s.) 252. - Églises détruites par les séismes ou la guerre 110 s. 113 s., 251. - Construction ou restauration d'églises 37 s., 100, 108, 110 s. Financement des églises nouvelles 152. - Consécration d'églises 100 s. - Inscriptions en arabe sur des portes d'églises 127 s.

Cultes : de la Vierge Marie 121, 135 (Muhammad protège l'icône de Jésus et de Marie), des Saints 102 s., 108, 110, 113 (titulaires d'églises); des reliques 121, 133, 135, des martyrs de Nadjrân 301, de Cosme et Damien 28, des Anges 48, 50, 52, 135.

Pèlerinages : à Jérusalem, Golgotha centre de la terre et de l'empire chrétien 78. Au VIII^e s. les pèlerins européens continuent à aller à J. 97. - Bosra 102, 173-178. - Caravansérails 306.

MUSULMANS

Églises confisquées (à Damas, ap. 636 sur 42 églises 14 subsistent) et transformées en mosquées 92, 102, 142 s., 305, avec l'aide de chrétiens 143 et assimilation du culte des saints 102 s. Construction de mosquées 293 : à Jérusalem, Dôme du Rocher 67, 78 s., 102, 131, 142; mosquée al-Aqsa 78 s.; de Fāṭimah à Bosra 102. - Architecture des m. omayyades en Andalus 336.

Mausolées 229 s., 303. Voir : ÉCONOMIE/Mécénat

Cimetières 195.

Pèlerinages : Jérusalem 67, 78 s., 97; Bosra 102. - La Mecque : restauration de la Ka'ba; fontaine Zamzam 73. Iconographie judéo-chrétienne dans la Ka'ba 135.

SIGNES ET SYMBOLES

LA CROIX

Découverte 28; prise par les Perses 10.

Culte : fête de la Croix (v. 511/513) 40 s.

Iconographie de la croix : usage fréquent dans la décoration 56, 153; la croix sur les céramiques omayyades ou début sassanides 202.

Signification : Croix et crucifix 124, 133. Signe de la crucifixion niée par l'islam 56, du salut rejeté par juifs et musulmans 42, de l'hégémonie du christianisme 127, 129. Victoire et défaite de la croix liées à Jérusalem 67, 72; le dernier empereur et la croix couronnée à Jérusalem 75 s., 82 s.

Controverses, Iconoclasme : ne pas multiplier les croix 55. Prétendue correspondance entre Umar II et Léon III 129 132 ss. Pour l'islam, culte de la croix idolâtrique 6, 9 s., 127, 129, 130 ss., cause du rejet de Dieu qui envoie le Coran 135 s.

Mutation des symboles : expansion islamique et réformes d'Abd el-Malik 122, 129, 192. Pour marquer l'hégémonie de l'islam : croix interdite 126 s., 129, la mosquée de Damas et le Dôme du Rocher 67, 78, 131 s., 142. - Réforme monétaire : dinars sans croix de Mo'awiya (660) et réaction des chrétiens 312, croix tronquée (qadib) d'Abd el-

Malik (697) et calife debout avec la shahada 311; légendes en arabe 310. - Décoration : au lieu des fresques et icônes 122, 124, calligraphie arabe 122, 124 s., 127 s., 132.

JÉRUSALEM

Cité sainte de l'islam à partir d'Abd el-Malik, 67 ss, 121-138.

Objectif byzantin : reconquête de Jérusalem 80-84, 285.

Symboles : Alexandre le Grand, Constantin et l'empire universel 69, 82. Julien figure de la domination musulmane 69, 77; Jovien figure du dernier empereur 69, 76, 83.

Visions apocalyptiques : Johannan Bar Penkaye, nestorien (647) 68; Jacques d'Édesse, monophysite, trad. le *Testament de N.S.* (texte du V^e s.) 68 s.; Ps.-Méthode (692) monophysite discret 69, 73, 75; *Ev. des XII Apôtres* (692) c. les monophysites et les musulmans 79. - Thèmes: Fin des temps prochaine 74; retour au monophysisme et unité du Royaume du Christ 72; apparition de l'Antichrist et venue du dernier empereur 67, 72, 73, 79 ss.

Achévé d'imprimer à Damas
le 30 Août 1992
sur les presses de l'imprimerie Alef-Ba (Sidawi)
Zincographie "al-Cham"
entièrement composé par IFEAD sur Macintosh