



**HAL**  
open science

# L'empereur d'Éthiopie et le roi des juifs. Circulation et interprétations d'un récit historique, VIe-XVe siècle

Benjamin Weber

► **To cite this version:**

Benjamin Weber. L'empereur d'Éthiopie et le roi des juifs. Circulation et interprétations d'un récit historique, VIe-XVe siècle. Les récits historiques entre Orient et Occident, XIe-XVe siècle, Publications de l'École française de Rome, pp.23-49, 2019, 10.4000/books.efr.37300 . hal-04364199

**HAL Id: hal-04364199**

**<https://hal.science/hal-04364199>**

Submitted on 23 Feb 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# L'empereur d'Éthiopie et le roi des Juifs.

## Circulation et interprétations d'un récit historique, VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>

Benjamin Weber

Dans I. Bueno et C. Rouxpetel, *Les récits historiques entre Orient et Occident, XIe-XVe siècle*, Publications de l'École française de Rome, 2019pp.23-49,

**Résumé :** L'invasion du royaume juif de Himyar par le roi d'Axoum Kaleb en 525 après Jésus Christ fut un événement capital dont la mémoire s'est préservée dans de très nombreux textes de langues et natures très diverses. L'étude des différentes formes de cette mémoire historique permet de retracer le cheminement d'un de ces récits depuis la Syrie du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'Italie du XV<sup>e</sup> siècle, en passant par l'Éthiopie. Surtout, elle permet de mesurer à quel point un même récit peut être interprété de façon très variable en fonction des époques, sociétés et contextes politiques. La diffusion d'un récit, à l'oral comme à l'écrit, ne relève donc pas d'une histoire strictement culturelle : il s'agit d'un acte politique qui doit être analysé en prenant en compte les enjeux de pouvoir qui entourent sa transmission.

Trop longtemps considérées comme hermétiques, s'ignorant mutuellement et n'entretenant que des contacts épisodiques dont l'impact restait limité, les sociétés médiévales étaient en réalité reliées de bien des manières, même sur de longues distances et entre des espaces habituellement séparés en « aires culturelles » bien distinctes. Si une telle affirmation n'est plus aujourd'hui à démontrer, force est de reconnaître que les sources pour étudier les modalités précises et les formes concrètes de ces contacts font souvent défaut, en particulier pour des périodes ou des aires géographiques lointaines. Retracer les pérégrinations d'individus déterminés, reconstituer leurs parcours ou évaluer les conséquences politiques, économiques ou culturelles de leurs voyages s'avère bien souvent délicat faute d'une documentation adaptée. Travailler sur la circulation des récits, comme le propose ce recueil, permet de palier en partie ce manque. La copie, la traduction, la recomposition puis la diffusion de

textes sont en effet à la fois des indices et des vecteurs de contacts plus profonds et permettent donc de mettre en évidence des échanges entre des individus ou des sociétés. Suivre les étapes de la transmission d'un récit offre ainsi l'occasion de porter un regard sur des relations autrement peu visibles, à condition d'analyser la circulation des textes dans toute sa complexité comme une succession d'événements donnés, chacun dotés d'un contexte, de vecteurs et de motivations différents<sup>2</sup>.

Aussi riche soit elle, cette méthode ne résout pas la question des sources disponibles. Comprendre les raisons qui poussent à récupérer, transmettre, diffuser, utiliser et réinterpréter un texte est un exercice délicat, souvent fondé sur de simples conjectures, et l'historien se voit fréquemment réduit à repérer des similitudes, pressentir des connexions, sans pouvoir établir avec certitude des liens directs ou définir des influences. Quoique toujours imparfait, l'exercice demeure nécessaire pour entrapercevoir, derrière les mots, les hommes qui les transcrivent ou les récitent. Menée sur la longue durée et sur des espaces géographiques larges, une telle démarche doit garder à l'esprit qu'un grand nombre de textes n'ont pas été conservés et que ceux qui nous sont parvenus le sont souvent par des copies ou des traductions tardives dont le rapport exact avec l'original est impossible à établir. À cela s'ajoutent des difficultés pratiques liées à l'immensité des savoirs codicologiques, philologiques et surtout linguistiques qu'il serait nécessaire de maîtriser pour appréhender directement l'intégralité des sources. Il devient vite nécessaire de recourir à des travaux de seconde main, d'édition, de traduction ou d'analyse et surtout de se résigner à un travail nécessairement incomplet qui ne réussira au mieux qu'à capturer des instants d'une histoire plus large et plus complexe, qu'à révéler l'intensité de relations textuelles sans pouvoir en cerner définitivement les contours.

C'est un tel aperçu que propose de livrer cet article, en se penchant sur la transmission des récits et l'utilisation des mémoires de la guerre que mena le roi d'Éthiopie Kaleb contre le royaume sud-arabique d'Himyar au début du VI<sup>e</sup> siècle après J.C. Des recherches menées depuis une dizaine d'années ont permis un renouvellement important de nos connaissances sur les sources de cet événement, qu'elles soient himyarites, syriaques, byzantines, éthiopiennes ou occidentales, même si d'autres, en particulier les sources islamiques, attendent encore une étude complète. Ces travaux servent de base à mon étude qui ne peut prétendre apporter d'éléments nouveaux sur la traduction ou la diffusion de ces textes. Je me contenterai de rassembler leurs conclusions pour proposer une approche globale, une vision large d'un point de vue chronologique et géographique de cette transmission exceptionnelle que l'on peut suivre avec une relative précision depuis ses origines dans la Syrie du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Rome du XV<sup>e</sup> siècle. Je voudrais surtout m'arrêter sur les motivations, les déformations – en fin de compte peu nombreuses – et les réinterprétations qui guident chaque étape de ce voyage, pour donner un aperçu de la complexité de ces questions de circulation des récits mais aussi de leurs richesses en terme de compréhension des sociétés qui copient et utilisent les textes.

Suivre pas à pas le cheminement d'un texte impose de connaître son point d'arrivée, pour se guider dans les méandres des copies, transmissions, traductions et recompositions. Cette étude chemine donc à l'inverse de la chronologie, part du point d'arrivée pour revenir ensuite vers le point de départ puis tente de combler l'écart entre les deux. Plus proche de la démarche historique, cette méthode offre en outre l'avantage de s'ouvrir sur les éléments les mieux connus – les événements eux-mêmes et leur réception italienne à la fin du Moyen Âge – pour poursuivre par les points plus

hypothétiques, la longue chaîne de transmission qui relie ces deux points, distants de neuf siècles et de plusieurs milliers de kilomètres.

### **Une vision pontificale du pouvoir royal éthiopien : 1439-1456**

Tout finit donc le 1 décembre 1456. Ce jour là, le pape Calixte III (1455-1458) écrit une lettre au négus – le roi d'Éthiopie – Zar'a Ya'eqob. Le fait, en soi, n'a rien de très surprenant. Depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'existence de royaumes chrétiens dans la haute vallée du Nil intrigue et fascine l'Occident qui rassemble des rumeurs dans un premier temps puis multiplie les informations plus directes à ce sujet. La papauté porte un intérêt tout particulier à ces savoirs géographiques pour deux raisons. D'une part car ces chrétiens, que l'on sait schismatiques, doivent être ramenés dans l'obédience romaine et pourraient, une fois remis dans le droit chemin, considérablement renforcer l'universalité de la puissance pontificale. D'autre part car ces royaumes sont idéalement placés pour une alliance de revers contre les sultans d'Égypte, maîtres de Jérusalem et principale menace pour la survie des États croisés en Méditerranée orientale. Les tentatives de contact entre la papauté et les souverains éthiopiens demeurent peu nombreuses mais sont malgré tout constantes durant les trois derniers siècles du Moyen Âge<sup>3</sup>.

La lettre de 1456 reprend donc logiquement ces deux points. Le pape commence par engager le roi à reconnaître la primauté pontificale puis sonde ses dispositions quant à l'organisation d'une croisade commune. Il détaille à ce sujet les actions accomplies par sa propre flotte, envoyée l'année précédente en mer Égée combattre les Ottomans, et demande au roi d'entrer en guerre à ses côtés. L'histoire ancienne de l'Éthiopie est alors convoquée pour appuyer cette requête :

Nous avons souvent entendu dire par des hommes de ton pays venus à la curie romaine qu'un juif régnait autrefois dans une île proche de l'Éthiopie et avait ordonné de massacrer tous les chrétiens habitants sur cette île. Lorsque l'empereur de Constantinople apprit cela, il écrivit au roi d'Éthiopie en s'étonnant qu'un roi si puissant, fidèle à la foi du Christ, puisse supporter que des chrétiens subissent de si atroces persécutions, pour le plus grand dommage de sa réputation, alors qu'il lui serait facile de les protéger. Ce roi, ton prédécesseur, enrôla alors une vaste flotte pour détruire ce tyran et lui infligea les châtiments qu'il méritait. Si ce roi, ébranlé par les lettres de l'empereur, a agi si promptement, s'il a pris les armes pour envahir l'île et protéger ses voisins, à plus forte raison ta sérénité devrait entreprendre cette juste et pieuse guerre, au nom de cette religion, à la demande du vicaire de notre seigneur Jésus Christ, successeur de Pierre<sup>4</sup>.

Il est inutile de s'appesantir sur la rhétorique pontificale, somme toute assez classique, liant habilement ses deux buts, la reconnaissance de son absolue supériorité sur tous les pouvoirs terrestres, passés ou présents, et la nécessité d'une lutte commune contre les ennemis de la foi. Il est plus intéressant de s'arrêter sur les sources : d'où le pape tenait-il cette histoire ? Elle n'est pas mentionnée dans les textes antiques ou médiévaux habituellement utilisés au milieu du XV<sup>e</sup> siècle comme source sur l'histoire de l'Éthiopie : ouvrage historique, traité géographique ou récit de pèlerinage ou de voyage. Calixte III affirme lui-même avoir entendu ce récit de la bouche d'Éthiopiens venus à la Curie. Nous aurons à revenir sur cette affirmation, mais notons dès à présent

qu'elle est au moins partiellement fausse. La guerre d'un roi d'Éthiopie contre un de ses voisins juif avait en effet été relatée quinze ans auparavant par l'humaniste Flavio Biondo dans des termes si similaires qu'il est impossible que son texte n'ait pas servi de source à la lettre pontificale.

Secrétaire pontifical depuis 1434, Flavio Biondo, assista en effet en 1441 à l'interrogatoire des Éthiopiens venus au concile de Florence, en rédigea un compte rendu, et l'inclut dans le livre quatre de ses *Histoires depuis la chute des Romains*. Souvent limité à l'union avec les Grecs, le concile de Florence fut en effet dès le début envisagé par la papauté comme un vaste concile œcuménique qui aurait permis de réaffirmer sa primauté mise à mal par le Grand Schisme d'Occident en réalisant l'union entre Rome et tous les chrétiens orientaux. Eugène IV (1431-1447) tenta ainsi de prendre contact avec les Éthiopiens avec plus ou moins de succès (son envoyé ne parvint jamais en Éthiopie ni même, sans doute, au couvent éthiopien de Jérusalem), mais une délégation éthiopienne arriva quand même à Florence en 1441 et y demeura au moins deux ans<sup>5</sup>. Porteurs d'informations directes et de nouvelles fraîches sur ce pays si convoité mais si méconnu, les Éthiopiens furent soigneusement interrogés par une commission cardinalice. Après avoir été questionnés sur la situation de leur pays, son climat, sa faune, sa flore, la religion et les rites de ses habitants, leur souverain et sa force militaire, les envoyés éthiopiens furent sondés sur les dispositions du négus envers les projets de croisade pontificaux :

Interrogés pour savoir si leur roi pouvait chasser les Sarrasins de Jérusalem et de la terre, des villes et lieux sacrés où le Christ Homme a tant souffert pour le salut du genre humain, à la demande du

Souverain Pontife en tant que vicaire du Christ en y envoyant sa si grande armée, ils répondirent que, sans aucune doute, [leur roi] ferait ce que le pontife ordonnerait. Et pour convaincre par un exemple, ils nous racontèrent ce fait que nous avons déjà entendu. Dans une île proche du royaume d'Éthiopie, il y avait un roi très puissant du peuple des Juifs qui cherchait à faire mourir tous les chrétiens qui vivaient dans son île, par le fer ou toute autre cruauté, comme il est permis de faire aux Juifs chez nous de nos jours. L'empereur de Constantinople, apprenant cet horrible massacre, envoya une lettre au roi d'Éthiopie lui reprochant sa paresse lui qui, si puissant, négligeait l'injure faite au peuple chrétien par cet ennemi impur sans chercher à en tirer vengeance. Ainsi excité, l'Éthiopien mena une flotte immense contre le Juif, le détruisit en massacrant tout son peuple de telle sorte que, de nos jours, aucun Juif ne vit dans cette île ou aux alentours<sup>6</sup>.

Les dernières étapes occidentales de la transmission de ce récit se laissent donc aisément cerner. Venus de Jérusalem, les Éthiopiens le racontèrent lors de leur interrogatoire à Florence, durant lequel il fut mis par écrit par Biondo qui l'intégra ensuite à son histoire de l'empire romain. Calixte III ou un des membres de son entourage le lit et s'en inspira pour sa lettre destinée à être expédiée au roi d'Éthiopie. Il nous faudra revenir sur le détail de ces étapes, mais il faut d'abord tenter de remonter plus haut, aller chercher les origines éthiopiennes de cette histoire et, au-delà, poursuivre la chaîne jusqu'à la Syrie et l'Arabie du VI<sup>e</sup> siècle. L'opération s'avère bien plus complexe, mais la démarche est facilitée par l'identification aisée de la source première de ce récit, l'évènement originel qui en fut la matrice, la guerre d'un négus

contre un roi juif persécuteur des chrétiens. Laissant là les rivages italiens, il est donc nécessaire de se tourner plusieurs siècles en arrière pour examiner cette guerre, la construction et la diffusion de sa mémoire, dans un ordre chronologique cette fois.

### **La guerre de Kaleb au Himyar et ses mémoires orientales**

Le sud ouest de la péninsule arabique – l'actuel Yémen – est un pays riche grâce à une pluviométrie relativement abondante qui favorise l'agriculture et surtout grâce à une situation géographique qui permet le contrôle des routes caravanières comme maritimes du commerce entre l'Inde et la Méditerranée. Cette prospérité a très tôt suscité la convoitise des États environnants, en particulier le royaume éthiopien d'Axoum, distant de quelques dizaines de kilomètres seulement sur l'autre rive de la mer Rouge. Des inscriptions sabéennes et éthiopiennes mentionnent une première intervention éthiopienne au sud de la péninsule arabique dans les années 200-230<sup>7</sup>. La phase d'occupation qui s'ensuivit prit sans doute fin aux alentours de 270, peu avant que le royaume de Himyar ne fédère toute la région sous son autorité. Le siècle suivant vit l'affirmation parallèle des deux royaumes – Himyar et Axoum – mais surtout leur conversion à deux monothéismes différents. Chroniques, inscriptions et monnaies semblent s'accorder pour placer l'adoption du christianisme par les rois éthiopiens aux alentours de 350, tandis que des inscriptions himyarites montrent un abandon brutal du paganisme au profit du judaïsme peu après 380. La rivalité entre les deux royaumes fut renforcée par cet élément religieux. L'influence éthiopienne dans le royaume de Himyar restait forte, par la présence de chrétiens plus ou moins ouvertement partisans d'une restauration de la domination axoumite et par les prétentions persistantes des négus qui n'abandonnèrent jamais leurs velléités de contrôle des deux rives de la mer Rouge<sup>8</sup>.

Sans que l'on sache exactement dans quelles circonstances, l'Éthiopie parvint à rétablir son autorité sur le royaume d'Himyar dans les toutes premières années du VI<sup>e</sup> siècle. Mais un roi juif, Yusuf As'ar Yath'ar, connu sous le nom de Dhu Nuwas, s'empara du pouvoir et mena une violente réaction anti-éthiopienne. Ce changement de régime politique se manifesta par la destruction d'églises et le massacre de nombreux chrétiens, en particulier dans une des villes les plus importantes de son royaume, Najran. Cet évènement provoqua une intervention militaire du roi d'Axoum, Kaleb : il rassembla une forte armée et une grande flotte, traversa la mer Rouge malgré une chaîne tendue par ses ennemis pour s'opposer à son débarquement, défit l'armée himyarite, s'empara du roi Yusuf et de sa capitale, Zafar, et réinstaura un pouvoir éthiopien en Arabie du Sud en 525<sup>9</sup>. Avec des fortunes diverses, de manière directe d'abord, puis sous la direction d'un roi en conflit avec Axoum, un pouvoir chrétien se maintint au Himyar jusque vers 570, date à laquelle il s'effaça face à l'empire perse qui s'imposa dans la région jusqu'à l'apparition d'une puissance venue du centre de la péninsule, l'Islam<sup>10</sup>.

Durant au moins les trois premiers quarts du VI<sup>e</sup> siècle, la rivalité entre Axoum et le royaume d'Himyar fut donc un élément de géopolitique fondamentale, autour d'enjeux religieux mais sans doute aussi politiques et commerciaux, avec des répercussions qui s'étendirent de l'empire perse à l'empire byzantin et de la mer Méditerranée à l'ouest de l'Océan Indien. Il n'est pas étonnant que les historiographies orientales portent de nombreux échos de cette histoire. Malheureusement, si la mémoire du massacre de Najran a fait l'objet de nombreuses études récentes<sup>11</sup>, il n'en va pas de même de la guerre qui s'ensuivit. Les deux sont évidemment liés mais leur tradition textuelle est loin d'être identique. Sans prétendre combler ce manque ni même proposer un catalogue complet des documents disponibles, il importe de donner un aperçu de la variété des

sources et des points de vue sur cet évènement, pour mieux saisir la spécificité de sa transmission jusqu'en Occident<sup>12</sup>.

Les sources les plus proches de l'évènement, dans le temps comme dans l'espace, sont syriaques<sup>13</sup>. La nouvelle de la persécution de chrétiens en Arabie du sud parvint très rapidement jusqu'en Syrie, par une lettre que le roi himyarite envoya lui-même à son voisin, le roi lakhmide d'al-Hira, complétée quelques jours plus tard par des récits de témoins directs. Ces informations furent diffusées dans le monde syriaque par Siméon, évêque de Beth Arsham qui raconta les faits dans une lettre à un autre Siméon, évêque de Gabboula. Ce texte rédigé avant l'expédition de Kaleb ne nous concerne pas directement<sup>14</sup>. Mais il fut repris – entièrement ou paraphrasé – dans de nombreux ouvrages qui y ajoutèrent un récit plus ou moins détaillé de la guerre entre l'Éthiopie et le Himyar. Le *Livre des Himyarites* est peut-être le plus ancien (même si sa date de rédaction est inconnue), en tout cas celui dont les sources paraissent le plus proche des évènements<sup>15</sup>. Mais l'unique version conservée provient de la couverture d'un autre manuscrit et s'avère très lacunaire : seule la table des matières, heureusement intacte, offre un aperçu du contenu complet de l'ouvrage. L'histoire de la persécution de Najran et de l'expédition éthiopienne y était insérée dans un contexte large qui remontait à l'implantation des Juifs au Himyar et à la première intervention éthiopienne. La guerre de Kaleb y couvrait douze chapitres (38 à 49) dont il ne reste aujourd'hui que quelques fragments, essentiellement une exhortation du roi éthiopien à ses soldats et un parallèle entre le souverain et divers personnages bibliques<sup>16</sup>. Ces lacunes rendent hasardeuse toute hypothèse sur la place du *Livre des Himyarites* dans la transmission du souvenir

de la guerre mais l'ensemble montre que l'importance de l'événement fut vite saisie et que des sources précises furent très tôt disponibles.

Cette bonne connaissance de l'expédition de Kaleb permit son insertion dans les chroniques universelles dès la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle. La plus ancienne – conservée – est la chronique syriaque de Jean d'Éphèse, dont la deuxième partie fut sans doute achevée en 571 même si elle est essentiellement connue par son insertion dans un texte plus tardif, la chronique de Zuqnin, datable de la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Son auteur avait accès à des informations de première main, notamment, dit-il, par sa rencontre avec Siméon de Beth Arsham et par ses discussions avec un jeune garçon rescapé du massacre de Najran. Mais il utilise également des sources textuelles, en particulier byzantines puisqu'il termina sa vie à Constantinople au service de l'empereur Justinien (527-565). Jean d'Éphèse distingue deux guerres entre l'Éthiopie et le Himyar, une antérieure et l'autre postérieure au massacre de Najran. L'origine de la première tient, d'après lui, dans une rivalité commerciale. Le massacre d'un marchand chrétien qui se rendait en Éthiopie par le roi juif des Himyarites aurait provoqué la colère du roi des Éthiopiens (dont le nom n'est pas donné). La lettre de reproches que ce dernier aurait adressée à son voisin aurait provoqué la guerre et le négus aurait juré, avant la bataille, de se convertir au christianisme s'il l'emportait. Sa victoire aurait donc provoqué l'irruption de la religion chrétienne en Éthiopie<sup>18</sup>. Ce récit, réminiscence évidente de la conversion de Constantin au Pont Milvius, est directement copié sur la chronique grecque de Jean Malalas, achevée dans les années 560, dont Jean d'Éphèse avait consulté une version à Constantinople – sans doute plus étoffée que celle qui nous est parvenue<sup>19</sup>. Il n'est absolument pas corroboré par les monnaies ou inscriptions qui placent toutes, on l'a dit, la conversion des négus au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, près de trente

ans avant l'adoption du judaïsme au Himyar et à une époque d'éclipse de l'influence éthiopienne en Arabie du sud. La suite de la chronique de Jean d'Éphèse s'appuie sur des sources plus précises. Le massacre de Najran est relaté en copiant mot-à-mot la lettre de Siméon de Beth Arsham. Apprenant cela le roi d'Éthiopie –le même que celui qui s'était converti précédemment prend soin de préciser l'auteur – prépara une armée, attaqua le tyran juif, le défit, installa à sa place un roi chrétien du nom d'Abraham puis demanda au patriarche d'Alexandrie et au concile de Chalcédoine un évêque pour christianiser sa nouvelle conquête<sup>20</sup>. Malgré des imprécisions –Abraham était en réalité un général éthiopien qui renversa le roi installé par Kaleb pour prendre sa place- le récit témoigne d'une relative proximité avec les événements mais l'ensemble, très concis, tient en quelques lignes. Il est donc difficile d'affirmer avec certitude qu'il influença les textes postérieurs. En revanche, la mention de deux guerres successives fut à l'origine d'une confusion chez plusieurs auteurs après lui. Les deux offensives, bien distinctes chez Jean d'Éphèse, furent fondues en une seule et les chroniqueurs s'intéressèrent plus volontiers à l'aspect constantinien de la conversion de l'Éthiopie qu'au très bref récit de la guerre de Kaleb. Au VII<sup>e</sup> siècle, le copte Jean de Nikiou reprit ainsi le récit de la rivalité commerciale en le transposant chez les Nubiens. Michel le Syrien en fit de même à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Utiles pour étudier la transmission et la déformation de la mémoire sur le temps long des historiographies orientales, ces textes ne nous intéressent pas directement : trop éloignés de l'histoire originelle, ils ne peuvent être considérés comme un maillon de sa transmission vers l'Occident. Ils demeurent intéressants pour mesurer l'impact mémoriel de la guerre de Kaleb, qui demeura très présente, même de manière déformée, dans les savoirs orientaux sur l'histoire éthiopienne. Il est à noter également que la confusion entre Kaleb et le premier roi chrétien d'Éthiopie se retrouve, on le

verra, en Éthiopie au XIV<sup>e</sup> siècle. Imaginer une filiation directe entre cette tradition éthiopienne et l'une ou l'autre de ces chroniques syriaques ou coptes serait très hasardeux<sup>22</sup>, mais les deux proviennent sans doute d'une matrice commune, sans doute plus orale que textuelle, qu'il serait intéressant d'interroger en détail.

Au début du VI<sup>e</sup> siècle, la péninsule arabique attirait également l'attention de l'empire byzantin, pour étendre son influence dans ces régions si importantes d'un point de vue commercial et si stratégiques face à son éternel rival, l'empire perse. Le pouvoir impérial de Constantinople suivit donc les évolutions de la situation dans la région et la littérature byzantine porte de nombreux échos de l'expédition éthiopienne au Himyar<sup>23</sup>. Procope de Césarée est sans aucun doute le mieux renseigné, puisqu'il accompagna Bélisaire dans ses campagnes en Orient quelques années seulement après la guerre de Kaleb. Relatant une ouverture diplomatique de Justinien envers le roi d'Axoum, il revient sur l'histoire récente de la mer Rouge et relate l'expédition du roi d'Axoum Hellestheaeus contre ses voisins *homérites*, majoritairement juifs, qui massacraient les chrétiens. Il raconte la victoire des Axoumites, l'installation d'un roi chrétien homérite, rapidement destitué par un esclave éthiopien du nom d'Abramus<sup>24</sup>. Presque contemporaine est la *Topographie Chrétienne* de Cosmas Indicopleustès. Il s'agit avant tout d'une description du monde, destinée à montrer la place éminente occupée par les chrétiens, mais, lors de son passage à Adoulis, l'auteur a été chargé par Kaleb lui-même de transcrire et traduire une inscription grecque relative à une première intervention éthiopienne en Arabie<sup>25</sup>. Si son texte donne un regard sur le contexte éthiopien de l'invasion, il ne fait que mentionner l'expédition elle-même sans fournir aucune précision à son sujet<sup>26</sup>. Nonnosos est un autre témoin direct, envoyé de Justinien à

Axoum peu après 525. Son récit de cette ambassade, aujourd'hui perdu, est connu par des notes des lectures de Photios au IX<sup>e</sup> siècle : il fournit peu de détails sur la guerre de Kaleb. La chronique de Théophane consacre trois lignes au début du IX<sup>e</sup> siècle à évoquer les massacres de Najran, la riposte menée par le roi des Éthiopiens et sa victoire sur les *Homérites*<sup>27</sup>. Deux siècles plus tard, Georges Kedrenos reprit presque mot-à-mot le texte de Théophane sans rien y ajouter de nouveau.

Le martyre de chrétiens à Najran et les événements qui s'ensuivirent inspirèrent également deux textes hagiographiques byzantins : le *Martyre* de saint Aréthas et la *Vie* de saint Grégence (Gregentios)<sup>28</sup>. Le premier, qui remonte sans doute à la deuxième moitié du règne de Justinien, est un texte en apparence composite. Une première partie exalte le martyre de saint Aréthas, principale victime des massacres de Najran, et tire presque toutes ses informations de la lettre de Siméon de Beth Arsham. La deuxième relate en détail l'expédition de Kaleb, le débarquement de ses troupes en Arabie, sa victoire sur Yusuf, la restauration du christianisme au Himyar et le retour du roi à Axoum. Les sources de cette description demeurent incertaines, de même que la personnalité exacte de l'auteur, mais l'ensemble témoigne d'une bonne connaissance des événements provenant nécessairement de sources qui en furent très proches<sup>29</sup>. La *Vie* de saint Grégence semble avoir été rédigée à Constantinople vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Elle raconte la longue pérégrination du saint depuis son pays natal, la Slovénie, jusqu'à Alexandrie, où il est désigné par le patriarche comme archevêque pour le pays des Arabes, tout juste conquis et converti par le roi d'Éthiopie. Cette nomination offre l'occasion de décrire assez précisément les massacres de Najran et la guerre entre l'Éthiopie et le royaume de Himyar dans une forme très proche de celle du *Martyre*. Tous ces textes montrent une assez large diffusion de l'histoire de Kaleb dans la

littérature byzantine mais peu d'entre eux ont pu servir à la transmettre vers l'Occident. Les textes de Cosmas et Nonnosos sont très brefs et ne contiennent aucun des éléments que l'on retrouve par la suite. La chronique de Théophane fut en partie traduite en latin et transmise en Occident dans la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle par la *Chronographia tripartita* d'Anastase le bibliothécaire. Mais ce dernier dut juger de peu d'intérêt ces évènements lointains et les laissa de côté<sup>31</sup>. Elle est dans tous les cas bien trop brève pour être considérée comme une matrice du récit, relativement précis, que l'on trouve chez Biondo. Restent les récits détaillés de Procope, du *Martyre* d'Aréthas et de la *Vie* de saint Grégence. Nous verrons que les détails rapportés permettent d'écarter le premier pour ne garder que les deux derniers mais il faut, avant cela, s'arrêter sur le dernier grand domaine de la mémoire des interventions éthiopiennes au Himyar, celui de l'historiographie islamique.

Le regard des musulmans sur l'Arabie préislamique est bien évidemment biaisé, cherchant à ternir cette période d'ignorance, la *djahiliyya*, et à démontrer la dégénérescence des grandes religions révélées, justifiant ainsi l'accomplissement de la révélation coranique. Dans cette optique, l'affrontement entre juifs et chrétiens dans le sud de la péninsule quelques décennies seulement avant la naissance de l'Islam prit une importance capitale. Au moins deux sourates du Coran ont été traditionnellement considérées comme étant une allusion à ces évènements : les versets relatifs à « ceux qui faisaient précipiter les croyants dans le fossé/rempli de feu et entretenu constamment » (85 :4-5), vus comme une allusion à la mort des martyrs de Najran, précipités dans un foyer selon de nombreux chroniqueurs<sup>32</sup>, tandis que les « compagnons de l'éléphant » de la sourate 105 sont en général assimilés aux troupes

d'Abraha, le roi chrétiens qui aurait pris le pouvoir au Himyar après la guerre de Kaleb et aurait mené une expédition militaire en direction de la Mecque. Il n'est donc pas étonnant que l'intervention éthiopienne en Arabie du sud soit souvent mentionnée dans la tradition islamique mais le manque d'études sur ce sujet et la difficulté d'accès aux sources, rarement éditées et traduites dans leur intégralité, ne permet pas de donner à cette tradition toute l'attention qu'elle mériterait. Dans sa chronique écrite au début du X<sup>e</sup> siècle, al-Tabari propose une version de l'expédition détaillée et originale<sup>33</sup>. Lors du massacre de Najran, raconte-t-il, un chrétien parvint à s'enfuir en emportant un évangile à demi brûlé qu'il présenta à l'empereur de Constantinople en lui demandant d'intervenir pour venger cette insulte au christianisme. L'empereur, quoique fort affligé, refusa, mais confia au suppliant une lettre pour le roi d'Éthiopie l'incitant à prendre les armes contre le Juif persécuteur. Le rescapé de Najran se présenta donc à Axoum, toujours avec son évangile calciné, où il convainquit sans peine le négus. Une première expédition éthiopienne fut vaincue mais une deuxième, plus forte, réussit à soumettre le pays et y rétablir la foi chrétienne. Il ne saurait être question d'évoquer ici l'intrigante question des sources de ce récit qui se démarque sur de nombreux points des textes antérieurs. Même sa postérité qui nous intéresse plus directement ne peut être traitée en détail faute d'études précises sur le sujet<sup>34</sup>. On sait que la *Chronique* de Tabari connut une fortune immense dans le monde islamique, qu'elle fut abrégée et traduite en persan dès les années 960 et servit de base à la majorité des histoires universelles rédigées après lui. Parmi les historiens, al-Dinawari au IX<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Athir au XII<sup>e</sup> siècle ou Ibn Khaldun deux siècles plus tard, fournissent un récit proche de celui d'al-Tabari sans qu'il soit possible de dire s'il en fut la source unique. Dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, l'encyclopédie d'al-Mas'udi, en fit le récit à propos de sa description du Yémen<sup>35</sup>. Un

examen de l'immense littérature de commentateurs du Coran permettrait sans doute également d'enrichir ce trop rapide aperçu des réceptions de l'évènement dans le monde islamique.

Une analyse attentive de l'ensemble de ces traditions et leurs relations mutuelles dépasse à la fois le cadre de cet article et les compétences de son auteur. Ce tour d'horizon rapide et nécessairement incomplet –notamment en ce qui concerne l'historiographie islamique – n'a d'autre ambition que de montrer la variété des mémoires de l'invasion du Himyar par Kaleb et la multiplicité de leurs usages selon la diversité des sources, des lieux ou des époques. Ce constat rendrait vain l'objet même de cette recherche – retracer le cheminement du récit entre l'Arabie du VI<sup>e</sup> et l'Italie du XV<sup>e</sup> siècle – si quelques détails ne fournissaient des indices précieux pour tirer des fils conducteurs dans ce labyrinthe de traditions textuelles entrelacées. Les deux textes italiens affirment avoir entendu toute l'histoire d'un témoin éthiopien. Il est toujours possible de mettre en doute cette information, mais on voit mal ce qui aurait poussé les auteurs à l'inventer complètement et à attribuer à un interlocuteur éthiopien un récit qu'ils auraient lu par ailleurs. Le texte de Biondo en particulier est la mise au propre de notes prises durant l'entretien avec la délégation éthiopienne : il est donc très vraisemblable que l'histoire de Kaleb soit parvenue en Italie par des sources orales en provenance de l'Éthiopie. Comme l'intégralité de la littérature éthiopienne contemporaine des évènements a disparu et avait sans doute déjà été perdue à la fin du Moyen Âge, les traductions guèzes des autres textes orientaux représentent un guide important pour retrouver le parcours de notre récit jusqu'à l'Occident. Cette hypothèse est largement corroborée par le fait que les deux sources italiennes insistent sur le rôle de l'empereur byzantin pour exhorter Kaleb à la guerre en Arabie, détail qui ne se

retrouve que très rarement dans les sources antérieures. La majorité ne fait état d'aucun contact entre Constantinople et Axoum antérieur à l'expédition de 525 et ne mentionne pas d'autre incitation que celle du patriarche d'Alexandrie, au point que des arguments convaincants ont été avancés pour mettre en doute la réalité de cette intervention byzantine<sup>36</sup>. Le débat ne concerne pas notre sujet mais il permet de restreindre considérablement l'ampleur de notre recherche. À ma connaissance, seuls trois textes mentionnent une incitation byzantine comme cause de l'expédition de Kaleb et auraient donc pu servir de source aux ambassadeurs éthiopiens à Florence : le *Martyre* de saint Aréthas, la *Vie* de saint Grégence et l'*Histoire* d'al-Tabari. Une étude plus détaillée des liens de ces trois textes avec le domaine éthiopien s'impose donc pour retrouver la piste de notre récit.

### **Escales éthiopiennes**

Le *Martyre* de saint Aréthas est certainement le plus ancien de ces textes : sa version grecque semble avoir été rédigée avant le milieu du VI<sup>e</sup> siècle. Le récit du débarquement des armées chrétiennes et de leur combat contre les armées juives est incroyablement détaillé, même si les historiens débattent encore de la proximité – directe ou via une versions syriaque aujourd'hui perdue- que l'auteur pouvait avoir avec les évènements<sup>37</sup>. Le texte connut en tous cas un succès certain puisqu'on en recense pas moins de trente-cinq manuscrits grecs entre les VIII-IX<sup>e</sup> siècles et le XVIII<sup>e</sup> siècle et qu'il fut traduit en géorgien, en arménien et en arabe<sup>38</sup>. De cette dernière traduction, deux versions médiévales subsistent aujourd'hui, la plus ancienne remontant au X<sup>e</sup> siècle, attribuables à des milieux melkites palestiniens (sans doute du Sinäi). Le texte arabe servit de base pour une traduction en guèze qui permit l'importation du récit en

Éthiopie<sup>39</sup>. Selon toute vraisemblance, cette chaîne de traduction du *Martyre de saint Aréthas* occupe une place centrale dans la transmission du récit des guerres de Kaleb vers l'Occident. Les deux autres textes, en effet, bien qu'ayant tous deux joui d'une importante popularité, ne semblent pas avoir connu une telle diffusion en dehors de leur aire linguistique ou culturelle d'origine.

Le récit de l'expédition de Kaleb dans la *vie* de saint Grégence est, on l'a dit, très proche de celui du *Martyre*. L'absence d'information précise sur l'auteur et la date de composition ne permet pas d'établir le lien entre ces deux textes, mais les récits sont si proches qu'il est certain que si la *vie* de saint Grégence ne s'inspire pas directement du *Martyre*, les deux utilisent une ou des sources communes. Ce texte connu, lui aussi, un certain succès dans le monde byzantin. Parmi les plus de cinquante manuscrits contenant la *vie* de saint Grégence ou une des œuvres qui lui sont attribuées, au moins sept sont antérieurs au XV<sup>e</sup> siècle, le plus ancien remontant à 1180. Parmi ceux-ci, deux peuvent être rattachés à un environnement chypriote, où des Latins auraient très bien pu les consulter et en rapporter certains éléments en Occident. Mais, outre que cette hypothèse demeure purement conjecturale, rien n'indique que la *vie* de saint Grégence ait été connue en Éthiopie. Il faudrait alors imaginer que les deux textes italiens mentent en attribuant la paternité de ce récit à un voyageur éthiopien ce qui, on l'a dit, semble peu probable. Sans pouvoir l'exclure de manière définitive, la *Vie* de saint Grégence ne fut donc sans doute pas un parcours prioritaire de l'histoire des guerres de Kaleb vers l'Occident.

Une remarque similaire peut être faite à propos de la *chronique* de Tabari. Directement ou à travers des traductions ou abrégés, son œuvre influença presque toutes les chroniques musulmanes postérieures, arabes mais aussi persanes et même

turques ou indiennes. Aucun élément ne permet cependant d'affirmer que ces textes aient été connus en Éthiopie ou en Occident avant le XV<sup>e</sup> siècle. L'argument *a silentio* reste bien sûr délicat à manier et n'exclut en rien des contacts indirects, une transmission orale ou moins officielle –et donc moins facile à repérer– que la traduction d'une chronique entière. Mais, outre que ces considérations nous entraîneraient vers des domaines trop peu étudiés qu'il serait vain de vouloir parcourir entièrement, elles demeurent des hypothèses bien plus fragiles que la transmission bien attestée du *Martyre* de saint Aréthas en Éthiopie vers laquelle il nous faut maintenant revenir.

Il est possible que la mémoire des expéditions de Kaleb au Himyar ait été conservée par la tradition orale en Éthiopie, même si la disparition plus ou moins progressive du royaume d'Axoum au VII<sup>e</sup> siècle marqua une rupture importante<sup>40</sup>. Mais pour l'historien tributaire de la conservation des sources écrites, le récit de la guerre d'un négus contre un roi juif réapparaît en Éthiopie au XIII<sup>e</sup> siècle par le biais de la traduction d'un texte arabe, lui-même traduit d'un original grec (peut-être issu d'un texte syriaque). Les traductions de l'arabe vers le guèze sont un phénomène courant : à partir du XIII<sup>e</sup>, le royaume éthiopien connut une intense activité de récupération de textes étrangers, grecs mais aussi arabes, soutenue sinon impulsée par la royauté elle-même, qui permit l'importation de nombreux ouvrages liturgiques, théologiques ou historiques<sup>41</sup>. Dans le cas qui nous intéresse, la transmission se fit à partir d'originaux attribuables à des milieux palestiniens et le texte semble avoir été transmis en Éthiopie sans passer, comme c'est souvent le cas, par le monde copte. Aucune tradition copte du martyre d'Aréthas n'est connue, ni d'ailleurs aucun texte relatif à l'expédition de Kaleb si l'on excepte la chronique de Jean de Nikiou dans laquelle les faits sont

considérablement déformés. L'Église copte d'Alexandrie n'était donc pas le seul vecteur des relations entre l'Éthiopie et le monde méditerranéen : il demeurait sans doute le plus important mais des contacts directs s'effectuaient également par le Sinaï et Jérusalem. L'histoire du *Martyre* de saint Aréthas parvint donc en Éthiopie sous le nom de *Gadla Hirut* à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. La version éthiopienne du martyr est mentionnée dans un inventaire de la bibliothèque monastique de Dabra Hayq Estifanos antérieur à 1291-92 (EMML 1832) et l'analyse paléographique d'un manuscrit de cette même bibliothèque (EMML 2796) renvoie à une période similaire, même si la plus ancienne version datée (EMML 2514) remonte à 1382-88<sup>42</sup>. En réalité, la transmission du *Martyre* d'Aréthas semble s'être effectuée en deux étapes. Une première traduction, connue par un seul manuscrit difficilement datable, est également une amplification puisqu'elle ajoute de nombreux détails sur l'expédition de Kaleb au point que celui-ci devient le personnage central de l'ensemble du texte, au détriment d'Aréthas<sup>43</sup>. La deuxième traduction connut un certain succès puisqu'il en reste aujourd'hui près de vingt-cinq manuscrits, tous relativement similaires issus sans doute d'une unique traduction particulièrement soignée. Elle est plus proche de l'original arabe mais présente quelques modifications d'apparence mineures mais très significatives. Le négus, nommé dans la tradition arabe Ellasbas d'après son nom de règne, Ella Asbeha, est rectifié en Kaleb<sup>44</sup> et le saint que visite le roi avant son départ pour l'Arabie pour lui demander de bénir son expédition est nommé Pantalewon alors qu'il ne porte ce nom dans aucune autre des versions connues –pas même la première version guèze.

L'insertion de ce personnage impose de rapprocher la traduction guèze du *Martyre* d'Aréthas d'un autre texte, la *Gadla Pantalewon* dont le plus ancien manuscrit connu (EMML 7602) est lui aussi datable du règne de Dawit I (1379/80-1413) et dont

trois autres manuscrits antérieurs au XVe siècle ont été recensés<sup>45</sup>. Cette *Vie de saint Pantalewon* n'est pas une traduction. Il s'agit d'un récit autochtone dont certains éléments –difficiles à estimer mais sans doute assez peu nombreux- furent transmis par tradition orale depuis l'époque axoumite tandis que d'autres furent ajoutés à la fin du Moyen Âge en s'inspirant de récits extérieurs, notamment le *Martyre d'Aréthas*<sup>46</sup>. L'expédition de Kaleb en Arabie y occupe donc une place importante. Apprenant par le patriarche d'Alexandrie le massacre de Najran, Kaleb envoya en Arabie une première armée terrestre qui mourut de soif en chemin. Avant de lancer une deuxième offensive, il se rendit donc chez le moine Pantalewon et lui demanda de bénir son expédition. Fortifié par les encouragements du moine, Kaleb partit, débarqua malgré la chaîne tendue à travers la mer pour l'en empêcher et remporta une grande victoire grâce aux prières de Pantalewon<sup>47</sup>. L'ensemble dérive sans aucun doute possible de la version éthiopienne du *Martyre d'Aréthas*, mais vraisemblablement de la première version qui, on l'a dit, comporte des détails supplémentaires par rapport au texte arabe et au texte guèze « classique » qui en découle<sup>48</sup>.

Les étapes de l'importation du récit de la guerre de Kaleb en Éthiopie entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant, peuvent donc être reconstituées comme suit. Le *Martyre* de saint Aréthas fut d'abord traduit de l'arabe et enrichi d'éléments extérieurs dont l'origine reste à déterminer<sup>49</sup>. Ce texte servit de base pour composer un récit original, la *Vie* de saint Pantalewon, qui en recopiait de larges parts en les inscrivant dans une tradition autochtone. Cette œuvre fut à son tour utilisée pour une nouvelle traduction du *Martyre* qui ajoutait le nom de Pantalewon et harmonisait l'ensemble des noms propres entre les deux textes, en particulier celui du roi victorieux, Kaleb. Le *Martyre* de saint Aréthas et la *Vie* de Pantalewon peuvent donc être considérées comme

deux faces d'une même œuvre, destinés à coordonner dans un tout cohérent des éléments glanés dans diverses traditions écrites (voire orales), dans une construction où l'intention hagiographique première de ces textes passait au second plan par rapport à l'exaltation des hauts faits d'un souverain axoumite. Cette élaboration littéraire doit être rapprochée de son contexte politique, l'affirmation de la dynastie salomonide après le renversement des Zagwe vers 1270 et l'élaboration d'une légitimité nouvelle basée sur la descendance directe des rois d'Axoum et, au-delà, de Salomon et de la reine de Saba<sup>50</sup>. Dans ce cadre, les récits sur ce négus axoumite, sa puissance militaire, sa dévotion pour la foi chrétienne et surtout sa domination sur le royaume d'Himyar, immédiatement voisin de celui de Saba en Arabie du sud, ne revêtaient pas seulement un caractère religieux propre à toutes les vies de saint. Ils prenaient une coloration nettement plus politique. L'harmonisation entre le *Martyre* d'Aréthas et la *Vie* de saint Pantalewon permettait de valider les deux récits par un bénéfice spéculaire du critère d'autorité : ce qui était dit dans le *Martyre* était vrai car vérifié par la *Vie* et inversement. Les deux mettaient en avant la valeur et la puissance des ancêtres proclamés de la nouvelle dynastie salomonide et justifiaient ainsi à la fois leur prise de pouvoir et leurs ambitions politiques. Marie-Laure Derat a bien montré comment les rois salomonides avaient bâti une partie de leur légitimité en faisant copier, rédiger et remanier dans les grands monastères du royaume des vies de saints pour mettre en avant l'appui qu'ils auraient fourni à Yekuno Amlak, fondateur de la dynastie<sup>51</sup>. La traduction guèze du martyr de saint Aréthas, la rédaction de la *gadla Pantalewon* et l'inscription de ces deux textes dans un ensemble cohérent mettant en avant l'histoire de Kaleb semble relever exactement de la même logique et fut sans doute elle aussi le fait des grands monastères proches du pouvoir royal.

Cette importance de Kaleb dans le discours légitimateur de la dynastie salomonide est confirmée par le rôle qu'il occupe dans de nombreux autres textes éthiopiens écrits, réécrits ou mis par écrit au XIV<sup>e</sup> siècle, même si tous ne mentionnent pas son expédition vers l'Arabie. Dans une courte homélie en sa faveur copiée à l'époque d'Amda Seyon (1314-1344), le roi est loué pour avoir introduit le Christianisme en Éthiopie, au point que « tout le pays des Grecs s'émerveilla de la foi du roi »<sup>52</sup>. Cette confusion chronologique pourrait renvoyer à une certaine réalité : la christianisation se serait faite en deux étapes, une première au IV<sup>e</sup> siècle n'aurait concerné que la cour et les élites du royaume tandis qu'une deuxième, au début du VI<sup>e</sup> siècle, aurait atteint la population plus en profondeur. Elle se retrouve en tous cas dans plusieurs textes, notamment dans plusieurs vies du cycle dit des « 9 saints », 9 moines – dont Pantalewon – qui auraient participé à la « seconde christianisation » de l'Éthiopie. Outre celle de Pantalewon, les vies d'Aragawi, Afse, Guba et Liqanos font allusion plus ou moins longuement à Kaleb, en général pour louer sa piété et le soutien qu'il apporta aux moines missionnaires mais aussi pour rappeler son expédition contre Yusuf ou la reconstruction de l'église de Najran après sa victoire<sup>53</sup>. Mise à part la *Gadla Pantalewon*, il est impossible d'affirmer que ces vies aient été connues à l'époque qui nous occupe sous leur forme actuelle : la tradition des neuf saints ne se fixa qu'au XVI<sup>e</sup> siècle et connut une seconde phase de remaniements aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Il demeure probable que certaines de ces vies aient circulé aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles et que la figure de Kaleb y occupait déjà une place importante. L'ensemble de ces textes permettaient de condenser sur un seul souverain -Ella Asbeha /Kaleb- tous les titres de gloire attribués à la dynastie axoumite : christianisation du royaume, conquête et défense de la vraie foi au royaume de Saba, lutte contre l'influence juive et renommée internationale. Ils

favorisaient l'exaltation des ancêtres de la dynastie en place en facilitant la mémorisation de leurs hauts faits, concentrés sur un seul roi, Kaleb. Ces textes, rappelons le, ne peuvent être considérés comme des maillons de la chaîne de transmission que cet article se propose d'esquisser puisque l'intervention de l'empereur byzantin en est absente. Tous témoignent cependant de l'importance politique prise par le personnage de Kaleb sous la dynastie salomonienne ainsi que de la familiarité avec ce roi qu'acquiescent sans doute les fidèles éthiopiens lorsque, rassemblés dans les églises, ils écoutaient lire les exploits de ces saints durant les cérémonies annuelles consacrées à leur commémoration. Ces deux éléments sont capitaux pour saisir pourquoi ce récit vieux de neuf siècles fut conté par les envoyés éthiopiens à Florence en 1441.

Avant de clore notre enquête par un retour sur cette ultime transmission et ses significations, il faut s'arrêter sur une dernière pièce de la littérature éthiopienne qui met en scène Kaleb, le *Kebra Negast* ou « Gloire des rois ». L'ouvrage se présente comme la démonstration lors du concile de Nicée de la sainteté de la dynastie des rois éthiopiens par le récit de leur descendance du roi Salomon et leurs liens étroits avec l'arche d'alliance. Le long texte s'achève (§116-117) sur une prédiction apocalyptique, l'insurrection de juifs contre les chrétiens à Najran, la conquête de l'Arabie par Kaleb puis sa jonction à Jérusalem avec Justin, empereur de Byzance, leur partage de la communion et leur règne commun sur la terre entière<sup>54</sup>. Avec le *Kebra Negast*, Kaleb était donc de nouveau réemployé pour incarner les principaux thèmes de la propagande royale de manière bien plus explicite que dans les autres textes : l'ascendance du roi Salomon et de la reine de Saba, les liens du royaume avec l'arche d'alliance et donc la place des Éthiopiens en tant que nouveau peuple élu. Surtout il était identifié au roi des derniers temps et inscrit dans la tradition apocalyptique qui voyait dans le roi d'Éthiopie

le souverain destiné à unifier la Chrétienté avant la venue de l'Antéchrist. Cette idée, mentionnée pour la première fois dans l'apocalypse du Pseudo-Méthode écrite en Syrie au VII<sup>e</sup> siècle, se diffusa en Égypte à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, avant de passer en Éthiopie, sans doute dès le XII<sup>e</sup> siècle, et de rencontrer des échos en Occident après le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>. Parmi les nombreux textes de cette tradition, seul le *Kebrā Negast* identifie le roi d'Éthiopie avec Kaleb et offre à l'expédition de 525 contre le Himyar une signification apocalyptique. Même si la datation de ce texte a suscité et suscite encore de nombreuses controverses<sup>56</sup>, il convient de constater que le *Martyre* d'Aréthas constitue –sans doute dans sa première traduction guèze- la source principale de la prédiction apocalyptique des derniers chapitres<sup>57</sup> et que le plus ancien manuscrit conservé du *Kebrā Negast* est datable des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle. Au moment où des moines proches du pouvoir royal éthiopien mettaient en forme des traditions hagiographiques d'Aréthas et Pantalewon en harmonisant leurs récits de l'expédition de Kaleb pour exalter la puissance des négus, le *Kebrā Negast* utilisait également ces mêmes textes pour glorifier bien plus directement les ancêtres des rois éthiopiens. Il inscrivait explicitement l'expédition victorieuse contre les juifs d'Himyar dans une tradition apocalyptique pluriséculaire et répandue dans toutes les littératures orientales. Un tel rapprochement ne peut être une coïncidence. La figure de Kaleb paraît avoir été une des pièces importantes de la propagande légitimatrice salomonide, tant sa conquête du royaume d'Himyar était adaptée pour exalter le prestige, l'ancienneté et la force du royaume d'Éthiopie et pour insister sur la puissance unique de ses souverains, associés à l'empereur des derniers temps<sup>58</sup>.

Au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, le nom de Kaleb connut donc un grand retentissement en Éthiopie : il était chanté lors des célébrations liturgiques, raconté aux fidèles dans les

églises, copié dans les livres et inséré dans l'appareil de propagande royale. Il est donc peu surprenant que les Éthiopiens venus au concile de Florence aient, à leur tour, rapporté cette histoire à leurs interlocuteurs occidentaux. Il reste cependant à retisser les différents fils de cette transmission, revenir vers l'ultime étape occidentale pour mieux en explorer les ressorts et motifs.

### **Retour vers l'Occident**

On sait peu de choses sur les Éthiopiens qui voyagèrent à Florence, puis Rome, entre 1441 et 1442<sup>59</sup>. La délégation était dirigée par un homme nommé Pierre Diacre (*Petrus Diaconus*) dans les sources latines, mais on ne sait même pas avec certitude combien de personnes la composaient. Ils n'étaient pas des ambassadeurs officiels du négus, mais des envoyés de Nicodème, abbé du monastère éthiopien de Jérusalem. Ils arrivaient donc de Jérusalem mais rien n'indique depuis combien de temps ils y résidaient et donc quels milieux éthiopiens ils avaient pu fréquenter auparavant, encore moins, bien sûr, à quelles sources sur l'expédition de Kaleb ils avaient eu accès. Parmi les textes éthiopiens parvenus jusqu'à nous, seul le *Martyre* de saint Aréthas mentionne l'intervention de Justin pour inciter Kaleb à attaquer Yusuf. Le détail n'est même pas repris dans la *Vie* de Pantalewon, dont les liens avec le *Martyre* sont pourtant étroits. Il paraît donc aisé d'en déduire que les Éthiopiens venus au concile de Florence avaient eu accès à une version du *Martyre*, dans sa traduction guèze selon toute vraisemblance. La bibliothèque du couvent éthiopien de Jérusalem contenait en 1425, outre un exemplaire de la *Vie* de Pantalewon, une version de la *Gadla Sama'etat*, recueil de vies de saints qui comprenait, en général, le *Martyre* d'Aréthas<sup>60</sup>. Nos voyageurs eurent sans doute l'occasion de consulter ces ouvrages et en tirèrent l'essentiel du récit qu'ils firent lors de

leur interrogatoire à Florence. Il faut pourtant se méfier d'une conclusion trop facile. Selon toute vraisemblance, le récit des envoyés éthiopiens devant la Curie n'était en effet pas une récitation issue d'un texte unique mais plutôt une recombinaison issue de plusieurs éléments, certains glanés dans des sources écrites, d'autres entendus par la tradition orale.

Quelles qu'aient été leurs sources précises, l'histoire de Kaleb rapportée par les Éthiopiens à Florence ne fut en effet pas une reproduction à l'identique d'un modèle antérieur. Ils abrégèrent fortement certains aspects –notamment les détails sur l'organisation logistique et militaire de l'expédition- mais insistèrent sur d'autres, en particulier l'incitation byzantine. Parmi les rares sources qui mentionnent de détail, seule la *chronique* de Tabari y accorde une certaine importance, et il est très peu probable qu'elle ait été connue en Éthiopie au XV<sup>e</sup> siècle. Le *Martyre* d'Aréthas comme la *Vie* de Grégence ne font que mentionner en passant la lettre de Justin à Kaleb. Le récit des Éthiopiens à Florence et, après lui, la lettre de Calixte III soulignent au contraire cette relation avec Constantinople dans des textes pourtant relativement brefs. Pourquoi avoir insisté sur ce détail mineur de la tradition alors qu'attribuer l'initiative de la guerre à l'empereur de Constantinople semblerait plutôt, à première vue, diminuer le mérite de Kaleb et donc s'opposer à la logique du récit de l'ambassade éthiopienne ? Le but des Éthiopiens à Florence n'était pas uniquement de démontrer la puissance de leur roi. Ils auraient pu, pour cela, s'appuyer sur de nombreux autres éléments, amplement élaborés et diffusés par la propagande de Zar'a Ya'eqob, en particulier son ascendance salomonienne ou ses guerres victorieuses contre les sultanats musulmans voisins<sup>61</sup>. Il leur fallait également démontrer la bonne volonté de leur souverain pour collaborer militairement avec l'Occident en Méditerranée. Le royaume d'Éthiopie n'avait à cette

époque ni la volonté ni les moyens d'intervenir en Méditerranée, ni même de lancer une offensive décisive en mer Rouge. C'était pourtant bien cela, une alliance générale contre les Mamelouks d'Égypte, que la papauté espérait en liant ces relations lointaines. Les Éthiopiens venus en Occident le comprirent et, soucieux eux aussi de maintenir de bonnes relations avec Rome, ne voulurent pas décevoir le Souverain Pontife. Rappeler l'intervention de Kaleb contre des ennemis de la foi par une intervention maritime à la demande d'un empereur byzantin permettait de démontrer que, depuis toujours, les souverains éthiopiens collaboraient avec des puissances méditerranéennes pour vaincre des ennemis communs et faire triompher la foi chrétienne. L'importance mineure de l'appel byzantin au roi Kaleb devenait un élément majeur de la démonstration : depuis la plus haute antiquité, les Éthiopiens avaient aidé les autres chrétiens dans leurs guerres pour la foi, ils avaient même pallié au manque des plus puissants souverains de leur temps –les empereurs byzantins- lorsque ceux-ci étaient incapables de venger eux-mêmes le massacre de chrétiens.

Que les envoyés éthiopiens aient raconté à Florence la guerre de Kaleb au Himyar n'était donc pas la simple conséquence de la popularité de cette histoire en Éthiopie. Ils avaient choisi délibérément cette histoire pour correspondre au plus près aux attentes des membres de la Curie en identifiant les deux alliances, l'ancienne avec Byzance contre les juifs, la nouvelle avec Rome contre les musulmans. Ils ne furent d'ailleurs peut-être pas les seuls à faire ce choix. Au moment de relater le récit, Flavio Biondo précise que l'histoire n'était pas inconnue des auditeurs latins. Quinze ans plus tard, Calixte III affirme au négus qu'il a *souvent* entendu parler de la guerre menée par son prédécesseur contre un roi juif. Pourtant, on l'a vu, aucune des nombreuses sources relatives à l'expédition de Kaleb n'était disponible en Occident au milieu du XV<sup>e</sup> siècle.

On peut considérer ces éléments comme une clause de style : l'humaniste n'aurait pas voulu montrer l'étendue de son ignorance en avouant qu'il n'avait jamais eu connaissance d'une affaire aussi importante et le pape aurait cherché à donner plus de poids à sa démonstration en affirmant que de nombreux Éthiopiens avaient rapporté cette histoire qu'il avait en réalité recopiée dans l'ouvrage de Biondo. Il est également possible que ce récit ait évoqué certains éléments plus ou moins légendaires qui circulaient en Occident, tel le récit de la guerre d'un roi d'Éthiopie contre son voisin musulman fait par Marco Polo, ou même certains aspects de la légende du Prêtre Jean. Mais il se pourrait également que la large diffusion de l'histoire de Kaleb en Éthiopie et surtout son adéquation presque parfaite avec l'attente des interlocuteurs occidentaux, intéressés avant toute chose par une éventuelle croisade commune, aient incité plusieurs voyageurs éthiopiens à en faire le récit en Italie.

Que les envoyés au concile de Florence aient été les seuls à transmettre ce récit en Occident ou que d'autres l'aient fait avant ou après eux, le choix s'avéra judicieux. Quinze ans plus tard, l'histoire sembla suffisamment intéressante à Calixte III pour qu'il l'insère dans sa lettre au négus, en insistant, à son tour, sur l'intervention byzantine. Mais, une fois encore, le pape ne se contentait pas de recopier servilement sa (ou ses) sources antérieures : la guerre de Kaleb fut de nouveau évoquée mais avec une interprétation générale retournée. La lettre de Justin à Kaleb fut lue comme une forme de dépendance des rois d'Éthiopie envers l'empereur byzantin, qui permettait de justifier leur soumission au pape. Si les négus avaient obéi autrefois à un empereur de Constantinople, à plus forte raison devaient-ils, aujourd'hui, se plier aux ordres du pape, successeur de Pierre et vicaire du Christ. La théorie de la primauté pontificale sur tous les autres souverains y compris les empereurs était bien établie au XV<sup>e</sup> siècle et

permettait au Souverain Pontife de renverser l'argument en sa faveur. Le pape resta très fidèle au texte de Flavio Biondo –et donc sans doute au récit des ambassadeurs éthiopiens-, mais lui fit subir une ultime réinterprétation qui en modifiait profondément la signification. Tout en flattant la puissance du royaume d'Éthiopie, Calixte III le plaçait en position d'infériorité et insistait sur l'universalité de son propre pouvoir. Aucun document ne permet de connaître l'ultime étape de cette histoire, la réaction du négus à la lecture de la proposition pontificale. Si Zar'a Ya'eqob reçut la lettre -ce qui est loin d'être certain-, il fut sans doute ravi des bonnes dispositions de Calixte III à son égard, mais fort circonspect face à ses propositions d'alliance contre les Turcs. La venue d'Éthiopiens à Florence avait créé un espace de culture commune au pape et au roi d'Éthiopie qui leur permettait d'employer le même récit. Mais chacun le faisait avec des interprétations si divergentes qu'il est bien peu probable qu'un terrain d'entente ait pu être trouvé si l'occasion d'une discussion commune s'était un jour présentée.

## **Conclusion**

Il est donc possible de retracer la circulation du récit de l'invasion du royaume de Himyar par le roi d'Éthiopie Kaleb en 525 entre Orient et Occident à travers tout le Moyen Âge. Parti d'Arabie, il passe dans le monde syriaque où il est rapidement mis par écrit dans une grande variété de textes en syriaque mais aussi en grec puis, peu après, en arabe. L'un d'entre eux, le *Martyre d'Aréthas*, fut rédigé en grec sans doute dès le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, traduit en arabe dans un milieu palestinien vers le IX<sup>e</sup> siècle puis passa en Éthiopie par sa traduction en guèze à l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> siècle. La présence de moines éthiopiens à Jérusalem favorisa le retour du récit vers la Palestine au XV<sup>e</sup> siècle au plus tard, d'où il fut transporté jusqu'au concile de Florence en 1441. De là, il

fut rapidement connu à Rome, d'où il reprit le chemin vers l'Éthiopie par la lettre de Calixte III en 1456. En réalité, ce schéma n'est que le squelette d'un cheminement plus complexe. Il devrait être complété par la prise en compte de nombreux autres textes qui ont pu avoir une influence directe ou non sur la transmission du récit, sa réception ou son interprétation. Surtout, il faudrait tenter de mesurer le poids de la tradition orale, dont le rôle, souvent prépondérant, est presque impossible à retracer.

En dépit de ce long parcours géographique et temporel, notre récit connaît une relative stabilité. Comparé à d'autres histoires qui ont, elles aussi, circulé à travers le temps et l'espace, telle la fuite de la sainte famille en Égypte ou à plus forte raison l'épopée d'Alexandre le Grand ou la vie de Barlaam et Josaphat, l'expédition de Kaleb n'a pas été beaucoup déformée entre le VI<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle. Son identification dans les textes occidentaux est aisée tant ils reprennent les éléments que l'on retrouve dans la plupart des sources antérieures, à une altération près. Le texte de Biondo –comme la lettre pontificale après lui- ne situe pas le royaume juif en Arabie mais sur une île. Cette confusion provient très vraisemblablement d'une erreur de traduction à Florence. Le discours des envoyés éthiopiens fut en effet traduit de l'amharique –le guèze n'était plus parlé depuis longtemps- en latin par le truchement de l'arabe. Dans la version arabe, l'action dut être correctement située dans la *Djazirat al-'Arab*, mais le traducteur, sans doute plus habitué à traduire des tractations commerciales que des descriptions géographiques de contrées lointaines, ne reconnut pas là le nom traditionnel de la péninsule arabique et comprit que le roi juif régnait sur une île, *djazira*<sup>62</sup>. Biondo recopia l'erreur et la transmit à Calixte III. La confusion n'avait aucune incidence sur la signification générale de l'évènement mais elle montre à quel point des modifications peuvent apparaître facilement lors des phases de traduction et transmission orale. Par

contraste, elle appuie donc l'hypothèse de notre travail, l'importance d'un seul texte – le *Martyre* d'Aréthas- dans la transmission de ce récit, qui permet d'expliquer son faible degré d'altération à travers les siècles.

Que l'histoire de Kaleb ait pu traverser les langues, les époques et les sociétés sans subir de modification substantielle ne signifie pas qu'elle ait conservé la même signification. Au contraire, la stabilité du fond contraste avec l'extraordinaire variété des usages et interprétations du récit en fonction de ses contextes d'emploi. Les récits qui furent fait à Constantinople visaient à démontrer la puissance de l'empire byzantin ou du Christianisme, dont l'influence s'étendait jusqu'au sud de la péninsule arabique et aux côtes africaines. La mention dans les chroniques universelles, grecques, syriaques ou arabes, cherchaient à replacer l'évènement dans le cadre plus large de la lutte des empires perses et byzantins et, au-delà, dans un schéma religieux d'interprétation des temps, triomphe de la vraie foi sur ses ennemis dans le cas des textes chrétiens, décadence des grandes religions monothéistes chez les auteurs musulmans. Rapproché du massacre de Najran raconté par la longue lettre de Siméon de Beth Arsham, l'information qui circula en Syrie était destinée à alerter les fidèles chrétiens des vexations subies par leurs coreligionnaires au Himyar autant qu'à les rassurer en exaltant le rôle d'un roi chrétien protecteur. Ce fut sous cette forme hagiographique que le récit fut transmis en Éthiopie, mais il y acquit une signification nouvelle. Il fut mis au service du prestige et donc de la légitimité d'une nouvelle dynastie qui cherchait dans un passé lointain des arguments pour justifier une prise de pouvoir récente. Il fut même inséré dans un fond apocalyptique ancien pour justifier l'assimilation du négus à l'empereur des derniers temps. Son importation en Occident relève encore d'une logique différente puisqu'il était destiné à mettre en valeur la puissance du négus Zar'a

Ya'eqob, digne descendant d'un roi qui sut autrefois s'illustrer pour la défense de la foi mais aussi à démontrer sa bonne volonté envers Rome et l'Occident en général. Le pape, en fin de compte, reprit l'histoire pour inciter le négus à se soumettre à son autorité... Aussi poreuses soient-elles, les frontières entre des sociétés ne se franchissent pas par hasard. La transmission d'un récit n'est jamais le fait d'un mouvement naturel de transmission culturelle ou de syncrétisme : les textes sont sélectionnés, réécrits puis employés dans des buts bien précis que l'historien doit absolument prendre en compte sous peine de concevoir les rencontres et échanges sous un angle trop étroitement culturel, en oubliant leurs significations politiques ou idéologiques.

## Bibliographie

Al-Assouad 1991-2007 = M.R. al-Assouad, *Dhu-Nuwas*, dans C.E. Bosworth (ed.), *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, 1991-2007, vol. II, 250b-252a

Al-Tabari 2002 = al-Tabari, *Chronique de Tabarī. Histoire des Envoyés de Dieu et des rois*, trad. H. Zotenberg et M. Hamadé, Paris, 2002

Barbier de Meynard 1864 = C. Barbier de Meynard, *Maçoudi. Les prairies d'or. Texte et traduction*, Paris, 1864

Bausi 2005 = A. Bausi, *Gädlä säma'etat*, dans S. Uhlig (ed.), *Encyclopedia Aethiopica*, Wiesbaden, 2005, vol. 2, p. 644b-646b

Bausi 2010 = A. Bausi, *The massacre of Najran: the Ethiopic Sources*, dans Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010, p. 241-255

Bausi Gori 2006 = A. Bausi et A. Gori, *Tradizioni orientali del "Martirio di Areta". La prima recensione arabe et la versione etiopica. Edizione critica e traduzione*, Florence, 2006

Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 1999-2000 = J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et C.J. Robin, *La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie himyarite*, dans *ARAM periodical*, 11-12, 1999-2000, p. 15-83

Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010 = J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et C.J. Robin, *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les sources*, Paris, 2010

Berger 2006 = A. Berger, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation*, Berlin-New-York, 2006

Beylot 2004 = R. Beylot, *Du Kebra Nagast*, dans *Aethiopica*, 7, 2004, p. 75-84

Beylot 2008 = R. Beylot (ed), *La Gloire des Rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, Turnhout, 2008

Binggeli 2007 = A. Binggeli, *Les versions orientales du Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, dans M. Detoraki (ed.) et J. Beaucamp (trad), *Le martyr de saint Aréthas et de ses compagnons (BGH 166)*, Paris, 2007, p. 163-177

Bowersock 2014 = G.W. Bowersock, *Le trône d'Adoulis. Les guerres de la Mer Rouge à la veille de l'Islam*, Paris, 2014 [New-York, 2013]

Briquel Chatonnet 2010 = F. Briquel-Chatonnet, *Recherche sur la tradition textuelle et manuscrite de la Lettre de Siméon de Bet Ashram* dans Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010, p. 123-141

Brita 2008 = A. Brita, *I racconti tradizionali sulla "seconda cristianizzazione" dell'Etiopia: il "Gadla Liqānos" e il "Gadla Pantalēwon"*, thèse de doctorat sous la direction d'A. Bausi, Università degli Studi di Napoli, "L'Orientale", Naples, 2008

Brita 2010 = A. Brita, *I racconti tradizionali sulla "seconda cristianizzazione" dell'Etiopia. Il ciclo agiografico dei nove santi*, Naples, 2010

Bosworth 1991-2007 = C.E. Bosworth, *al-Tabarī*, dans id. (ed.), *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1991-2007, vol. 10, 11a-16a

Cerulli 1933 = E. Cerulli, *Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441*, dans *Rendiconti della reale accademia nazionale dei lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, série 4, 9, 1933, p. 347-368

Cerulli 1943 = E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle litterature del Medio Evo latino*, Rome, 1943

Chabot 1901 = J.B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 3 volumes, Paris, 1901

Conti Rossini 1904 = C. Conti Rossini (ed.), *Acta Yāred et Pantalewon*, CSCO 27, Louvain, 1904

Conti Rossini 1923-1925 = C. Conti Rossini, *Aethiopica II*, dans *Rivista degli studi orientali*, 10, 1923-1925, p. 481-520

De Boor 1883 = K. de Boor, *Theophanis Chronographia, volume 1, Textum Graecum continens*, Leipzig, 1883

De Boor 1885 = K. de Boor, *Theophanis Chronographia, volume 2, Theophanis vitas, Anastasii Bibliothecarii historia tripartitam, dissertationem de codicibus operis Theophanei, indices continens*, Leipzig, 1885

Debié 2010 = M. Debié, *Le Kebra Nagast éthiopien : une réponse apocryphe aux évènements de Najran ?* dans Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010, p. 255-278

Derat 2002 = M.L. Derat, *Élaboration et diffusion du récit d'une victoire militaire : la bataille de Gomit, décembre 1445*, dans *Oriens Christianus*, 96, 2002, p. 87-102

Derat 2003 = M.L. Derat, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, Paris, 2003

Derat 2005 = M.L. Derat, *Les homélies du roi Zar'a Ya'eqob : la communication d'un souverain éthiopien au XVe siècle*, dans dans A. Bresson (ed), *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux, 2005, p. 45-57

Derat 2012 = M.L. Derat, *Roi prêtre et Prêtre Jean : analyse de la vie d'un souverain éthiopien du XIIIe siècle, Yerehanna Krestos*, dans *Annales d'Éthiopie*, 27, 2012, p. 127-143

Detoraki 2007 = M. Detoraki (ed.) et J. Beaucamp (trad), *Le martyr de saint Aréthas et de ses compagnons (BGH 166)*, Paris, 2007

Detoraki 2010 = M. Detoraki, *Un hagiographe à l'œuvre : le Martyre d'Aréthas et ses sources*, dans Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010, p.177-190

Dewing 1914 = H.B. Dewing (ed.), *Procopius. History of the Wars. Book I and II*, Cambridge, 1914

Fauvelle-Aymar 2009 = F.X. Fauvelle-Aymar, *Les inscriptions d'Adoulis (Érythrée). Fragments d'un royaume d'influence hellénistique et gréco-romaine sur la côte africaine de la Mer Rouge*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 109, 2009, p. 135-160

Fiaccadori 2006 = G. Fiaccadori, *Gregentios in the Land of the Homerites*, dans A. Berger, *Life and Works of Saint Gregentios, archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation*, Berlin-New-York, 2006, p. 48-82

Fiaccadori 2007 = G. Fiaccadori, *Kaleb* dans S. Uhlig (ed.), *Encyclopedia Aethiopica*, Wiesbaden, 2007, vol. 3, p. 329°-332b

Fiaccadori 2010 = G. Fiaccadori, *On the place of Composition of the Martyrion of Arethas*, dans Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010, p. 191-195

Gajda 2010 = I. Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, Paris, 2010 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 40)

Gill 1964 = J. Gill, *Le concile de Florence*, Rome – Paris – Tournai – New-York, 1964

Hamilton 1899 = F.J. Hamilton, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899

Haile 1981 = G. Haile, *An anonymous Homily in Honor of King Ellä Asbäha of Axum*, *EMML 1763, f°34v-35v*, dans *Northeast African Studies*, 3-2, 1981, p. 25-37.

Hirsch 2012 = B. Hirsch, *Les écrits du roi Zar'a Ya'eqob*, dans P. Boucheron (ed), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris, 2012 [2009], vol. 1, p. 485-496

Jeffreys 1986 = E. Jeffreys, M. Jeffreys et M. Scott, *The chronicle of John Malalas*,

Melbourne, 1986

La Spisa 2014 = P. La Spisa, *Contamination, conflation and "fluid" tradition in the Martyrion of Arethas and his companions in Nağrān*, dans *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 7, 2014, p. 24-28

Marcotte 2014 = D. Marcotte, *Diodoro Siculo e Poggio Bracciolini, dall'India a ll'Etiopia*, dans *Sileno* 40-1,2, 2014, p. 135-151

Marrassini 2014= P. Marrassini, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reale aksumite*, Brescia, 2014

Martinez 1990 = F.J. Martinez, *The King of Rum and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt*, dans W. Godlowski (ed.), *Coptic Studies : Acts of the third international congress of Coptic Studies*, Varsovie, 1990, p. 247-259

Moberg 1924 = A. Moberg, *The book of the Himyarites, Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work Edited, With Introduction and Translation*, Lund, 1924

Monferrer Sala 2011 = J.P. Monferrer Sala, *Tradición e intertextualidad en la apocalíptica cristiana oriental. El motivo de los reyes de Etiopía y Nubia en el "Apocalipsis (Árabe) del Ps. Atanasio" y sus Testimonia Apocalypica*, dans *Al-Qantara*, 32-1, 2011, p. 199-228

Munro-Hay 2001 = S. Munro-Hay, *A Sixth Century Kebra Nagast?* dans *Annales d'Éthiopie*, 17, 2001, p. 43-58

Munro-Hay 2003 = S. Munro Hay, *Abreha and Asbeha*, dans S. Uhlig (ed.), *Encyclopedia Aethiopica*, Wiesbaden, 2003, vol.1, 45b-46a

Nogara 1927 = B. Nogara (a cura di), *Historiarum ab inclinatione Romanorum*, 2, §32-47, dans *Studi inediti et rari di Flavio Biondo*, Roma 1927 (Studi e testi 48)

Outtier 2010 = B. Outtier, *L'apport des versions arménienne et géorgienne du martyre de saint Aréthas*, dans *Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Robin* 2010, p. 221-226.

Piovanelli 2013 = P. Piovanelli, *The Apocryphal Legitimation of a "Solomonic" Dynasty in the Kebra Nagast. A Reappraisal*, dans *Aethiopica*, 16, 2013, p. 7-44

Pelliot 1951 = P. Pelliot, *Deux passages de la prophétie de Hannan, fils d'Isaac*, dans *Mélanges sur l'histoire des croisades*, Paris, 1951, p. 73-97

Pou y Marti 1939 = F. Pou Y Marti, *Bullarium franciscanum continens constitutiones epistolas diplomata romanorum pontificum Calixti III, Pii II et Pauli II ad tres ordines SPN Francisci spectantia 1455-1471*, Florence, 1939

Raynaldus 1643 = O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius auctore Odorico Raynaldo accedunt*, Cologne, 1643

Raineri 2003 = O. Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (secoli XII-XX)*, Cité du Vatican, 2003

Rubin 2010 = Z. Rubin, *Some Observations on Islamic Traditions Concerning the Persecution of Christians in Najran*, dans *Beaucamp-Briquel-Chatonnet-Rubin 2010*, p. 239-240

Ryckmans 1989 = J. Ryckmans, *A confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution*, dans I. Moawiyah (ed.), *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul : Symposium at Yarmouk University, 8-11 December 1984*, Wiesbaden, 1989, p. 113-133

Santoni 1974 = P. Santoni, *Alberto de Sarteano, observant et humaniste envoyé pontifical à Jérusalem et au Caire*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 1, 1974, p. 165-211

Shahîd 1971 = I. Shahîd, *The Martyrs of Najrān. New Documents*, (*Subsidia hagiographica* 49), Bruxelles, 1971

Sizgorich 2010 = T. Sizgorich, *Become infidels or we will throw you into the fire: The martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography and Qur'ānic Exegesis*, dans *Writing « true stories ». Historians and Hagigraphers in Late Antique and Medieval Near East*, ed. A. Papaconstantinou, Brepols, 2010, p. 125-147

Tamrat 1972 = T. Tamrad, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, 1972

Tanase 2013 = T. Tanase, *“Jusqu’aux limites du monde”. La papauté et la mission franciscaine de l’Asie de Marco Polo à l’Amérique de Christophe Colomb*, Rome, 2013

Tedeschi 1989 = S. Tedeschi, *Etiopi e Copti al concilio di Firenze*, dans *Annuarim Historiae Conciliorum*, 21-2, 1989, p. 380-407

Valensi 2002 = L. Valensi, *La fuite en Égypte: histoires d’Orient et d’Occident: essai d’histoire comparée*, Paris, 2002

Weber 2010 = B. Weber, *La bulle Cantate Domino (4 février 1442) et les enjeux éthiopiens du concile de Florence*, dans *Mélanges de l’École française de Rome, Moyen Âge*, 122-2, 2010, p. 441-449

Witakowski 1996 = W. Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. Chronicle. (known also as the Chronicle of Zuqnin) Part III*, Liverpool, 1996

Wolska-Conus 1968-73 = W. Wolska-Conus (ed.), *Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne*, 3 volumes, Paris, 1968-1973

Zotenberg, 1883 = H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg*, Paris, 1883

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Alessandro Bausi, Glen D. Bowersock, Marie-Laure Derat, François-Xavier Fauvelle-Aymar, Pierluigi Piovanelli, Pierre Schneider et Robin Seignobos, pour leur relecture attentive et leurs conseils qui ont permis de compenser –en partie- mes lacunes sur les vastes champs couverts par cette étude.

<sup>2</sup> Pour de riches exemples de mise en œuvre de cette démarche, voir par exemple Cerulli 1943 ou Valensi 2002. Cette dernière fournit en outre d'intéressantes remarques sur les apports et limites de la méthode p. 14-17.

<sup>3</sup> Sur l'alliance de ces deux objectifs dans la politique pontificale envers l'Orient, voir Tanase 2013. L'ensemble des lettres écrites par les papes aux souverains éthiopiens ont été rassemblées par Raineri 2003.

<sup>4</sup> *Audivimus saepe a tuis, qui ad Romanam curiam proficiscuntur, Hebraeum quandam regnasse olim in insula quadam Aethiopiae vicina, qui omne Christianos in ea insula commorantes trucidari iussit, id cum ad aures imperatoris Constantinopolitani pervenisset, regi tunc Aethiopiae scripsit, se mirari quod rex potentissimus, Christi fidem professus, non sine suae famae iactura, tam atroces iniurias Christiani fieri pateretur, cum illos facile tueri posset. Qui rex ille praedecessor tuus classem paravit in perniciem tyranni illius, et quas decuit poenas exegit. Quod si litteris imperatoris predicti, rex ille vehementer commotis extitit, si pro insula propulsanda, si pro vicinis tuendis arma suscepit, quanto magis serenitas tua, ad intercessionem vicarii domini nostri Iesu Christi, Petri successoris, pro illius religione obsecrantis, iusta et pia bella suscipere debet.* Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 445, f°272v-274v, publié dans Raynaldus 1643, *ad annum 1456*, § 45, dans Pou y Marti 1939, n°225 et Raineri 2003, 37-41.

<sup>5</sup> Sur le concile en général et ses préparatifs, voir Gill 1964. Sur la délégation éthiopienne, voir Tedeschi 1989 et Weber 2010 avec renvois à la bibliographie antérieure. Sur l'importance de la rencontre avec les Éthiopiens pour les humanistes, voir Marcotte 2014. Sur l'envoyé pontifical, voir Santoni 1974, malgré quelques imprécisions.

<sup>6</sup> *Interrogati an rex eorum, requisitus a summo pontifice tamquam Christi vicario, immissa exercituum quos habet tantis parte, Saracenos Hierosolyma et Sacrae Telluris civitatibus atque locis, in quibus tam multa Deus Homo pro humani generis salute fuerit operatus pelleret, responderunt : eum procul dubio quicquid pontifex iusserit effecturum. Et ut etiam id exemplo suaderent, auditum nobis alias factum narraverunt. In proxima regno Aethiopum insula fuisse regem Iudaeorum gentis potentissimum, qui Christianos ita cohabitantes, sicut Iudaeos nobiscum facere nunc permittitur, ferro et omnimoda crudelitate ad occidionem trucidari curavit. Constantinopolitanumque imperatorem, ea horribili clade audita, ad regem Aethiopiae dedisse litteras ignaviam exprobrantes, quod, qui tam potens esset, deletae ab hoste impurissimo gentis christianae iniuriam negligens non sumeret ultionem. Et commotum Aethiopem, ingenti in Iudaeum adducta classe, illum cum tota gente simili internecone ita delevisse, ut nullos in hodiernum diem Iudaeos ea insula aut proxime habeant regiones,* Nogara 1927, 26.

<sup>7</sup> Fauvelle-Aymar 2009 propose une hypothèse qui impliquerait une première phase de domination au début du I<sup>er</sup> siècle de notre ère (conduite par un roi non-Axoumite).

<sup>8</sup> Gajda 2010, 42-63 ; Bowersock 2014, 59-110, Marrassini 2014, 29-35 (première occupation du Himyar) 53-76 (conversion au christianisme).

<sup>9</sup> La date précise de l'expédition de Kaleb reste discutée ; j'adopte ici celle qui est le plus communément admise.

<sup>10</sup> Gajda 2010, p. 102-109 ; Bowersock 2014, 111-126, Marrassini 2014, 108-178 examine les différentes sources et les questions qu'elle soulève.

---

<sup>11</sup> Voir en particulier les études rassemblées dans Beucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 2010 mais aussi Beucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 1999-2000, Bausi – Gori 2006, Fiaccadori 2006, Detoraki-Beucamp 2007, Sizgorich 2010. Marrassini 2014, 109-128 offre une synthèse claire et précise.

<sup>12</sup> Cet examen se limite donc à examiner des chroniques et textes édités, laissant de côté les autres sources, en particulier les inscriptions ou les monnaies, capitales pour la reconstitution des faits eux-mêmes, mais qui n'ont pu servir de relai de transmission du récit sur plusieurs siècles.

<sup>13</sup> Beucamp-Briquel-Chatonnet-Robin, 1999-2000, 19-26 fournit de nombreux détails sur l'ensemble de cette tradition.

<sup>14</sup> La tradition de ce texte a été bien étudiée dans Beucamp-Briquel-Chatonnet-Robin, 1999-2000 puis Briquel-Chatonnet 2010. Certains manuscrits de la lettre (notamment celui de la Bibliothèque Apostolique Vaticane *Borgia Siriaco 91*) contiennent un court récit de la guerre de Kaleb mais ils datent du XIXe siècle et ne concernent donc pas notre sujet.

<sup>15</sup> Shahîd 1971, 140-156 pense que l'auteur a tiré l'essentiel de ses informations de participants à l'expédition éthiopienne.

<sup>16</sup> Moberg 1924, CIII-CIV (table des matières), CXXXIV-CXXXVI (fragments relatifs à l'expédition de Kaleb).

<sup>17</sup> Sur l'ensemble de la tradition et transmission de Jean d'Ephèse, voir Witakowski 1996, XV-XXII.

<sup>18</sup> Witakowski 1996, 50-52.

<sup>19</sup> Jeffreys 1986, 251-252.

<sup>20</sup> Witakowski 1996, 53-63 (lettre de Siméon de Beth Arsham), 63-64.

<sup>21</sup> Zotenberg 1883, 391-392, Chabot 1901 livre IX, §18-19, vol. II, p. 183-185

<sup>22</sup> Le texte de Jean de Nikiou n'est connu aujourd'hui que par sa traduction en guèze mais la plus ancienne connue est datée de 1602 et rien ne laisse penser que le texte ait pu être connu en Éthiopie avant cette date.

<sup>23</sup> Sur l'ensemble de la tradition textuelle grecque voir Beucamp-Briquel-Chatonnet-Robin 1999-2000, 26-32.

<sup>24</sup> Dewing 1914, livre 1, §20.

<sup>25</sup> Fauvelle-Aymar 2009, Bowersock 2014, 27-45.

<sup>26</sup> Wolska-Conus 1968-73, vol. 1, p. 368.

<sup>27</sup> De Boor 1883, 260-261.

<sup>28</sup> Sur le *Martyre*, les informations de Shahîd 1971, 181-231 ont été précisées (et parfois rectifiées) par des études récentes. Detoraki-Beucamp 2007 fournit le texte grec et une étude précieuse sur ses sources, son auteur et sa date de composition. Les traditions orientales sont étudiées par Bausi – Gori 2006 et Bingeli 2007. La *Vie* de saint Grégence est éditée dans Berger 2006 avec une étude minutieuse sur sa partie arabe et éthiopienne par Fiaccadori 2006.

<sup>29</sup> Ryckmans 1989 et Detoraki 2010 démontrent l'impossibilité d'un lien entre le *Martyre* et les *Livre des Himyarites*. Detoraki 2007 penche pour l'existence d'une version syriaque du *Martyre* grec. Plus prudente dans Detoraki 2010, elle se limite à évoquer des *sources sans doute orientales probablement syriaques* (p. 184). Fiaccadori 2010, au contraire, propose un texte directement composé en grec par un auteur oriental, peut-être en lien avec le Sinäi.

<sup>30</sup> Berger 2006, 40-43 (analyse de l'auteur et de la date), 383-405 (récit de l'expédition).

<sup>31</sup> De Boor 1885.

<sup>32</sup> Sur les interprétations de ce verset, voir Sizgorich 2010.

---

<sup>33</sup> Sur al-Tabari, voir Bosworth 1991-2007. Le texte est traduit dans al-Tabari 2002, 380-384.

<sup>34</sup> Le décès de Zeev Rubin n'a pas permis à sa publication, Rubin 2010, de n'être autre chose qu'un rapide résumé. Sizgorich 2010 fournit un très bon cadre interprétatif mais se limite strictement au massacre de Najran sans mentionner l'expédition de Kaleb. On doit se contenter de l'article *Dhu Nuwas* de l'encyclopédie de l'Islam qui fournit des références sans les détailler : al-Assouad 1991-2007.

<sup>35</sup> Barbier de Meynard 1864, III, 156-157.

<sup>36</sup> Beaucamp 2010. Bowersock 2014, 116 ne remet pas en doute le lien entre Byzance et Axoum bien qu'il connaisse et juge pertinent les arguments de Joëlle Beaucamp (p. 168).

<sup>37</sup> Voir les débats à ce sujet ci dessus, en note 29.

<sup>38</sup> Bausi-Gori 2006; Binggeli 2007 ; 19-89 ; Outtier 2010, La Spisa 2014. Il est à noter que les traductions arméniennes ne comportent pas la deuxième partie relative à l'expédition de Kaleb et ne concernent donc pas notre sujet.

<sup>39</sup> Bausi-Gori 2006, 91-110; Binggeli 2007; Bausi 2010. La Spisa 2014 insiste à raison sur le fait que chaque manuscrit peut être considéré comme une nouvelle version, avec ses ajouts et variantes. Sur les détails de la traduction vers le guèze, voir infra.

<sup>40</sup> Brita 2010, 23, 64-73.

<sup>41</sup> Cerulli 1968, 54-56.

<sup>42</sup> Bausi-Gori, 2006, p. 94.

<sup>43</sup> Bausi 2010, *Addendum* appelle même cette première version *Atti di Kaleb*. Voir aussi Marrassini 2014, 112.

<sup>44</sup> Sur ces deux noms et leurs variantes dans les sources, voir Fiaccadori 2007.

<sup>45</sup> Brita 2010, 145-146. Je n'ai pas eu accès à l'édition de ce texte par Brita 2008 et je me réfère donc à Conti Rossini 1904.

<sup>46</sup> Voir Brita 2010, 58-62 (sur l'auteur du texte), 64-78 (sur les sources), 151-173 (sur ses liens avec le *Martyre* d'Aréthas).

<sup>47</sup> Conti-Rossini 1904, 48-52.

<sup>48</sup> L'inventaire des différences se trouve dans Brita 2010, 151-173. Bausi 2010.

<sup>49</sup> Bausi 2010 propose un lien direct avec le *Livre des Himyarites* quand Marrassini 2014 évoque plutôt d'autres sources arabes, notamment Tabari.

<sup>50</sup> Tamrat 1972, 69-80.

<sup>51</sup> Derat 2003, 88-110.

<sup>52</sup> Haile 1981.

<sup>53</sup> Brita 2010 mène une étude complète sur l'ensemble des vies des neuf saints, leur tradition et relations. Sur la confusion entre Kaleb et Ezana, introducteur du christianisme en Éthiopie, voir Munro-Hay 2003.

<sup>54</sup> Parmi les multiples éditions et traductions récentes, j'utilise Beylot 2008. Le chapitre qui nous intéresse se trouve p. 379-383.

<sup>55</sup> Martínez 1990, Monferrer Sala 2011 pour les apocalypses orientales. Pour son importation en Éthiopie, Dérat 2012. Les échos occidentaux sont évoqués par Pelliot 1951 mais mériteraient une étude bien plus approfondie.

<sup>56</sup> Le débat a été relancé par Débié 2010 avec des arguments pour une datation haute qu'il est utile de prendre en compte pour saisir les spécificités de cette construction apocalyptique, même si il paraît indéniable que la rédaction définitive fut faite à une époque tardive, comme le démontrent Munro-Hay 2001, Beylot 2004, et surtout Piovanelli 2013 qui reprend l'argumentation en détail.

<sup>57</sup> Cette filiation est visible dans l'usage des noms propres Kaleb, Justin, Finhas et Timothée (le patriarche d'Alexandrie) comme l'a montré Bausi 2010, repris par Piovanelli 2013.

---

<sup>58</sup> Il faut cependant remarquer que, à la différence du cycle des 9 saints, rien ne prouve que le *Kebra Negast* ait été largement diffusé à cette époque puisque un seul des ms. existant est antérieur au XVe siècle.

<sup>59</sup> Parmi une vaste bibliographie, Cerulli 1933, Tedeschi 1989, Weber 2010.

<sup>60</sup> Conti Rossini 1925, 508-511 qui pense, sans fournir de justification, que la *Vie* de Pantalewon, n'était pas celle du saint éthiopien mais du saint du même nom martyrisé sous Maximilien. Munro Hay 2001 pense le contraire. Sur la *Gadla Sama'etat*, voir Bausi 2005.

<sup>61</sup> En 1441, les Éthiopiens ne pouvaient bien sûr pas réemployer la propagande orchestrée par le négus autour de sa victoire sur le sultanat d'Ifat de 1445 bien décrite dans Derat 2002. Mais de nombreux éléments de la figure du roi guerrier menant son peuple vers la victoire contre les ennemis de Dieu furent diffusés dès le début du règne : Derat 2005, Hirsch 2012.

<sup>62</sup> Je remercie Robin Seignobos pour m'avoir proposé cette hypothèse sur l'erreur de traduction.