Marūṯā de Maypherqaṭ : Un évêque transfrontalier entre Byzance et la Perse dans l'Antiquité tardive

George Amanatidis-Saadé

Une thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en sciences des religions

Département d'études anciennes et de sciences des religions
Faculté des Arts,
Université d'Ottawa

© George Amanatidis-Saadé, Ottawa, Canada, 2026

Institut National des Langues et Civilisations Orientales
École doctorale n°265 *Langues, littératures et sociétés du monde*
CNRS (CeRMI, UMR 8041)

THÈSE EN COTUTELLE

avec

l'Université d'Ottawa

Département d'études anciennes et de sciences des religions
Faculté des Arts

présentée par

George AMANATIDIS-SAADÉ

soutenue le **22 septembre 2026**
pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**
en histoire, sociétés et civilisations

Marūṯā de Maypherqaṭ : Un évêque transfrontalier entre Byzance et la Perse dans l'Antiquité tardive

THÈSE dirigée par :

Mme Christelle JULLIEN	Directrice de recherche, CNRS, France, co-directrice
M. Geoffrey GREATREX	Professeur des universités, Université d'Ottawa, Canada, co-directeur

RAPPORTEURS :

Mme Ekaterina NECHAEVA	Professeur des universités, Université de Lille, France
M. Pierluigi PIOVANELLI	Professeur des universités, Université d'Ottawa /École pratique des hautes études sciences religieuses, Paris., France

---

MEMBRES DU JURY :

M. Geoffrey GREATREX	Professeur des universités, Université d'Ottawa, Canada
Mme Christelle JULLIEN	Directrice de recherche, CNRS, France (CeRMI, UMR 8041)
Mme Jeanne-Nicole MELLON SAINT-LAURENT	Associate professor, Marquette University, États-Unis
Mme Ekaterina NECHAEVA	Professeur des universités, Université de Lille, France
M. Pierluigi PIOVANELLI	Professeur des universités, Université d'Ottawa / École pratique des hautes études sciences religieuses, Paris, France
M. Peter VAN NUFFELEN	Professeur des universités, Université de Ghent, Belgique

Remerciements

Comme il est d'usage, je souhaite remercier quelques personnes qui m'ont aidé à mener à bien cette thèse de doctorat.

La plus grande part de ma gratitude revient à mes deux directeurs de thèse, Geoffrey Greatrex (Université d'Ottawa, Canada) et Christelle Jullien (INaLCO, Paris, France / CNRS). Sans leur patience, leur confiance et leur accompagnement constant, ce travail n'aurait pas vu le jour.

Je remercie Béatrice Caseau Chevallier, professeur d'histoire byzantine à l'Université de Paris-Sorbonne, et Florence Jullien, directrice de recherche au Centre de recherche sur le monde iranien (CeRMI, UMR 8041) du CNRS, membres de mon Comité de suivi, pour leurs remarques et conseils inestimables.

Je suis redevable à Maria Szuppe, puis Denis Hermann, directeurs du Centre de recherche sur le monde iranien (UMR 8041) du CNRS à Villejuif, pour leur accueil au sein du Laboratoire durant mes études doctorales, et en particulier lors de mon séjour à Paris de septembre, 2021 à juillet 2022 dans le cadre de la convention de co-tutelle.

Je remercie également Daniel Alford (chercheur postdoctoral dans le cadre du projet ERC DOSSE — Domestic Servants in Mediterranean Europe (1300-1600), Université de Leicester) pour ses remarques sur la traduction et l'édition de la *Vie* arménienne de Marūṯā, ainsi que Valentina Calzolari (Université de Genève, Suisse) pour m'avoir généreusement communiqué son article avant parution. Je tiens enfin à exprimer ma gratitude à Éric Grau (Université de Montpellier Paul-Valéry, France) pour m'avoir transmis sa thèse, d'une pertinence et d'une qualité remarquables, avant même sa soutenance.

Notes sur les termes

Avant d'entamer cette étude, il convient de formuler quelques remarques concernant les termes employés au fil de cette thèse.

De manière générale, j'ai privilégié les translittérations les plus proches de la forme d'origine pour les mots étrangers. J'ai privilégié les appellations classiques en français, comme Yazdgird plutôt que Yazdgerd. Les formes de mots avec diacritiques sont préférés en général, tel que la graphie
« Šāh » qui est choisi au lieu de « *Chah* » ou « *Shah* » – pour le nom de Marūṯā, personnage central de cette étude, j'ai tenu à garder les notations des voyelles longues et la spirantisation.

Par ailleurs, lorsque plusieurs termes peuvent désigner un même rang, une personne ou un lieu, j'ai alterné entre les différentes formes disponibles. Bien que ces mots puissent présenter des nuances sémantiques, ils se recoupent largement et reflètent souvent des traditions linguistiques ou temporelles différentes.

À des fins de clarté, les équivalences les plus fréquentes sont résumées ci-dessous :

- **Rome** = empire romain d'Orient = Byzance
- **La Perse** = l'Iran = empire perse sassanide = empire iranien = empire sassanide
- **Église de l'Orient** = Église de Perse
- **šāh / šāhānšāh** = roi / roi des rois (par opposition à *l'empereur* romain, *imperator*)
- **catholicos** = grand métropolite

Résumé

Au tournant du Ve siècle ap. J.-C., un renouveau des relations entre les empires romain d'Orient et perse sassanide est inauguré en partie grâce à l'action d'un homme : Marūṯā de Maypherqaṭ, évêque d'une cité frontalière du nord de la Mésopotamie. Aucune étude d'ensemble ne lui avait encore été consacrée. Pourtant, ce personnage polymorphe fut au cœur des enjeux géostratégiques et ecclésiaux de son temps : médiateur recherché dans un contexte de profondes tensions, acteur de la refondation de l'Église de l'Orient et de sa reconnaissance officielle, conseiller du šāhānšāh Yazdgird Ier, initiateur de réseaux d'alliances et d'un culte transfrontalier, il contribua au rayonnement d'une culture hégémonique. Cette thèse propose l'analyse critique d'une trajectoire transculturelle hors norme à partir d'une relecture du corpus documentaire, des traditions associées et des processus de construction d'une mémoire posthume. Elle ouvre à une nouvelle compréhension de la société frontalière du Ve siècle et de ses dynamiques historiques.

Mots-clés : Marūṯā de Maypherqaṭ ; Byzance ; Perse ; frontières ; diplomatie ; réseaux de patronage ; culte des martyrs (Martyropolis) ; Église de l'Orient ; pseudépigraphie ; hagiographie.

At the turn of the fifth century A.D., a renewal of relations between the Eastern Roman Empire and the Sasanian Persian Empire was ushered in largely thanks to the efforts of one man: Marūṯā of Maypherqaṭ, bishop of a frontier city in northern Mesopotamia. Although no comprehensive study has yet been devoted to him, Marūṯā was nonetheless a multifaceted figure at the heart of the geostrategic and ecclesiastical issues of his time: a mediator in a context of deep tensions, a key-figure in the re-establishment of the Church of the East and its official recognition, an advisor to the šāhānšāh Yazdgird I, and the initiator of network of alliances and a cross-border martyr cult, thus contributing significantly to the culture of his time. This thesis offers a critical analysis of this extraordinary transcultural phenomenon based on a re-examination of the documentary corpus and associated traditions, and the examination of the processes of memory construction. Through this methodology, a new understanding of 5th-century frontier society and its historical dynamics is achieved.

Key-words : Marūṯā of Maypherqaṭ ; Byzantium ; Persia ; frontiers ; diplomacy ; patronage networks ; cult of the martyrs (Martyropolis) ; Church of the East ; pseudepigraphy ; hagiography.

Table des matières

Remerciements i

Notes sur les termes iv

Résumé v

Table des matières vi

Table des Illustrations xiii

Tableaux xiii

Cartes xiii

Figures xiv

Introduction 1

0.1. Problématique 2

0.2. Méthodologies 3

0.3. Hypothèses initiales 5

Chapitre I : Une époque de tensions et de restructuration 7

1.1. Introduction : Une histoire à cerner 7

1.2. Un traité humiliant 8

1.3. Une paix temporaire et tendue 10

1.4. Pression et restructuration 14

1.5. La dernière pomme de discorde 19

1.6. La lutte pour le pouvoir 21

1.7. Intrigue, ambition, rébellion 24

1.8. Incursions hunniques 27

1.9. Le nouvel ordre 30

1.10. De nouvelles relations 31
1.11. Conclusions : Tensions dégagées ; frontière reformulée 33
Chapitre II : Une frontière à définir 35
2.1. Introduction : Profil de la frontière 35
2.2. Une région frontalière 36
2.3. Zone géographique 42
2.3.1. Aperçu climatique 42
2.3.2. Aperçu géolocatif et toponymique : Sophène/Sophanène 44
2.3.3. Aperçu toponymique : Maypherqaṭ 48
2.3.4. Conclusions 51
2.4. Zone démographique 52
2.4.1. Aperçu ethnique 52
2.5. Zone culturelle 54
2.5.1. Religion préchrétienne 54
2.5.2. Évangélisation 55
2.5.3. Administration ecclésiastique 58
2.5.4. Encadrement ecclésial 61
2.5.5. Langage 62
2.5.6. Archéologie 63
2.5.7. Traditions anthroponymiques 73
2.5.8. Conclusions 75
2.6. Zone politique 76
2.6.1. Histoire sophénienne 76
2.6.2. Gouvernance et élites : *satrapa Sofanenae* 83
2.6.3. Gouvernance et élites : nakharar de Copʿkʿ 85

2.6.4. Double vassal romain et arménien 87
2.6.5. Famille et succession 94
2.6.6. Les Liyūṯides : Une branche cadette des Orontides 97
2.6.7. Le seigneur d'Uta 99
2.6.8. Défenses militaires 103
2.6.9. Conclusions : Zone politique 115
2.7. Zone économique 116
2.7.1. Niveau de développement 116
2.7.2. Le commerce et l'armée 121
2.8. Conclusion : Une frontière de quintessence 124
Chapitre III : Un passeur entre deux empires 126
3.1. Introduction : L'Évêque-ambassadeur 126
3.2. La diplomatie romano-perse 128
3.2.1. Le système de bloc 131
3.3. Les ambassades de Marūṯā de Maypherqaṭ 133
3.3.1. Reconstituer la chronologie de voyages 134
3.3.2. En 400, à Séleucie-Ctésiphon 144
3.3.3. En 408/409, à Séleucie-Ctésiphon 152
3.4. Le voyage et le *cursus publicus* 157
3.5 Types d'ambassades 162
3.6. Lettres 164
3.6.1. *Epistula Arcadii* 165
3.6.2. *Epistula Episcoporum Orientalium* 168
3.7. Les échanges de cadeaux, une affirmation de pouvoir 169
3.7.1. Les cadeaux de Marūṯā 171

3.7.2. Dons impériaux et tributs 172
3.7.3. Les insignes royaux 174
3.8. Les raisons d'un choix 174
3.8.1. Critères de sélection 175
3.9. Plurilinguisme 177
3.10. Art médical 179
3.10.1. Médecin de cour 181
3.11. Le statut d'évêque 182
3.11.1. Quidam Narseus 186
3.12. Agent de Chrysostome 187
3.12.1. L'autorité centrale 191
3.13. Réseaux locaux 192
3.14. Un seigneur syro-arménien 196
3.14.1. Le Sasūn/Sanasuna/Taron 197
3.14.2. Conclusions 198
3.15. Conclusions : Un professionnel de la diplomatie 199
Chapitre IV : Un fondateur, réformateur et conciliateur transfrontalier 202
4.1. Introduction : Reliques et réunions 202
4.2. Au service d'une nouvelle dynamique cultuelle 203
4.2.1. Les sources 204
4.2.2. Analyse 207
4.3. Vers une réorganisation de l'Église de l'Orient 213
4.3.1. Synode de Mar Isḥāq (410) 214
4.3.2. Synode de Mar Yahbalaha (420) 215
4.3.3. Synode de Mar Dādišoʿ (424) 217

4.3.4. Les textes des synodes orientaux en rétrospective 219
4.4. Résultats des projets de Marūṯā 220
4.4.1. Sur le plan institutionnel : de nouvelles relations entre l'Église et le pouvoir 221
4.4.2. Un contrat social 227
4.4.3. Les gains de Marūṯā de Maypherqaṭ 238
4.4.4. Alliés et connexions 243
4.4.5. Vers de nouvelles relations romano-perses 277
4.5. Conclusions : Courtiser l'ennemi 286
Chapitre V — L'après-vie de Marūṯā : La construction d'un personnage 288
5.1. Introduction : Une postérité prestigieuse 288
5.2. La fabrique de la sainteté 289
5.2.1. Les façonnements d'un récit : modèles littéraires 290
5.2.2. Transmettre une vision du monde 292
5.3. Les fonctions symboliques du saint : cartographie des thèmes 295
5.3.1. *Sacra infantia* — la sainte enfance 295
5.3.2. Le voyage sacré 296
5.3.3. L'« étranger » 298
5.4. Une polémique religieuse 299
5.4.1. Les épreuves 300
5.4.2. La *parrhèsia* 301
5.4.3. Le *theios anèr* 303
5.4.4. Le médecin thaumaturge 305
5.4.5. La présence du roi et sa conversion 307
5.5. Découvreur de complots : Un maître espion 310
5.5.1. Les récits 311

5.5.2. Une polémique anti-mazdéenne 316
5.5.3. Noyau historique : Une cour en tension 318
5.5.4. L'espionnage inaperçu 321
5.5.5. Conclusions : Un espion entre histoire et tradition 329
5.6. Héros ou assassin ? 332
5.6.1. Le récit 333
5.6.2. Analyse 335
5.7. Dans la lignée des apôtres 338
5.7.1. Les sources 338
5.7.2. Aperçus d'une mission apostolique 342
5.8. L'étendue du récit : les revendications 348
5.8.1. Revendication sophanénienne 348
5.8.2. Revendication syriaque 354
5.8.3. Revendication romaine 359
5.8.4. Revendication arménienne 361
5.8.5. Conclusions : Profil ou propagande ? 366
5.9. Marūṯā auteur : La postérité littéraire 366
5.9.1. Le Pseudo-Marūṯā hagiographe 367
5.9.2. Le Pseudo-Marūṯā canoniste : Canons conciliaires 370
5.9.3. Le Pseudo-Marūṯā canoniste : Canons monastiques 375
5.9.4. Le Pseudo-Marūṯā liturge et exégète 376
5.9.5. Le Pseudo-Marūṯā hérésiographe 376
5.9.6. Conclusions 378
5.10. Géographisation et transfert du personnage : les dynamiques d'une liturgie 379
5.11. Conclusion : Un personnage populaire à la croisée d'empires 383

Conclusion 385
Bibliographie 391
Abréviations 391
Sources primaires 393
Études 413
Annexe A : Le *Ménologe de Basile II* 473
Traduction française 473
Description : L'unique enluminure sur Marūṯā 473
Annexe B : Sources mentionnant Marūṯā 477

Table des Illustrations

Tableaux

1 : Énoncés limitrophes de Parker ····· 37-38
2 : Températures de la Sophanène ····· 43
3 : Liste des courants religieux dénoncés par le Pseudo-Marūṯā ····· 378
4 : Dates de célébration de Marūṯā dans les traditions liturgiques des chrétiens d'Orient ····· 382

Cartes

1 : Aperçu topographique de la frontière romano-perse ····· 36
2 : La pentarchie de la Sophène ····· 48
3 : La Ṣupani et ses voisins au début du Ier millénaire avant J.-C ····· 76
4 : Dynasties arméniennes de la zone frontalière en 387–536 ap. J.-C ····· 77
5 : L'empire de Tigrane le Grand, 95–66 av. J.-C ····· 78
6 : Les provinces trans–tigritanes cédées aux Romains en 298/9 ····· 81
7 : La défense sur axes en Sophanène au VIe siècle ····· 105
8 : Forteresses en Haute Mésopotamie du IVe au milieu du VIe siècle ····· 113
9 : Ponts et routes de la Haute Mésopotamie ····· 121
10 : Le Proche-Orient de Constantinople à Séleucie-Ctésiphon en passant par Amid ····· 157
11 : Martyropolis en perspective régionale ····· 158
12 : Le *cursus publicus* dans l'Antiquité tardive ····· 160

Figures

1 : Continuum des dynamiques frontalières ····· 38
2 : Ensembles limitrophes ····· 39
3 : La matrice limitrophe ····· 40
4 : Sarcophage-reliquaire en marbre porphyre, musée de Diyarbakir,
Origine : Silvan/Martyropolis ····· 67
5 : Silvan/Martyropolis, Vue générale de la ville avec les murs ····· 67
6 : Silvan/Martyropolis, El Adra. Église syro-orthodoxe de la Vierge : vue du côté N ····· 68
7 : Silvan/Martyropolis, El Adra. Intérieur : colonne W avec chapiteau en panier ····· 68
8 : Silvan/Martyropolis, reconstruction de la basilique avec piliers ····· 69
9 : Silvan/Martyropolis, Basilique : vue du côté E ····· 70
10 : Silvan/Martyropolis. Basilique : restes de l'abside et angle SE de la nef
avec chapiteaux décorés de feuilles d'acanthe ····· 71
11 et 12 : Silvan/Martyropolis. Basilique : Devant et arrière du panneau en marbre ····· 72
13 : Dynastie des Liyūṯides ou des Marūṯides ····· 99
14 : Dessin des remparts de Martyropolis sous Anastase (gauche) et Justinien (droite) ····· 109
15 : Croquis de vue aérienne de Martyropolis/Silvan ····· 109
16 : Vue aérienne de Martyropolis/Silvan avec ses murailles ····· 110
17 : La route n° 2 entre Amid (Diyarbakir) et Arzon en Perse ····· 120
18 : La transmission des écrits historiques sur Yazdgird Ier en syriaque, grec et arabe ····· 210
19 : Ms. Vat. gr. 1613, fol. 406 - Page dédié à Marūṯā dans le ménologe de Basile II ····· 475
20 : Ms. Vat. gr. 1613, fol. 406 – Détail de l'enluminure ····· 476

Introduction

Pendant des siècles, le Moyen-Orient est demeuré un lieu de confrontation entre les grandes puissances des différentes époques. Tel fut notamment le cas durant l'Antiquité tardive (284-641 apr. J.-C.), lorsque, au tournant du Ve siècle, les principaux protagonistes étaient l'empire romain d'Orient et l'empire perse de la dynastie sassanide. Bien que ces rivaux traditionnels fussent de nouveau proches d'entrer en guerre, la paix prévalut, en grande partie en raison de circonstances politiques, mais aussi grâce à l'action d'un personnage particulier : Marūṯā, évêque romain et gouverneur d'une ville frontalière du nord de la Mésopotamie.

Au cours de sa vie, cet homme joua le rôle d'ambassadeur auprès du roi perse Yazdgird I (r. 399-420), au nom des empereurs romains Arcadius (r. 395-408) et Théodose II (r. 408-450). À travers ses deux missions diplomatiques, vers 400 et 408/409, Marūṯā non seulement convainquit Yazdgird d'instaurer des relations pacifiques avec les Romains et de mettre fin à la persécution des chrétiens de l'empire perse, mais il négocia également de nouvelles libertés pour ces derniers, contribua à l'organisation de leur Église et aida Yazdgird à les intégrer aux structures administratives de l'État perse.

L'influence de Marūṯā sur la société fut telle que l'évêque devint l'objet d'un culte après sa mort et promu en un personnage semi-légendaire. Des textes relatant sa vie et ses actions apparaissent dans des ouvrages rédigés en plusieurs langues, notamment en grec, en arabe, en arménien et en syriaque. Les récits qui se sont construits autour de cette figure sont variés et abordent une multitude de thèmes, attribuant à Marūṯā, de manière posthume, des actions de nature très diverse. Qu'il s'agisse de récits à tonalité quasi biblique ou d'histoires davantage romanesques, Marūṯā est placé au centre des évènements liés à l'apogée des relations romano-perses et à l'essor des échanges culturels qui en découla. Ces nombreuses adaptations multilingues témoignent clairement de l'ampleur de son rayonnement à travers le temps et l'espace.

0.1. Problématique

Malgré son importance religieuse, politique et sociale, Marūṯā et sa ville demeurent nettement sous-étudiés dans les disciplines concernées. Pendant longtemps, les seuls articles explicitement consacrés à sa personne furent ceux publiés par R. Marcus (1932), J. Noret (1973), J. M. Fiey (1976) et A. Vööbus (1982). Chacun de ces travaux se concentre sur une source particulière et n'engage donc pas de réflexion plus globale sur le personnage. Les travaux de C. Mango et M. Mango (1985, 1991), ainsi que ceux de M. Mango et G. Bell (1983), constituent une base essentielle pour l'étude de vestiges archéologiques longtemps négligés de la ville. On ne peut que souligner l'heureuse opportunité d'avoir aujourd'hui les photographies du site prises par G. Bell lors de son voyage dans la Jazīra/ Haute Mésopotamie au tournant du XXe siècle, offrant ainsi un témoignage visuel précieux sur son état antérieur.

Plus récemment, l'évêque et ses réalisations occupent une place plus centrale dans quelques études rares. M. Whitby (1984) examine Martyropolis à travers les yeux de Procope ; H. Munt (2010) fait de même avec Ibn al-Azraq. E. K. Fowden (1999) dédie un chapitre de son ouvrage au culte de Martyropolis, tandis que l'article d'A. Honarchian (2021) met en valeur la ville et son culte par une analyse du mouvement des reliques entre les empires perse et romain. La collection d'articles sur les règnes de Yazdgird I et de Wahrām V, éditée par C. Jullien et publiée en 2023, offre les perspectives les plus récentes sur l'évêque, en analysant son profil et sa carrière notamment à travers des discussions portant sur les affaires de pyrées ou encore sur le synode de 410[1]. W. Stevenson (2010, 2021) examina les corrélations entre Marūṯā, Jean Chrysostome et la diplomatie romaine internationale. La perspective arménienne est largement couverte par l'article de V. Calzolari (2026), encore à paraître dans la collection des *Orientalia Lovaniensia Analecta*[2].

Si Marūṯā attire progressivement l'attention des chercheurs, il demeure encore un sujet périphérique. Dans les études consacrées à la diplomatie romano-perse ou à l'Église de Perse, il n'y apparaît le plus souvent que comme acteur diplomatique, réduit à son seul rôle d'ambassadeur, les études qui s'y rattachent étant fréquemment reprises sans examen approfondi. À l'inverse, lorsque l'attention se porte sur les œuvres pseudépigraphiques qui lui sont attribuées, l'approche

[1] L'ouvrage collectif inclut des articles de G. Greatrex et G. Amanatidis-Saadé, G. Traina, R. Gyselen, T. Daryaee, G. Herman, S. McDonough, C. Jullien, M.-J. Pierre et C. Nakano, ainsi que P. Wood.

[2] Je remercie sincèrement Mme V. Calzolari pour m'avoir aimablement communiqué son article avant parution, contribution précieuse qui a enrichi la présente étude.

devient nettement plus critique, ces textes étant d'emblée considérés sous l'angle de leur caractère apocryphe.

Ce manque d'intérêt de la recherche quant à cet évêque pourrait laisser croire qu'il n'exerça qu'une influence limitée sur les évènements du passé. En réalité, il est établi que les actions de Marūṯā eurent un impact considérable sur la vie d'un grand nombre de personnes, non seulement de son vivant, mais également au cours des siècles suivants, ce qui explique l'intérêt renouvelé porté à sa figure. Ce projet vise à poursuivre le comblement des importantes lacunes historiographiques concernant l'influence de Marūṯā en menant une étude en profondeur et novatrice, des traditions historiques et narratives qui lui sont associées.

Pour ce faire, il est essentiel d'élaborer à nouveaux frais une analyse critique du personnage et de ses représentations, en réexaminant les diverses informations contenues dans les sources, en analysant les traditions et sociétés qui le commémorent et en étudiant les modèles littéraires qui ont façonné les différentes représentations du saint. L'objectif n'est pas de valider nécessairement l'authenticité des éléments transmis par les sources, mais plutôt d'explorer la présence de noyaux historiques à la lumière de leurs contextes contemporains, de comparer leurs multiples adaptations à travers le temps et l'espace et d'ouvrir le plus grand nombre de pistes pour de futures recherches. Il s'agit de réévaluer la vie et l'époque de Marūṯā en tenant compte des nouvelles études et des récentes éditions de sources, tout en mettant en œuvre une approche holistique permettant d'obtenir une vision plus élargie du sujet. De cette manière, il me semble pertinent, à tout le moins, de tenter de poser les jalons d'une approche à la fois plus critique et plus cohérente, susceptible d'orienter les recherches futures consacrées à Marūṯā.

0.2. Méthodologies

L'analyse biographique critique que nous nous proposons d'établir sera développée à travers cinq chapitres, chacun explorant une dimension essentielle de la figure de Marūṯā. Le contexte historique qui a précédé son intervention sera examiné en premier lieu. Ce chapitre initial, consacré à l'évolution des relations romano-perses au IVe siècle, a pour objectif de couvrir l'ensemble des éléments pertinents relatifs à la vie et aux activités de Marūṯā : les transformations territoriales consécutives au Traité de Nisibe (299), l'essor du christianisme et sa pénétration dans

la sphère politique, la partition de l'Arménie, l'émergence d'un nouvel ordre géopolitique ainsi que la réorientation des deux empires face à cette nouvelle configuration.

Cette première section sera suivie d'un deuxième chapitre destiné à mettre en lumière le concept de frontière, non seulement comme cadre géographique, mais envisagée aussi comme une caractéristique fondamentale qualifiant le personnage de Marūṯā. La frontière constitue en effet l'épicentre même de notre sujet. De la sorte, la Sophanène, région natale de Marūṯā, occupera également une place particulière dans cette étude. L'analyse portera sur les traits géographiques, démographiques, culturels, politiques et économiques qui définissent cet espace liminaire et les acteurs qui y évoluent.

Le cœur de ce travail réside dans l'exploration approfondie des rôles et des actions de Marūṯā en tant qu'évêque actif de part et d'autre de la frontière. En tant qu'agent politique, il se retrouva au centre des interactions entre les deux plus grandes puissances régionales de l'Antiquité tardive. Ainsi, le troisième chapitre du mémoire sera consacré à la carrière diplomatique de l'évêque. Il examinera l'évolution de la diplomatie romano-perse ainsi que ses modalités de fonctionnement durant cette période. La question du choix de Marūṯā en tant qu'ambassadeur auprès de la cour sassanide y sera également étudiée, afin de mieux comprendre les raisons de sa sélection, les circonstances précises de ses missions et la manière dont celles-ci s'insèrent dans une problématique plus large.

Un quatrième chapitre portera sur Marūṯā en tant que fondateur et réformateur, en examinant ses deux principaux projets : la fondation de Martyropolis et le concile de Mār Isḥāq. Les effets découlant de ces initiatives seront également étudiés, en particulier l'impact sur le réseau de patronage que Marūṯā avait patiemment construit et développé au cours de sa vie. Ses liens avec les cours de Constantinople et de Ctésiphon reflètent ses multiples rôles : évêque syro-arménien, ambassadeur romain et médecin. Du corpus de sources à l'étude, il apparaît clairement que l'évêque s'entourait d'alliés occupant de hautes fonctions politiques et ecclésiastiques : les empereurs Arcadius et Théodose II, le šāh Yazdgird Ier, le préfet du prétoire Anthémius, Antiochus le *praepositus*, les évêques-patriarches de Constantinople Jean Chrysostome et d'Antioche Prophyrios, les évêques d'Amid et d'autres villes orientales, et finalement plusieurs des grands métropolites, ou *catholicoi*, de Séleucie-Ctésiphon. Chacun de ces alliés sera pris en considération lorsque le contexte l'exigera. L'ensemble de ces analyses vise à dégager une réflexion sur la nature

de la société transfrontalière dans l'Antiquité tardive et à situer Marūṯā au sein de ce vaste réseau social parmi les élites de la période.

Plusieurs sources attribuent à l'évêque de Maypherqaṭ une série d'actes dont la fiabilité est parfois limitée. De ces constructions littéraires émerge la figure d'un saint héroïque, espion, écrivain prolifique, traducteur, réformateur de monastères, missionnaire ayant presque converti le roi perse Yazdgird. Le sujet hagiographique devient donc le point focal du chapitre, sans mettre de côté « l'après-vie » de l'évêque en tant que passeur culturel, politique et liturgique.

Dans la mesure où le personnage de Marūṯā fut revendiqué, au fil des siècles et à travers de vastes espaces géographiques, par plusieurs traditions ecclésiales, il importe également, dans ce chapitre, de retracer la géographie de son rayonnement. Une telle démarche vise à éclairer les variations régionales qui marquent ses différentes représentations littéraires. En tant que saint, il figure en outre dans les calendriers liturgiques de diverses Églises, chacune lui assignant une date de commémoration propre, révélatrice de son inscription différenciée dans les mémoires confessionnelles.

0.3. Hypothèses initiales

Ainsi, l'étude historiographique de la perception de sa vie à travers les époques, les langues, les régimes et les idéologies permettra d'élaborer un portrait beaucoup plus précis de Marūṯā et de ses réalisations. Mes conclusions préliminaires suggèrent que la popularité de Marūṯā en tant que figure littéraire reste corrélative au déploiement des symboles associés à son action de coopération internationale, comme autorité politique attachée au monde romain sans pour autant en être issu, comme défenseur puissant du christianisme dans des contextes non chrétiens, enfin comme force unificatrice et pacificatrice au sein de milieux multi-ethniques. Il me semble que l'origine de la figure de l' « apôtre » Marūṯā, cet évêque-ambassadeur, médecin et thaumaturge légendaire, réside indubitablement dans les besoins identitaires de la Sophanène, qui cherchait vraisemblablement à se forger une histoire propre et un personnage fondateur susceptible d'incarner son passé, ses aspirations et son rôle dans la région. Par ces processus, je suggère que Marūṯā incarna un palladium pour la Sophanène, tout comme l'apôtre Thadée en Osroène et Grégoire l'Illuminateur ou Barthélemy en Arménie.

Ce projet adopte principalement une approche historique et historiographique pour l'étude de Marūṯā et de la littérature qui lui est consacrée. Un ensemble de cadres théoriques complémentaires sera mobilisé, imposé par la complexité et la nature multidimensionnelle de la recherche. La méthode historico-critique constituera l'outil principal pour l'extraction d'éléments historiques à partir de la diversité des sources primaires. Elle sera renforcée par des approches issues de l'histoire, de la géographie historique, des sciences religieuses et de l'analyse documentaire, permettant ainsi de mettre en œuvre une démarche véritablement holistique. Cette méthode sera utilisée avant tout pour analyser et décoder le monde que révèlent, explicitement ou implicitement, les sources : les dits et les non-dits des auteurs, leurs procédés d'écriture et de réécriture, leurs intentions, ainsi que les modèles littéraires et narratifs qui sous-tendent les récits.

Une approche herméneutique permettra de combler l'écart entre la rigueur de la méthode historico-critique et les formes d'analyse plus ouvertes propres aux autres approches mobilisées. Dans cette démarche d'analyse biographique critique qui est la nôtre, réalisée à partir de récits construits, la méthode historique classique jouera également un rôle essentiel. Sur le plan méthodologique, cette démarche impose la mobilisation de multiples perspectives, et identités et sphères thématiques lors de l'examen des textes anciens. Elle intègre par ailleurs les outils de l'historiographie, lesquels consistent à étudier les contextes de production des sources primaires plutôt que leur seul contenu.

Cette méthode est indispensable à ma recherche, dans la mesure où il s'agit non seulement de comprendre le contenu des récits consacrés à Marūṯā, mais aussi d'analyser pourquoi et comment ces récits ont été produits, et ce qu'ils signifiaient pour les sociétés qui les ont transmis. Ma démarche s'inscrit parfaitement dans la méthodologie finale d'analyse des documents, qui se concentre sur les éléments constitutifs de la production textuelle : l'objectif de rédaction, le public visé, le contexte spatio-temporel et l'identité de l'auteur. Une telle approche favorise en outre la constitution de bases de données et l'élaboration d'analyses statistiques permettant de dégager des conclusions inédites.

Dans l'ensemble, ces approches théoriques et méthodologiques seront d'une grande utilité pour interpréter les contextes culturels et sociaux des textes, ainsi que pour examiner systématiquement les différents aspects liés à la production, à la transmission, au contenu, à la finalité et au public des sources, entre autres dimensions éléments.

Chapitre I : Une époque de tensions et de restructuration

« Il existe des ambassades continuelles entre Romains et Perses ;
les raisons pour lesquelles ils échangent sans cesse des ambassadeurs sont diverses.
Or il fut nécessaire à cette époque que Marūṯā, l'évêque de Mésopotamie [...],
soit envoyé par l'empereur des Romains auprès du roi des Perses. »

« Μεταξὺ Ῥωμαίων καὶ Περσῶν συνεχεῖς ἀεὶ πρεσβεῖαι γίνονται·
διάφοροι δέ εἰσιν αἰτίαι, δι᾽ ἃς συνεχῶς παρ᾽ ἀλλήλους πρεσβεύονται.
Χρεία δὴ οὖν καὶ τότε ἤγαγεν, ὥστε Μαρουθᾶν τὸν Μεσοποταμίας ἐπίσκοπον [...],
πεμφθῆναι παρὰ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων πρὸς τὸν βασιλέα Περσῶν[1]. »

1.1. Introduction : Une histoire à cerner

Aux confins orientaux de l'empire romain s'étendait la satrapie de Sophanène, dont la capitale, Maypherqaṭ, occupait une position stratégique au carrefour du monde romain, iranien et arménien. C'est dans cette ville frontalière que Marūṯā exerça sa charge d'évêque, proche parent de la famille influente qui gouvernait la province. En tant que territoire limitrophe, la Sophanène constituait un point de rencontre et de tension entre les grandes puissances impériales, et les populations qui y vivaient (Sophéniens, Arméniens, Syriaques, Arabes) furent profondément marquées par leur position géopolitique. Ainsi, leur destinée collective, tout au long de l'Antiquité tardive, fut étroitement conditionnée par l'évolution des rapports entre Rome et la Perse.

Le monde frontalier dans lequel Marūṯā vivait avait donc façonné ses trajectoires et ses possibilités d'action. En 395, à la mort de l'empereur Théodose Ier (r. 379-395), l'empire romain fut définitivement divisé entre ses deux fils : Arcadius (r. 395-408) reçut l'Orient, gouverné depuis Constantinople, tandis qu'Honorius (r. 395-423) hérita de l'Occident, depuis Milan puis Ravenne à partir de 402. Quatre ans plus tard, l'évêque de Maypherqaṭ fut dépêché à la cour du nouveau roi sassanide, Yazdgird Ier (r. 399-420), en tant qu'émissaire officiel de l'empereur Arcadius. À cette époque, les relations entre les deux empires étaient loin d'être harmonieuses. Le siècle précédent

[1] Socrate, *HE,* VII.8.2-3 (tr. Maraval et Périchon, 2007).

avait été marqué par des tensions continues, des affrontements militaires, et une rivalité persistante pour le contrôle des régions frontalières. La Mésopotamie et le Caucase, zones hautement disputées, constituaient à la fois les théâtres d'affrontement et les lieux d'opportunité pour la diplomatie. C'est précisément dans ce contexte que Marūṯā fut chargé de négocier ce qui allait devenir l'un des sommets des relations romano-perses.

Cette section propose donc d'examiner l'évolution des relations entre Rome et la Perse jusqu'à leur point culminant, atteint par les efforts diplomatiques de plusieurs acteurs, y compris Marūṯā. Elle s'intéresse également aux transformations de la géographie religieuse et à l'insertion progressive des chrétiens dans les sphères politiques et publiques. Les premières sections porteront sur le IVe siècle, en analysant les reconfigurations territoriales opérées depuis le Traité de Nisibe en 298, l'ascendance du christianisme sous Constantin (r. 306-337), les réactions sassanides, et enfin, la partition de l'Arménie. Les dernières parties s'attacheront à évaluer les conséquences concrètes de ces mutations : l'émergence d'un nouvel ordre géopolitique auquel Rome et la Perse durent s'adapter. Les deux cours impériales seront également l'objet de nos investigations ainsi que leurs politiques respectives et leurs enjeux auxquels ils faisaient face. À Constantinople, les empereurs se trouvaient limités à leur rôle de figure de proue, dépouillés de leur rôle exécutif. De son côté, la Perse traversait une grave crise de succession depuis la mort de Šābuhr II (r. 309-379) en 379. Il est en effet essentiel de bien cerner ce terrain politique et religieux avant d'y situer notre acteur. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra mieux saisir les motivations et les actions de Marūṯā.

1.2. Un traité humiliant

À première vue, le rapprochement entre Rome et la Perse semble remonter au Traité de Jovien en 363, conclu après la mort de l'empereur Julien (r. 361-363). Toutefois, il convient de remonter plus loin encore pour en identifier les causes profondes : c'est dans le Traité de Nisibe de 298 que s'enracine véritablement la dynamique diplomatique des IVe et Ve siècles. Cette période, marquée par la réorganisation impériale sous Dioclétien (r. 284-305) et l'instauration de la Tétrarchie, vit éclater un conflit ouvert entre les empires romain et perse. En 296, le roi Narseh

(r. 293-302) lança une offensive à l'Ouest de son empire, franchissant les frontières romaines[2]. Deux ans plus tard, il essuya une défaite décisive : son armée fut anéantie, sa famille capturée, et il se vit contraint de négocier en position de grande faiblesse.

Le traité qui en résulta imposa à la Perse des conditions particulièrement sévères : la cession de plusieurs provinces frontalières à l'empire romain, la reconnaissance de la suzeraineté romaine sur l'Arménie et l'Ibérie caucasienne, ainsi que la limitation des échanges commerciaux à la seule ville frontalière romaine de Nisibe[3]. La Sophanène, faisant partie des territoires annexés, fut dès lors absorbée dans l'orbite romaine, rejoignant un ensemble de satrapies syro-arméniennes frontalières soumises à une forme d'État-vassal ou de protectorat[4]. Cette victoire militaire affirma la suprématie romaine en Orient pour les décennies suivantes et contribua à créer un climat propice à l'expansion du christianisme dans les régions orientales de l'empire.

Comme le voulait la réalité diplomatique de l'époque, la validité d'un traité conclu entre souverains devait être reconfirmée par leurs successeurs pour demeurer active[5]. Le *statu quo* semble être maintenu sous Hormizd II (r. 303-309), successeur de Narseh, sans mention historique d'une confirmation formelle de l'accord[6]. En revanche, son fils Šābuhr II, monté sur le trône dès l'enfance, développa par la suite l'ambition explicite de renverser les termes de ce traité, perçu comme une humiliation nationale. Ces velléités furent toutefois différées : Šābuhr devait d'abord affermir sa position interne en tant que roi des rois avant d'envisager une confrontation directe avec l'empire romain[7].

---

[2] Pour davantage de détails sur le règne du šah Narseh, voir Blockley, 1984, p. 28-49 ; Dignas et Winter, 2007, p. 84-88 ; Weber, 2016 ; Bonner, 2020, p. 61-63 ; Edwell, 2021, p. 132-156. Pour plus sur Narseh, voir Mosig-Walbug, 2009b, 91-148. Voir Chaumont, 1975, p. 89-156 pour une discussion des revendications sassanides ainsi que l'idéologie sous-jacente à la justification de la guerre par Narseh.

[3] Pierre le Patrice (F 14 – Müller, FHG IV, p. 189 ; F 202 – Banchich, p. 135-140) ; Dignas et Winter, 2007, p. 30-32, 122-130. Cf. aussi Wiesehöfer, 2001, p. 193-194 qui explique le contexte économique de la situation, et comment le Traité de Nisibe avait coûté cher aux Perses.

[4] Williams, 1997, p. 308. Bien que les terres nouvellement acquises dans le Traité de Nisibe fussent éloignées du cœur de l'empire, elles procuraient néanmoins aux Romains un avantage considérable dans la région frontalière et proclamaient en quelque sorte la suprématie de Rome dans cette zone. Pour plus, voir Dignas et Winter, 2007, p. 122-130 ; Bonner, 2020, p. 63-65.

[5] Blockley, 1992, p. 123, 161.

[6] Doležal, 2022, p. 385 où il explique simplement que le traité fut respecté par Ohrmazd II.

[7] Burgess, 1999, p. 16 explique que Šābuhr II devait être déjà en route vers la frontière romaine avant la mort de Constantin puisque la ville de Nisibe ne fut assiégée que vingt-cinq jours plus tard. Il était clair que le šah avait assemblé son armée à l'avance quand il déclara la guerre sur l'empire romain en début 337, après le retour de ses émissaires en avril. Son assaut sur Nisibe était donc sûrement planifié, la ville étant d'une grande importance régionale et logiquement une première cible. Voir Fowden, G., 1994, p. 146-153 pour une discussion alternative sur les sources qui traitent des derniers jours de Constantin et de sa campagne iranienne. Cf. aussi Christensen, 1944, p. 234.

1.3. Une paix temporaire et tendue

Des signes de normalisation émergèrent néanmoins au cours des premières décennies de son règne. Une ambassade perse fut vraisemblablement envoyée à Constantin vers 325, probablement pour féliciter le nouvel empereur, régnant seul à la suite de sa victoire sur Licinius (r. 308-324), et pour marquer une reconnaissance implicite du *statu quo* territorial[8]. De son côté, Constantin n'était pas davantage disposé à engager un conflit : il venait tout juste de sortir d'une guerre civile prolongée, et plusieurs de ses frontières restaient instables[9]. Dans ce contexte, les deux empires avaient un intérêt commun à temporiser, afin de stabiliser leur pouvoir respectif.

Depuis son élévation au trône en 306, Constantin s'était montré favorable aux chrétiens, à l'instar de ce que l'on croyait être l'attitude de son père durant son propre règne[10]. Constantin adopta progressivement le langage et les symboles du christianisme, au fil des évènements qui le conduisirent à devenir le seul maître de l'empire. Il intervint dans les affaires de l'Église, en proclamant la tolérance de la foi chrétienne en 311 par l'édit de Milan, et en associant sa victoire au pont Milvius à l'intervention divine du Dieu des chrétiens. Il alla jusqu'à prendre part à la lutte contre l'hérésie, notamment au concile d'Arles de 314, convoqué pour condamner le donatisme[11].

---

[8] Frendo, 2001, p. 60-62 ; Krippas, 2021, p. 154-156. Blockley, 1992, p. 9-10, 173 n.16, 18, 19 dit que l'ambassade perse en 325 était celle envoyée de coutume quand un nouveau monarque montait sur le trône. La réception de l'ambassade fonctionnait donc comme une reconnaissance de la paix et amenait souvent la ratification des traités antérieurs. Dans ce cas, Blockley suggère qu'il était improbable que Šābuhr réaffirmât le traité de 298. Il souligne aussi que l'ambassade était un important symbole de paix, car l'année précédente, le frère aîné de Šābuhr, nommé Ohrmazd, s'était rendu dans l'empire romain cherchant de l'aide militaire pour trouver un appui dans ses ambitions au trône. Le fait que Constantin ait accepté la délégation de Šābuhr devait indiquer que Rome n'allait pas soutenir la cause de Ohrmazd. Cf. Sako, 1986, p. 34 et Nechaeva, 2014, p. 103-105 pour plus d'information sur les coutumes diplomatiques entre Rome et l'Iran qui impliquaient la montée d'un nouveau monarque. Eusèbe, *VC,* IV.8.1 relie l'ambassade perse à ces évènements. Cf. aussi Mosig-Walburg, 2000 ; Mecella, 2015, Ch. VIII, p. 172-203 ; Doležal, 2022, p. 386-388. Pour une collection de sources primaires qui discutent de la fuite d'Ohrmazd, voir Dodgeon et Lieu, 1991, p. 147-149.

[9] Blockley, 1992, p. 10 ; Whitby, 2002, p. 36, 41. Même si une frontière était pacifiée pour une génération, le danger d'invasion persistait et pouvait se matérialiser durant des périodes d'instabilité, telles que des bouleversements sociaux, économiques, politiques ou militaires.

[10] Cette attitude est souvent associée à celle de son père Constance Ier, qui semble avoir été mitigé quant à la persécution de Dioclétien. Cameron, 2006, p. 540, explique qu'Eusèbe avait essayé délibérément de décrire Constance comme étant chrétien. Néanmoins, son attitude tiède contraste avec celle de ses collègues Galère et Maximin qui avaient continué de persécuter les chrétiens après la retraite de Dioclétien en 305. Cameron souligne qu'il est clair qu'il fut une cause de division dans l'opinion parmi les plus hauts échelons de l'État sur la question des chrétiens, et que le traitement de cette communauté était devenu une affaire politique sensible.

[11] Burckhardt, 1949, p. 306-309 ; Frend, 1952, Ch. XI, p. 141-168 ; C. Pietri, 1995b, p. 189-228 ; C. Pietri, 1995c, p. 229-248 ; Miles, 2016 et dans ce dernier, Lenski, 2016a, p. 166-219 ; Drake, 2016, p. 65-70 ; Hoover, 2018 ; Doležal, 2022, p. 303-304

Le rapport de l'empereur à la foi chrétienne évoluait ainsi de manière rapide, annonçant une transformation profonde et souvent conflictuelle de l'éthos culturel de l'empire romain.

Une fois que Constantin eut réunifié l'empire en 324, il appliqua les leçons tirées du concile d'Arles et entreprit d'unifier l'Église dans son ensemble. Le débat sur la divinité du Christ le poussa à convoquer le premier concile œcuménique, ou universel, à Nicée en 325[12]. L'un des objectifs centraux de cette assemblée fut la centralisation du gouvernement de l'Église, tant sur le plan hiérarchique que doctrinal, en prenant notamment position contre l'arianisme. Bien que Constantin ne se soit pas encore converti à la foi chrétienne, son patronage sur l'Église eut un impact immédiat sur l'ensemble du monde méditerranéen. Le concile inaugura la transformation de l'empire romain vers un État chrétien, et donna naissance à l'écoumène chrétien « byzantin » qui allait dominer l'Orient jusqu'à l'ère de l'Islam. L'Église chrétienne et ses membres purent désormais accéder à des fonctions politiques et sociales au sein de l'ancien empire païen. Les évêques devinrent des personnalités politiquement et économiquement influentes, comparables aux sénateurs romains[13]. Une nouvelle ère chrétienne s'ouvrait pour les Romains.

Le patronage impérial de l'Église par Constantin eut des répercussions tant internes qu'externes[14]. En convoquant le concile de Nicée, l'empereur avait à la fois protégé et subordonné l'Église, la liant durablement à l'État romain jusqu'à sa chute en 1453. Ce « projet chrétien » entra également en résonance avec les développements religieux contemporains du zoroastrisme en Perse. Là aussi, la religion avait été politisée et investie de multiples responsabilités au sein de la société. Toutefois, une différence majeure résidait dans l'absence, de tradition missionnaire chez

[12] Les études abondent sur Constantin, le concile de Nicée et leurs effets sur le monde et sur le christianisme. Cf. Lenski, 2006, spécialement l'article de Drake, 2006, p. 111-136. Cf. aussi Pietri et Pietri, 1995 ; Mitchell et Young, 2006 ; Casiday et Norris, 2007. Sur le Concile de Nicée, voir ; Burckhardt, 1949 ; Bjornlie, 2016 ; M. Smith, 2018 ; Y.R. Kim, 2021 ; Doležal, 2022 ; Demacopoulos et Papanikolaou, 2025.

[13] Drake, 2006, p. 131-132, explique que la force de l'Église résidait en la personne des évêques. Ces derniers prenaient de plus en plus le rôle des dirigeants locaux qui assuraient la cohésion de leurs communautés et qui se réunissaient périodiquement pour discuter des enjeux communs. On retrouve les assemblées épiscopales fonctionnant aussi de manière analogue au Sénat dans les temps anciens, dont la faveur et les conseils légitimaient directement le règne d'un souverain. Comme les empereurs du Principat devaient se sensibiliser aux demandes du Sénat, les monarques chrétiens devaient aussi s'attacher aux valeurs et principes chrétiens pour maintenir le soutien des évêques et de l'Église. Après le IVe siècle, l'orthodoxie de la foi chrétienne s'était ajoutée aux marqueurs de la légitimité impériale. Sur le caractère ambivalent de la politique religieuse de Constantin, qui ne renonça pas pour autant au soutien des institutions et des constructions cultuelles païennes, voir Lenski, 2016b, Ch. 1, p. 27-47, Ch.2, p. 48-66, Ch. 3, p. 67-86 ; Lee, 2006, p. 167-176. Cf. Siecienski, 2017 pour un recueil d'études sur la foi et la politique impériale de Constantin.
Concernant la conversion de Constantin et son rôle dans la valorisation de la figure épiscopale au sein d'une société en voie de christianisation, voir Fontaine, 1995, p. 34-35, §11.

[14] Sur ce sujet, voir Veyne, 2007, p. 81-83.

les zoroastriens : leur religion ne cherchait pas à convertir les masses, mais voulait se préserver parmi le peuple choisi des Iraniens[15]. Les chrétiens, en revanche, attachaient une importance capitale à la mission et cherchaient activement à évangéliser l'ensemble de l'humanité. Cet universalisme s'accordait naturellement avec celui de Rome, exprimé par l'*imperium sine fine*. Il n'est donc guère surprenant que la hiérarchie ecclésiastique ait été cooptée par le pouvoir impérial. La *romanitas* se trouvait désormais de plus en plus associée à la *christianitas*[16].

Cette convergence identitaire prit rapidement une importance culturelle internationale. Politiquement, elle se traduisit par la conversion progressive de plusieurs rois au Proche-Orient, en particulier le long de la frontière orientale. Édesse devint rapidement un centre chrétien majeur, d'où la tradition fait remonter la première version syriaque de la Bible et de sa révision du Ve siècle, la *Pešitta*[17]. Le christianisme syriaque d'Édesse n'exerça également une influence sur l'Arménie, où il entra en concurrence avec les centres cappadociens, eux aussi actifs dans l'évangélisation de la région[18].

Les dynastes arméniens deviennent chrétiens, selon certaines sources, dès 312, sous le règne de Tiridate II (r. 298-330), et sous l'impulsion de Grégoire l'Illuminateur, ordonné en Cappadoce romaine. L'Église arménienne lança ensuite ses propres missions au Caucase, en Ibérie, en Albanie et chez les Lazes, et créa même un alphabet adapté à sa langue au Ve siècle, grâce à l'œuvre du moine Mesrop Maštoc' († 439)[19]. Plus au sud, une multitude de membres des tribus arabes, indépendamment de leur allégeance politique, se convertirent, tout comme le royaume éthiopien d'Aksoum sous le règne du roi Ezana (r. 325-356)[20]. Des communautés

[15] Cf. *infra*, § 4.4.2.1.5, p. 233 n. 113. Voir aussi Gignoux, 1997, p. 16-22.
[16] Mosig-Walburg, 2009, p. 268-275 ; Hen, 2018, p. 59-68.
[17] Brock, 1980, p. 2-4, 17-19 ; Duval et Holmey, 2013, p. 21-31 ; ter Haar Romeny et Morrison, 2011.
[18] Cf. *infra*, § 2.5.3-4, p. 57-60.
[19] Pour plus de détails sur l'évangélisation des royaumes caucasiens et sur la création de l'alphabet arménien, voir Peeters, 1929, p. 205-217. Marshall Lang, 1970, Ch. VII, p. 155-174 ; Thomson, 1983 ; Thomson, 1988/9 ; Garsoïan, 1997b, p. 81-94 ; Maraval, 1995b, p. 943-948 ; Bundy, 2007, p. 136-139 ; van Lint, 2009, p. 267-275 ; Greenwood, 2012, Ch. 4, p. 115-141 ; Young, 2024 ; Rapp Jr., 2024 ; Petrosyan, 2024 ; Usacheva, 2025 ; Calzolari, 2026 (sous presse), p. 2-4.
[20] Edwell, 2021: p. 160-161. Cf. Fowden, G., 1993 pour une étude complète du conflit culturel et politique universaliste entre Rome et la Perse. Cf. aussi Canepa, 2009. Sur les chrétiens arabes voir Shahîd, 1984 (2006) ; Fahd, 1989 ; Letsios, 1989 ; Maraval, 1995b, p. 948-952 ; Hoyland, 2001 ; Bundy, 2007, p. 140-142 ; Andrade, 2009, p. 75-81 ; Gajda, 2009 ; Macdonald, 2009 ; Beauchamp et al., 2010 ; Toral-Niehoff, 2010 ; Fisher, 2011 ; Toral-Niehoff, 2014 ; Wood, 2014 ; Fisher, 2015 ; Genequand, 2015 ; Robin, 2015 ; Fisher et Wood, 2016 ; Kropp et Dye, 2019 ; Robin, 2019 ; Robin, 2023 ; Hatke, 2024. Pour le christianisme éthiopien, voir Kaplan, 1982 ; Munro-Hay, 1991 ; Black, 2008 ; Fiaccadori, 2010 ; Phillipson, 2012 ; Robin et Papaconstantinou, 2012 ; Seland, 2012 ; Bowersock, 2013 ; Seland, 2014 ; Harrower et al., 2019 ; Kropp et Dye, 2019 ; Grasso et Harrower, 2023.

chrétiennes existaient depuis longtemps au sein même de l'empire perse, notamment en Haute Mésopotamie, mais aussi dans les provinces méridionales, où l'on retrouvait d'importantes populations grecques, descendantes des captifs déportés depuis le IIIe siècle[21].

Il convient de rappeler que l'ascendance romaine en Orient atteignait encore son apogée depuis le Traité de Nisibe (299), et ce malgré plusieurs années de guerre civile. La *Strata Diocletiana* demeurait en fonction, et Constantin avait achevé les réformes militaires entamées par ses prédécesseurs. La paix avec la Perse était maintenue par les traités antérieurs, et les territoires acquis en 298 restaient entre les mains de Rome. La suprématie militaire et politique assura ainsi une suprématie culturelle en l'Orient, en imposant le christianisme comme nouvelle norme de référence. En quelques décennies, une nouvelle communauté chrétienne avait émergé à l'international.

Le jeune Šābuhr ne pouvait ignorer un tel bouleversement du paysage religieux de ses voisins. Pour lui, cela annonçait une défaite symbolique majeure dans la guerre culturelle qui opposait la Perse à Rome[22]. Selon Eusèbe de Césarée, Constantin aurait adressé une lettre à Šābuhr, évoquant la situation des chrétiens en Perse et se réjouissant de leur bon traitement[23]. Cette lettre a longtemps fait l'objet de débats parmi les érudits, donnant lieu à de multiples réévaluations récentes quant à sa valeur historique[24]. Certains y voient un *casus belli* à l'égard de la Perse : Constantin avait déjà déclaré la guerre à Licinius pour intervenir en faveur des chrétiens, et se préparait, selon eux, à adopter la même attitude vis-à-vis de l'empire sassanide[25]. Je préfère toutefois suivre l'opinion selon laquelle cette lettre ne constitua pas le prélude à une

[21] Le *Livre des lois des pays du disciple* de Bardesane († 221) témoigne de l'essor déjà avancé, dès le IIIe siècle, de dynamiques missionnaires, particulièrement actives au sein des communautés chrétiennes de la Mésène et du golfe Persique. Cf. Kettenhofen, 1994/2008 ; Maraval, 1995a, p. 903-913 ; Maraval, 1995b, p. 937-942 ; Saxer, 1995, 60-61 ; C. Pietri, 1995a, p. 85-97 ; Bundy, 2007, p. 120-135 ; Mosig-Walburg, 2010 ; Greisiger, 2012, p. 171-199 ; Briquel Chatonnet et Debié, 2017, Ch.2, p. 39-67 ; Jullien, C., 2019, Ch. VII, p. 359-392 ; Taylor, 2019, p. 68-87 ; Herman, 2019 p. 134-145. Pour une bonne discussion du contexte politico-religieux de la période, voir Greatrex, 2014a, p. 9-31 ; Jullien et Jullien, 2002, Ch. II, p. 137-151, Ch. III, p. 153-187, Ch. IV, p. 189-225. Pour une étude sur la communauté grecque déportée en Perse, voir C. Jullien, 2006, p. 105-142.

[22] Sur l'état de mélange et le cosmopolitisme iranien, voir *infra* § 4.4.4.2.1.4, p. 266-273.

[23] Eusèbe, *VC*, IV.8-14.

[24] Krippas, 2021, p. 153-167. Dodgeon et Lieu, 1991, p. 155-162 discutent des préparations de guerre de Constantin et des évènements entourant sa mort à travers une collection d'extraits des sources primaires. Cf aussi Eusèbe, *VC,* IV.56-57 ; Frendo, 2001, p. 57-69 ; ; Angelov, 2014, p. 274-292 ; Smith, 2016, Ch. I, p. 17-44.

[25] Certains considèrent encore que Constantin se préparait pour une guerre contre la Perse, et que la lettre fut une réelle allusion à celle-ci. Cf. Fowden, G., 1994, p. 146-170 ; Bonner, 2020, p. 74 ; Doležal, 2022, p. 388.

"protocroisade", mais annonça plutôt un léger infléchissement du symbolisme religieux impérial, soulignant la nouvelle relation entre l'empire romain et la foi chrétienne[26].

Historique ou inventée, la présence de cette lettre dans les récits des sources suggère, tout au moins, la perception selon laquelle l'empereur romain était considéré et se considérait comme responsable de la communauté chrétienne universelle[27]. Michael J. Decker lit la lettre comme incendiaire et condescendante, introduisant même une nouvelle conception selon laquelle l'identité communautaire n'aurait eu aucune relation directe avec la question des frontières politiques, et aurait été réellement forgée par la foi[28]. Quelle que soit la portée symbolique de ce document, il témoigne des revendications impériales universelles qui commençaient à lier de manière explicite l'identité romaine à l'identité chrétienne, ouvrant ainsi un nouvel champ de friction dans les relations entre Rome et la Perse[29].

1.4. Pression et restructuration

Ainsi la paix avait-elle été établie entre les empires malgré les tensions persistantes depuis le traité de 298. Les efforts de stabilisation entrepris par chacune des puissances semblent avoir conduit à un repli sur les affaires internes pendant un temps. Les sources indiquent que Constantin se préparait à engager un conflit majeur contre l'Iran vers la fin de sa vie, mais qu'il mourut avant de pouvoir le mener à bien[30]. Les Perses, quant à eux, s'étaient également mobilisés avant sa mort, et une fois la trêve de 325 devenue caduque, Šābuhr II lança une invasion de la Mésopotamie septentrionale. Cette première offensive fut un échec, mais elle donna lieu à un épisode resté célèbre : la « Grande Persécution » orchestrée par Šābuhr II.

Le déroulé de l'événement est ainsi présenté selon les sources chrétiennes : alors que la Perse était en état de guerre, le roi demanda au primat de l'Église syriaque orientale, Siméon Bar

[26] Frendo, 2001, p. 65 ; Angelov, 2014, p. 291-292 ; Smith, 2016, p. 43-44.
[27] Cf. Smith, 2016, p. 17-44 pour une étude complète de la lettre de Constantin à Šābuhr II, où il réévalue les enjeux impliqués par l'épitre. Il conclut qu'elle fut probablement vraie et a joué un plus grand rôle durant les périodes subséquentes, particulièrement quand le sujet réapparait dans des sources tardives comme un thème popularisé par Eusèbe.
[28] Decker, 2022, p. 77-80.
[29] Smith, 2016, p. 34. L'unification des identités romaine et chrétienne, ou entre *Romanitas* et *Christianitas*, pris du temps. La lettre de Constantin à Šābuhr fut une étape préliminaire et non un moment définitif pour cette transformation d'identité politicoreligieuse de l'empire romain tardif.
[30] Eusèbe, *VC*, IV.8-14, 56-57. Cf. aussi Barnett, 2017, p.125-126. Cf. *supra*, p. 13, n. 22-26.

Sabbaʿē, de collecter une taxe spéciale auprès de sa communauté[31]. Siméon refusa, rétorquant que ce n'était pas à lui d'assumer une telle fonction. Le refus de cette requête royale provoqua une série de violences ciblées contre la hiérarchie chrétienne en 339. Siméon fut exécuté mais la communauté chrétienne plus large ne fut aucunement touchée[32]. Les tensions étaient alors particulièrement vives : les Perses étant en guerre contre un empire désormais chrétien, les chrétiens d'Iran furent suspectés de nourrir des sympathies pour l'ennemi[33]. Scott McDonough souligne que les élites iraniennes auraient identifié la religion chrétienne comme externe à leur héritage mazdéen : le christianisme s'était enraciné même dans les zones particulièrement non iraniennes de l'empire, les chrétiens auraient entretenu des liens étroits avec leurs coreligionnaires de l'autre côté de la frontière, et employaient souvent une gouvernance qui ne s'alignait pas avec celle du système iranien[34]. La correspondance entre *romanitas* et *christianitas* restait inscrite en filigrane de telles dynamiques identitaires.

Cette « Grande Persécution » de Šābuhr II fut transformée par les auteurs postérieurs en récit fondateur de l'Église syriaque, présentée comme longue, généralisée, et systématique[35]. Le šāh y apparaît comme le prototype du persécuteur, la synthèse du roi païen hostile au christianisme. Néanmoins, ces représentations hagiographiques ont été reconsidérées par la recherche contemporaine. Simcha Gross, qui fit une recension récente des opinions érudites, propose une vision encore plus nuancée, soulignant les anxiétés réelles subies par les Perses au sujet de la loyauté effective de la communauté chrétienne iranienne face au projet de Constantin[36].

Richard Payne interprète l'affaire non pas comme un acte de persécution, mais comme une contrainte à participer à l'extension de la structure fiscale royale[37]. Que Šābuhr ait cherché à mobiliser la hiérarchie chrétienne pour la collecte de ressources supplémentaires en temps de guerre apparaît comme une hypothèse tout à fait plausible. Il est également concevable que le refus de coopérer avec le Roi des rois ait été perçu comme un acte de trahison, indépendamment de l'appartenance religieuse. Puisque les chrétiens étaient déjà suspects en raison de leur foi commune

[31] Cf. *infra*, 4.4.4.2.1.4, p. 267-268 pour une comparaison de ce projet avec celui de Yazdgird dans le cadre du cosmopolitisme iranien.
[32] Mosig-Walburg, 2005, p. 5. L'article examine l'enjeu de très proche.
[33] Cf. *infra*, § 5.4.2, p. 301 n. 65. Comme chefs de leurs communautés, les évêques communiquaient souvent avec les autorités romaines, même avant le règne de Constantin.
[34] McDonough, 2023, p. 103.
[35] Gross, 2021a, p. 361-402.
[36] Gross, 2021a, p. 401-402.
[37] Payne, 2015a, p. 38-41.

avec l'ennemi, un tel refus pouvait également être interprété comme une preuve de leur manque de loyauté envers le šāh. Philip Wood lit cet épisode comme un acte d'insubordination comparable à celui décrit dans les *Actes des martyrs perses*[38]. Il souligne également qu'à la différence de l'empire romain, les aristocrates iraniens n'étaient nullement à l'abri des châtiments corporels ; leur rang élevé les exposait même davantage à ce type de répression. Selon ces chercheurs, la « Grande Persécution » de Šābuhr constitue un mythe, exagéré par les sources ecclésiastiques, et qui ne concerna en réalité que les chefs de l'Église ayant refusés d'assumer un rôle d'intermédiaire administratif et politique entre la cour sassanide et les communautés chrétiennes locales[39].

Il semble donc qu'en réalité la répression fut essentiellement dirigée contre la hiérarchie ecclésiastique et se limita à des épisodes violents, ponctuels, localisés et étroitement liés au contexte politique du moment. L'épisode illustre également l'importance croissante des facteurs religieux dans les relations romano-perses, de même que la politisation accrue de la religion dans les stratégies impériales. Il constitue ainsi un témoignage précoce des tentatives d'établir une nouvelle forme de coopération entre la cour perse et la hiérarchie chrétienne, tentative qui, malgré son échec, souligne l'évolution des équilibres politiques et confessionnels en Perse sassanide.

La succession qui suivit les funérailles de Constantin ne fut nullement aisée[40]. Plusieurs proches du défunt empereur furent massacrés lors d'une révolte militaire, visant à éliminer tous les prétendants adultes au trône, à l'exception des trois fils de Constantin. Ces derniers furent proclamés empereurs le 9 septembre 337, et procédèrent ensuite à une nouvelle division de l'empire ; le deuxième fils, Constance II (r. 337-361), hérita du contrôle de la Thrace et des provinces orientales. La défense de l'empire face à la Perse lui échut ainsi, et il adopta plusieurs mesures pour maintenir la guerre dans une situation d'impasse[41]. Constance dut gérer ce conflit

[38] Cf. Wood, 2013, p. 52-60 pour sa discussion sur les différences entre le *Martyre* et *l'Histoire de Siméon Bar Sabba'ē*, initialement distingués par l'éditeur M. Kmosko. Wood souligne que ces textes permettaient à l'Église de l'Orient de former des liens historiques avec ses prédécesseurs et de lier ensemble les nouveaux martyrs avec ceux d'antan. Il relève l'exemple de Martyropolis expliquant brièvement que le projet aida l'Église d'Orient, encore émergente, à mieux ancrer son ancienneté. La version plus ancienne du récit de l'*Histoire* adopte une position plus loyaliste envers les Sassanides, et met en synergie la période de l'auteur contemporain du VIe siècle avec la phase de persécution du IVe siècle. Cf. Smith, 2016, p. 109-124 pour une analyse plus complète de ces textes.
[39] Wood, 2013, p. 21, 61-63 ; Payne, 2015a, p. 42-43 ; Gross, 2024, p. 66.
[40] Mitchell et Greatrex, 2023, p. 78-80 synthétisent bien le chaos qui suivit la mort de Constantin. Pour une discussion de la chronologie des évènements entourant la mort de Constrantine, voir Burgess, 2008, p. 7-10, 40-42 ; Burgess, 2013, p. 89-104 ; Vanderspoel, 2020, p. 23-55 ; Baker-Brian et Tougher, 2020, p. 1-19 Lewis, 2024, Ch. 2, p. 17-38.
[41] On retrouve aussi des études variées sur la politique militaire envers la Perse de Constance dans Blockley, 1992, p. 12-24 ; Blockley, 1998b, p. 419-424 ; Hunt, 1998, p. 12-13 ; Isaac, 1998, p. 437-442; Fowden, E.K., 2006, p. 390-

pendant l'intégralité de son règne. Il ne parvint à la paix avec Šābuhr ni par la force militaire ni par la coercition diplomatique[42].

En 361, quand Constance mourut, son cousin Julien reprit immédiatement la défense de l'Orient après une accession facile au trône. Malgré son énergie et son grand enthousiasme, sa controffensive en Mésopotamie se termina par un désastre : il mourut soudainement en territoire ennemi. Élu par l'armée *in situ* comme nouvel empereur, Jovien (r. 363-364) n'eut d'autre choix que de rapidement négocier la paix. Prévu pour durer trente ans, le Traité de Jovien en 363 céda aux Perses cinq provinces situées au-delà du Tigre, ainsi que les villes de Nisibe, Singara et Castra Maurorum. Il comportait également l'engagement de Rome à ne plus jamais porter assistance au roi arménien Aršak II (r. 338/350-367) contre les Perses[43]. La frontière fut ainsi réorganisée.

Ce traité et sa restructuration de la zone frontalière contribuèrent à orienter les relations romano-perses dans une direction plus pacifique. Certaines innovations diplomatiques stabilisatrices furent introduites à cette occasion, notamment l'ajout d'une clause temporelle fixant une durée déterminée à l'accord. Il faut rappeler que les traités étaient traditionnellement liés aux souverains signataires, et qu'à la mort de l'un d'eux, les termes devenaient caducs et devaient être reconfirmés[44]. L'introduction d'une clause temporelle permit aux deux parties de compter sur une période de paix clairement définie, indépendante de la succession[45]. Cette clause semble avoir été respectée par le successeur de Jovien, Valens (r. 364-378), qui n'abrogea pas l'accord à la mort de son prédécesseur, signal clair que la paix demeurait en vigueur[46]. Cette innovation diplomatique traduisait, de part et d'autre, une volonté commune de stabiliser durablement la région.

Encore plus déterminante pour l'établissement d'une paix durable et d'une amitié éventuelle entre les empires fut la portée limitée des revendications formulées par Šābuhr lors des

393 ; Dignas et Winter, 2007, p. 32-34, 88-90. Dodgeon et Lieu, 1991, p. 165-230 offrent un récit complet et détaillé de la guerre de Constance contre l'Iran à travers des extraits de sources. Constance utilisait un mélange de stratégies défensives, offensives, paisibles et belligérantes pour préserver les frontières orientales.

[42] Blockley, 1992, p. 19-20. Quand s'engagèrent les négociations en 358, l'ambassadeur perse essaya d'indiquer une ouverture vers la coopération et la coexistence entre les rivaux malgré le ton agressif de son roi. Peut-être Šābuhr voulait-il s'assurer de continuer la guerre, mais voulait néanmoins jeter les bases d'un éventuel traité de paix.

[43] Ammien, XXV.7.9-12 et Dignas et Winter, 2007, p. 34, 90-94. Cf. Greatrex et Lieu, 2002, p. 1-9 pour une collection des sources sur la Paix de Jovien (363). Les sources présentées sont organisées selon les opinions variées sur le traité : certaines hostiles, d'autres favorables. On notera aussi la brève discussion sur la tradition perse.

[44] Blockley, 1992, p. 123, 161.

[45] Becker, 2020, p. 25 souligne l'importance de la durée de trente ans du traité comparé à ceux d'une année conclue avec les Huns et les autres peuples non-romains.

[46] Cf. Blockley, 1992, p. 29, 185-186 n. 38. Les citoyens de Nisibe plaidaient pour que Jovien ne cède pas la ville, ou du moins qu'il leur permit de se défendre, mais il refusa de briser son serment et respecta le traité.

négociations. Si son objectif initial avait été d'annuler le Traité de Nisibe de 298, il ne parvint pas à l'atteindre avec la paix conclue avec Jovien en 363. Les provinces *transtigritani* cédées par Rome ne correspondaient pas aux territoires autrefois conquis : tout le territoire à l'ouest du Nymphios (à la frontière orientale de la Sophanène) demeura sous influence romaine, tandis que les régions situées à l'est de la rivière furent rétrocédées aux Perses[47]. Les zones choisies par Šābuhr présentaient un intérêt stratégique, situées entre les marches syriennes et arabes, et semblent avoir été sélectionnées selon des critères culturels et géopolitiques propres à chaque empire. Pour certains historiens, la modération dont fit preuve le šāh dans ses revendications territoriales, volontairement limitées à la table des négociations, indique qu'il visait un pacte véritablement durable, plutôt que des gains excessifs et prédateurs[48].

Ainsi, la retenue de Šābuhr contribua à détendre le climat politique le long de la frontière, notamment en Haute Mésopotamie et en Arménie. En acceptant une solution modérée malgré sa position de force, le šāhānšāh montra clairement qu'il ne cherchait ni l'anéantissement total de son rival ni une restauration ambitieuse et belliqueuse de l'empire achéménide[49]. Combinée à l'innovation de la clause temporelle, utilisée comme levier de stabilisation, la paix établie par le Traité de Jovien en 363 représentait ainsi une étape cruciale vers l'apogée des relations romano-perses. De cette façon, cette première réorganisation de la frontière créa un environnement propice à l'émergence d'une paix progressivement cultivée, plutôt qu'imposée avec violence.

[47] Pour une discussion plus détaillée sur les échanges de ces territoires, voir *infra*, § 2.6.1, p. 80.

[48] Blockley, 1992, p. 6, 27, 184 n. 28. En 298, les Romains prirent l'Ingilène, la Sophène, l'Arzanène, la Cordouène et la Zabdicène. Après 363, aux Romains appartenaient à la Petite Sophène, l'Anzitène, l'Ingilène, la grande Sophène (Sophanène), et aux Perses l'Arzanène, la Moxoène, la Zabdicène, la Rehimène et la Cordouène.

[49] Wiesehöfer, 2001, p. 165-171 et Canepa, 2010, p. 563-596 discutent des connexions entre les Sassanides et le patrimoine achéménide dans le Fars. Cf. Shahbazi, 2001, p. 61-73 pour une étude complète des revendications sassanides sur l'héritage achéménide et kayanide. À travers plusieurs arguments, il conclut que les premiers rois sassanides devaient avoir un vague souvenir de leurs ancêtres achéménides. La montée en puissance du clergé zoroastrien durant le règne de Šābuhr II est identifiée comme un tournant où se met en place une culture religieuse de plus en plus prégnante. Dignas et Winter, 2007, p. 18-9, 53-62 expliquent que ces revendications territoriales n'étaient qu'un reflet de celles des Romains qui ambitionnaient encore de recouvrir l'empire alexandrin aux IIe et IIIe siècles. Après le Traité de Jovien (363), les hostilités devaient s'apaiser, peut-être parce qu'on avait finalement accepté une frontière stable et logique, du moins en Haute Mésopotamie. Blockley, 1992, p. 102-106 explore la perspective des Sassanides, et explique que les rois perses du IIIe siècle ne cherchaient assurément pas à restaurer les frontières achéménides, et que leurs buts étaient plutôt d'accumuler du prestige pour eux-mêmes, et de chercher le maximum de butins de guerre. Cf. aussi Luther, 2021, p. 1503-1507.

1.5. La dernière pomme de discorde

Malgré son succès, le Traité de Jovien ne régla pas l'ensemble des différends frontaliers entre Rome et la Perse. Des difficultés persistèrent, notamment en raison de l'ambigüité de la clause relative au statut de l'Arménie : Šābuhr considérait qu'elle lui permettait d'exercer librement son influence sur le royaume caucasien sans craindre d'intervention romaine, tandis que les Romains estimaient qu'elle garantissait l'indépendance absolue de l'Arménie[50]. Ce malentendu, né d'interprétations fondamentalement incompatibles, faillit à plusieurs reprises réengager les empires dans un conflit ouvert. En dépit de graves hostilités dans la région du Caucase pendant plusieurs années, la situation finit par inciter les deux puissances à développer les instruments diplomatiques nécessaires pour redéfinir la frontière et mettre un terme durable à leurs affrontements.

Même si la menace de guerre restait une possibilité constante, le hasard permit le maintien de la paix pendant deux décennies[51]. Durant cette période, l'Arménie sombra dans le chaos, tandis que Rome et l'Iran se disputaient le contrôle du royaume, tout en affirmant ne pas avoir rompu la paix. Plusieurs rois arméniens furent assassinés puis remplacés, tandis que les *nakharars*, nobles arméniens, aspiraient constamment à l'indépendance à l'égard de l'une ou l'autre puissance, n'hésitant pas à solliciter l'aide de chaque camp lorsque cela servait leurs intérêts[52].

En 375, Šābuhr fit pression pour une résolution, proposant à Valens deux options : soit le partage de l'Arménie entre leurs domaines, soit la cession de l'Ibérie caucasienne à l'Iran si Rome refusait la première proposition. Ces offres visaient ouvertement à clarifier la clause relative à l'Arménie et à redéfinir la frontière sans recourir à la violence[53]. Les négociations se poursuivirent

[50] Blockley, 1984, p. 36.
[51] Greatrex, 2000, p. 36, 44 explique que le Traité de Jovien (363) était mal vu par le public contemporain, ainsi que par les successeurs de Jovien, qui voulurent défaire la défaite humiliante. Il suggère que Valentinien aurait envoyé Valens à l'assaut de l'Iran en 365, mais l'irruption d'autres crises rappela l'empereur oriental vers l'ouest. Cf. Greatrex et Lieu, 2002, p. 20-30 pour des extraits de sources sur le chaos qui enveloppait le Caucase depuis 363 jusqu'à la division du royaume en 387. Cf. aussi Lenski, 2002, p. 167-185 pour une étude proche du conflit romano-perse en Arménie durant le règne de Valens.
[52] Garsoïan, 1967, p. 309 ; Garsoïan, 2005 ; La Porta, 2018, p. 1063-1064. Les *nakharars* étaient essentiellement des princes nobles arméniens autonomes qui cherchaient leur propre indépendance vis-à-vis du roi arménien, ainsi que l'autonomie de l'Arménie par rapport aux empires romain et perse. La situation devint encore plus complexe quand les communautés chrétiennes se répandirent dans le Caucase au détriment du mazdéisme traditionnel régional. C'est à ce moment-là que les *nakharars* commencèrent à être divisés non seulement par des lignes politiques entre Romains et Perses, mais aussi par les religions officielles associées aux empires. Le conflit entre Rome et l'Iran, et celui entre le christianisme et le zoroastrisme se déroulèrent à travers des guerres par procuration en Arménie.
[53] Cf. Greatrex, 2000, p. 38-39 n. 19 où il discute des négociations en cours qui précédèrent la partition du royaume.

sans aboutir, et en 376, Valens menaça d'intensifier le conflit, d'autant plus qu'il soutenait déjà militairement ses alliés arméniens dans le Caucase[54].

Toutefois, cette guerre de plus grande envergure ne se concrétisa pas : en 377, les troupes stationnées en Arménie furent transférées en Occident afin de faire face à une invasion gothique[55]. L'année suivante, Valens mourut, puis Šābuhr en 379. Le décès de ces deux monarques belliqueux contribua à apaiser les tensions : en Iran, les successeurs de Šābuhr durent affronter une crise politique, tandis que Théodose Ier, successeur de Valens, choisit d'orienter la politique étrangère romaine vers une approche plus conciliante.

Même si les deux puissances s'efforçaient désormais activement de résoudre le différend, diverses difficultés continuaient d'alimenter l'impasse. La guerre demeurait une menace imminente, mais cette fois, les négociations aboutirent enfin à un accord. En 387, Théodose et Šābuhr III (r. 383-388) relancèrent les pourparlers et décidèrent de diviser le royaume arménien entre deux souverains veules, sanctionnant ainsi un partage de l'Arménie entre les sphères d'influence romaine et iranienne[56].

Une fois la question arménienne réglée et les intérêts respectifs de chaque puissance reconnus mutuellement, un climat de confiance put progressivement se rétablir entre ces rivaux désormais enclins à la coopération. Cette résolution diplomatique revêtait une importance capitale : non seulement elle mettait un terme à plusieurs décennies de violences politiques et militaires, mais elle entraîna également la mise en place de nouvelles structures diplomatiques capables de traiter des différends complexes[57]. Ces mécanismes posèrent les fondations d'une paix durable, préservée sans recours à la guerre. À mesure que le respect mutuel entre Rome et l'Iran s'intensifiait, le contexte devenait de plus en plus favorable à l'établissement de relations cordiales et officielles. Après un siècle de confrontations, les deux empires, affaiblis par des vulnérabilités internes et des pressions extérieures, trouvèrent dans cette fragilité commune un motif pour

[54] Greatrex, 2000, p. 36-37, 40-41. Pour des perspectives plus complètes du conflit en Arménie et sa partition, voir Baynes, 1910, p. 625-643 ; Garsoïan, 1971, p. 341-352 ; Blockley, 1987, p. 222-234 ; Greatrex, 2000, p. 35-48 ; Lee, 2009, p. 1-23 ; Börm, 2016, p. 615-646.
[55] Baynes, 1910, p. 641.
[56] Baynes, 1910, p. 642-643 ; Greatrex, 2000, p. 43. Blockley, 1992, p. 43-45 explique que les détails du traité furent assez incertains. Il croit improbable que le territoire ait été divisé de l'extérieur, et que réellement la division fut plutôt naturelle et progressive et suivit les développements internes de l'Arménie. Ainsi, la division était plus axée sur la sphère politique entre les loyautés des *nakharars*. Il souligne qu'il fut tout à fait possible que le Traité de Jovien (363) soit resté en vigueur et que cet accord n'était qu'un ajustement ou une substitution de la clause arménienne.
[57] Blockley, 1992, p. 43.

approfondir leur rapprochement diplomatique, amorçant ainsi l'apogée de leurs relations bilatérales.

1.6. La lutte pour le pouvoir

Depuis la mort de Šābuhr II en 379, une lutte persistait entre les šāhs, la noblesse et le clergé pour le contrôle du pouvoir en Perse, inaugurant une crise de succession. Cette instabilité trouvait son origine dans la structure sociale et politique de l'État iranien : bien que doté d'un pouvoir impérial et muni de symboles divins, le *šāhānšāh* ou « roi des rois », n'était en réalité que *primus inter pares*. Ce titre n'exprimait pas une souveraineté absolue, mais plutôt une reconnaissance fondée sur l'allégeance, le soutien actif et la coopération des rois vassaux et des chefs des grandes maisons nobles iraniennes[58].

Se basant sur l'inscription de Šābuhr Ier (r. 240-270) à Naqš-e-Rostam et de son fils Narseh à Paikuli, Josef Wiesehöfer souligne que la hiérarchie aristocratique sous les Sassanides comprenait plusieurs groupes[59]. Le premier groupe après le šāhānšāh était composé des *šahrdārs,* les rois soumis à l'empire ainsi que les princes sassanides gouverneurs de certaines régions de l'empire. Venaient ensuite les membres du clan sassanide plus large, les *wispuhrān*. Distincts des Sassanides, les *wuzurgān* étaient formés de six grandes familles, dont les chefs composaient la classe suivante[60]. Les *āzādhān* (les petits nobles) constituaient le reste du corps des nobles[61].

Hérité du système féodal arsacide, cet ordre ancien demeure encore mal connu des chercheurs contemporains, qui ne peuvent que formuler des hypothèses quant aux privilèges et aux obligations précises de cette aristocratie. Il est néanmoins établi que les grandes maisons des *wuzurgān* possédaient leurs propres domaines, entretenaient leurs propres armées et occupaient

[58] Blockley, 1992, p. 101 ; Wiesehöfer, 2007, p. 66-67. Cf. Christensen, 1944, Ch. 2, p. 97-140 où il explique en détail l'organisation de l'empire sassanide. La description qui suit se focalise uniquement sur les éléments pertinents et cherche à mettre à jour les informations présentées par Christensen.
[59] Wiesehöfer, 2007, p. 66 n. 24-25 ; pour plus sur l'inscription de Šābuhr, voir Huyse, 1999.
[60] Christensen, 1944, p. 103-110 (*Vāspuhrān*) *;* Wiesehöfer, 2001, p. 171 ; Wiesehöfer, 2007, p. 66-67 ; McDonough, 2023, p. 101-102. Les sept familles selon Wiesehöfer furent les Waraz, les Suren, les Karin, les Spahbed, les Mirhan, les Spandiyad et les seigneurs d'Andegan. Cf. aussi Daryaee, 2023a, p. 56-69.
[61] Christensen, 1944, p. 110-113 ; Wiesehöfer, 2007, p. 61-69. Wiesehöfer, 2001, p. 171 identifie ces groupes de façon différente. Il suggère que les *vāspuhrān* (les princes) n'étaient composés que des membres du clan sassanide des branches cadettes, tandis que les *vuzurgān* (les grands nobles) étaient constitués des autres grandes maisons nobles.

les plus hautes charges de l'État, souvent transmises de manière héréditaire[62]. Cette hiérarchie, fortement décentralisée, rendait l'administration de l'empire tributaire de la coopération des élites[63]. Dotée d'une influence considérable au sein de l'appareil d'État, la noblesse était donc en mesure de contester efficacement l'autorité royale lorsque ses intérêts l'exigeaient.

À l'instar d'une autre grande maison noble, la prêtrise zoroastrienne, généralement désignée sous le nom de mages, constituait une autorité parallèle à l'aristocratie iranienne[64]. Ce groupe tirait son pouvoir politique non seulement de son autorité spirituelle, mais également de son contrôle du système judiciaire, ainsi que de l'étendue de ses terres et de ses ressources. Associé à l'autonomie dont jouissaient les mages, ce pouvoir faisait d'eux, selon les mots d'Arthur Christensen, « un État dans l'État »[65].

À la tête de cette institution, le *mōbadhān mōbadh* était nommé par le roi et occupait le rôle de conseiller religieux, de mentor personnel et de directeur spirituel du souverain, ce qui lui conférait une influence considérable sur le pouvoir royal[66]. Certains commentateurs estiment qu'une telle autorité affaiblissait le šāhānšāh, en le privant d'un contrepoids laïque dans la conduite des affaires de l'État[67]. Contrairement à l'empire romain, où l'empereur pouvait, s'il le souhaitait,

---

[62] Yarshater, 1983, *CHIr III.1,* p. xl-xlii ; Blockley, 1992, p. 101 ; Howard-Johnston, 1995, p. 221-223 ; McDonough, 2023, p. 101-102. Pourshariati, 2008, p. 29, 51-52 propose l'hypothèse que l'empire sassanide était réellement encadré comme une *confédération* partho-sassanide et non d'un empire centralisé sur une dynastie.

[63] Wiesehöfer, 2001, p. 171-172. Cf. Pourshariati, 2008, p. 59-60 où elle discute de la situation politique à l'avènement de Yazdgird Ier. En utilisant l'œuvre de Ṭabarī, Pourshariati affirme que Yazdgird était explicite dans son désir de maintenir l'arrangement dynastique confédéré traditionnel avec les maisons nobles d'Iran, mais qu'il les prévint qu'il restreindrait ceux qui chercheraient à obtenir de plus grands pouvoirs ou qui contrarieraient la Couronne. Cela s'inscrit bien dans le projet de Yazdgird de ramener et de recentraliser le pouvoir politique vers le šah et de s'éloigner des élites qui avaient profité de la faiblesse de la monarchie des dernières décennies.

[64] McDonough, 2023, p. 102-103, explique que la classe des mages fut également intégrée avec les élites bureaucratiques et militaires ; selon Christensen, 1944. p. 118, les mages, ou *mōghān* (*maguān*, ou *magugān*) étaient les prêtres inférieurs. La classe supérieure était composée des *mōbadhs* (*magupat*). Pour une étude approfondie du clergé zoroastrien, de ses titulatures et de l'évolution de son rôle institutionnel et sociétal, voir Bernard, 2025.

[65] Christensen, 1944, p. 116-122 ; Daryaee, 2023a, p. 58-60 pour des détails supplémentaires sur la classe des prêtres. Wiesehöfer, 2001, p. 211 exprime ses doutes sur le statut de l'Église zoroastrienne telle que décrite par les érudits modernes. Selon lui, les concepts « d'Église » et « de religion d'État » devraient être mis de côté, car ils suggèrent des analogies fausses avec la religion chrétienne, mais aussi, parce que les sources historiques démontrent aussi cette différence. La prêtrise zoroastrienne serait davantage une hiérarchie religio-administrative et juridique différenciée qui prit plusieurs décennies à se développer sur le modèle du pouvoir monarchique.

[66] Christensen, 1944, p. 119.

[67] Blockley, 1992, p. 103. Malgré la grave situation, Yazdgird avait néanmoins une base de support laïque parmi les nobles loyaux à son règne. Cf. Pourshariati, 2008, p. 60-70, qui expose comment Yazdgird avait obtenu la loyauté de la grande maison des Suren, et comment l'influence de cette famille se perpétua. Elle allègue que l'empire sassanide était devenu une confédération sous ce šāh, avec les membres de la maison Suren en quasi corègne de l'État. Les Suren semblent avoir même accumulé plus de encore pouvoir durant les règnes subséquents de Wahrām V et Yazdgird II aux dépens des šāhs. Même si le pouvoir avait été initialement donné aux Suren par Yazdgird, leur montée

se distancer de l'Église en s'appuyant sur les appareils administratif, militaire ou judiciaire, le šāh iranien ne disposait pas d'une telle marge de manœuvre. Dès lors, un souverain désireux de limiter l'emprise du clergé devait promouvoir un groupe concurrent au sein même des structures impériales. Yazdgird Ier fut le premier à mener à bien une telle initiative. Jusqu'à son règne débuté en 399, le système hiérarchique sassanide avait maintenu une situation politique marquée par l'instabilité, en raison de l'équilibre précaire entre les pouvoirs spirituels, aristocratiques et royaux.

La position délicate du šāh au tournant du Ve siècle trouve son origine dans les circonstances de l'accession au pouvoir de Šābuhr II en 309. Ce dernier avait été placé sur le trône par la noblesse et le clergé zoroastrien, après que ceux-ci eurent déposé son frère aîné, Ādur-Narseh, qui n'avait régné que quelques mois[68]. Le fait que Šābuhr fût encore un nourrisson permit aux deux groupes de gouverner effectivement le royaume en son nom jusqu'à sa majorité. Cette situation démontra qu'un monarque fort n'était pas indispensable pour garantir la stabilité de l'empire : les nobles et les mages pouvaient assurer la continuité du pouvoir et la sécurité du pays sans une autorité royale pleinement exercée[69]. De tels renversements étaient fréquents à la cour sassanide, et l'exemple de Šābuhr II illustre avec clarté la manière dont les règles de succession en vigueur pouvaient nuire à l'autorité monarchique. L'absence de primogéniture stricte, combinée à la pratique de la polygamie, favorisait l'émergence quasi systématique de crises de succession à la mort d'un souverain[70]. Les prétendants issus de la famille royale étaient nombreux, ce qui permettait aux factions insatisfaites de trouver facilement un candidat pour contester le pouvoir établi.

Après la mort de Šābuhr II, une série d'assassinats politiques frappa la monarchie : Ardašīr II (r. 379-383), Šābuhr III (r. 383-388), Wahrām IV (r. 388-399), ainsi que Yazdgird Ier et son fils Šābuhr IV (r. 420) furent tous victimes de complots orchestrés par l'aristocratie et le clergé. Christensen interprète cette série de régicides comme une forme de monarchie élective violente et contrainte, dans laquelle le pouvoir « d'élire » le souverain fut monopolisé par les grandes familles nobles et le *mōbadhān mōbadh*[71]. Les rois perses se virent

en pouvoir démontre clairement le manque de légitimité de la monarchie perse au tournant du siècle pour l'élite iranienne.

[68] Cf. Bonner, 2020, p. 66-67.
[69] Daryaee, 2023a, p. 21.
[70] Blockley, 1992, p. 104.
[71] Christensen, 1944, p. 99, 263.

ainsi progressivement, mais inévitablement, écartés du pouvoir réel que leur statut était censé leur conférer.

L'iranologue Touraj Daryaee souligne que les titres portés par les rois sassanides offrent un éclairage précieux sur l'évolution de leur pouvoir et de leur statut. Bien que Šābuhr II se soit finalement imposé comme un monarque puissant, il fut le dernier à se proclamer du titre traditionnel « Seigneur mazdéen et divin, issu de la lignée des dieux », ce qui suggère que la monarchie perdit à cette époque son caractère sacré pour devenir progressivement une institution essentiellement laïque[72]. Ce changement de nature ne peut être compris qu'à la lumière de la crise de succession qui marqua cette période.

Les sources indiquent par ailleurs que les šāhs ne se résignèrent pas passivement à l'érosion de leur autorité et réagirent face aux assassinats répétés dont ils étaient victimes. Al-Ṭabarī rapporte ainsi des mesures punitives prises contre les comploteurs, ainsi que des purges politiques sous les règnes d'Ardašīr II, de Šābuhr III et de Wahrām IV[73]. La *Chronique de Séert* corrobore ce tableau en décrivant Yazdgird comme vengeant la mort de ses prédécesseurs en punissant leurs assassins[74]. Le simple fait que les mages et la noblesse aient constitué une menace d'une telle ampleur pour les rois d'Iran témoigne de l'extrême fragilité de l'institution monarchique. Si Yazdgird entendait rétablir son autorité, il devait concentrer ses efforts sur la réduction du pouvoir de ceux qui tramaient sa chute. L'instabilité interne de l'Iran ne lui laissait d'autre choix que de neutraliser toute menace extérieure, afin de pouvoir se consacrer à la pacification de ses opposants intérieurs. Dans ce contexte, la paix avec Rome s'imposait comme une nécessité vitale à la survie politique de Yazdgird, et Marūṯā allait s'affirmer comme l'un de ses plus précieux alliés.

1.7. Intrigue, ambition, rébellion

Tout comme en Iran, les monarques romains étaient confrontés à leurs propres luttes pour le contrôle de l'État. À la mort de Théodose Ier en 395, l'empire fut divisé entre ses deux jeunes fils : Arcadius en Orient et Honorius en Occident. Bien que chaque partie fût administrée par un gouvernement distinct, les Romains continuaient à concevoir l'empire comme une entité unifiée,

[72] Wiesehöfer, 2007, p. 65 et Daryaee, 2023a, p. 27 : *māzdēsn bay kē čihr az yazdān.*
[73] Voir Ṭabarī, p. 846-848/67-69 pour les règnes d'Ardašīr II, Šābuhr III et Wahrām IV.
[74] Ṭabarī, p. 858/86 et *C. Séert (I.II),* LXV, p. 204/316.

gouvernée selon une forme de dyarchie. Souvent réduits au rôle de figures symboliques, les deux frères étaient probablement trop jeunes et trop peu expérimentés pour assumer pleinement les responsabilités impériales qui leur incombaient[75].

Ainsi, tant à Constantinople qu'à Ravenne, s'instaura une période de compétition intense pour le pouvoir au sein du *sacrum consistorium* (le conseil impérial) et de l'état-major militaire. Les hauts fonctionnaires et les généraux rivalisaient pour le contrôle de l'appareil impérial, troublant le fonctionnement des institutions par leurs intrigues et leurs ambitions personnelles. Certains, comme Stilichon, allaient même jusqu'à envisager une réunification de l'empire sous l'autorité d'une nouvelle dynastie issue de leur propre lignée.

Compte tenu de ces circonstances, la cour orientale fut marquée par une succession rapide de dirigeants entre 395 et 405. Plusieurs personnalités politiques se succédèrent à la tête du gouvernement, la plupart ne conservant le pouvoir que pour quelques années, parfois par mandats intermittents. L'intrigue et l'ambition apparaissent comme les moteurs principaux de cette instabilité. Ce jeu dangereux exposait non seulement les carrières et les fortunes, mais aussi la vie de ceux qui y participaient. Pourtant, en dépit de cette volatilité, la cour de Constantinople semble avoir maintenu une ligne politique relativement cohérente durant la période. Derrière ce taux élevé de rotation, Wolf Liebeschuetz identifie un système gouvernemental fonctionnel, puissant et adaptable, doté d'une remarquable capacité à absorber les chocs politiques. Il le qualifie d'*Établissement arcadien*[76].

Parmi les hauts fonctionnaires issus du corps politico-administratif de cet Établissement se distingue un homme nommé Flavius Anthémius. Il avait entamé sa carrière en 388, lorsqu'il fut envoyé en mission diplomatique en Perse aux côtés d'Aurélien, autre figure montante de la cour orientale. En 400, Anthémius occupait la charge de *comes sacrarum largitionum* (comte des

[75] Greatrex, 2015, p. 29-33 insiste que ce n'était pas le cas. Même s'il existait des personnes ambitieuses dans les à la cour romaine cours romaines, les empereurs avaient le dernier mot. La monarchie romaine était donc encore très personnelle, et le devint davantage durant le Ve siècle, quand elle revendiqua des prérogatives sacerdotales. Croke, 2015, p. 116-119 discute de la diversification ethnique de l'aristocratie bureaucratique romaine à travers les IVe et Ve siècles. Sur la succession, voir ; O'Flynn, 1983, p. 14-42 ; Elton, 2018, p. 151-153, 175-176 ; Mitchell et Greatrex, 2023, p. 95-96. McEvoy, 2014, p. 311 voit plutôt les empereurs de cette période comme agents actifs dans leurs choix de se limiter qu'à des rôles cérémoniaux. Selon cette vue, le concept d'un monarque actif politiquement et militairement n'avait pas nécessairement disparu, mais figurait toujours comme une option si un empereur voulait et pouvait incarner le rôle.

[76] Liebeschuetz, 1990, p. 132.

largesses sacrées), avant d'être promu *magister officiorum* (maître des offices) en 404[77]. Son accession au poste de préfet du prétoire, puis de consul en 405, le plaça à la tête de l'empire, marquant un tournant décisif vers une plus grande stabilité en l'Orient. Celle-ci s'expliquait non seulement par les politiques qu'il mit en œuvre, mais aussi, et peut-être surtout, par la relative longévité de sa carrière comme chef des affaires de l'État, dans un contexte généralement marqué par la brièveté et la précarité des mandats.

D'autres facteurs contribuèrent à perturber la stabilité politique de l'empire d'Orient durant la décennie précédant le mandat d'Anthémius en tant que chef d'État *de facto*. À cette époque, plusieurs chefs goths, issus des troupes fédérées, avaient été intégrés dans l'appareil militaire romain et nommés officiellement chefs de leurs contingents. Toutefois, souvent maltraités ou nourrissant des ambitions politiques incompatibles avec leur statut subordonné, ces commandants finirent par se retourner contre l'empire. Des figures telles qu'Alaric le Goth, Tribigild et Gaïnas furent victimes de diverses injustices de la part des autorités romaines, ce qui les poussa à négocier, souvent par la force, ce qu'ils considéraient comme leurs droits légitimes[78].

Gaïnas, en particulier, réussit à imposer l'exil de plusieurs de ses opposants au sein du gouvernement impérial, avant qu'un conflit ouvert n'éclate entre l'empire et ses propres forces fédérées gothiques[79]. La rébellion prit fin lorsque Gaïnas, contraint de fuir au nord du Danube, fut capturé et exécuté par le roi hunnique Uldin ; évènement qui annonçait également l'arrivée imminente des Huns aux abords de la Thrace[80]. Ainsi, pendant près de cinq ans, Constantinople se retrouva encerclée par des troupes fédérées en révolte, commandées par des généraux goths de haut rang qui pillèrent les campagnes avoisinantes et perturbèrent gravement l'administration impériale. La pression exercée autour de la capitale par ces armées semi-autonomes ne saurait être sous-estimée, tant elle fragilisa le pouvoir impérial et souligna la dépendance croissante de Rome à l'égard de ses auxiliaires « barbares ».

La cour d'Arcadius était indéniablement préoccupée par les rébellions internes, en particulier dans le contexte de la rivalité croissante entre les empires d'Orient et d'Occident, attisée

[77] Liebeschuetz, 1990, p. 133.
[78] Liebeschuetz, 1990, p. 38 n.64, 59 n. 80 ; Mitchell et Greatrex, 2023, p. 95-102.
[79] Liebeschuetz, 1990, p. 107-108, 118.
[80] Mitchell et Greatrex, 2023, p. 101-102. Pour en savoir plus sur la politique tumultueuse de l'Orient romain, voir Blockley, 1998a, p. 111-118 ; Liebeschuetz, 1990, p. 89-146 ; Elton, 2018, p. 151-156.

par l'ambition de Stilichon, *magister militum* (maître de la milice) de l'Occident[81]. Depuis la mort de Théodose Ier, Stilichon exerçait le pouvoir à Ravenne au nom du jeune Honorius. Il s'était présenté comme le tuteur légitime des deux fils de Théodose, mais, en réalité, il ne parvint jamais à imposer son autorité à Constantinople, malgré ses prétentions. La capitale orientale percevait clairement ses intentions politiques, surtout lorsqu'il marcha à deux reprises vers l'Est, officiellement pour repousser Alaric des Balkans. À chaque incursion, Constantinople rejeta son intervention et exigea son retrait vers l'Occident.

Stilichon joua également un rôle dans la mauvaise gestion du dossier gothique, et ses ambitions démesurées devaient lui porter préjudice, tout comme à Alaric. À lui seul, Stilichon menaçait la stabilité de l'empire romain avec le spectre d'une guerre civile opposant les deux pôles impériaux[82]. Lorsque Yazdgird monta sur le trône en 399, les tensions entre l'Orient et l'Occident restaient vives, et une confrontation semblait imminente. Un tel climat d'instabilité pouvait faire craindre que l'accession d'un nouveau souverain en Perse soit le prélude à une guerre en Mésopotamie ou au Caucase. Il est donc probable que Constantinople ait été particulièrement vigilant à l'ouverture d'un dialogue pacifique avec le nouveau šāh, afin d'éviter l'ouverture d'un second front alors que l'unité de l'empire romain vacillait encore.

1.8. Incursions hunniques

En 399, les empires romain et perse faisaient alors face à des défis internes majeurs. L'atmosphère politique, bien que relativement pacifiée, demeurait fragile, car les deux monarchies

[81] Pour un tableau complet sur Alaric et les Goths, voir Liebeschuetz, 1990, p. 48-85 ; Mitchell et Greatrex, 2023, p. 95-102 prennent le rôle de Stilichon en compte dans leur récit des évènements. Cf. aussi Heather, 1991, p. 3-33, 68-156, 158-192 ; Heather, 1998, p. 501, 507-15 ; Elton, 2018, p. 132-3, 151-3, 159. À travers plusieurs chapitres, Heather (1991) traite des questions liées à l'histoire gothique et aux relations romano-gothiques de la fin du IVe siècle au début du Ve. Son sixième chapitre est d'une importance exceptionnelle pour son regard complet sur Alaric. Cameron et Long, 1993, p. 199-233, 324-328 offrent une discussion plus détaillée sur les sources qui couvrent les rébellions de Gaïnas et de Tribigild, leurs revendications et la politique de cour qui lui est liée. Cameron, 2012, p. 22-23 identifie cette période comme un temps de crise pour la cour orientale romaine. Cf. aussi McEvoy, 2013, Ch. 5 et 6, p. 134-152, 153-186 ; Balogh, 2020 pour les sources.

[82] Pour plus de détails sur Stilichon et sa fin de carrière, voir Hughes, 2010, Ch. 15 ; McEvoy, 2013, p. 143 n. 34 ; Natal, 2018, p. 1416-1418. Cf. aussi Claudien, *De Consulatu Stilichonis* dans Platnauer, 1922. Sur les murs théodosiens débutés sous Anthémius, voir Janin, 1964, p. 32-42, 265-283 ; Asutay-Effenberger, 2007, p. 13-70. Kontogiannis, 2022, p. 37, 40-43 souligne que la construction de l'enceinte aurait été initiée en réaction au saccage de Rome par Alaric en 410, pour protéger les Balkans d'autres raids similaires (hunniques, gothiques, ou autres), et aussi pour défendre Constantinople du danger, perçu ou réel, de l'empire occidental. Cf. aussi le projet numérique Istanbul City Walls : https://istanbulsurlari.ku.edu.tr/en/.

voyaient leur autorité progressivement affaiblie. À ce stade, la rivalité romano-perse avait atteint un équilibre stratégique : chacune des deux puissances se percevait désormais comme l'égale de l'autre. Plutôt que de gaspiller leurs ressources dans un affrontement mutuel en pleine période de crise, Rome et la Perse allaient choisir d'officialiser une politique de coopération, dans le but explicite d'éviter la destruction de l'un ou l'autre empire. L'attitude des souverains régnants joua un rôle décisif dans l'instauration de cette nouvelle ère diplomatique ; sans la volonté d'Arcadius et de Yazdgird d'engager un dialogue pacifique, la vieille rivalité n'aurait probablement fait que perdurer. Enfin, un dernier facteur, peut-être le plus décisif, contribua à l'apogée de leurs relations : la perception d'un péril commun venu d'au-delà des montagnes du Caucase, incarné par les Huns.

À deux reprises, des hordes hunniques émergèrent des steppes pour mener des raids dévastateurs contre les territoires romains et sassanides. En franchissant les montagnes du Caucase, ces pillards parvinrent à frapper les provinces intérieures, progressant à la fois vers l'ouest et vers le sud : ils ravagèrent l'Arménie, la Cappadoce, la Galatie, la Syrie et la Mésopotamie, atteignant même les abords de Ctésiphon, la capitale des Sassanides. De nombreuses villes furent saccagées, et un grand nombre de personnes réduit en captivité[83]. Le premier raid, survenu en 395, fut le plus destructeur, d'autant plus que l'Orient avait été laissé sans défense par Théodose Ier, qui avait redéployé ses troupes pour combattre un usurpateur en Occident[84]. Cette incursion ne fut finalement repoussée que grâce à la résistance iranienne.

Le second raid hunnique se produisit en 397/398. Cette fois, ce furent les Romains qui parvinrent à repousser l'attaque, notamment grâce aux efforts conjoints de l'eunuque Eutropius et du chef fédéré goth Tribigild. Ces incursions hunniques laissèrent une empreinte durable dans la conscience géopolitique des deux empires. Un nouvel ennemi venait de démontrer sa capacité à franchir sans grande résistance les frontières des deux puissances majeures de la région, révélant leur vulnérabilité commune. La défense des passes du Caucase devint dès lors une priorité

[83] L'évènement et l'impact sont jugés comme vraisemblables par les érudits. Pour une discussion générale de la documentation, voir Maenchen-Helfen, 1973, p. 51-59 ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 65-75, n. 4-8, 10, 27 ; Heather, 2008, p. 499-506 ; Kim, 2016, p. 76-77 ; Grammatikopoulos, 2023, p. 3-12, pour une discussion sur les sources syriaques des évènements qui sont multiples : Claudien, *In Rufin.*, II.V.28-35 ; Claudien, *In Eutrop.,* I.XVIII.243-251 ; Jérôme*, Ep.* LX.16 et LXXVII.8 ; Philostorge*, HE,* XI.8 ; Socrate*, HE,* VI. 1.5-8 ; Sozomène*, HE,* VIII.1 *; Miracle d'Euphémie et du Goth,* § 4 (tr., Grammatikopoulos, 2023, p. 130-131).

[84] Thompson*,* 1948, p. 29-32 interprète les évènements autrement. Selon lui, en 395 des Huns ravagèrent la Thrace alors que le Danube était gelé. L'invasion par le Caucase est décrite comme étant simultanée et continue jusqu'à ce que les troupes qui étaient passées par le Caucase soient repoussées par Eutropius et les Goths fédérés en 398.

stratégique pour Rome comme pour la Perse. Cette question, d'une importance croissante, fit l'objet de discussions diplomatiques récurrentes jusqu'au VIe siècle et provoqua même, à plusieurs reprises, des conflits ouverts[85]. Il n'est donc guère surprenant qu'en 399, Arcadius et Yazdgird aient gardé en mémoire la menace réelle et persistante provenant des steppes au nord du Caucase. Leur priorité commune devint alors d'instaurer une coordination étroite et une coopération durable, dans le but de préserver la stabilité de leurs empires respectifs face à ce péril transfrontalier.

Un an plus tard, Yazdgird, nouvellement couronné, prit la décision de libérer les captifs romains encore détenus. Cet épisode nous est rapporté par une source syriaque composite, le *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, rédigé peu après l'an 724[86]. Le texte indique qu'à la suite de l'invasion hunnique de 395, les Perses avaient recueilli les prisonniers échappés des mains des Huns, dont un grand nombre étaient des chrétiens originaires de l'empire romain. À son avènement, Yazdgird les fit raccompagner dans leurs patries, comme geste de bonne foi envers Rome. Ces anciens captifs témoignèrent alors de la bienveillance et de la clémence du roi. L'auteur du *Chronicon* exprime une admiration explicite pour le šāh, allant jusqu'à souhaiter que sa mémoire soit bénie et que ses derniers jours soient plus glorieux encore que ses débuts[87]. Qu'il ait été ou non directement lié à la mission diplomatique de 400, cet acte magnanime témoigne de la volonté de Yazdgird d'entrer dans une ère de coopération sincère avec l'empire romain.

Les Huns continuèrent d'exercer une pression constante sur les empires romain et sassanide tout au long du Ve siècle, bien qu'il ne s'agisse pas toujours des mêmes groupes que ceux ayant traversé le Caucase à la fin du IVe siècle. Le fils de Yazdgird, Wahrām V (r. 420-438), fut confronté à cette menace avec les Kidarites, puis plus tard les Hephthalites, qui pénétrèrent en Iran depuis la frontière orientale[88]. Les Romains, pour leur part, durent faire face à la menace hunnique dès les premières années du siècle. En 401, un groupe de fugitifs composé d'esclaves et de déserteurs

[85] Pour une vue d'ensemble des sources ainsi que des commentaires sur le statut de la défense des portes de la Caspienne du IVe au VIe siècle, voir Greatrex et Lieu, 2002, p. 20-21, 56-59, 87-88, 91-92, 96-97 ; Blockley, 1985, p. 62-74 ; Sauer *et al.*, 2020, p. 857-909.

[86] Palmer, 1993, p. 5-6. Cf. Debié, 2015, p. 553-554. La chronique composite est en effet formée d'un *Liber Calipharum* daté des alentours de 636, augmenté par la suite d'une liste allant jusqu'en 724.

[87] Greatrex et Greatrex, 1999, p. 67.

[88] Christensen, 1944, p. 280 ; Greatrex, 1998, p. 14 n. 39, 43-51, 122-129 ; Heather, 1998, p. 499-506 ; Heather, 2009, 207-265 ; Heather, 2015, p. 209-229 ; Kim, 2016, p. 44-65; de la Vaissière, 2015, p. 184-185 ; Bonner, 2020, p. 93-126 ; Zoolshoev, 2023, p. 50-53 ; Haug, 2025, p. 506-537. Pour plus d'informations sur les origines des Hephthalites, voir Enoki, 1955, p. 231-237 ; Payne, 2015b, p. 282-299 ; Rezakhani, 2017, p. 87-103, 125-146. Pour une collection immense réunissant toutes les sources sur les Huns dans les différentes traditions littéraires existantes, voir Balogh, 2020.

ravagea la Thrace en se réclamant des Huns, probablement pour amplifier l'effet de terreur que leur passage suscitait[89]. Plus tard, en 408, un véritable contingent hunnique, mené par le roi Uldin, traversa le Danube à la suite de la mort de l'empereur Arcadius, s'empara d'un fort et se prépara à piller la région[90].

Finalement, en 422, alors que Rome était en guerre contre l'Iran, une nouvelle incursion hunnique par le Danube força Théodose II à négocier une paix rapide avec Wahrām V. Il apparaît ainsi clairement que, depuis les premières attaques en 395 et 397/398, les Huns représentaient une menace permanente, diffuse et imprévisible pour les deux puissances. Le simple potentiel d'une invasion suffisait à rappeler à Constantinople comme à Ctésiphon la fragilité de leurs frontières septentrionales. Dans ce contexte, les anciens rivaux commencèrent à concevoir une nouvelle logique stratégique : l'ennemi de leur ennemi pouvait devenir un allié. Cette prise de conscience allait progressivement renforcer les bases d'une entente durable entre les deux empires.

1.9. Le nouvel ordre

Le tournant du Ve siècle constitua ainsi une période de profonde précarité, tant pour l'empire romain que pour l'empire sassanide. À la veille des recompositions diplomatiques qui allaient redéfinir durablement les équilibres entre Rome et l'Iran, il apparaît indispensable de resynthétiser l'ensemble des dynamiques politiques, sociales et institutionnelles examinées jusqu'ici. L'instabilité politique menaçait simultanément Ctésiphon et Constantinople. En Perse, l'aristocratie et le clergé zoroastrien avaient acquis une autonomie considérable. En Occident, la faiblesse structurelle de l'autorité impériale avait permis à des factions politiques de dominer le gouvernement, tandis que les généraux d'origine germanique se révoltaient fréquemment, exigeant des privilèges croissants.

Face à ces périls internes et à des menaces extérieures communes, les deux cours rivales décidèrent d'intensifier leur coopération afin de préserver la paix le long de leur frontière, et c'est bien dans ce cadre qu'il faut situer la délégation envoyée en Perse à l'avènement de Yazdgird Ier. En 400, conformément à la coutume établie, l'empereur Arcadius dépêcha une délégation à la cour

[89] Kim, 2016, p. 75, 89 n. 34.
[90] Thompson, 1948, p. 29-30 discute des mesures prises par Théodose II pour défendre la frontière danubienne contre Uldin. Cf. aussi Maenchen-Helfen, 1973, p. 58-59 ; Heather, 1998, p. 487-515.

sassanide auprès du šāh nouvellement intronisé. L'ambassade fut confiée à Marūṯā, évêque de Maypherqaṭ, personnage éminent doté d'une vaste expérience épiscopale, linguistique et médicale. Cette mission visait vraisemblablement à confirmer les termes du traité de 387, et peut-être même indirectement ceux du Traité de Jovien (363), tout en intervenant en faveur des chrétiens de Perse, inquiétés depuis le règne de Šābuhr II[91]. La solidité de la position diplomatique romaine vis-à-vis de l'Iran dépendait étroitement du traitement réservé à la minorité chrétienne, mais aussi inversement, le traitement reçu par les chrétiens d'Iran dépendait des relations romano-perses.

1.10. De nouvelles relations

C'est durant cette période d'apogée diplomatique qu'un évènement sans précédent fut orchestré, visant à garantir la continuité de la dynastie théodosienne. L'empereur Arcadius, conscient de la fragilité de sa succession, prit des mesures préventives afin de protéger l'accession de son fils[92]. Sa propre mort, si elle survenait de manière prématurée (ce qui allait finir par être le cas), risquait de compromettre la légitimité de Théodose II, encore nourrisson à l'époque, et d'ouvrir la voie à des prétendants plus âgés ou à des alliances matrimoniales menaçant l'unité dynastique. Une intervention au sommet de l'État aurait pu aisément renverser ou usurper le pouvoir de l'héritier légitime, d'autant plus que les princesses impériales atteignaient l'âge du mariage et pouvaient devenir des instruments politiques dans les mains de factions ambitieuses[93]. Par ailleurs, Alaric continuait de semer le trouble dans les Balkans, tandis que Stilichon nourrissait toujours des ambitions de réunifier l'empire sous sa seule autorité[94]. L'accession du jeune Théodose s'annonçait donc extrêmement périlleuse.

Redoutant que son fils ne soit écarté du trône par un usurpateur ou que la Perse ne profitât de l'instabilité pour lancer une invasion, Arcadius fit un choix audacieux : il désigna Yazdgird Ier, roi des rois d'Iran, comme tuteur officiel de Théodose II. Cette décision, remarquable tant sur le

[91] Sako, 1986, p. 63 ; Blockley, 1992, p. 48, 195 n.11,12. Cf. Ammien, XXV.7.14 pour la clause du délai de trente ans. Le traité de 387 (partition de l'Arménie) aurait pu aussi être un ajustement à 363, ce qui ouvre la possibilité que les négociations de 400 aient inclus une ratification de la paix de 363.
[92] Rubin, 1986, p. 34, 58 n. 122 identifie une pléthore de prétendants au trône romain, menace politique imminente pour le règne de Théodose II. Le récit de Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *HE*, XIV.1 et 18 fait allusion à des dangers d'assassinat ou de déposition, et suggère que la tutelle constitua un catalyseur à l'apogée des relations romano-perses, formant le contexte dans lequel s'inscrivit la carrière de Marūṯā.
[93] Holum, 1982, p. 79-82.
[94] Liebeschuetz, 1990, p. 67.

plan diplomatique que symbolique, fut acceptée par le šāhānšāh, qui déclara que quiconque s'opposerait à l'accession du jeune empereur devrait faire face à sa colère. Par ce geste, les deux empires consacraient leur alliance non seulement comme un pacte de paix, mais comme une entente dynastique fondée sur la protection mutuelle et la stabilité impériale.

La tutelle de Théodose par Yazdgird constitue un évènement exceptionnel et singulier dans l'histoire diplomatique antique, bien qu'elle ne soit ni discutée ni reconnue de manière explicite par les sources contemporaines. Nos principales informations proviennent d'abord des *Guerres* de Procope, rédigées au VIe siècle, où il est précisé qu'Honorius, trop menacé par les bouleversements en Italie, ne pouvait remplir le rôle de tuteur[95]. Arcadius aurait donc préféré désigner Yazdgird comme tuteur, ou epitropon/ἐπίτροπον**,** de la succession impériale en Orient[96].

La *Chronique* de Théophane le Confesseur, écrite au IXe siècle, reprend ce récit et y ajoute une dimension concrète : Yazdgird aurait envoyé à Constantinople un eunuque nommé Antiochus pour agir en tant que tuteur de Théodose[97]. Décrit comme un éducateur raffiné et un conseiller hautement cultivé, Antiochus apparaît comme un protecteur idéal pour le jeune empereur. Certaines sources lui attribuent également un rôle actif dans la propagation du christianisme en Perse, en collaboration avec Marūṯā[98]. Selon Geoffrey Greatrex, il n'y pas raison de douter de l'épisode, même s'il y eut longtemps débat sur sa véracité. Antiochus aurait été présent à la cour impériale bien avant la mort d'Arcadius, y jouissant déjà d'une influence considérable. Il aurait travaillé en étroite coordination avec Anthémius et Marūṯā pour préserver et approfondir les liens diplomatiques avec la cour sassanide[99]. Par son intermédiaire, les bonnes relations qu'Arcadius avait su entretenir avec Yazdgird furent ainsi transmises à son fils Théodose.

---

[95] Procope, *Guerres,* I.2.4.

[96] Voir Greatrex, 2022, p. 44-48 pour l'extrait ainsi qu'une brève discussion des sources traitant du personnage et du débat entourant son existence.

[97] Théophane, AM 5900 (De Boor, 1883, p. 80). Cf. Bardill et Greatrex, 1996, p. 171-197 ; Mazza, 2004, p. 41-48 ; Heil, 2006, p. 170-174 ; Börm, 2007, 310-311 ; Greatrex, 2008, p. 85-87 pour des discussions sur l'existence et la carrière d'Antiochus le *praepositus*.

[98] Théophane, AM 5900 (De Boor, 1883, p. 80).

[99] Bardill et Greatrex, 1996, p. 172-176, 180 ; Börm, 2007, p. 308-311, s'aligne avec l'idée selon laquelle la tutelle fut organisée en 402, quand le nouveau-né Théodose II fut proclamé co-empereur, décrivant Antiochus ainsi comme un prélat perse qui était déjà à Constantinople à ce temps. Cf. aussi Pfeilschifter, 2013, p. 131 n. 21, qui suggère qu'Antiochus était à la cour romaine depuis longtemps, et qu'on lui avait été accordé la responsabilité de tuteur après la mort d'Arcadius. Yazdgird aurait potentiellement approuvé du choix, puisque l'homme était d'origine perse. Il discute aussi certaines opinions et avance quelques propositions pertinentes.

Que cette tutelle ait réellement été exercée ou qu'elle n'ait constitué qu'un geste symbolique, elle demeure un témoignage manifeste du point culminant des relations entre Rome et l'Iran sassanide[100]. L'empire romain reconnaissait désormais la stabilité, la puissance et le poids politique du régime perse, allant jusqu'à considérer l'Iran non plus comme un rival systématique, mais comme un État souverain et équivalent[101]. Le šāhānšāh n'était plus un rival, mais un pair amical et coopératif, capable de garantir la puissance de Rome durant une période vulnérable, et disposé à le faire. Comme nous le verrons tout au long de cette étude, cette entente apparente masqua toutefois des dynamiques plus complexes et des tensions sous-jacentes.

1.11. Conclusions : Tensions dégagées ; frontière reformulée

L'apogée des relations entre les deux empires rivaux permit l'instauration d'une paix durable au Proche et Moyen-Orient. Comme nous l'avons vu, cette paix fut rendue possible par une conjonction de circonstances exceptionnelles qui amenèrent Rome et la Perse à s'unir dans une amitié pragmatique. Le IVe siècle, marqué par des conflits récurrents et une reconfiguration constante des frontières, avait progressivement conduit à la création d'outils diplomatiques capables de préserver la paix sans recourir à la guerre. Toutefois, les relations bilatérales se complexifièrent à mesure que Constantin et ses successeurs associaient l'empire romain à l'Église chrétienne : la religion devenait déjà un instrument politique.

Au tournant du siècle, ni l'empereur Arcadius ni le šāhānšāh Yazdgird Ier ne jouissaient d'une base politique solide. En Perse, une crise de succession persistait, marquée par l'assassinat des trois prédécesseurs de Yazdgird. Du côté romain, l'empereur n'était plus qu'une figure

[100] Procope, *Guerres,* I.2. Il y a beaucoup de débats à ce sujet, bien que de nombreux chercheurs aient avancé des arguments solides en faveur de son existence. Cf. Bardill et Greatrex, 1996 et Greatrex, 2008, p. 85-87. Agathias, IV.26 discute également de la tutelle, bien qu'il admette utiliser le récit de Procope. Dans sa version, il reproche à Arcadius d'avoir fait confiance à un barbare païen pour la protection de son fils et de son domaine. Bien qu'il insulte Yazdgird avec ce commentaire, il félicite le šah pour son engagement pour la paix. Théophane est la première source qui nous soit restée à mentionner l'implication d'Antiochus dans l'affaire. Pour une analyse des sources et de leurs différentes valeurs, voir McDonough, 2008a, p. 131-134. Garsoïan, 1983, p. 579 n. 4 explique que la tutelle ne devait être qu'une courtoisie diplomatique, car Théodose était déjà couronné Auguste et donc, comme empereur régnant, ne pouvait pas légalement avoir de tuteur. La *Chronique jusqu'à l'année 1234* (Nau, 1908 p. 173/440), texte du XIIIe siècle, suit également le récit de Procope aussi, mais en fusionne il semble les traditions grecques de Socrate et médiévales, afin de produire un récit unique et cohérent : Marūṯā fut envoyé en Perse muni d'une lettre adressée à Yazdgird sollicitant son approbation afin qu'il devienne le futur garant du trône pour Théodose II. Ce n'est qu'à la suite de l'intervention de Marūṯā et de l'excorcisme qu'il pratiqua sur la fille du šah que Yazdgird accepta cette demande.

[101] Blockley, 1992, p. 123-124.

symbolique, tandis que les généraux goths fédérés multipliaient les rébellions. Les Huns s'étaient introduits sur l'échiquier régional comme entité violente et éphémère d'au-delà des montagnes du Caucase. Confrontées à leur fragilité respective, les deux puissances se rapprochèrent dans ce qui s'apparentait à une trêve, voire une alliance, dictée par la nécessité. Ce rapprochement culmina dans un geste hautement symbolique : le roi d'Iran fut reconnu comme le protecteur du jeune Théodose II, dans une relation quasi filiale entre un père spirituel et un fils impérial. Ce renversement de perspective est d'autant plus frappant que, depuis la victoire de Galère (r. 305-311) sur Narseh en 298, Rome détenait jusque-là l'ascendant sur la Perse au Proche et Moyen-Orient. Or, sans engagement militaire Rome se retrouvait désormais dans une position de subordination pacifiée et symbolique.

Comme nous le verrons au fil de cette étude, cette période de détente fut à l'origine d'une véritable efflorescence culturelle, diplomatique et politique, au cœur de laquelle les populations syriaques occupèrent une place centrale. De nouveaux lieux de cultes religieux émergèrent, la communauté chrétienne de Perse se structura davantage, les normes économiques entre les deux empires furent ajustées, et des réseaux transfrontaliers se développèrent. Cette paix allait perdurer presque sans interruption pendant un siècle, les seules hostilités connues étant celles de 421-422 et de 440-441 ; deux conflits brefs et d'une violence très limitée. C'est au sein de ce contexte exceptionnel de stabilité et d'échanges que Marūṯā déploya son action, révélant ainsi son rôle central dans les équilibres internationaux de son temps[102].

[102] Pour plus de détails sur les relations romano-perses entre 298 et 399, cf. Mosig-Walburg, 2009 ; Mosig-Walburg, 2010 ; Andres, 2022, p. 239-262 ; Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023.

Chapitre II : Une frontière à définir

« Il est un pays situé de l'Orient, aux confins de l'Arménie et de la Perse ;
on l'appelle (pays) des Soph[an]éniens ».

« Χώρα τις ἔστι κατὰ ἀνατολὰς κειμένη, ᾽Αρμενίας τε καὶ Περσίδος μεθόριον ·
Σοφανινῶν καλοῦσιν αὐτήν·[1] »

2.1. Introduction : Profil de la frontière

Une biographie critique d'un personnage historique implique naturellement une étude élargie du contexte politique, géographique et culturel de son époque. L'approche strictement évènementielle présentée au premier chapitre ne peut offrir qu'une perspective limitée sur les conditions entourant la vie de Marūṯā. Comme nous l'avons déjà esquissé, il convient désormais de considérer la frontière elle-même comme objet d'étude à part entière. Le caractère liminaire de cette région rend difficile la focalisation sur une figure unique, souvent présentée à travers des sources produites par des cultures extérieures au milieu frontalier. Ainsi, pour mieux comprendre Marūṯā, ses actions et sa postérité, il est nécessaire d'examiner également le réseau de savoirs et de relations dans lequel s'inscrit la Sophanène.

Les zones frontalières constituent, par nature, des terrains d'étude complexes. La Sophanène se situe au carrefour de mondes multiples, aussi bien dans l'Antiquité qu'à l'époque contemporaine. Bien que les Romains aient connu la zone depuis longtemps, la Sophanène demeurait un espace mal défini, situé entre plusieurs sphères d'influence. Aujourd'hui, nos connaissances sur cette région proviennent principalement de sources romaines ou arméniennes, d'ordre historique ou juridique, et donc reflètent à peu près leurs perspectives souvent confuses ou floues. De plus, très peu de recherches archéologiques ont été menées dans la zone, en raison de multiples facteurs : contraintes militaires et politiques, mais aussi manque d'infrastructures dans une région encore marginale et périphérique par rapport aux capitales modernes. Plus récemment,

[1] *Vie* grecque, *BHG* 2266 § 1 (tr. Noret, 1973, p. 80-81).

la région et certaines régions adjacentes furent objets d'un relevé archéologique ainsi que de quelques ouvrages et articles[2]. L'intérêt et l'érudition commencent à prendre racine.

Ce chapitre se propose donc de mobiliser les connaissances courantes afin d'expliciter ce que signifiait la notion de frontière dans ce contexte historique, d'examiner l'évolution de cette frontière en mettant l'accent sur la Sophanène, et d'analyser les différentes caractéristiques, politiques, culturelles et religieuses qui définissent un tel espace liminaire.

Carte 1 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait une carte topographique de la frontière romano-perse, indiquant les zones situées à plus de 3 000 pieds et de 5 000 pieds d'altitude, ainsi qu'un aperçu détaillé du réseau hydrographique régional.

Source originale : Comfort, Anthony, 2017, « Fortresses of the Tur Abdin and the confrontation between Rome and Persia », *Anatolian Studies*, vol. 67, p. 181-229, ici p. 186.

Carte 1 : Aperçu topographique de la frontière romano-perse[3]

2.2. Une région frontalière

L'étude des frontières relève d'une approche fondamentalement pluridisciplinaire, dans la mesure où ce phénomène ne se laisse pas enfermer dans des dimensions strictement temporelles, géographiques ou culturelles[4]. Cependant, les disciplines qui s'y intéressent dialoguent rarement

[2] Cf. Comfort 2009 ; Marciak, 2012 ; Marciak, 2017 ; Kaya, 2020 ; Silver *et al.*, 2024.
[3] Comfort, 2017, p. 186.
[4] Pour une bibliographie à ce sujet, voir Whately, 2013b, p. 246-248, 252-254.

entre elles, ce qui a donné naissance à une véritable prolifération de définitions et d'approches[5]. Les termes employés dans les différentes langues compliquent encore l'étude des zones frontalières, sans même évoquer les écarts considérables liés aux contextes historiques étudiés. Un autre problème tient au décalage entre la « frontière » telle que la définit le chercheur et la « frontière » tel qu'elle est imaginée et vécue par une population donnée à une époque précise.

En premier lieu, qu'entend-on par « frontière » ? Dans son article, Bradley Parker commence par une définition d'apparence très simple : « Frontiers are areas between »[6]. Cette formule concise et directe, bien que précise, masque la complexité de la question que son étude entreprend d'explorer. Parker s'attache à identifier et à dépasser certaines difficultés inhérentes à ce domaine pluridisciplinaire, dans le but de proposer une méthodologie plus complète et plus équilibrée pour l'étude des espaces frontaliers plus large. Il suggère pour cela l'adoption d'une terminologie (en anglais) unifiée et propose trois concepts théoriques permettant d'analyser les données relatives aux frontières selon trois niveaux de complexité.

Il apparait dès lors pertinent de transposer et d'appliquer cette clarification terminologique au contexte francophone de notre étude. Parker distingue ainsi quatre notions : *boundary*, *border*, *frontier* et *borderlands*. Nous traduisons ces termes respectivement par : *limite, confins, frontières* et *marches*, suivant les nuances qu'il attribue à chacun.

Boundaries	Borders	Frontiers	Borderlands
Limites	Confins	Frontières	Marches
La « limite » désigne ce qui sépare deux étendues contigües ou ce qui marque l'extrémité d'un territoire, d'un domaine ou d'une juridiction[7]. Ne précise pas la nature de la	Les « confins » se définissent comme les parties d'un territoire qui sont situées à la limite d'un État ou d'une organisation[9]. Type de division, spécifiquement	Les « frontières » désignent un espace où se superposent et s'entrecroisent des « limites » d'ordres politique, économique, sociale et culturelle. Il s'agit d'une zone dynamique, caractérisée par la	Les « marches » désignent les espaces qui se retrouvent à la croisée des confins politiques et de multiples autres frontières. Les facteurs géographiques, politiques, démographiques,

[5] Parker, 2006, p. 78. L'étude des frontières est fondamentale dans plusieurs disciplines, mais pas souvent en contact dans les faits : la géographie, les sciences politiques, l'histoire, l'anthropologie et l'archéologie, parmi d'autres. Je souligne ici donc la nécessité et l'intérêt d'un décloisonnement disciplinaire de ces perspectives.
[6] Parker, 2006, p. 77.
[7] Académie Française, 2024, « LIMITE », *https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9L0859*.
[9] Académie Française, 2024, « CONFINS », *https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C3513*.

démarcation : physique, politique, culturelle, religieuse ou symbolique. Fonctionne comme un diviseur ou séparateur, sans impliquer nécessairement une interaction entre les espaces qu'elle distingue[8].	politique et administrative, qui implique souvent un élément de contrôle. Pas seulement une démarcation : également une zone de contact[10].	coexistence de plusieurs influences, où les interactions sont constantes. Cette « matrice de limites » embrouillée confère à la région frontalière une identité hybride, souvent distincte des centres politiques qu'elle sépare[11].	culturels et économiques interagissent dans cette zone pour produire, déplacer ou transformer les simples confins d'États en véritable zone limitrophe[12].

Tableau 1 : Énoncés limitrophes de Parker

Ces termes permettent de concevoir un véritable continuum des dynamiques frontalières : les marches (*borderlands*) sont formées aux confins établis (*borders*) de multiples États, dans les zones où de multiples frontières perméables et changeantes (*frontiers*) se croisent[13]. Cette approche théorique envisage les zones limitrophes comme situées le long d'un spectre allant de la rigidité à la fluidité, où chaque configuration spatiale résulte d'un équilibre particulier entre stabilité et porosité. La Figure 1, créée par Parker, démontre bien ses perspectives :

Figure 1 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait le continuum des dynamiques frontalières proposé par Parker, sous la forme d'un schéma destiné à évaluer la nature d'une limite. Le spectre allait de « statique » à « restrictive », puis de « poreuse » à « fluide ». Une limite caractérisée par les deux premières catégories était considérée comme un *confin* (*border*), tandis qu'une limite correspondant aux deux dernières relevait davantage de la *frontière*. Source originale : Parker, Bradley J., 2006, « Toward an Understanding of Borderland Processes », *American Antiquity*, vol. 71, no 1, p. 77-100, ici p. 81.

Figure 1 : Continuum des dynamiques frontalières[14]

[8] Parker, 2006, p. 79 : « Boundaries are unspecific divides or separators that indicate limits of various kinds ».
[10] Parker, 2006, 79 : «…borders are, like all boundaries, a type of division, the weighting characteristic of borders is that they mark political, administrative, and in most cases also military boundaries. Other boundaries, instead of *corresponding* to political borders, are *conditioned*, in a variety of ways, by them ». Un tel conditionnement des *limites* ainsi donne lieu à des *frontières*.
[11] Elton, 1996, p. 3-9 ; Parker, 2006, p. 80 : « Elton defines frontiers as zones of variously overlapping (but not congruent) political, economic and cultural boundaries…a [matrix of overlapping boundaries…] ».
[12] Parker, 2006, p. 80 : Il existe plusieurs problèmes entre les définitions relevant des domaines de l'anthropologie et de l'histoire. Le terme doit donc être utilisé avec son contexte spécifique. « Borderlands as defined here are regions around or between political or cultural entities where geographic, political, demographic, cultural, and economic circumstances or processes may interact to create borders or frontiers. »
[13] *Ibid.,* p. 81, 94.
[14] *Ibid.,* p. 81.

Le deuxième niveau de son modèle se fonde sur le schéma suivant en postulant que les frontières et les régions frontalières sont en réalité constituées d'une pluralité de limites, que l'on peut regrouper en cinq « ensembles limitrophes » (*boundary sets*) : géographique, politique, démographique, culturel, et économique. Chacun de ces ensembles s'inscrit dans le cadre du Continuum des dynamiques frontalières[15]. Chaque ensemble comprend une multitude de sous-catégories non-définies, offrant ainsi un degré de souplesse et d'adaptabilité important pour l'application de cette méthodologie aux différents contextes étudiés.

Figure 2 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait une compilation de plusieurs spectres appliqués à des catégories spécifiques, désignées comme des « ensembles limitrophes ». Chacun de ces ensembles était évalué selon le même spectre que celui présenté dans la figure 1. Les catégories comprenaient les dimensions géographique, politique, démographique, culturelle et économique.

Source originale : Parker, Bradley J., 2006, « Toward an Understanding of Borderland Processes », *American Antiquity*, vol. 71, no 1, p. 77-100, ici p. 82.

Figure 2 : Ensembles limitrophes[16]

Le troisième et dernier niveau du cadre conceptuel proposé par Parker est celui de la « Borderland Matrix » ou de la Matrice limitrophe[17]. Ce modèle considère que les dynamiques observées dans une zone limitrophe résultent des interactions constantes entre les différents ensembles limitrophes précédemment définis. L'élément central de ce schéma est la dimension temporelle, qui alimente les processus, module leur intensité et façonne les connexions entre les différents types de limites. Grâce à cette approche, il devient possible d'étudier non seulement la variation de l'importance relative de chaque ensemble au fil du temps, mais également les transformations qui affectent les liens et les interactions entre eux. Ainsi conçue, la matrice

[15] *Ibid.,* p. 82, 94.
[16] *Ibid.,* p. 82.
[17] *Ibid.,* p. 90, 94. Cf. *Figure 3*, p. 40.

limitrophe de Parker offre un outil méthodologique souple permettant d'analyser les zones limitrophes dans des contextes spatiaux et temporels variés.

Les rivières, par exemple, peuvent être définies comme des frontières politiques visibles et géographiquement stables, stratégiquement importantes sur le plan militaire, mais néanmoins poreuses en tant que voies de communication et d'échanges commerciaux ; elles se révèlent ainsi fluides lorsqu'on les considère comme des limites humaines. Elles se situent donc au centre du spectre proposé par Parker : ni frontière rigide ni région frontalière au sens strict, mais une configuration intermédiaire. Comme nous le verrons, les caractéristiques et l'histoire de la Sophanène suivent ce modèle d'un espace enraciné entre deux pôles.

Le modèle élaboré par Parker clarifie non seulement les mécanismes propres aux dynamiques frontalières, mais propose également un cadre méthodologique permettant de les analyser à différents niveaux de complexité. Ces réflexions s'inspirent en partie des travaux de Hugh Elton, qui s'était concentré auparavant sur les régions frontalières de l'empire romain. Selon lui, la frontière romaine se compose d'un ensemble de zones discontinues et chevauchantes ; une idée qui préfigure le concept des « ensembles limitrophes » proposé par Parker[18]. Elton emploie toutefois une terminologie plus spécifique : il identifie des zones limitrophes sociales, ethniques, religieuses, linguistiques, économiques et militaires, tout en soulignant le rôle déterminant des facteurs géographiques dans leur formation[19]. L'entrecroisement de ces différentes limites constitue, selon cette approche, la réalité même de la région frontalière.

Figure 3 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle illustrait la matrice limitrophe de Parker. Cinq cercles représentant les différents ensembles limitrophes étaient reliés entre eux par des flèches bidirectionnelles, chacun étant ainsi mis en relation avec tous les autres. Le temps était représenté comme une troisième dimension afin d'illustrer le déplacement de ces ensembles au fil du temps et, par conséquent, la variation de l'intensité de leurs interactions.

Source originale : Parker, Bradley J., 2006, « Toward an Understanding of Borderland Processes », *American Antiquity*, vol. 71, no 1, p. 77-100, ici p. 90 et 94.

Figure 3 : La matrice limitrophe

[18] Elton, 1996, p. 4.
[19] *Ibid.,* p. 5.

L'adoption de ces deux perspectives complémentaires permet également d'intégrer les travaux de chercheurs qui conçoivent la frontière de manière plus restreinte, voire très spécialisée. Certains privilégient exclusivement l'aspect militaire. Ainsi, Benjamin Isaac considère que la frontière politique est une notion dénuée de sens : pour lui, les limites de l'empire, si elles pouvaient être définies, ne s'exprimaient qu'à travers la puissance et l'action militaires, elles-mêmes difficiles à saisir et à interpréter[20]. De façon similaire, David J. Breeze accorde une place centrale aux opérations militaires dans la définition de la frontière, tout en insistant davantage sur le rôle des installations fortifiées ; selon lui, le raisonnement romain dans le choix de leur emplacement est plus lisible qu'Isaac ne le suggère[21].

Isaac souligne que le concept même de cette zone ne s'aligne pas avec les perspectives romaines, et que l'attention donnée aux frontières politiques et militaires n'est qu'une préoccupation moderne[22]. Pour Constantin Zuckerman, l'approche déconstructiviste d'Isaac va trop loin ; les *limites* possédaient véritablement une définition en antiquité, non juste administrative, mais militaire aussi[23]. Il explique que les *limites* référaient à des systèmes défensifs dans les zones des frontières impériales[24]. D'autres chercheurs privilégient, au contraire, les dimensions humaines et relationnelles. A. Doug Lee cherche à relier la diplomatie, qu'elle soit pacifique ou agressive, ainsi que la circulation de l'information à la dynamique frontalière. Dans cette perspective, la frontière devient une zone de communication fluide, mal délimitée, où circulent en permanence des individus de profils variés[25]. Mark Graham adopte également une conception de la frontière comme poreuse et multidimensionnelle, mais il pousse son analyse plus loin en examinant la conscience romaine. Selon lui, cette dernière évolua au fil de l'Antiquité tardive, passant d'une perception ethnoculturelle, souple et indéfinie, à une vision de plus en plus rigide, territoriale et géographique[26]. Dans cette perspective, la frontière romaine reflète les

[20] Isaac, 1990, p. 2. Grau, 2026 (sous presse), p. 37-40 offre une réflexion autour du sujet des *fines imperii*, examinant le sujet depuis l'ère romain.
[21] Breeze, 2011, p. xviii.
[22] Isaac, 1990, p. 408-410. Cf. Whittaker, 1994, p. 1-9 pour une discussion de l'évolution des perspectives mondiales sur les *limites* romaines jusqu'au XXIe siècle.
[23] Zuckerman, 1998, p. 114.
[24] *Ibid.,* p. 123.
[25] Lee, 1993a, p. 56-61.
[26] Graham, 2006, p. x, 3.

transformations profondes de l'identité romaine elle-même, soumise aux mutations culturelles et intellectuelles de l'époque[27].

En somme, définir la frontière, ou plus exactement la zone limitrophe, constitue une tâche complexe et résolument interdisciplinaire. Cette interdisciplinarité a produit une multitude de définitions et d'approches, qui compliquent encore un objet par nature instable et difficile à cerner[28]. Même la terminologie s'avère délicate à nuancer et à uniformiser d'une langue moderne à l'autre. La zone limitrophe doit rester fluide comme notion. Malgré ces obstacles, une approche large et intégrative des régions frontalières apparait comme la plus féconde. Par leur nature même, les frontières ne se réduisent pas à une ligne : elles constituent un espace mouvant, disputé, traversé de tensions et d'échanges. Elles représentent une zone où se superposent et s'entrecroisent des ensembles variés, à la fois rigides et flexibles, formant cet écheveau que nous appelons la zone limitrophe[29]. L'étude des frontières romaines en Orient se heurte en outre aux limites des sources disponibles : la documentation repose principalement sur des textes littéraires, avec une base archéologique encore lacunaire, en partie à cause des difficultés d'accès aux sites et aux études relatifs. C'est dans ce cadre méthodologique, ainsi défini et contextualisé, que nous examinerons d'abord l'évêché de Marūṯā : la Sophanène.

2.3. Zone géographique

2.3.1. Aperçu climatique

Le climat de la Haute Mésopotamie fut une affaire peu commentée par les anciens. Pour l'âge de Marūṯā, c'est le récit d'Ammien Marcellin qui reporte le plus d'informations climatiques, récoltés lors de l'invasion de Julien au IVe siècle. Ce data, rempli d'anecdotes, commente essentiellement de l'extrême chaleur[30]. Walter Kaegi parvint à une conclusion similaire lors de son

[27] *Ibid.,* p. 20-23. Whittaker, 1994, p. 60-97, conclut que le développement de la stabilité et de la prospérité autour des armées impériaux créait en soi une zone frontalière, et non la présence de fortifications ou d'autres structures. Cf. Zuckerman, 1998, p. 112-124 et Greatrex, 2007a, p. 87-98, pour un survol des changements administratives subis à organisation de la frontière romain du Ve au VIe siècles. Cf. aussi Greatrex, 2007b, p. 105-106 pour une argumentation contre les perspectives de Whittaker.
[28] Cf. Bar, 2004, p. 69 ; Keser-Kayaalp, 2017, p. 135. Pour le *status quaestionis*, voir Elton, 1996, p. 2 ; Graham, 2006, p. 11-21 ; Parker, 2006, p. 77-80.
[29] Elton, 1996, p. 5.
[30] Ammien, XXIV.4.17 ; XXIV.8.3 ; XXV.1.18 ; XXV.3.10.

séjour en Irak, notant en particulier une température atteignant 48.9 C à l'ombre[31], illustrant l'extrême rigueur des conditions estivales. Le régime climatique de la Sophanène se caractérisait aussi par des saisons froides et fortement arrosées, qui limitaient sévèrement la mobilité sur de longs mois, tandis que la période estivale se distinguait par une sécheresse marquée et des températures élevés[32].

Les données climatologiques actuelles viennent confirmer ces observations. Sur le plan climatique, la Sophanène fut une région classée tempérée, présentant des caractéristiques proches de celles des régions méditerranéennes[33]. Les précipitations demeurent globalement modérées, s'échelonnant entre 330 et 1500 mm par an, 0 mm l'été ; la majeure partie de la province reçoit des cumuls compris entre 300 et 800 mm, tandis que les régions montagneuses orientales et les zones situées à proximité du Nymphios enregistrent des valeurs plus élevées, atteignant 750 à 1500 mm[34]. En général, la Sophanène fut plus froide que le reste de la Mésopotamie, mais demeure néanmoins une région chaude globalement[35].

Saison	*Sophène* *Temp. min-max annuel*	*Mésopotamie* *Temp. min-max annuel*
Hiver	−5 °C à 10 °C	0 °C à 20 °C
Printemps	5 °C à 25 °C (0 °C à 25 °C en montagne)	10 °C à 35 °C
Été	15 °C à 40 °C	20 °C à 45 °C
Automne	10 °C à 30 °C	10 °C à 35 °C

Tableau 2 : Températures de la Sophanène

[31] Kaegi, 1991, p. 587-588.
[32] *Ibid.*, p. 587-588 ; Lee, 1993a, p. 91, 94 ; De Pauw *et al.*, 2015**,** p. 44-45 (Fig. 12-13) ; Taşoğlu *et al.*, 2024, p. 5252 (Tabl. 1), p. 5254 (Figs. 4 et 5).
[33] Taşoğlu *et al.*, 2024, p. 5252 (Tabl. 1), p. 5254 (Figs. 4 et 5).
[34] *Ibid.,* 2024, p. 5253 (Fig. 3) ; De Pauw *et al.*, 2015, p. 43-42 (Fig. 10-11).
[35] Le tableau combine les données provenant de Kaegi, 1991, p. 587-588 et De Pauw *et al.*, 2015, p. 44 (Fig. 12), p. 45 (Fig. 13).

2.3.2. Aperçu géolocatif et toponymique : Sophène/Sophanène

Les caractéristiques variées de la Sophanène sont complexes et interconnectées en conséquence du statut frontalier de la région. En premier lieu, la nomenclature et la désignation géographique de la Sophanène n'ont pas été toujours claires. Qu'est-ce que la Sophanène, et où est-ce qu'elle se trouve ? Les sources anciennes qui mentionnent le nom ne font pas toujours référence à son emplacement et aux caractéristiques naturelles qui se trouvaient dans la région. Un aperçu sur l'évolution des toponymes et l'identification géographique de la région est donc nécessaire pour commencer.

Du point de vue gréco-romain, la forme *Sophène* est plus ancienne et plus habituelle que *Sophanène*, et était un terme politique et non ethnique. C'est celle que l'on rencontre chez Strabon, Pline, Flavius Josèphe, Plutarque, Appien, Diodore de Sicile, Ptolémée et d'autres, comme l'a montré Nicholas Adontz[36]. Le territoire du royaume initial de la Sophène se composait originalement des multiples terres unifiées connues comme la *pentarchie* : la Sophène, l'Anzitène, Ingilène, la Balabitène, la Sophanène et l'Asthianène[37]. À travers le temps, la région retourna progressivement à son état fracturé, un développement principalement causé par l'institution féodale des *nakharars*, par l'introduction d'influences syriaques, et par l'évolution de la situation politique entre les puissances d'Orient et d'Occident[38].

L'origine gréco-latine du nom Σοφανηνῆ/Sophanène provient de deux influences linguistiques qui révèlent qu'en effet le toponyme était interconnecté avec celui de la Sophène, et reflétait réellement le même nom. La source ethnographique la plus ancienne qui nous informe de la géographie historique de la Σωφηνὴ/*Sophène* se retrouve en grec dans la *Geographika* de Strabon dans ses discussions des régions du Proche-Orient[39] et des développements politiques de celle-ci [40]. D'après les chercheurs actuels, cette nomenclature remonterait à l'ethnonyme hittite d'*Išuwa*, qui se morphe en *Ṣuppani* après sa conquête par Urartu au VIIIe siècle avant J.-C.[41]. Le

[36] Adontz, 1970, p. 27, 33. Cf. aussi Marciak 2012, p. 298-313 pour une étude complète des sources primaires qui mentionnent la Sophène.
[37] Adontz, 1970, p. 27. Cf. Hewsen, 2002b, p. 131 et *infra, Carte 2*, p. 48.
[38] Adontz, 1970, p. 27. Cf. aussi Garsoïan, 1967, p. 309 pour un survol des évènements politiques entre Byzance et l'Arménie durant le IVe siècle. Cf. *supra*, § 1.2, p. 8-9 et *infra*, § 2.6.1, p. 75-81 pour l'histoire détaillée de la région entre les empires romain et perse.
[39] Strabon, *Geog.,* 11.12.3-4 ; 11.14.2, 5 ; 12.2.1 ; 12.3.28 ; 14.2.29. Cf. aussi les commentaires de Roller, 2018, p. 671, 678-679, 687-688.
[40] Strabon, *Geog.*, 11.14.5 ; 11.14.12 ; 11.14.15 ; Marciak, 2017, p. 11, 12-24 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 121.
[41] Grau, 2026 (sous presse), p. 119.

peuple des *Išuwa-Ṣuppani* habitait la région à l'est l'Euphrate, au sud de la rivière Arsanias et à l'ouest des monts du Taurus au début du premier millénaire av. J.-C., est souvent attesté dans les sources hittites et assyriennes[42]. Michal Marciak a relevé que Ṣuppani devint *Copʿkʿ* en arménien ; *'k'* équivaut phonétiquement à *-ani*, la terminaison plurielle du langage utilisé par les habitants préarméniens ; le nom Σωφηνὴ/Sophène vient donc directement du toponyme arménien de *Copʿkʿ*, adopté par les Greco-romains qui ont interagi en premier avec la partie nord-ouest du royaume, peuplée majoritairement par des Arméniens[43]. La forme *Copʿkʿ* est attestée dans les œuvres de Moïse de Khorène, Agathange, la *Géographie* d'Anania de Širak, et les *Récits épiques* de ps.-Pʿawstos Buzand et représente la forme la plus répandue dans le monde arménien[44].

L'émergence du toponyme Σοφανηνῆ/Sophanène est donc reliée à la préservation du terme *Ṣuppani* en langue syriaque sous la forme : *Ṣōphan-āyē* dans les textes chaldéens[45]. Quand la Mésopotamie devint une province romaine sous Trajan au deuxième siècle, les Romains conquérants entrèrent en contact avec la partie méridionale de la Sophène où était répandue la forme syrienne du nom[46]. Selon Adontz, il semble qu'à ce point les auteurs ne distinguaient pas entre les deux noms, et les utilisaient de manière interchangeable[47]. Il explique qu'il est très probable que la Sophène et la Sophanène étaient identiques et que les auteurs utilisaient indistinctement les noms pour désigner un seul et même pays, avec lequel ils étaient plus ou moins familiers. La différence entre les deux, apparue plus tard, était purement conventionnelle. Comme on peut s'y attendre dans une région frontalière insérée entre de multiples zones culturelles, les versions arméniennes et syriaques se chevauchent réellement et géographiquement, désignant la même contrée majoritairement peuplée par des personnes des deux origines[48].

Après la fracturation du territoire, le toponyme *Copʿkʿ* seul devint réservé pour désigner la Sophanène, connue aussi en arménien comme la *grande Sophène ou Sophène majeure*/*Copʿkʿ*

[42] Marciak, 2017, p. 16, 17, 77 ; Adontz, 1970, p. 33-34. Cf. Hewsen, 2002a, p. 35 ; Marciak, 2017, p. 16 n. 21, 22, 23 et 17 n. 24, 25.
[43] Adontz, 1970, p. 25, 33 ; Marciak, 2017, p. 48, 77.
[44] Marciak, 2012, p. 329-337 ; Marciak, 2017, p. 48-53 ; MX, 2.8, 2.84, 2.91, 3.9, 3.4 ; Aa 795 ; ASX, V.22.2 ; PB, 3.2, 3.9, 3.12, 3.14, 4.4, 4.24, 4.50, 5.7, 5.27-28. Cf. Traina, 2025, p. 157-169 pour plus d'informations sur P'awstos Buzand et son importance pour l'histoire arménienne du IVe siècle. Voir aussi Grau, 2026 (sous presse), p. 206.
[45] Hübschmann, 1904, p. 246-248 ; Marciak, 2017, p. 77. Cf. Dillemann 1962, p. 116-121 où il discute de la philologie du mot ainsi que des confusions et identifications alternatives comme la Cephenia, le Subnat et la Syspiritis. Cf. aussi Hewsen, 2002b, p. 125 n. 9-10.
[46] Adontz,1970, p. 34.
[47] *Ibid.,* p. 27.
[48] *Ibid.,* p. 25.

Mec, tandis que la « vieille » Sophène portait toujours une épithète : *l'autre Sophène*/*miws Copʿkʿ*, ou la *Sophène royale*/*Copʿkʿ Šahuni* ou *Šahei*[49]. Une distinction plus nette émergea quand Rome conquit certaines provinces *transtigritanae* en 298, incluant alors l'entièreté du vieux royaume de Sophène[50].

Pour la culture gréco-romaine, la Haute-Sophène septentrionale garda le nom arménien original de la Sophène/Copʿkʿ, tandis que la région au sud du Taurus, la Basse-Sophène, fut connue par son nom syriaque, ܛܘܪ ܨܘܦܢ, la Ṣōphan-āyē, la Sophanène[51]. La transition du nom fut lente et non immédiate, mais la première attestation de la Sophanène dans son nouveau sens a été retrouvée dans un décret impérial en 387 se référant à un certain *Gaddanae satrapae Sophanenae*[52]. Une deuxième attestation du nom en latin revient au *Laterculus* de Polémius Silvius (une liste de provinces romaines datée de 448-449), qui nomme la région comme la dernière et la onzième province de l'Orient[53]. Cette transmission du syriaque au latin et au grec reflète une nouvelle accessibilité à la culture et à la langue syriaque dans la vallée supérieure du Tigre, mais aussi une histoire plus profonde[54]. Comme on verra plus tard, la langue syriaque prit racine dans la région par des efforts d'évangélisation venant d'Édesse durant le IIIe et IVe siècles. Ainsi, l'apparition du

[49] Adontz, 1970, p. 32. D'intérêt particulier fut la précision du langage toponymique utilisé par P'awstos Byzand dans son *Histoires épiques* (PB, 3.9, 3.12, 4.4, 4.24, 5.27-28) composée en environ 470. Dans de multiples exemples : il identifie deux *Copʿkʿ*, littéralement deux Sophènes, indépendants. La Sophène *propre* ou *originale* (la région le plus au nord-ouest) est reconnue en arménien sous de multiples noms portant une épithète : *Copʿkʿ Šahuni* ou *Šahei*, la *Sophène royale*, ou *miws Copʿkʿ*, *l'autre Sophène*. De son bord, la Sophanène était connue simplement comme *Copʿkʿ*, ou aussi *Copʿkʿ Mec,* la *Grande Sophène*. De comparaison, selon Toumanoff, 1963, p. 167 n. 64, Marciak, 2012, p. 335 et Marciak, 2017, p. 50, on ne retrouve qu'une seule mention de la « *petite Sophène* » dans la *Vie de Saint Grégoire* grecque (p. *171/102)*. Cf. aussi Dillemann, 1962, p. 116-121 ; Marciak, 2017, p. 49, 77-78, n. 168-169.

[50] Le récit de Pierre le Patrice (F 14 – Müller, FHG IV, p. 189 ; F 202 – Banchich, p. 135-140) sur la paix de 298 amène une dimension intéressante à la vue byzantine. La source identifie les territoires conquis comme étant l'Ingilène, la Sophène (probablement la Sophanène, et non la Sophène royale), l'Arzanène, la Cordouène et la Zabdikène. Marciak explique que les toponymes utilisés par Pierre ici sont difficiles à identifier, particulièrement en relation avec la Sophène, qui est maintenant présentée simultanément avec des régions qui occupent, ou ont déjà occupé, des terres attribuées géographiquement et politiquement au nom de *Sophène.* En croisant les toponymes présents dans le récit de Pierre avec leurs occurrences dans d'autres sources, Marciak chercha à identifier leurs emplacements géographiques. Ce faisant, il prétend que « la Sophène », dans le cas du récit de Pierre, fait réellement référence aux terres connues de la Sophanène de Justinien, et non à celles de la Sophène proprement dite, situées plus au nord-ouest. Il insinue donc également que cette Sophène originale faisait déjà partie de l'empire romain avant le traité de 298. Cf. Marciak, 2017, p. 37-38.

[51] Marciak, 2017, p. 54-55, 76-78. Selon le Syriac Gazetteer, les seuls noms attestés en syriaque pour les deux régions sont ܐܬܪ ܨܘܦܢ ܪܚܝܩܐ, *Atra d-Ṣōphan-āyē*, lit. Patrie de Sophène, pour la Sophène, et ܛܘܪ ܨܘܦܢ ܒܝܬ, *Beit Ṣōphan-āyē*, lit. Maison de Sophène, pour la Sophanène. Cf. Carlson, 2014 ; Roggo, 2024.

[52] *CT*, XII.13.6 ; Adontz, 1970, p. 34 n. 24.

[53] Pol. S., *Lat.* (Seeck, 1876, p. 259).

[54] Adontz, 1970, p. 25, 34.

terme *Sophanène* dans nos sources romaines remonte seulement après l'implantation du syriaque, et donc du christianisme, en Sophanène[55].

Une dernière remarque concernant la toponymie régionale a été récemment formulée par Éric Grau dans sa thèse de doctorat. Il y réexamine la traduction proposée par Fr. Lasserre du passage de Strabon relatif à Jason et aux Argonautes[56]. Là où Lasserre traduit le texte en faisant de « la Sophène » l'entité ayant soumis l'Acilisène, Grau estime que la formule grecque « aux Sophéniens [τοῖς Σωφηνοῖς] » rend plus fidèlement la valeur grammaticale du passage. Selon lui, ce choix n'est pas anodin : il renverrait non pas à une entité territoriale constituée, mais à un groupe humain, suggérant une organisation décentralisée, voire tribale, des Sophéniens, plutôt qu'une région définie sur le plan politique. Le passage acquiert ainsi une portée littéraire et historiographique plus large, symbolisant la transition entre « un passé barbare et lointain, celui de la Ṣupani, et l'organisation d'un royaume caractéristique de l'Orient hellénistique, celui de la Sophène »[57].

En conclusion, il nous faut clarifier ici nos choix de nomenclature. D'une manière générale, je suivrai plutôt les normes romaines : le nom *Sophène* sera utilisé pour renvoyer aux terres collectives de l'ancien royaume, comme zone géographique et culturelle élargie entre Byzance, l'Arménie, et la Perse. La *Sophanène* désignera les terres méridionales de la haute vallée du Tigre correspondantes à l'évêché de Marūṯā. D'ordre équivalent, la *Sophène royale* indiquera la *Sophène* originale, la zone la plus au nord-ouest du royaume uni, à l'est de l'Euphrate, au sud-ouest de l'Arsanias, au sud des montagnes de l'Anti-Taurus, et au nord de la plaine Kharput[58].

[55] Marciak, 2021, p. 52
[56] Strabon, *Geog.*, 11.14.12 ;
[57] Grau, 2026 (sous presse), p. 121.
[58] « 1. Sophene » sur la *Carte 2*, p. 48.

Carte 2 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait les dynasties des cinq principautés de la Pentarchie de Sophanène : 1. Sophène : Orontides ; 2. Sophanène, ou Grande Sophène : Orontides ; 3. Ingilène/Anzitène : Orontides ; 4. Balabitène : Balabiténides ; 5. Asthianène : Arsacides.

Source originale : Hewsen, Robert H., 2002b, « 5. The Five 'Peoples' of Tsopk/Sophene », in Hovannisian, Richard G. (éd.), *Armenian Tsopk/Kharpet*, Mazda Publishers, Costa Mesa, p. 123-135, ici p. 131.

Carte 2 : La pentarchie de la Sophène[59]

2.3.3. Aperçu toponymique : Maypherqaṭ

Avec les toponymes désormais clarifiés, il convient d'essayer de situer géographiquement les régions évoquées ainsi que la ville principale de Maypherqaṭ-Martyropolis, centre du culte des martyrs fondé par Marūṯā. Fait curieux, la source la plus proche chronologiquement de sa vie, l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople, ne mentionne Marūṯā que comme évêque de la Mésopotamie[60]. Malgré sa compilation plus tardive, le recueil des actes synodaux de l'Église de l'Orient, qui conserve le texte du synode de Mar Isḥāq, désigne explicitement l'évêché de Marūṯā sous le nom de Maypherqaṭ. Les actes du concile de Chalcédoine combinent ces deux éléments en classant l'évêque Zebennus de Martyropolis dans la province de Mésopotamie[61]. Ce n'est qu'au VIe siècle que les sources romaines commencent à mentionner Martyropolis comme

[59] Cf. Hewsen, 2002b, p. 131. Pour une étude détaillée de chacune de ces régions, voir Grau, 2026 (sous presse), p. 203-245, 283-287.
[60] Socrate, *HE*, VI.15 et VII.8.
[61] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 562-563) : ܒܝܬ ܟܠܡܐ ܕܡܝܦܪܩܛ ; Actes de Chalcédoine, I. 3.134, II. 1.117, IV. 1.118, VI. 1.134, 9.135.

capitale de la Sophanène[62]. Il semble qu'à la suite des réformes et des travaux motivés par la fragilité antérieure de cette région et entrepris sous Anastase puis Justinien, les autorités romaines aient été conduites à mieux définir et à mieux comprendre la géographie et la démographie de la Sophanène.

Les sources qui discutent de la fondation de Martyropolis ne fournissent que peu d'informations détaillées[63]. C'est donc Procope qui nous fournit la plus ancienne description de la ville actuelle et du pays environnant, mais surtout après les réformes des provinces en 536 par Justinien. Dans *De Aedificiis* (III.2.2-7), il identifie la ville sur les rives occidentales du Nymphios, un affluent du Tigre ; sur la rive opposée, on retrouvait l'Arzanène perse. Martyropolis était à une journée de voyage d'Amid, 240 ou 300 stades, soit entre 63 et 89 km[64]. Procope identifie aussi les défilés des montagnes adjacentes à la ville, nommant l'Illyrisos qui menait à Kitharizon au nord de l'Arsanias, et aussi une passe anonyme qui menait en Persarménie. Marciak suggère que cette dernière fut probablement la passe Pheison[65]. Même si Martyropolis est décrite comme située sur les rives du Nymphios, elle se trouvait réellement à 16 km à l'ouest, plus proche du Farqin, un affluent de ce dernier. Elle était plutôt placée au pied des montagnes du Taurus, dans les basses collines du Hazro[66].

Les noms de la ville sont doubles, représentant également ses origines autochtones et spirituelles. L'emplacement central de la cité entre de multiples zones linguistiques et culturelles résulte en de multiples graphies référant le même mot : *Np'rkert/Npret* en arménien, ou *Maypherqaṭ/Mephrqṭ* en syriaque. Les formes plus tardives de *Miyafarqin, Mayyāfāriḳīn,*et *Mufarkin* en arabe sont aussi attestées en arménien, *Muharkin*, en syriaque, *Mefarkin*, et Μεφερκή/ *Mepherkē* en grec[67]. Les terminaisons *-kert*, *-kat/qat* sont d'origine iranienne voulant dire

[62] Procope, *Aed.,* III.2.2-7 et *CJ,* I.29.5. Cf. Whitby, 1984, p. 177. Cf. aussi Roques, 2001, p. 42 qui souligne de l'exactitude des « grands traits, », mais d'erreurs possible dans les détails.

[63] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61-8) ; *Vies* grecques, § 8 (Noret, 1973, p. 86-7) ; *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 152) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) ; Ibn al Azraq (Fiey, 1976, p. 41-42).

[64] Dans Procope, *Guerres,* I.8.22, la distance est de 300 stades. Dans Procope, *Aed*., III.2.4, l'auteur explique plutôt que ça prenait un jour de s'y rendre d'Amid à Martyropolis. Cf. Greatrex, 2022, p. 123, 310-311 et l'Annexe 2, p. 675-678 où il donne les distances suggérées par plusieurs sources anciennes et éruditions modernes. Certains disent que Martyropolis fut à 75 km d'Amid, d'autres 89 km ; Google Maps donne 80 km entre les villes modernes de Silvan et Diyarbakır en Türkiye ; tandis que 300 stades ne serait que 63.5 km. Les estimations de distances de Procope sont ainsi quand même proches des vraies distances, mais restent trop conservatrices.

[65] Marciak, 2017, p. 41.

[66] Dillemann, 1962, p. 236 ; Comfort, 2009, p. 301-303 ; Marciak, 2017, p. 102.

[67] Adontz, 1970, 10-11 ; Hewsen, 1992, 154 ; Hewsen, 2002b, p.125 ; Marciak, 2017, p. 104 ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583).

"faire" ; Adontz suggère que la première partie du nom devrait être donc d'origine locale[68]. *Martyropolis/Μαρτυροπολις* n'en est qu'un « surnom » grec secondaire attribué à la ville après l'avènement du culte de martyrs et de l'arrivée de leurs reliques[69]. Elle apparait traduite qu'une seule fois en arménien, dans le récit d'Anania de Širak comme *Martirosats Kaghak*[70]. D'érudits modernes avaient pour une période confondue Martyropolis avec les anciennes villes, avoisinantes, de Tigranokerta et Karkathiokerta[71]. Ces attributions sont dorénavant reconnues comme fautives[72]. Au VIe siècle, elle fut brièvement connue comme sous le nom de Justinianopolis, après que l'empereur éponyme transforma la ville en capitale d'une nouvelle province romaine et siège d'un *dux*[73].

D'ailleurs, Harry Munt souligne par ailleurs qu'à l'époque d'Ibn al-Azraq, soit au XIIe siècle, il existait plusieurs autres légendes relatives à la fondation de la ville. Yāqût († 1229) et Ibn Shaddād († 1285) reprennent le récit d'Ibn al-Azraq, mais rapportent aussi une histoire pseudo-étymologique liée à une fondatrice éponyme, respectivement identifiée comme Mayyā et Fāriḳīn[74]. Yāqût rapporte une deuxième légende, rattachant la foundation aux šāhs Khusrō Ier (r. 531-79) et Khusrō II (r. 590-628)[75]. Evliya Çelebi (†1684) écrivit que la ville fut l'une des trois premières à être construite après le déluge biblique ; selon Munt, il s'agissait d'une revendication courante dans plusieurs bourgades de Syrie et de Haute Mésopotamie[76].

Les lois de réforme de Justinien constituent les premières sources à situer explicitement *Martyropolis* en *Sophanène*. Une constitution promulguée en 527/8 mentionne la création d'un *magister militum* chargé de la protection des régions de la pentarchie sophénienne : l'Anzitène, l'Ingilène, l'Asthianène, la Sophène, la Sophanène « dans laquelle se trouve Martyropolis » ainsi que la Balabitène[77]. Une autre référence figure dans les *Novellae* de 536, qui supprimaient l'autonomie des satrapies *transtigritanae* et les incorporaient dans une nouvelle province,

---

[68] Adontz, 1970, p. 11.
[69] À penser aux exemples de *Byzance*-*Constantinoupolis*, Dara-*Anastasioupolis*, et *Théodosioupolis*-Karin.
[70] ASX, VII B. et Hewsen, 1992, p. 154.
[71] Manandian, 1965, p. 61-62 ; Hewsen, 1992, p. 154 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 115 n. 418 ; Silver *et al.*, 2024, p. 199.
[72] Adontz, 1970, p. 11, 205, 222 ; Bell et Mango, 1985, p. 123 n. 179 ; Redgate, 1998, p. 138 Comfort, 2009, p. 284 n.778, 302. Mango, 1985, p. 98 n. 34, 35 souligne que Tigranokerta n'avait rien avoir avec Martyropolis étant donné que les sources qui discutent de sa fondation ne signalent aucun vestige d'une ville à l'époque antique, à l'exception de la présence du village existant.
[73] Malalas, 18.5 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 116.
[74] Munt, 2010, p. 162-163 n. 63 : Yaqut, *Buldân*, IV, 703; Ibn Shaddâd, *al-A'lâq*, p. 260.
[75] Munt, 2010, p. 162-163 n. 64.
[76] *Ibid*., n. 65.
[77] *CJ,* I.29.5 : « *Sophanenam, in qua est Martyropolis*…».

l'Arménie Quatrième (*Armenia Quarta*), décrite aussi par Anania[78]. Selon cette loi, l'*Armenia Quarta* comprenait « la Sophanène, l'Anzitène (ou la Sophène), et l'Asthianène (aussi appelée la Balabitène) »[79]. Dans la phrase suivante, Martyropolis est citée uniquement en tant que siège du gouvernement civil de la nouvelle province[80].

Rédigé peu après, vers 554, le *De Aedificiis* de Procope reflète cette association lorsqu'il mentionne que Martyropolis se trouve en Sophanène[81]. Parallèlement, la *Vie arménienne* désigne la ville sous son ancien nom de Np'rkert et la situe dans la région de Copʿkʿ [82]. Il est à noter que, durant cette période, la Sophanène en vint progressivement à être si étroitement identifiée à sa ville principale que les deux noms devinrent presque interchangeables[83].

2.3.4. Conclusions

Par ces informations, il devient clair que la toponymie et la localisation géographique de la Sophanène peuvent elles aussi être envisagées comme des réalités proprement frontalières. Comme l'a montré Elton, une zone frontalière chevauche nécessairement les ensembles ou zones frontalières de Parker : démographique, culturel, politique et économique. À l'origine, la Sophène était un royaume attesté par plusieurs sources antiques comme occupant un vaste territoire s'étendant de la rive orientale de l'Euphrate jusqu'au bassin supérieur du Tigre, à cheval sur les chaines montagneuses de l'Anti-Taurus et du Taurus. Le nom de la région dérive de l'ethnonyme d'un ancien peuple, les Ṣuppani, dont l'État hellénistique de Sophène a repris l'appellation. Ce royaume a laissé de nombreuses empreintes culturelles au fil de ses expansions (et de ses rétractions) territoriales : vers l'est en direction de l'Grande Arménie, et vers le sud, au-delà des monts Taurus, en direction de la vallée haute, ou supérieure, du Tigre[84].

Au deuxième siècle, le royaume commença à se fracturer ce qui entraîna une diversification des traditions toponymiques : la Sophène se divisa linguistiquement entre les nomenclatures arméniennes et syriaques, ce qui refléta également la fracturation géopolitique et culturelle. Les

[78] ASX, V.II.
[79] *Novellae,* 31.1.3. Cf. Hewsen, 1992, p. 18-24 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 366-381.
[80] *Novellae*, 31.1.3 ; Hewsen, 1992, p. 101.
[81] Procope, *Aed.,* III.2.2-7 et III.3.1-6 ; Greatrex, 2013, p. 13-29 ; Marciak, 2017, p. 39-40.
[82] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 68-69).
[83] Comfort, 2009, p. 204.
[84] Marciak, 2017, p. 54 ; Edwell, 2021, p. 11-14.

sources gréco-romaines ont ajouté une couche supplémentaire à cette mosaïque toponymique, au gré de leurs contacts avec la région, mais aussi à travers les conquêtes, les pertes et les réorganisations politiques et ecclésiastiques qui ont transformé ces territoires. La Sophène était connue par les Arméniens comme la Copʿkʿ, mais ils distinguaient entre la Sophène royale (connue aussi comme l'autre Sophène ou la Sophène mineure) au nord-ouest et la *Copʿkʿ Mec*, la Sophène majeure, étant la Sophanène, sur les rives du Nymphios et du Tigre au sud des Taurus.

Le toponyme syriaque désignant la Sophanène ne semble apparaitre qu'après la conquête de la région par les Romains en 298, suivie des mouvements d'évangélisation venus d'Édesse, désormais placée sous la même autorité impériale. Les appellations de Np'rkert, Maypherqaṭ, Meferkē ou Mayyafarqin reflètent bien les multiples sphères culturelles impliquées dans la région. L'investissement religieux grec impérial se trouve ainsi représenté par le nouveau nom de *Martyropolis*, relié au culte fondé par Marūṯā. Il n'est donc pas surprenant que ces aspects multiculturels de la toponymie de la ville représentent bien la nature frontalière de la région.

2.4. Zone démographique :

2.4.1. Aperçu ethnique

La Sophène, ainsi que les satrapies qui la composaient à l'époque des Diadoques, abritaient dès l'origine une population très diversifiée[85]. Il est donc légitime de s'interroger sur l'appartenance ethnoculturelle de cette région : dans quel espace ethnique, de manière générale, se situait la Sophène, et plus spécifiquement la Sophanène ? Les sources anciennes comme les études modernes ne s'accordent pas sur cette question : certaines placent ces territoires en Arménie, d'autres en Mésopotamie, voire en Syrie.

Strabon et Ptolémée rattachent la région à l'Grande Arménie, tandis que Pline l'Ancien la situe en Syrie, du moins dans un sens élargi, suivant en cela Pomponius Mela[86]. Après la conquête des États *transtigritani* par les Romains, les sources gréco-romaines deviennent plus précises : le

[85] Adontz,1970, p. 27.
[86] Strabon, *Geog., 11.12.3-4 ;* Ptol., *Geog., 5.13.13* ; Pline, *HN*, 5.13 ; Pomp. M., 1.62.

Laterculus de Polemius Silvius mentionne ainsi la Sophanène comme une province de l'Orient romain, aux côtés de la Mésopotamie, de l'Euphratésie et de l'Osroène[87].

Festus et Zosime qualifient les États sophéniens de *gentes* ou d'ἔθνη, des termes à la valeur essentiellement pratique, destinés à marquer une distinction ethnique et culturelle entre ces populations et leurs voisins[88]. Les termes *gentes*/*ἔθνη* seront repris plus tard dans la législation de Justinien, même après l'intégration de ces régions, dont la Sophanène, dans l'empire sous la forme de la province d'*Armenia Quarta*[89]. Procope, pour sa part, situe la Sophanène à la fois en Arménie, sur le plan géographique et culturel, et en Mésopotamie[90]. La *Descriptio Orbis Romani* adopte une classification régionale analogue, utilisant de manière indifférenciée les termes « Arménie » et « Mésopotamie, » identifiant deux autres « Arménies » : la Grande at l'Autre Arménie[91]. Procope rappelle également que, avant les réformes impériales, les seigneurs de ces territoires portaient le titre de *satrapes* : une ancienne institution iranienne qui plaçait ces chefs locaux sous l'autorité d'un pouvoir supérieur tout en leur laissant une large autonomie[92]. Ce mode de gouvernement conféra donc à ces petits États une coloration politique et culturelle nettement iranisante.

Certains de ces éléments sont retrouvés également dans les sources arméniennes, mais avec une certaine variation. Moïse de Khorène et Anania de Širak appellent souvent l'ensemble des terres simplement Copʿkʿ , ce qui réfère à l'existence d'un aspect culturel commun entre les cinq *gentes* malgré des différences géographiques ou ethniques[93]. Ces mêmes auteurs assimilent aussi anachroniquement la principauté de Copʿkʿ (la Sophanène) avec *l'Armenia Quarta* de leur temps. Pʿawstos Buzand, parmi d'autres auteurs, décrit les nobles locaux comme des lignages héréditaires jouissant d'une large autonomie politique[94]. Il se dégage également une distinction entre la situation *de facto* et *de jure* : plusieurs récits mettent en évidence une forte intégration politique et culturelle entre l'Grande Arménie et les populations sophéniennes, et ce même après la conquête

[87] Pol. S., *Lat.* (Seeck, 1876*,* p. 93).
[88] Festus, *Breviarium,* XXIV.10 ; Zosime, *HN*, 3.31.1 ; Adontz, 1970, p. 26 ; Marciak, 2017, p. 59.
[89] CJ, I.29.5 ; *Novellae*, 31.1.3. Pour plus de détails sur les réformes de Justinien, voir Grau, 2026 (sous presse), p. 366-381.
[90] Procope, *Aed*., II.2.1-2 et III.2.1.
[91] Georges de Chypre, *Descriptio Orbis Romani*, 905-947 ; 948-965. La Mésopotamie-Arménie semble donc correspondre aux satrapies syro-arméniens méridionales (incluant la Sophanène et les terres autour d'Amid), l'Grande Arménie au territoire au-delà de l'empire romain, et l'Autre Arménie à la Sophène, suivant une forme des règles de nomenclature arménienne identifiant la région comme l'Autre Sophène.
[92] Bruno, 2006 ; Marciak, 2017*,* p. 59 ; Procope, *Aed.*, III.1.17-27.
[93] MX, 2.8 ; ASX, V.22.2 ; Marciak, 2017, p. 52-53 n. 230.
[94] PB, 3.12 de par l'identification de Zareh comme *nakharar*.

romaine de 298[95]. Comme nous le verrons, la frontière n'avait rien d'étanche : les habitants circulaient librement pour commercer, mais aussi pour entretenir des alliances matrimoniales et des liens familiaux de part et d'autre de la ligne de partage, notamment au sein de l'aristocratie des *nakharars*[96]. Ces éléments témoignent de la persistance d'un fort substrat ethnique et culturel arménien dans la région.

Les toponymes communs reflètent également un degré élevé d'intégration culturelle entre la Sophanène et la Sophène royale[97]. Il va de soi qu'aucune de ces attributions géographiques ou ethnoculturelles ne rend pleinement compte de la réalité, car cette région occupait une position charnière, au cœur d'un ensemble de zones à la fois interconnectées et distinctes. L'histoire partagée de ces territoires semble avoir forgé un ensemble culturel sophénien, ni exclusivement arménien, ni purement syro-mésopotamien ou sophanénien. Une importante population syrienne aurait dû s'implanter dans la région après l'acquisition de Nisibe par les Perses en 363[98]. Pour Marciak, cet espace se situait véritablement « entre » l'Grande Arménie et la Mésopotamie[99]. Selon notre analyse, l'expression populaire couramment utilisée de « Haute Mésopotamie » ne rend pas justice à l'ambigüité de ce statut liminaire. Nous proposons donc de qualifier cette région de « Mésopotamie arménienne » ou d'une perspective géographique, de « haute vallée du Tigre », zone inhabitée par un peuple syro-arménien[100].

2.5. Zone culturelle

2.5.1. Religion préchrétienne

L'aspect religieux initial de la Sophène reflète plutôt des influences méridio-orientales. La plus ancienne attestation de pratiques religieuses dans ces terres mentionne l'existence d'un

[95] Hübschmann, 1904, p. 235 ; Marciak, 2017, p, 59.
[96] Garsoïan, 1998, p. 249-250. Marūṯā est un exemple parfait. Les *Vitae* arménien et grecques discutent de liens entre la mobilité de la Sophanène avec ceux du Taron et d'Utik en Arménie. Cf. *Vie* arménienne (Marcus p. 56-57) ; *Vies* grecques § 3 p. 82-83 ; Procope, *Aed.*, III.3. 9-13.
[97] Marciak, 2017, p. 54-55.
[98] Ps.-Den., § 180 (Harrak, 2017, p. 278-279) ; Malalas, 13.27 ; Zosime, *HN*, 3.31 et 3.34 ; Lieu, 1997 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 5, 10-13 ; Keser-Kayaalp, 2017, p. 136, 140.
[99] Marciak, 2017, p. 61.
[100] Hübschmann, 1904, p. 235 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 108.

important culte rendu à « l'Artémis de la Perse », autrement dit Anāhitā[101]. Cette déesse était considérée comme la personnification de l'eau, et, naturellement, elle fut vénérée à proximité des sources et courants[102]. Il serait tentant d'en déduire que ce culte trouva un terrain particulièrement favorable dans une région traversée par un réseau dense de rivières et d'affluents comme la haute vallée du Tigre. Faute d'autres témoignages, cet exemple se limite à suggérer une forte empreinte iranienne dans les traditions religieuses de la Sophène avant l'implantation du christianisme.

Cette influence se confirme par l'onomastique des élites locales avant et après l'évangélisation du IVe siècle[103]. Comme étudié en détail *infra* (§ 2.5.7), la plupart des noms avant 298 sont d'origine iranienne et zoroastrienne ; après cette date, apparaissent progressivement des noms d'origine grecque, chrétienne et syriaque, et, plus spécifiquement pour la Sophanène, une nette prédominance des anthroponymes syriaques[104]. Par ailleurs, la Haute Mésopotamie comptait d'importantes communautés juives, qui comptèrent parmi les premiers convertis au christianisme, ainsi que, dans une moindre mesure, des groupes mazdéens[105].

2.5.2. Évangélisation

Parmi les sources qui présentent Marūṯā, les *Vies* arméniennes et grecques semblent les seules à décrire la Sophanène à l'époque préchrétienne. L'auteur de la *Vie* arménienne rapporte de manière générale que la région était autrefois un lieu de sacrifices et d'idolâtrie. Selon ce récit, une noble arménienne nommée Mariam aurait joué un rôle décisif dans l'évangélisation de la province de son nouveau mari, chef des Otayecʿikʿ s en Sophanène[106]. Après leur mariage, Mariam fit bâtir une église et un monastère, institua des prêtres et des diacres, et convertit son mari, qui reçut lors

[101] Plutarque, *Luc.,* 24.4-8 *;* Cass. Dio, XXXVI.48.1, XXXVI.53.5 ; Marciak, 2017, p. 57-58. Région voisine au nord de la Sophène royale, l'Akilisène, était connue dans l'Antiquité pour son culte à Anāhitā. Cf Marciak, 2017, p. 92-96 sur des indices archéologiques du culte d'Anāhitā sur le site d'Aşvan Kale qui se retrouvait sur la rive sud de l'Arsanias, en Anzitène nord-ouest. Un autre site proche d'Aşvan Kale, nommé Taşkun Kale, démontre aussi des traces archéologiques d'un culte d'Anāhitā. On retrouve aussi une basilique chrétienne sur le même site des IVe-VIe siècles. Cf. Marciak, 2017, p. 96-99 ; Boyce *et al.*, 1989, p. 1003-1011. Après la conversion du roi Tiridate au christianisme, qui fut auparavant dévoué à Anahita, on détruisit toutes les idoles de la déesse à travers le pays.
[102] Marciak, 2017, p. 95 n. 311 ; Boyce *et al.*, 1989, p. 1011.
[103] Procope, *Guerres*, I.17.11-18 relate le mythe de la fuite d'Iphigénie et Orestes comme origine du culte d'Artémis.
[104] Marciak, 2017, p. 80-81, 154-156: Samos, Arsames, Xerxes, Zariadres, Mihr-Bu(r)zin, Aršak, Arkathias, Atanes, Tigranes, Sohaemus.
[105] Lee, 1993a, p. 51 ; Elton, 1996, p. 99.
[106] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 56).

de son baptême le nom de Marūṯā. Je propose dorénavant l'éponyme *l'Ancien* pour une identification facile.

À la mort de ce dernier, son fils ainé, dont la source ne donne pas le nom, lui succéda, tandis que ses deux autres fils devinrent généraux « des rois. » Mariam quitta ensuite la Sophanène pour effectuer un pèlerinage à Jérusalem et à Antioche, dans le but précis de demander à Dieu la naissance d'un fils pour le nouveau satrape ; c'est ainsi que naquit notre Marūṯā, *le Jeune*. Dès l'âge de cinq ans, celui-ci entama une formation ecclésiastique sous la direction du prêtre Marmara. Devenu adulte, il reprit l'œuvre missionnaire de sa grand-mère : il poursuivit la prédication chrétienne dans son pays, fit construire de nouvelles églises et agrandit les fondations monastiques établies par Mariam, notamment le monastère où celle-ci avait fini sa vie[107].

Fait intéressant, la figure de Jacques de Nisibe, qui vécut au début du IVe siècle, apparait dans la *Vie* arménienne comme un simple repère chronologique, alors que dans les *Vies* grecques elle est transformée en acteur décisif de la christianisation de la Sophanène. Cette évolution souligne une influence syriaque plus marquée et donc non arménienne comme laisserait sous-entendre la *Vie* arménienne. Son intégration au récit de Marūṯā pourrait ainsi participer à la construction d'un pédigrée prestigieux, en rattachant l'évêque de Maypherqaṭ au fondateur de la fameuse École de Nisibe, connue notamment pour son enseignement médical que la tradition faisait remonter à l'illustre École d'Alexandrie[108].

Les *Vies* grecques, elles-mêmes tardives, racontent un récit allongé, trouvant son origine avec le désir de Jacques d'évangéliser la Sophanène. Selon cette version, le seigneur local, qui demeurait païen et farouchement hostile au christianisme, demanda alors la main de Mariam de Taron, une noble arménienne chrétienne. Les parents de la jeune femme refusèrent d'abord cette alliance, la Sophanène n'étant pas encore un pays converti. Comme il visitait la région, Jacques offrit son assistance au couple inquiet devant l'insistance du jeune chef sophanénien. L'évêque réagit comme médiateur, suggérant une puissante solution : on imposa la conversion du seigneur comme condition préalable avant toute consommation du mariage espérant que son peuple suivrait son exemple. Le plan attribué à Jacques semble avoir porté ses fruits : la conversion du seigneur

[107] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 57-60).
[108] Le Coz, 2004, p. 17, 37.

intervint après la célébration du mariage. De cette union naquit Marūṯā, qui reçut une formation ecclésiastique et entreprit par la suite la conversion de l'ensemble de son pays.

D'autres influences apparaissent également à travers la figure du prêtre et maitre Marmara. Eugène Tisserant voit dans ce nom une allusion à Mar Mari[109]. Historiquement, toutefois, une coexistence entre Marūṯā et Mari est impossible : ce dernier est traditionnellement situé au IIe siècle, bien avant le IVe. Si l'auteur de la *Vie* arménienne a délibérément introduit cette référence apostolique, celle-ci semble répondre à deux objectifs littéraires : d'une part, établir une filiation directe avec la lignée des apôtres ; d'autre part, souligner l'importance croissante des influences syriaques dans la région. Ainsi, Jacques de Nisibe et Mar Mari apparaissent comme deux figures symboliques des liens culturels étroits et reconnus qui unissaient la Sophanène au monde chrétien syriaque.

Du fait de leur nature hagiographique et de leur composition tardive, les informations tirées de ces *Vitae* présentent une fiabilité limitée et doivent donc être abordées avec prudence. Ralph Marcus situe la composition de la *Vie* arménienne après la fin du VIe siècle, tandis que les *Vies* grecques araient été composées aux Xe et XIe siècles[110]. Malgré ces datations tardives, Jacques Noret accorde néanmoins une certaine crédibilité aux récits, notamment en ce qui concerne le rôle central de Mariam comme vectrice d'évangélisation. Son origine arménienne pourrait, à première vue, rendre cette tradition suspecte, puisque les Arméniens seraient les seuls à pouvoir « avoir quelque intérêt à s'attribuer frauduleusement la gloire – et parfois les privilèges y attenant – d'avoir apporté l'évangile à la Sophanène »[111]. Toutefois, si l'on admet l'hypothèse d'une origine syriaque du récit, la mention de Mariam aurait elle-même été transmise d'un milieu syriaque et ne relèverait donc pas nécessairement d'un biais culturel arménien. D'ailleurs, Noret voit dans la présence de Jacques de Nisibe un indice supplémentaire de l'origine syriaque des *Vies*.

L'attribution de l'évangélisation de la Sophanène aux figures de Mariam, Jacques de Nisibe et Marūṯā revêt donc une importante portée symbolique. En tant que motifs littéraires, je crois que ces attributions, qu'elles soient historiques ou fabriquées, reflètent à tout le moins les influences culturelles croisées de l'Arménie et du monde syriaque dans la mémoire de la conversion de la

[109] Tisserant, 1928, p. 146.
[110] Marcus, 1932, p. 54-55 n. 30 ; Noret, 1973, p. 77.
[111] Noret, 1973, p. 100.

région. Ces influences se discernent plus clairement lorsque l'on examine la structure ecclésiastique frontalière ainsi que les relations politiques internationales.

2.5.3. Administration ecclésiastique

Il n'est pas surprenant que les sources arméniennes évoquent un impact majeur des missionnaires arméniens dans la région. Selon Pʿawstos Byzand, la Sophanène reçut plusieurs grands missionnaires : Saint Aristakès, fils et successeur de Saint Grégoire l'Illuminateur, Saint Épiphane et aussi Saint Narsès, ainsi que plusieurs pasteurs anonymes[112]. Pʿawstos rapporte également, à deux reprises, la présence de princes sophanéniens lors de cérémonies ecclésiastiques : Zareh (vers 341 apr. J.-C.) et Daniel (vers 353 apr. J.-C.) auraient assisté respectivement à la consécration des catholicos arméniens Yusik Ier et Narsès[113]. De son bord, Agathange souligne que le roi d'Arménie ordonna les seigneurs de plusieurs régions, y compris la Sophanène, de suivre le saint Grégoire à Césarée pour son ordination[114]. La *Vie* de ce dernier reporte de même[115]. Ce témoignage laisse entrevoir une subordination des autorités ecclésiastiques de la Sophanène à la hiérarchie arménienne, suggérant ainsi une christianisation conduite depuis l'Grande Arménie et placée sous son influence directe[116]. Nina Garsoïan voit aussi un véritable chevauchement entre les Églises de Rome et d'Arménie (et même de l'Orient) dans cette région[117].

On relève également des témoignages d'influences religieuses venues d'Édesse en Sophanène, comme celles des traditions hagiographiques du Saint-Thaddée, connu sous le nom de Mar Addaï dans la tradition syriaque[118]. Il est révélateur que l'architecture des églises préislamiques dans la région soit de style typiquement syriaque et non arménienne[119]. Garsoïan spécifie même que les satrapies sophéniennes furent la voie principale de cette infiltration

[112] PB, 3.2, 3.12, 3.14, 4.14, 4.4, 5.27-28 ; et Garsoïan, 1999a, p. 12-13.
[113] PB, 3.12, 4.4.
[114] Aa, § 795.
[115] *Vie Grég*., XXIV.
[116] Marciak, 2017, p. 62.
[117] Garsoïan, 1998, p. 250.
[118] Marciak, 2017, p. 62 n.40 ; Cf. Calzolari, 1997, p. 100-103 ; Calzolari, 2011, p. 27-48.
[119] Sinclair, 1989, p. 161-196, 230-357 ; Marciak, 2017, p, 63 n.45. Cf. *infra*, § 2.5.6, p. 65 pour l'analyse des ruines ecclésiastiques à Martyroplis/Silvan, TR.

culturelle syriaque en Arménie[120]. Ainsi, la Sophanène ne semble pas avoir été évangélisé par l'Arménie, mais l'inverse serait peut-être plus proche de la réalité.

En dépit de ce que suggèrent les sources arméniennes, l'administration ecclésiastique de la Sophanène et des autres satrapies demeura distincte de celle de l'Grande Arménie. La métropole régionale était établie à Amid, dont Martyropolis devait devenir un diocèse suffragant[121]. Ernst Honigmann souligne qu'à sa création, Martyropolis ne fut pas un évêché séparé de celle de la Sophanène, mais reçut éventuellement son statut[122]. Malgré l'annexion de la Sophanène et des satrapies par Rome en 298, la participation de leurs évêques à un concile impérial n'est attestée qu'en 451, lors du concile de Chalcédoine. Il est remarquable que ces prélats aient signé leur adhésion à l'autorité impériale alors même que leurs satrapes jouissaient encore d'une autonomie politique[123].

La *Notitia Antiochena*, composée en 570, note que les sièges épiscopaux des satrapies se retrouvaient sous la juridiction du patriarcat d'Antioche, ce qui en témoigne pour Garsoïan d'une réorganisation ecclésiastique intervenue à un moment donné, intégrant progressivement les évêchés des satrapies dans la structure de l'Église impériale[124]. À l'inverse, la hiérarchie ecclésiastique de la Grande Arménie dépendait d'abord de Césarée de Cappadoce jusqu'au milieu du Ve siècle, avant de devenir autocéphale à la suite du rejet des décisions du concile de Chalcédoine[125]. Une autre différence notable distinguait les évêques arméniens de leurs homologues sophéniens : alors que les prélats arméniens représentaient essentiellement les clans des *nakharars* et leurs domaines héréditaires, les sièges épiscopaux de la Sophanène étaient, quant à eux, attachés à des centres urbains, suivant un modèle plus conforme aux usages romano-byzantins[126]. D'autant plus, les évêques arméniens, pour un temps initial après la conversion du pays, formaient ou venaient des familles *nakharars ;* les évêchés fonctionnaient tout comme des titres et positions nobles, et donc formaient une part importante et prestigieuse des héritages de certains clans, un peu comme les Mages de l'Iran mazdéen[127].

[120] Garsoïan, 1999a, p. 17-20.
[121] Garsoïan, 1998, p. 245 ; Fedalto, 1988, p. 848 ; Preiser-Kapeller, 2001, p. 43.
[122] Honigmann, 1935, p. 8 n. 4. Marūṯā fut *précisément* l'évêque de Sophanène.
[123] Garsoïan, 1998, p. 259.
[124] *Ibid.*, p. 259-260. Malheureusement, il n'existe aucune information sur cette réforme.
[125] Marciak, 2017, p. 63-64.
[126] Hewsen, 1997, p. 103 ; Redgate, 1998, p. 132.
[127] McDonough 2023, p. 104-105.

La prosopographie des évêques de la ville peut nous permettre de mieux saisir le profil christologique des chrétiens de la ville, même si les données recueillies par Giorgio Fedalto, dans son catalogue, sont inévitablement lacunaires[128]. Ses tableaux donnent image d'une émergence des différentes communautés christologiques. Quatre évêques sont associés à l'Église byzantine : Marūṯā en 399, Zebennus en 451, Georgius au VIIIe siècle, et Basilius en 879[129]. Un seul évêque miaphysite, nommé Nonnos, apparaît vers 519/520 ; de même, pour l'Église arméno-grégorienne, un seul nom est attesté, celui de Nuntius, actif vers 1307[130]. Ces mentions isolées ne sauraient cependant attester à elles seules d'une présence singulière de ces groupes chrétiens aux périodes indiquées, suggérant plutôt des influences limitées de leur traditions confessionnelles.

Le groupe le plus important rapporté par Fedalto est celui de l'Église syro-occidentale (dite "jacobite"), qui compte trente-trois évêques entre le VIII [e] et le XVIe siècle[131]. Cette répartition semble indiquer une transition progressive entre l'Église byzantine et l'Église syro-orthodoxe : à l'époque musulmane, ces communautés paraissent avoir coexisté, mais c'est finalement cette dernière qui s'imposa à Mayyafarqin à l'issue de la controverse chalcédonienne et des persécutions des miaphysites que s'ensuivirent[132]. Selon Munt, la population de la ville serait probablement demeurée majoritairement chrétienne tout au long du Moyen Âge, du moins, à l'époque d'Ibn al-Azraq, sous les Marwanides et les Artuqides[133].

Finalement, on notera la controverse du VIIIe siècle autour d'Athanase IV Sandēlāyā, évêque de Mayyāfāriqīn, qui chercha l'intervention califale en sa faveur à de multiples reprises durant son règne épiscopal. Sous les Abbasides en 751-752, il put convaincre les autorités de le déclarer métropolite de la Mésopotamie contre le gré du patriarche. Hagemann remarque que Mayyāfāriqīn n'était pas jusqu'alors un siège métropolitain, et que cette action contribua à étendre la nouvelle autorité du titulaire du siège de la ville sur toute le Jazīra[134]. Si impopulaire qu'il fût, il fut élevé au patriarcat de l'Église syro-orthodoxe par le calife al-Mansūr immédiatement après son élévation en 754, après réception d'un cadeau monétaire important de la part d'Athanase[135].

[128] Fedalto, 1988, p. 848-850.
[129] *Ibid.*, p. 848 : Tableau 75.29.3.
[130] *Ibid.*, p. 848, 850 : Tableau 75.29.15 et 75.30.20.
[131] *Ibid.*, p. 848-849 : Tableau 75.30.17.
[132] Keser-Kayaalp, 2021, p. 9-10
[133] Munt, 2010, p. 163 n. 67-68. Pour un survol de l'histoire islamique de Maypherqaṭ, voir Hillenbrand, 2022, p. 94-107.
[134] Hagemann, 2023, p. 36-37 n. 125-130.
[135] *Ibid.*, p. 37-38 n. 129, 139.

2.5.4. Encadrement ecclésial

Ainsi, malgré les liens initiaux entre la Sophanène et l'activité missionnaire venue de Grande Arménie, l'influence d'Édesse semble avoir été déterminante. Cette pression culturelle et religieuse contribua à transformer les régions sophéniennes en communautés chrétiennes de langue syriaque[136]. Garsoïan insiste d'ailleurs sur l'autonomie des satrapies, suggérant que le christianisme aurait pu y prendre racine avant même de s'imposer en Grande Arménie[137]. Leur proximité géographique avec Édesse aurait logiquement catalysé un tel processus. D'un point de vue pratique, cette hypothèse parait également plausible : l'Osroène et la Sophanène relevaient toutes deux de la domination romaine, et l'accès depuis l'ouest était plus direct que par les voies montagneuses de la Haute Arménie au nord-est. En outre, au cours de cette période, l'Arménie se trouvait profondément divisée ; ses prétentions à avoir joué un rôle décisif dans l'évangélisation de la Sophanène semblent donc quelque peu exagérées.

La position de la Sophanène, située au carrefour de plusieurs axes de communication, exposait la région à un flux constant de voyageurs empruntant ces routes[138]. À l'époque de l'Antiquité tardive, ces itinéraires étaient particulièrement fréquentés par des ecclésiastiques itinérants ; chrétiens ou juifs, ainsi que par des ascètes. Le bas clergé circulait sans cesse en tant que messagers de l'Église, assurant par leur mobilité une présence ecclésiastique diffuse dans tout le territoire[139]. Ces réseaux de communication revêtaient une importance capitale pour la diffusion du christianisme, d'autant plus que les évêques, qui en étaient les promoteurs et les organisateurs, considéraient l'évangélisation comme une dimension essentielle de leur mission[140].

Une chronologie provisoire peut être dégagée à partir de l'ensemble de ces informations. Selon la *Vie* arménienne, l'évangélisation de la région aurait débuté sous le satrape Marūṯā l'Ancien, du vivant de Jacques de Nisibe, donc avant 339[141]. Bien que ce témoignage soit tardif, le texte ne remonte pas au-delà du début du VIIe siècle, il constitue la plus ancienne description conservée de ce personnage dans ce contexte. Curieusement, la chronologie et l'onomastique concordent avec les récits de Pʿawstos, et de Moïse de Khorène, lesquels mentionnent un seigneur

[136] Marciak, 2017, p. 64.
[137] *Ibid.,* p. 62 n. 40. La notion des tôt débuts de la Chrétienté en Arménie pourrait donc faire référence aux satrapies et non au Grand Royaume. Garsoïan, 1971, p. 346.
[138] Voir *infra*, § 2.7, p. 115-123 pour plus sur le réseau routier dans la région.
[139] Lee, 1993a, p. 54-60.
[140] Cameron, 2015, p. 12-16
[141] Amar, 2011 ; Possekel, 2018, p. 802-803.

Mar de la Sophanène ayant contribué à réprimer une rébellion pro perse en Arzanène (satrapie située sur la rive orientale du Nymphios) contre le roi arménien Khusrō III (r. 330-338/9), vers 335[142]. Deux observations méritent d'être soulignées :

Premièrement, parmi les quatre satrapes sophanéniens connus au IVe siècle, Mar est le seul dont le nom présente une parenté étymologique avec celui de Marūṯā l'évêque, nommé après son grand-père le satrape. Deuxièmement, cette rébellion s'inscrit dans une période de fortes tensions entre Rome et la Perse au début du règne de Constance II. Jusqu'à sa mort, Constantin se préparait à la guerre contre Šābuhr II et avait même acheté l'allégeance des satrapes autonomes conquis en 298 afin qu'ils demeurent fidèles au parti romain[143]. Comme nous avions vu dans le chapitre antécédent, sous son règne, un grand nombre de conversions politiques eurent lieu le long de la frontière : elles consistaient essentiellement en une adoption de la religion de l'empereur, motivée par des considérations de loyauté. Il semble que la Sophanène ait participé à ce mouvement politicoreligieux : son satrape s'aligna théologiquement sur Constantin dès avant 335, alors qu'aucune telle orientation ne se manifeste sous les règnes des tétrarques, hostiles au christianisme.

2.5.5. Langage

Comme on le montrera plus loin, les sources arméniennes intègrent la Sophanène à l'Arménie dans leurs discussions du royaume caucasien, ce qui pourrait laisser supposer que la langue d'usage de la région serait définitivement l'arménien. Même Strabon tient pour acquise la communication entre Artaxias d'Arménie et Zariadrès de Sophène, lesquels auraient mené une campagne militaire conjointe, fait souligné par Giusto Traina[144]. Une lecture plus nuancée des sources paraît toutefois préférable : la noblesse de ces régions devait être assurément plurilingue, d'autant plus qu'elle évoluait au cœur d'un espace frontalier multiethnique. Si les satrapes *transtigratani* conservaient encore, aux IVe et Ve siècles, des liens étroits avec l'Arménie, ils maîtrisaient très probablement l'arménien comme langue seconde, voire tertiaire[145].

[142] PB, 3.9 ; MX, 3.4 ; Garsoïan, 1989, p. 388 ; Marciak, 2017, p. 151. Thomson, 1978, p. 257 n. 3 souligne que la lettre des Arméniens à Constance rapportée par Moïse est propre à cette tradition ; *Pʿawstos* ne le mentionne pas.
[143] Nechaeva, 2020, p. 40-57.
[144] Traina, 2017, p. 97.
[145] Cf. *infra*, § 2.6.4, p. 86-92 pour une discussion de la Sophanène comme vassal simultané de Rome et d'Arménie.

En réalité, la région était davantage marquée sur le plan linguistique par le syriaque, notamment sous l'influence des évangélisateurs venus d'Édesse. La langue syriaque est un dialecte de l'araméen qui avait une longue histoire dans la région élargie du Croissant fertile[146]. Au premier millénaire av. J.-C., les Achéménides avaient utilisé cette dernière comme une des langues administratives de leur empire, solidifiant son statut comme *lingua franca*[147]. Si la langue grecque fut introduite par les conquêtes d'Alexandre, elle n'était que limitée aux centres urbains et était déjà en déclin à l'avènement des Sassanides dans les régions orientales[148]. Il faut prendre en compte qu'autant que les limites politiques ne correspondaient jamais à des divisions culturelles, il ne faut pas non plus imaginer qu'une homogénéité ethnique équivalait à une homogénéité linguistique[149]. Il faut aussi prendre en compte l'importance des rivières comme voies de communication qui créaient de vastes réseaux culturels tout au long de leur étendue, liant plusieurs peuples ensemble de différentes façons et donc compliquant l'affaire[150]. Les montagnes au nord et à l'est de la Sophanène furent probablement des obstacles plus efficaces que le Tigre[151].

2.5.6. Archéologie

Les influences culturelles se révèlent également à travers un corpus de sources archéologiques[152]. Les traces papyrologiques et épigraphiques, bien que rares, témoignent, selon Marciak, d'une culture propre à la région tout en laissant percevoir des influences gréco-romaines et iraniennes. L'inscription de Kharput, par exemple, atteste la présence militaire romaine en Sophène (au sens large ce qui inclut la Sophanène) dès le Ier siècle, ce qui laisse supposer une pression culturelle romaine antérieure à l'intégration formelle de ces territoires par Justinien, voire à la « conquête » de 298[153]. Le relief de Boşat, situé à douze kilomètres au nord de Martyropolis et ornant une simple chambre funéraire rupestre, présente un intérêt particulier. Deux figures y

[146] Millar, 1993, p. 452-467, 472-481, 481-488 ; Briquel Chatonnet et Debié, 2017, p. 7-9, 24-49.
[147] Millar, 1993, p. 472.
[148] Lee, 1993a, p. 50. Pour plus de détails, voir Lee, 1993a, p. 50 n.4 ; Millar, 1993, p. 460, 482. Nisibe et Édesse furent des villes bilingues, et la culture grecque et syriaque émanaient de leurs centres également.
[149] Lee, 1993a, p. 51.
[150] Breeze, 2011, p. 92 ; Graham, 2006, p. 58.
[151] Une note curieuse apparaît dans l'étude de Munt, 2010, p. 163 qui mentionne la *Seyahatname* d'Evliya Çelebi, au XVIIe siècle, laquelle affirme que Mayyafarqin était le berceau de la langue kurde — une revendication fréquemment formulée par les historiens de plusieurs autres villes de l'époque.
[152] Cf. Marciak, 2017, p. 64 pour une étude plus profonde de chaque source.
[153] *Ibid.,* p. 64-67.

apparaissent, probablement d'époques différentes car elles sont ciselées à des profondeurs distinctes. La plus récente, un cavalier daté vraisemblablement des IIe -IIIe siècles, témoigne d'une influence parthe ; l'autre figure est beaucoup plus ancienne. Les chercheurs divergent quant à l'identité du cavalier : noble, chef militaire ou divinité[154].

Les autres vestiges de la présence romaine conservés en Sophanène sont toutefois dans un état très fragmentaire, ce qui rend leur identification et leur datation précises particulièrement difficiles[155]. Le pont de Harap Köprü, de construction plus tardive, matérialise la frontière entre la Sophanène et l'Arzanène, c'est-à-dire entre les sphères d'influence romaine et perse, et se situe juste au sud de la ville[156]. Le pont était également relié à la route commerciale menant à Amid. Au sud-est, à proximité de cette ancienne traversée se trouvent les ruines du fort Semrah Tepe, l'ancien *Samocharton*, que l'on suppose être celui édifié sous Théodose II pour protéger la frontière[157]. Une autre fortification ruinée, Amini Kale (l'ancienne *Inzieton*), est localisée entre l'Ingilène et la Sophanène ; son contrôle pouvait ainsi relever de l'une ou l'autre de ces deux régions[158]. Trois forteresses de la fin Ve siècle s'y retrouvent aussi sur les routes quittant le pays vers le nord et l'est : Aphoumôn, Chlomaron et Acbas[159]. Les sites fortifiés de Birkleyin (ancien *Illyrisos*), Dakyanus Kale (ancien *Pheison*) et Antağ (ancien *Attachas*) correspondent très probablement aux positions qui protégeaient les défilés de la chaine du Taurus[160]. Il existe aussi un pont à Antağ, le Gömey Perdi, construit au VIe siècle au plus tôt, qui semble avoir lié Martyropolis avec le fort de Citharizon[161]. Enfin, les sites de Charcha, Kale Bozreşa/Hisarkaya (ancien *Isphrios*), Savur (ancien *Tzauras/Saphkhas*) et Kale-i-Zerzevan (ancien *Samachi*), bien qu'ils se trouvent au sud du Tigre, étaient, selon Marciak, vraisemblablement sous l'autorité de la Sophanène et constituaient autant de postes de garde assurant la sécurité de la route reliant Nisibe à Amid[162]. Les études récentes menées sur Charcha ont mis en évidence deux phases de fortification d'époque hellénistique et

[154] *Ibid.,* p. 67-8 n.77-88 et Nogaret, 1983, p. 221-232.
[155] Marciak, 2017, p. 108. Dillemann, 1962, p. 236-237 admet qu'il ne suit les récits de Procope, *Aed.,* III.3 et de Théophylacte Simocatta.
[156] Comfort, 2009, p. 50, 64-67 ; Comfort, 2025, p. 7-8.
[157] Comfort, 2009, p. 323-325.
[158] Marciak, 2017, p. 108-109.
[159] Dillemann 1962, p. 236-237 ; Preiser-Kapeller, 2001, p. 23.
[160] Honigmann, 1935, p. 19 ; Comfort, 2009, p. 315, 318-320 ; Marciak, 2017, p. 108-109.
[161] Comfort, 2009, p. 67-68.
[162] Marciak, 2017, p. 107-109 pour les coordonnées des forteresses, ainsi que des descriptions plus détaillées de leur localisation. Cf. aussi Comfort, 2017, p. 218 et Silver *et al.*, 2024, p. 275-278 pour plus sur Savur, et Silver *et al.*, 2024, p. 202-204 sur Charcha.

quatre phases d'époque romaine, datées du IIe au IVe siècle, correspondant à la période où la région était gouvernée par des satrapes autonomes[163].

Un peu plus au nord, la ville de Martyropolis n'a jamais fait l'objet de fouilles archéologiques ; les renseignements disponibles proviennent donc uniquement d'observations de surface et aux magnifiques photographes de Gerturde Bell (1911)[164]. Jusqu'au début du XXe siècle, on distinguait encore deux églises ainsi que des murailles, tous en ruines[165]. La basilique a aujourd'hui disparu, mais a d'abord été identifiée à l'édifice que Marūṯā aurait fait ériger au Ve siècle, bien que certains auteurs la datent plus tardivement[166]. La seconde église, occupant l'angle Sud-Est de la ville, fut dédiée à la Vierge, parait postérieure et serait associée aux Syro-orthodoxes[167]. Elle aussi a disparu. Trois reliquaires en marbre veiné pourpre se trouvant, selon Marlia Mango, au musée de Diyarbakir depuis 1954, proviendraient de ces églises, et auraient pu très bien contenir les reliques des martyrs perses[168].

La Basilique, construite en calcaire massif, mesurait environ 39 sur 26 m et devait se situer au centre de la ville, juste au nord de la Grande mosquée (*Silvan Ulu Cami*), dite de Saladin[169]. Bell et Mango suggèrent que la restauration de celle-ci aurait pu réemployer les pierres et les colonnes de la basilique adjacente[170]. Selon elles, la taille de l'Église s'accorde avec celle de ses homologues contemporaines voisines, et les techniques de sculpture se rapprochent davantage de celles employées pour le baptistère à Nisibe, construit en 359, que de l'art du VIe siècle[171]. Keser-Kayaalp souligne que l'entrée à double accès destinée à la ségrégation des hommes et des femmes, constituait une caractéristique fréquente pour des églises construites en calcaire massif, en particulier dans le Tur ʿAbdin[172]. Des traces d'une ancienne rénovation subsistent : certaines arches conservées paraissent sensiblement plus anciennes que des voussoirs identifiés comme plus récents. De telles interventions suggéreraient un effondrement du toit ou des parties supérieures

[163] Marciak, 2017, p. 108 ; Comfort, 2017, p. 199-200.
[164] Marciak, 2017, p. 102.
[165] Mango, 1985, p. 93. Cf. Whitby 1984, p. 177-82 pour une discussion des murs de Martyropolis et du rapport de Procope, *Aed*.
[166] Bell et Mango, 1982, p. 124 ; Comfort, 2009, p. 302, n. 868 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 121-122.
[167] Mango, 1985, p. 93.
[168] *Ibid.*, p. 93-95.
[169] De nombreuses photographies de Bell consacrées à cette mosquée sont accessibles en ligne, dans le même volume qui traite de Silvan (S.). Voir également Keser-Kayaalp et Wheatley-Irving, 2017, p. 125-152, pour une analyse du programme architectural et sculptural du bâtiment concerné.
[170] Bell et Mango, 1982, p. 124-125 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 119.
[171] *Ibid.*, p. 143 pour le baptistère, p. 134 pour l'art auquel elles le comparent.
[172] Keser-Kayaalp, 2021, p. 119.

des murs entre le XIe et le XIVe siècle, peut-être à la même époque que les travaux entrepris pour l'église de la Vierge, lesquels auraient pu être réalisés après 1479, lorsque Martyropolis devint métropole de l'Église syro-orthodoxe [173].

Les deux églises semblent avoir été richement décorées[174]. La basilique était pourvue de chapiteaux classiques ornés de feuilles d'acanthe, soulignés par une fine frise d'oves et de dards (Figure 10). Les colonnes de l'église de la Vierge portaient, quant à elles, des chapiteaux en panier, bordés dans leur partie supérieure d'une frise composée d'une tresse serrée (Figure 7). Deux panneaux médiévaux sculptés en relief ont également été retrouvés[175]. Celui provenant de la basilique, aujourd'hui conservé au British Museum, présente sur sa face principale un aigle bicéphale, des oiseaux dans les coins et des motifs quadrilobés enroulés ; au revers figurent des paires de personnages, d'autres oiseaux ainsi qu'un couple de griffons (Figures 11 et 12)[176].

Les trois reliquaires attribués à l'ensemble dit de Silvan sont taillés dans un marbre pourpre foncé tirant sur le mauve et adoptent la forme de sarcophages classiques, ornés d'acrotères. Le plus grand mesure 1,08 m de hauteur pour 1,25 m de longueur (Figure 4). Mango souligne que ces dimensions sont inhabituelles pour un tombeau ordinaire, mais conformes à celles de reliquaires en forme de sarcophages[177]. Elle renvoie à un récit (non identifié) syriaque, traduit par Jean-Maurice Fiey, selon lequel Marūṯā aurait fait confectionner un reliquaire en marbre noir destiné à contenir une fiole de verre renfermant le sang de Josué, rapportée de Constantinople[178]. Mango conclut enfin que, si le lien direct avec Marūṯā demeure invérifiable, l'un de ces objets pourrait néanmoins correspondre au reliquaire mentionné par Ibn al-Azraq[179].

[173] *Ibid.*, p. 126-127.
[174] Voir Keser-Kayaalp, 2021, p. 118-123 et p. 123-131 pour des discussions détaillées sur de chacune de ces églises et de leurs programmes architecturaux et des datations.
[175] *Ibid.*, p. 127-129.
[176] Museum Number : 1919,1008.1, The British Museum, https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1919-1008-1.
[177] Bell et Mango, 1982, p. 129-130.
[178] *Ibid.*, p. 130 : J.M. Fiey, '"Martyropolis syriaque", Le Muséon 89 (1976), p. 5-38, ici p. 24-30 (*non vidi*).
[179] Bell et Mango, 1982, p. 130.



Figure 4 : Sarcophage-reliquaire en marbre porphyre, musée de Diyarbakir, Origine : Silvan/Martyropolis[180]



Figure 5 : Silvan/Martyropolis. Vue générale de la ville avec les murs[181]

[180] Gertrude Bell, 1911, S_199 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-199. Sous licence CC BY-SA 4.0.
[181] Gertrude Bell, 1911, S_108 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-108. Sous licence CC BY-SA 4.0.



Figure 6 : Silvan/Martyropolis, El Adra. Église syro-orthodoxe de la Vierge : vue du côté N[182]



Figure 7 : Silvan/Martyropolis, El Adra. Intérieur : colonne W avec chapiteau en panier[183]

[182] Gertrude Bell, 1911, S_177 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-177. Sous licence CC BY-SA 4.0.
[183] Gertrude Bell, 1911, S_197 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-197. Sous licence CC BY-SA 4.0.

Figure 8 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait un plan reconstitué de la basilique de Silvan/Martyropolis.

Source originale : Keser-Kayaalp, Elif, 2021, *Church Architecture of Late Antique Northern Mesopotamia*, édition numérique, Oxford Academic, Oxford, p. 119.

Figure 8 : Silvan/Martyropolis, reconstruction de la basilique avec piliers[184]

[184] Keser-Kayaalp, 2021, p. 119 présente deux reconstructions de la basilique peu différentes. Celle omise ici représente l'église pourvue de colonnades intérieures au lieu de piliers. La discussion à ce sujet se retrouve *ibid*., p. 122-123.



Figure 9 : Silvan/Martyropolis, Basilique : vue du côté E[185]

[185] Gertrude Bell, 1911, S_168 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-168. Sous licence CC BY-SA 4.0.



Figure 10 : Silvan/Martyropolis. Basilique : restes de l'abside et angle SE de la nef avec chapiteaux décorés de feuilles d'acanthe[186]

[186] Gertrude Bell, 1911, S_176A : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-2-9. Sous licence CC BY-SA 4.0.



Figures 11 et 12 : Silvan/Martyropolis. Basilique : Devant et arrière du panneau en marbre[187]

Les murailles quadrilatères actuellement visibles sont vraisemblablement celles construites sous Justinien, entretenues par les différents pouvoirs qui se sont succédé dans la ville[188]. Anthony Comfort estime même que certaines sections pourraient remonter à la fondation de la cité[189]. On relève en outre, sur ces murs, quelques inscriptions arabes du XIe au XIIIe siècles, ainsi que deux

[187] Numéros d'actifs: 116725001 et 116726001 © The Trustees of the British Museum. Sous licence CC BY-NC-SA 4.0.
[188] Whitby, 1984, p. 179 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 118.
[189] Comfort, 2009, p. 302 ; Hof, 2020, p. 132.

inscriptions grecques fragmentaires du Ve au VIIe siècles, sans doute liées à la rétrocession de la ville aux Romains par Khusrō II (r. 590-628)[190].

Selon Keser-Kayaalp, les murs sont mieux préservés au sud et à l'est, où l'on trouve des traces de briques similaires à celles utilisés à Amid. La ville et ses murs faisaient un quadrilatère d'environ 600 m x 500 m[191]. Dans l'ensemble, les données archéologiques demeurent trop lacunaires pour permettre une analyse fine des influences culturelles. Mais même insuffisantes, elles indiquent néanmoins des influences romaines et chrétiennes[192].

Enfin, il faut mentionner la Grande Mosquée de Saladin datée du XIe siècle, rénovée et encore intacte aujourd'hui, occupant le point central de la ville adjacente à l'ancienne basilique de Marūṯā[193].

2.5.7. Traditions anthroponymiques

L'onomastique représente bien mieux le dynamisme culturel de la région. Comme on l'a déjà montré, les toponymes de Sophène et de Sophanène remontent à des racines hittites, mais ils ont été façonnés par des influences syriaques, arméniennes et gréco-romaines. Les autres toponymes des provinces sophéniennes présentent des origines mixtes et portent également l'empreinte hittite, néo-assyrienne et iranienne[194]. Les anthroponymes révèlent une situation comparable, mais offrent une lecture plus précise des dynamiques culturelles au fil du temps. Marciak ne retient toutefois que les noms des élites politiques et ecclésiastiques, ce qui restreint notre perception globale de la culture. Malgré cette focale réduite, il demeure possible de discerner les influences ayant modelé les déplacements et la culture des membres de l'Élite sophénienne.

Parmi les dix rois hellénistiques de Sophène recensés par Marciak, un seul porte un nom grec et un autre un nom sémitique, tandis que les huit autres arborent des anthroponymes iraniens,

[190] Mango, 1985, p. 95 ; Crow, 2013, p. 398, 408 ; Marciak, 2017, p. 103-104. Cf. Niehoff-Panagiotidis, 2019, p. 640-678 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 23, 118. Pour plus d'informations sur les inscriptions grecques et sur d'autres issues du reste de la Haute Mésopotamie, voir Mango, 1985, p. 96-104 ; Mango et Mango, 1991, p. 465-472.
[191] Keser-Kayaalp, 2021, p. 117.
[192] Cf. Whitby, 1984 ; Silver *et al.*, 2024, p. 198-199 pour ses figures 105 et 106, respectivement une vue aérienne de satellite de la ville moderne de Silvan, ainsi qu'un croquis de la ville avec les murs romains. Cf. aussi *infra*, § 2.6.8, p. 102-114 sur les défenses militaires. Kaya, 2020, offre une étude d'une vision alternative de la fondation de la ville basée sur le récit d'Ibn Shaddad.
[193] Mango, 1985, p. 93.
[194] Marciak, 2017, p. 77-80.

tels Mihr-Bu(r)zin ou Aršak[195]. La culture iranienne semble entrer en déclin après la fragmentation de la Sophène : sur douze satrapes mentionnés, seuls quatre portent un nom d'origine iranienne, les autres reflétant des influences arméniennes, hébraïques, syriaques ou grecques.

Onze noms de chefs des *régiones transtigritanae, post* A.D. 298, sont aussi catalogués par Marciak[196]. Quelques conclusions peuvent être tirées de ce corpus de données, certes très limité. Tout d'abord, les satrapes de Sophanène sont les seuls du groupe à porter des noms d'origine syriaque et grecque :

- ca. 335 apr. J.-C.
    - Mar : syriaque pour « seigneur » ou « maître »[197].
- 341 apr. J.-C.
    - Zareh : version arménienne du nom en ancien iranien *Zari āqra, voulant dire « avec/porteur du feu/armes/armure doré/e/s »[198]. Zariadres en grec.
- 353 apr. J.-C.
    - Daniel : Nom hébreu ; » Dieu est mon juge, » biblique[199].
- ca. 387 apr. J.-C.
    - Gaddana : origine araméenne ou syriaque ; *gaddā* veut dire « fortune, », mais renvoie aussi à *Gad* le dieu équivalent à la Tyche. Cet élément trahit la survivance d'une culture syrienne polythéiste dans un contexte séculier.[200]
- 502-03 apr. J.-C.
    - Théodoros : grec pour « Dieu-donné » ou « Don de Dieu ». Nom qui émergea autour du Ier s. et devint très populaire parmi les chrétiens[201].

[195] *Ibid.,* p. 80-81, 154-156 pour plus de détails sur l'anthroponymie politique : Samos, Arsames, Xerxes, Zariadres, Mithrobouzanes, Arkathias, Arsakes, Atanes, Tigranes et Sohaemus. Sources utilisées sont variés pour ces noms, de Strabon Géog., Polybe, Diod. Paustos, Byzand.
[196] Marciak, 2017, p. 81-83 : Varaz, Zareh, Vałarš, Gnitʿ, Noy, Daniel, Nerseh, Dat, Mar, Sałamut, Gaddana et Theodoros.
[197] PB, 3.9 ; MX, 3.4 ; Costaz, 2002, p. 191 ; Marciak, 2017, p. 82. Si *Mar* se traduisit comme *seigneur, Mar Uta* serait donc le *seigneur de l'Uta/Utik*. Il me semble possible que le nom soit basé sur une position. Cf. *infra*, § 2.6.7, p. 98-101 pour l'analyse du nom en association avec l'Utik. Cf. aussi Garsoian, 1989, p. 388 ; Comfort, 2009, p. 301.
[198] PB, 3.12 ; Boyce, 1955, p. 465-467 ; Garsoïan, 1989, p. 432 ; Marciak., 2017, p. 80 n. 191 et 81 n. 192.
[199] PB, 4.4 ; Garsoïan, 1989, p. 367.
[200] *CT*, 12.13.6 ; Marciak, 2017, p. 83 n. 212 ; Costaz, 2002, p. 42
[201] Procope, *Aed.*, III.2.6.9 ; Marciak, 2017, p. 83 n. 213.

Il est curieux de constater qu'il n'y a pas de modèle de changement dans l'origine des noms. Si nous nous fions à ces noms qui proviennent de Pʿawstos, du *Code Théodosien* et de Procope, nous avons une indication que les classes supérieures de Sophanène semblent s'être lentement éloignées culturellement des influences iraniennes des rois sophéniens (encore présentes dans le reste de la Sophène), et suivaient plutôt des pratiques onomastiques syriaques, grecques en raison de la proximité géographique et politique de ces zones culturelles.

Les anthroponymes ecclésiastiques attestés en Sophène sont plus nombreux et relèvent principalement de l'onomastique grecque, syriaque et biblique/hébraïque[202]. Les seuls évêques connus de Martyropolis, Marūṯā et Zébennos (de *zbyn*, « l'esclave, le racheté » au sens spirituel), portent tous deux des noms syriaques[203]. Parmi les vingt-et-un anthroponymes ecclésiastiques sophéniens répertoriés, un seul — Maras, attribué à deux prélats (évêques d'Amid et d'Anzitène dans la seconde moitié du Ve siècle) — est d'origine syriaque[204]. Les autres sont d'origine grecque ou biblique, sans aucune influence arménienne décelable[205]. Cette constatation laisse penser que la culture chrétienne de la Sophène s'orientait principalement vers le monde gréco-romain et non arménien[206]. La Sophanène, en revanche, se distingue des autres régions sophéniennes par une onomastique nettement plus syriaque, sans doute motivée par des considérations politiques ou ecclésiastiques[207].

2.5.8. Conclusions

Les données disponibles sur la religion et la culture des régions sophéniennes brossent le tableau d'une population à l'identité composite. La Sophanène, en particulier, parait se tourner nettement vers le monde syriaque, tout en demeurant perméable aux influences arméniennes et gréco-romaines. La datation et l'origine de l'évangélisation demeurent incertaines, mais l'on suppose qu'elle provient d'Édesse et de Nisibe au début ou au milieu du IVe siècle[208]. Contrairement à ce que suggèrent certaines sources, l'Église sophanénienne ne dépendait pas de

[202] Marciak, 2017, p. 83-87.
[203] *Ibid.,* p. 84 n. 223-224 ; Costaz, 2002, p. 83 ; Jacobs, 2003, p. 44, n. 50. Zébennos fut présent au concile de Chalcédoine.
[204] Marciak, 2017, p. 84-85 n. 221-222, 227.
[205] *Ibid.,* p. 80-83.
[206] *Ibid.,* p. 88.
[207] Fedalto, 1988, p. 848-850 pour les noms d'évêques du VIIIe siècle et après.
[208] Pour une discussion des centres chrétiens d'Édesse et de Nisibe, voir Reano, 2025, p. 171-190.

celle d'Arménie et ne suivait pas nécessairement ses traditions ecclésiastiques. En réalité, sa hiérarchie était déjà largement intégrée à l'Église impériale avant même que les satrapies ne soient pleinement incorporées au système politique romain. Bien que les satrapes gouvernassent selon des modèles iraniens, mémorisés par l'adoption de certains noms rares de la même origine, ils arboraient le plus souvent des noms syriaques. Tout comme sa géographie, la culture de la Sophanène peut être qualifiée assurément comme *frontalière.* Elle est ambiguë, complexe, mixte, confuse, même contradictoire. Il vient sans surprise que la zone politique reflète exactement un même niveau de complexité.

2.6. Zone politique

L'ensemble des éléments relatifs au contexte politique de la région limitrophe repose sur plusieurs points, dont certains ont déjà été brièvement évoqués plus haut. Cette section a pour objectif d'examiner l'évolution politique de la Sophanène à partir de la fragmentation du royaume de Sophène à travers l'époque romain. Elle s'ouvre d'abord sur un survol de l'histoire politique de la région, avant d'aborder les infrastructures ainsi que les traditions politiques propres à une satrapie et à un clan *nakharar*. Un aspect essentiel réside dans la question du statut politico-territorial semi-autonome de la Sophanène, située entre Rome et la Perse, et décrite dans les sources arméniennes comme un double vassal de Rome et de l'Arménie. Les affaires militaires doivent également être prises en compte dans une analyse élargie de la sphère politique. Les dispositifs défensifs sophanéniens, qu'ils soient naturels, humains et même les traditions hagiographiques relatant une protection surnaturelle, méritent tous un examen approfondi.

2.6.1. Histoire sophénienne

Naturellement, après de tels bouleversements, les peuples de la Sophène n'étaient ni politiquement ni culturellement homogènes. En outre, leur intégration à l'empire romain s'est faite de manière progressive, à des époques et dans des circonstances diverses, ce qui accentue le caractère hybride et adaptable de cette zone frontalière[209]. La condition limitrophe se manifestait

[209] Adontz, 1970, p. 25. Pour l'état de l'art et une étude détaillée des sources afférentes, voir Grau, 2026 (sous presse), p. 41-102. Voir également *ibid.*, Annexe IV, p. 473-477 pour un tableau chronologique des satrapies du IVe au VIe

dans tous les aspects de la vie, y compris sur le plan politique depuis des siècles. Éventuellement, le caractère unique original sophénien semble avoir été rapidement absorbée par le flot des cultures voisines véhiculées par des entités plus vastes et plus puissantes. Examinons l'histoire du pays en détail.

Les territoires de la haute vallée du Tigre (l'Išuwa-Ṣupani, l'Enzi/Enzite et l'Alzu) occupaient des positions limitrophes entre les empires depuis le XIV e siècle au VIII e siècle av. J.-C., jusqu'à leur conquête par l'Assyrie[210]. Cette occupation ne dura qu'un siècle, et au VIe av. J.-C. les anciens empires néo-assyrien et néo-babylonien, ainsi que de l'Urartu, disparurent, laissant place à l'empire achéménide[211]. Le système satrapial fut installé à cette période, rattachant le Ṣuppani à la satrapie orontide d'Armina, qui connut son indépendance vers 330 à la chute des Achéménides[212].

Carte 3 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait une topographie détaillée de la région frontalière, les affluents du Tigre, les cols de montagne ainsi que les peuples qui habitaient la région au Ier millénaire AEC. D'ouest en est figuraient les Hittites de Melid, les Supani, l'Assyrie, l'Enzite, l'Alzu et l'Urartu. La carte était centrée sur la Haute-Mésopotamie, entre l'Euphrate et le Tigre, et faisait apparaître les chaînes de l'Anti-Taurus, du Taurus et du Zagros.

Source originale : Grau, Éric, 2026, *AD FINES IMPERII. Les Satrapies transtigritanes aux limites des mondes romain, arménien et iranien. Étude géopolitique d'une zone de frontières*, thèse de doctorat à l'Université de Montpellier Paul-Valéry, sous la direction d'Antoine Pérez, p. 122.

Carte 3 : La Ṣupani et ses voisins au début du Ier millénaire avant J.-C.[213]

siècle, ainsi que les sources principales sur le sujet ; l'Annexe VI (*ibid*., p. 479), propose en outre un stemma de l'évolution historique des satrapies, qui permet de mieux visualiser cette dynamique politico-culturelle.

[210] Grau, 2026 (sous presse), p. 104-129 propose un examen approfondi de l'histoire fragmentaire de la région avant l'avènement de la domination achéménide.

[211] Grau, 2026 (sous presse), p. 130.

[212] Grau, 2026 (sous presse), p. 131.

[213] Grau, 2026 (sous presse), p. 122 (© É. Grau et J. Brechon).

Carte 4 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait les dynasties arméniennes de la zone frontalière entre 387 et 536 EC : 1. Sophène : Orontides ; 2. Sophanène, ou Grande Sophène : Orontides ; 3. Ingilène/Anzitène : Orontides ; 4. Balabitène : Balabiténides ; 5. Asthianène : Arsacides ; 6. Mouzouron et Ekelisène : Mamikonians ; 7. Sysperitis : Bagratides ; 8. Derxène : Arsacides.

Source originale : Hewsen, Robert H., 2001, Armenia: A Historical Atlas, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, p. 34.

Carte 4 : Dynasties arméniennes de la zone frontalière en 387-536 ap. J.-C.[214]

Ce fut vers le milieu du IIIe siècle av. J.-C. que la Sophène émergea comme *regnum minus* indépendant, profitant du déclin de l'influence séleucide au Proche-Orient et de la fragmentation du clan des Hydarnides/Orontides en familles locales[215]. L'histoire de ce petit royaume se situant entre la Grande Arménie et la Commagène, elles-mêmes possiblement encore gouvernées par des princes orontides, est difficile à cerner[216]. Après l'avènement d'Antiochos III en Syrie (r. 223-187 av. J.-C.), l'empire séleucide connut une phase de consolidation, durant laquelle les rois sophéniens furent remplacés par d'autres membres orontides loyaux à la couronne. Un certain Zariadrès (r. c. 200-188/163 av. J.-C.) est attesté en Sophène et en Commagène, tandis que son fils (ou allié) Artaxias Ier (r. 189-160 av. J.-C.) règne sur l'Grande Arménie, signe d'une étroite

[214] Hewsen, 2001, p. 86.
[215] Toumanoff, 1963, p. 227 ; Chaumont, 1995, p. 332.
[216] *Ibid.,* p. 331 qui cite Xén. *Ana.*, IV.4,4. Cf. aussi Hewsen, 2002a, p. 36 ; Hewsen, 2002b, p. 127. Voir Grau, p. 106-129, 131 pour une étude consacrée aux peuples occupant l'aire sophénienne au sens large avant l'époque hellénistique. Dès le tournant du Ier millénaire av. J.-C., ces populations se trouvaient déjà à la croisée des grandes formations étatiques du Proche-Orient ancien, notamment l'Urartu, les Hittites, le Mitanni, l'Assyrie, et des Achéménides.

connexion et d'une relative parité entre les deux royaumes[217]. La paix d'Apamée, conclue en 188 av. J.-C. entre Rome et les Séleucides, mit fin à la domination étrangère sur la Sophène ; cependant, un nouveau conflit éclata rapidement lorsque Artaxias, invoquant son droit d'aînesse, tenta en vain de conquérir la Sophène après la mort de son père[218].

Après l'échec d'Artaxias, la Sophène connut une phase d'indépendance et d'expansion, avant d'être conquise en 95 av. J.-C. par le roi arménien Tigrane II (r. 95-55 av. J.-C.).

Carte 5 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle illustrait l'expansion de l'empire de Tigrane le Grand entre *95 et 66 AEC*, depuis le cœur de l'Arménie artaxiade jusqu'aux territoires temporairement vassalisés de Cappadoce et de Judée.

Source originale : Hewsen, Robert H., 2001, *Armenia: A Historical Atlas*, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, p. 34.

Carte 5 : L'empire de Tigrane le Grand, 95-66 av. J.-C.[219]

[217] Chaumont, 1995, p. 334-335 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 131-159 pour une étude détaillée de l'histoire jusqu'à la conquête de Tigrane II.
[218] Marciak, 2017, p. 122.
[219] Hewsen, 2001, p. 34.

Désireux de restaurer l'ancienne division dynastique entre Sophène-Commagène et Arménie, Tigrane établit son fils, Tigrane le Jeune (r. 66-65 av. J.-C.) sur le trône de Sophène. À cette époque, le royaume s'étendait déjà jusqu'au bassin du haut Tigre sophanénien (la futur Sophanène). Par sa position stratégique, cette région limitrophe fut organisée en « marche syrienne », ou état tampon, sous un *bdeašχ*/vitaxe afin de défendre l'approche méridionale du royaume[220]. L'histoire de la région devient ensuite plus obscure. Le débat demeure ouvert quant à savoir si le royaume retourna sous l'autorité de l'Grande Arménie ou s'il fut rattaché à la Cappadoce, et donc indirectement à Rome[221]. Marciak souligne le caractère décentralisé de l'Arménie à cette période, dépourvue d'unité politique, culturelle ou religieuse. Il ajoute que la situation de la Sophène pourrait être comparée à celle de l'Osroène vis-à-vis de Rome : oscillante entre divers degrés de dépendance, sous le contrôle d'élites locales qui, selon les conjonctures internationales, se tournaient tour à tour vers Rome, l'Grande Arménie, les Parthes, ou revendiquaient leur propre autonomie[222].

À partir de ce moment-là, la Sophène n'apparait plus que dans des récits d'évènements qui la concernent directement. En 54 apr. J.-C., l'empereur Néron (r. 54-68) attribua ce territoire au roi d'Émèse, Sohaemus (r. 54-73), ce qui laisse supposer que la Sophène appartenait alors à la sphère d'influence romaine[223]. Cette gouvernance semble toutefois n'avoir été que provisoire, car, après le traité de Rhandeia en 63, le royaume fut ou rétrocédé à l'Grande Arménie, devenue elle aussi état client de Rome sous une dynastie arsacide parthe jusqu'au règne d'Hadrien (r. 117-138)[224]. Selon Sullivan, l'identité unique sophéniennes s'effaça dans les méandres du conflit opposant Rome et les Parthes pour le contrôle de l'Arménie[225]. En dépit de cette situation, Marciak estime que Rome conserva une influence notable dans la région, non seulement en raison de sa proximité géographique avec les terres romaines, mais aussi parce que la Sophène se trouvait sur les principales voies de communication entre la Cappadoce et la Mésopotamie. Il souligne dès lors que la structure décentralisée de l'Arménie (bien qu'elle fût dirigée par un Arsacide et, *de facto*,

[220] Hübschmann, 1904, p. 246-248 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 159, 162
[221] Cf. Frankfort, 1963, p. 181-190 pour un survol de l'histoire de la Sophène durant l'ère romain, jusqu'à la signature du Traité de Jovien en 363.
[222] Marciak, 2017, p. 158-159 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 163-172.
[223] Frankfort, 1963, p. 187-189.
[224] Preiser-Kapeller, 2001, p. 23, 36, 37 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 172-176.
[225] Sullivan, 1990, p.160 ; Marciak, 2017, p. 159 n. 245.

sous domination de l'empire parthe) n'exclut pas la présence de troupes romaines en Sophène, et partant, un rattachement plus direct à l'empire[226].

Déjà à cette époque, la Sophène incarnait une flexibilité et une résilience face aux occupations étrangères. Comme le dit Grau, « À l'ombre des empires, elle prospère dans l'ombre pour ressurgir par moment jusqu'à pouvoir s'affirmer de nouveau : les *gentes transtigritanae*, mentionnées plus tard dans les sources tardives, témoignent de cette résilience »[227].

Depuis le traité de Rhandeia, l'Arménie arsacide était devenue l'enjeu d'une rivalité constante entre les empires romain et parthe, qui semble avoir renforcer, dans l'ensemble, l'influence iranienne sur la vie politique locale. Entre guerres, assassinats et intrigues, le royaume oscilla ainsi entre les sphères d'influence de Rome et de l'Iran, malgré les liens familiaux unissant sa dynastie aux Parthes. Avec l'avènement des Sassanides en 224 apr. J.-C., ceux-ci revendiquèrent à leur tour l'Arménie comme territoire stratégique. Ni Rome ni les Arsacides arméniens ne parvinrent à enrayer les conquêtes sassanides : l'Arménie fut subjuguée aux perses dès 253, bien que Rome parvînt ensuite à récupérer certains territoires frontaliers.

Deux traités méritent une attention particulière quant à la Sophanène sous domination romaine : celui de Nisibe (298/299) et celui de Jovien (363)[228]. Pierre le Patrice, qui rapporte tardivement les clauses du premier accord, indique que Rome annexa l'Ingilène avec la Sophène (probablement la Sophanène, et non la Sophène royale) ainsi que l'Arzanène, les terres des Cordouenoi et la Zabdikène[229]. Ces régions, situées au-delà du Tigre, furent qualifiées de *transtigritanae*. En 363, le traité conclu avec Jovien permit à la Perse de reprendre une partie de ces territoires, sans toutefois dépasser l'Arzanène. Depuis lors, la frontière entre les empires perse et romain fut fixée le long du Nymphios, en face de Martyropolis en Sophanène[230].

---

[226] Marciak, 2017, p. 159.
[227] Grau, 2026 (sous presse), p. 179.
[228] Cf. Dignas et Winter, 2007, p. 122-130, 131-134.
[229] Pierre le Patrice (F 14 – Müller, FHG IV, p. 189 ; F 202 – Banchich, p. 135-140).
[230] Pierre le Patrice (F 14 – Müller, FHG IV, p. 189 ; F 202 – Banchich, p. 135-140) et Ammien, XXV.7.9 ; Cf. Marciak, 2017, p. 136-142 où il tente de démêler les récits de Pierre et d'Ammien par rapport à ces deux traités. Les toponymes présentés par Pierre ne sont pas tous exacts ; la mention de la Sophène est étrange puisque la Sophanène comme territoire restait absente du traité. Il est possible qu'elle ait été comprise dans un territoire adjacent, mais son rattachement à l'Ingilène ne fut jamais indiqué dans les autres sources, et sa subsumation sous l'Arzanène n'est attestée qu'à la fin du sixième siècle. La seule possibilité qui a du sens et qui concorde avec l'ordre de présentation des lieux d'ouest en est, c'est que Pierre voulait réellement indiquer la Sophanène et non la Sophène. Cette conclusion implique aussi que la Sophène royale était sous contrôle romain à cette époque, ou, comme expliqué plus haut, le terme pourrait simplement référer aux deux, ou au territoire plus large. Marciak explore aussi l'état de l'art autour du traité de 298 et

La ville ne passa que rarement sous domination perse. Elle fut paisiblement et brièvement prise en 502 par le roi sassanide Kawād Ier, avant d'être restituée aux Romains. Elle retomba toutefois aux mains des Perses à deux reprises, d'abord entre 589 et 591, puis de 602 à 622, avant d'être définitivement conquise par les Arabes en 640. Au Xe siècle, soit environ un siècle avant la défaite byzantine de Manzikert (1071), Byzance tenta de reprendre Martyropolis (943), mais cette tentative demeura sans succès. La cité connut en revanche une nouvelle phase de prospérité lorsqu'elle devint la capitale des Marwanides (990-1085). Elle passa ensuite sous l'autorité des Artuqides (1122-1184), puis des Ayyoubides (1185-1260) avant l'invasion Mongole qui bouleversa la région entière[231].

Carte 6 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait en gris, sur fond blanc, les *provinces trans-tigritanes cédées aux Romains en 298/299*, notamment, d'ouest en est : la Sophène, l'Anzitène, l'Ingilène, la Sophanène, l'Arzanène, la Karduène et la Zabdikène. La carte permettait de visualiser dans son ensemble l'étendue des territoires transférés à l'Empire romain.

Source originale : Dignas, Beate et Winter, Engelbert, 2007, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press, Cambridge et New York, p. 127.

Carte 6 : Les provinces trans-tigritanes cédées aux Romains en 298/9[232]

de celui de 363 qui supposément cherchait à défaire le premier (Ammien, XVII.5.6 et XXV.7.9). Il est convaincu, comme d'autres, que les reconquêtes de Shapur II en 363 se sont arrêtées au Nymphios.

[231] Bell et Mango, 1982, 123. Voir Hagemann, 2023, p. 12-58, pour une discussion de la région de la Haute Mésopotamie durant les deux premiers siècles de la domination arabe.

[232] Dignas et Winter, 2007, p. 127.

2.6.2. Gouvernance et élites : *satrapa Sofanenae*

Le tableau politique de la région resterait incomplet sans l'examen de ses rapports avec la puissance impériale de Rome. Les sources romaines qualifient ces territoires d'autonomes, voire d'indépendants. Ammien Marcellin parle des *gentes transtigritanae*, ou simplement des *transtigritani*[233]. Les termes *gentes* et *ethne,* repris par plusieurs autres auteurs, servent à distinguer les peuples autres que ceux des Romains et des Perses[234]. On rencontre également *regiones* pour désigner ces terres, terme qui contraste avec le vocabulaire de l'administration provinciale romaine, dont on ne décèle aucune trace dans ces satrapies[235].

Rappelons que la première mention des princes *trantigritani* figure dans une loi romaine de 387 citant Gaddana, *satrapa Sofanenae* ; Procope reprend d'ailleurs à plusieurs reprises ce titre pour désigner les chefs de ces *gentes*[236]. L'institution satrapique, d'origine iranienne, remonte au *khšathrapāvā* (« gardien de la province/de l'empire ») instauré par les Achéménides et conservé par leurs successeurs jusqu'aux Sassanides[237]. Un satrape était en principe un souverain subordonné jouissant d'une large autonomie sur son territoire tout en relevant d'une puissance supérieure[238]. Festus précise que les Romains exerçaient un *dicio* sur les cinq *gentes*, terme qui se distingue du *dominium*, marque d'un contrôle plus direct[239]. G. Greatrex et Samuel Lieu suggèrent que le Romains n'exerçaient aucun contrôle direct sur ces satrapies[240]. Grau insiste sur l'existence d'une large autonomie, articulée à une alliance de type para-féodal avec Rome ; un régime mixte qui maintenait les satrapes au cœur d'un véritable « bras de fer » entre les puissances impériales[241]. Concrètement, les satrapes semblent avoir conservé leurs propres forces armées, même si Rome pouvait stationner des troupes sur leurs terres au besoin[242]. Selon Johannes Presier-Kapeller, l'empire maintenait le droit de recruter des milices des terres transtigritaines, comme atteste la

[233] Ammien, XXVIII.9.2 et XX.7.10.
[234] Festus, *Breviarium,* XXIV.10 ; Zosime, *NH*, 3.31.1 ; *CJ,* I.29.5 ; Procope, *Aed*., III.I.27-9 sur *Armenia Interior;* Chrysos, 1993, p. 174-176 ; Dignas et Winter, 2007a, p. 124 n. 27.
[235] Ammien, XXV.7.8-9 ; Festus, *Breviarium,* XXV.3. Grau, 2026 (sous presse), 204, 310 reporte plus à ce sujet, soulignant les connotations barbares liées à ces mots. En Arménien on employa *gawaṙ, kołmn, ašχarh*, mots hétérogènes utilisés pour revandiquer la région comme « une partie intégrante du royaume arménien ».
[236] *CT*, 12.13.6 ; Procope, *Aed*., III.1.17-27 et III.2.6.
[237] Marciak, 2017, p. 59 n.17. Cf. aussi Jacobs, 2011 ; Jacobs, 2021, p. 835-857.
[238] Marciak, 2017, p. 60.
[239] *Ibid*. Cf. aussi Chrysos, 1993, p. 175 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 335.
[240] Greatrex et Lieu, 2002, p.248 n. 24.
[241] *Ibid.* ; Grau, 2026 (sous presse), p. 288, 310, 313.
[242] Preiser-Kapeller, 2001, p. 35 n. 87 ; Marciak, 2017, p. 67, 144.

présence d'une légion *pseudocomitatenses transtigritani* dans la *Notitia Dignitatum*[243]. Les sources divergent sur la question fiscale : certaines évoquent un tribut, d'autres son absence. L'unique document conservé, la loi concernant Gaddana, peut être invoqué dans les deux sens et ne permet donc pas de trancher le débat[244].

Le témoignage de Procope décrit, pour sa part, une quasi-souveraineté royale des satrapies syro-arméniennes[245]. Selon lui, ces territoires n'étaient pas conquis : les satrapes formaient plutôt une alliance asymétrique avec l'empire[246]. Ils jouissaient d'une complète autonomie, sans supervision directe des autorités romaines, et constituaient de véritables royaumes en miniature gouvernés par leurs propres princes, considérés comme les égaux des rois. Les insignes que leur adressait l'empereur symbolisaient cette dignité : la tunique et le manteau ornés d'or et de pourpre, ainsi que les bottes rouges, relevaient du plus haut rang honorifique[247]. Ces insignes revêtaient ainsi une forte valeur symbolique, comparables à ceux des rois lazes, dont la position, bien que formellement plus indépendante en tant que royaume national, relevait également d'un jeu diplomatique complexe[248]. Grau relève un traitement parallèle entre l'intronisation du roi d'Ibérie et celle des satrapes après le Traité de Nisibe, ce qui renforce son interprétation selon laquelle les satrapies fonctionnaient en réalité comme des royaumes miniatures, à l'image des *šahrdārs* iraniens[249].

En définitive, des chercheurs tels que Garsoïan soulignent qu'avant leur rébellion contre Zénon en 485, les satrapies constituaient des *civitates foederatae* : elles jouissaient de la maîtrise intégrale de leurs territoires, étaient exemptes d'impôts, dépourvues de gouverneur romain et de garnison, et n'étaient tenues que de prêter assistance militaire à l'empire en temps de guerre[250].

---

[243] *ND*. OR. 7.23.48.58 ; Preiser-Kapeller, 2001, p. 37. Voir aussi Grau, 2026 (sous presse), p. 356-365 pour une analyse complète de cette source et des forces mésopotamiennes. Le fait que l'unité militaire porte le statut de *legio* plutôt que celui d'*auxilia* implique un recrutement interne à l'empire romain, et non dans les satrapies périphériques.
[244] Marciak, 2017, p. 145 n. 187 et n. 188.
[245] Procope, *Aed*., III.1.17-27 ; Marciak, 2017, p. 178-179 ; Garsoïan, 1998, p. 257.
[246] Adontz, 1970, p. 88 ; PB, 4.50 se plaint que les satrapes avaient trahis leur roi arménien et s'étaient donnés aux Romains volontairement, mais étrangement place ce transfert de loyautés en 363 et non en 298.
[247] Procope, *Aed*.,. III.1.17-27. Voir Grau, 2026 (sous presse), p. 305-310 pour une discussion de chacune de ces objets.
[248] Braund, 1994, p. 281. Cf. *idem*, p. 262-314 pour une étude complète sur l'état des Lazes entre Rome et la Perse en antiquité tardive. Cf. aussi Odisheli, 2018, p. 1416-1418.
[249] Grau, 2026 (sous presse), p. 307.
[250] Garsoian, 1997, p. 104 ; Marciak, 2017, p. 144-146 pour une étude des quelques sources qui discutent de taxes. Cf. aussi Adontz, 1970, p. 85, 91-93 pour ces identifications des satrapies comme des *foederatae et liberae*, qui avaient légalement le droit à la *libertas* (administration indépendante) et à *l'autonomia* (pouvoir législatif et judiciaire). Selon Garsoïan et Preiser-Kapeller, 2001, p. 44, après cette rébellion, les satrapes ont été réduits à des *civitates stipendiariae* qui devaient payer de taxes et souffrir les agents de l'État romain. Greatrex, 2018, p. 335-336, 338 souligne qu'à

Pour sa part, Preiser-Kapeller estime que les satrapes relevaient plutôt d'un statut juridique qualifié, en droit romain, de *foedus iniquum* qui ne payaient pas de taxes, mais devaient la donation de l'*aurum coronarium* à leur souverain romain[251]. Dans cette perspective, les satrapies auraient perdu leur indépendance légale tout en voyant leurs obligations limitées au respect de la suprématie romaine et à la soumission au commandement militaire impérial.

Il convient toutefois de rappeler que les catégories politiques romaines employées par les historiens pour définir le statut des satrapies n'apparaissent pas telles quelles dans les sources et varient d'une étude à l'autre. L'interprétation dominante met surtout en avant une restriction de leur politique extérieure, sans empiéter sur la vie civile, aristocratique et militaire interne de ces principautés. Par ailleurs, l'affaire de Gaddana semble indiquer que Rome se réservait le droit d'intervenir dans les affaires internes uniquement lorsque les circonstances l'exigeaient[252]. Dès lors, il parait plus pertinent de considérer la stratégie romaine comme visant avant tout à garantir la loyauté des satrapes en préservant leur autonomie ; ces régions frontalières jouant le rôle de zones tampons. Dans la perspective des satrapes, ainsi que l'a montré l'analyse de Grau, l'autonomie ne relevait pas uniquement d'un statut politique formel ; elle constituait en réalité un instrument stratégique, permettant d'assurer à la fois la survie locale et la préservation d'une capacité d'influence dans un espace frontalier structuré par la compétition permanente entre Rome et l'Iran[253].

2.6.3. Gouvernance et élites : nakharar de Copʿkʿ

L'autonomie de la Sophanène se manifeste plus clairement encore dans les relations entre Rome, l'Iran et les *nakharars* arméniens et sophanéniens. Ammien rapporte qu'à la veille de sa campagne contre la Perse, Constantin envoya de somptueux présents aux satrapes, leur demandant expressément de ne pas faire défection[254]. Ces seigneurs n'étaient pourtant pas toujours loyaux ; pas plus, d'ailleurs, que les *nakharars* de l'Arménie contemporaine[255]. Leur statut

l'époque de Justinien, les Arméniens furent considérés comme un peuple très peu barbare tout comme les autres peuples du Caucase. Seuls les Perses et les Hepthalites furent considérés totalement civilisés.

[251] Preiser-Kapeller, 2001, p. 37, 42 ; Marciak, 2017, p. 146.

[252] Marciak, 2017, p. 147.

[253] Grau, 2026 (sous presse), p. 310.

[254] Ammien, XXI.6.7 et Marciak, 2017, p. 145.

[255] Nechaeva, 2020, p. 40-57, présente une étude sur la collusion au front romain orientale, avec un focus sur les exemples de Martyropolis et de Théodosiopolis. En 502 et encore en 589, Martyropolis se céda aux Perses, soulignant

autonome transparait dans les sources arméniennes, qui les désignent comme *išxan* (prince) ou *nakharar* (grands noble) : une aristocratie héréditaire jouissant d'une forte autonomie politique, selon le modèle arménien[256]. Il convient de mettre en lumière ces points, compte tenu du statut familial traditionnellement attribué à Marūṯā. On représente souvent les *nakharars transtigritani* comme étant *de jure* sous le roi d'Arménie, mais pas nécessairement *de facto*.

Zareh, chef de la Sophanène, est qualifié de *nahapet* par Pʿawstos, c'est-à-dire doyen et chef d'une famille *nakharar*[257]. Les *nahapets* furent responsables d'administrer et distribuer les terres héritées du clan. Il exerçait aussi un pouvoir absolu sur toutes les membres de son clan, et menait ses soldats en bataille. Le rang d'un *nahapet* était déterminé à la fois par le nombre de troupes qu'il pouvait mobiliser et par les titres honorifiques qu'il détenait[258]. Selon les estimations de Cyril Toumanoff, parmi les satrapies *transtigritanae*, la Sophène aurait pu mobiliser environ 1 000 hommes, la Zabdikène et la Cordouène de même, l'Ingilène 3 400 et l'Arzanène 4 000. La Sophanène n'est toutefois pas mentionnée dans cette liste. Néanmoins, étant située entre les régions plus fortement militarisés de l'Ingilène et de l'Arzanène, il est plausible de suggérer que sa capacité de mobilisation se situait à un niveau comparable, vraisemblablement entre 3 000 et 4 000 soldats[259]. De ces identifications croisées se dégage le portrait de satrapes appartenant à des puissants clans *nakharars* d'inspiration irano-syrienne, mais agissant au service de Rome.

Selon Adontz et Robert Hewsen, le système des *nakharars* constitue une variante locale du féodalisme[260]. En tant que modèle social, il façonna le climat culturel et social partagé par l'Arménie et l'Iran, tout en déterminant les modalités de communication politique avec Rome. Ce cadre institutionnel recèle ainsi les liens fondamentaux unissant les sphères de vie arménienne et perse. Malgré la partition de l'Arménie en 387, les clans maintinrent une cohésion sociale certaine grâce à leurs alliances entre *nakharars*. Les princes de l'Arménie romaine et de la Persarménie

---

la nature mercurienne des *nakharars* qui occupaient les zones limitrophes stratégiquement importants. Cf. Adontz, 1970, p. 89 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 303 relève l'exemple de l'invasion de Kawād Ier, présentant la reddition de la ville par son satrape comme une action politique calculée et acceptée, presque attendue des satrapes des deux parties impériales.

[256] Marciak, 2017, p. 60.

[257] PB, 3.12.

[258] Preiser-Kapeller, 2001, p. 42. Voir aussi les listes arméniennes examinés par Grau, 2026 (sous presse), p. 290-297 : la Sophanène figure généralement dans la demie plus puissante des nakharars listés.

[259] Seuls cinq autres clans étaient en mesure de fournir des effectifs d'une telle ampleur, c'est-à-dire supérieurs à 1000 hommes. Toumanoff, 1963, p. 239-240. À titre de comparaison, le roi arsacide est estimé disposer d'environ 6000 soldats.

[260] Adontz, 1970, p. 141 et Hewsen, 2001, p. 74.

demeuraient unis par des liens familiaux indissolubles et manifestaient parfois une inclination commune en faveur de la Perse.

Les rapports étroits unissant les princes arméniens au-delà des frontières politiques constituent un thème majeur de l'histoire de la famille de Marūṯā[261]. Comme va être vu *infra,* d'après les *Vies* arménienne et grecques, Marūṯā serait le fils, ou plus probablement le petit-fils, d'un satrape sophanénien, Marūṯā l'Ancien, et de Mariam, noble arménienne[262] La parenté de Marūṯā sera examinée en détail ; il suffit pour l'heure de rappeler qu'au IVe siècle les satrapes conservaient des liens sociaux et politiques étroits avec l'Arménie. Le mariage de Marūṯā l'Ancien et de Mariam apparait simultanément comme une alliance politique et religieuse : il est présenté comme l'un des vecteurs de la diffusion du christianisme en Sophanène, Mariam ayant converti son époux avec l'aide de Jacques de Nisibe[263]. Le récit souligne l'intégration complète entre religion et politique à cette époque, effets directs du projet de Constantin contemporain[264].

Les lois des *nakharars* combinaient des éléments issus du droit tribal et du système féodal. Dans l'univers féodal, les terres se transmettaient en ligne agnatique, du père au fils ou, à défaut, au frère ; les femmes étant exclues de la succession, la tenure foncière étant indissociable du service militaire[265]. Dans une organisation tribale, le chef de clan, à la fois représentant de sa parenté et administrateur des terres collectives, n'avait pas le pouvoir de désigner librement son successeur : celui-ci était déterminé par le droit du séniorat[266]. L'empereur pouvait toutefois influer sur l'ordre successoral, comme le montre la pratique consistant à imposer ses propres candidats aux royaumes clients[267].

2.6.4. Double vassal romain et arménien

Malgré ces conclusions, il convient de tenir compte des sources arméniennes, qui présentent les satrapes comme des vassaux du roi arsacide et comme des acteurs participant à la

[261] Isaac, 1990, p. 251.
[262] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 56).
[263] *Ibid. ; Vies* grecques § 4-5 (Noret, 1973, p. 82-5).
[264] Cf. *supra*, § 1.3, p. 10-14 pour le contexte historique.
[265] Adontz, 1970, p. 152.
[266] *Ibid.*
[267] Procope, *Guerres*, II.1-4 ; Elton, 1996, p. 30.

vie politique et religieuse du Caucase[268]. Concentrons-nous sur les cas particuliers des seigneurs de la Sophanène. Tardif comme source, Agathange rapporte que le roi Tiridate IV (r. 298-330) ordonna à l'ensemble des seigneurs de son royaume de se présenter lors de l'inauguration du premier patriarche arménien, Grégoire l'Illuminateur ; le prince de Copʿkʿ y est décrit comme présent[269].

Pʿawstos Buzand évoque, pour sa part, d'autres seigneurs et évènements. Selon lui, afin de mettre fin à une révolte pro perse en Arzanène, le roi arménien Khusrō III, vers 335, convoqua les forces militaires des satrapes sophéniens : la Sophanène, la Sophène royale, la Cordouène et l'Asthianène[270]. Moïse de Khorène rapporte en outre que Mar, satrape de la Sophanène était l'un des deux seigneurs les plus éminents du pays et fut choisi pour être envoyé en mission diplomatique auprès de Constance dans le contexte de cette rébellion[271]. Comme vu plus haut dans ce chapitre, Pʿawstos souligne également que les satrapes *transtigritani* prenaient part aux cérémonies de consécration des patriarches arméniens[272]. Il précise, en outre, que les patriarches Aristakès et Nersès, ainsi que saint Épiphane et d'autres ministres anonymes, exercèrent leur activité en Sophanène et considéraient donc ces terres comme relevant de leur juridiction épiscopale[273]. Enfin, le même auteur mentionne incidemment que les trésors du roi de l'Grande Arménie étaient conservés à Angł, en Ingilène, et dans la forteresse de Bnabel, en Sophanène[274].

Le même auteur rapporte qu'après la défaite de Julien en 363, les seigneurs d'Ałjnik et de la Cordouène firent défection au profit des Perses, tandis que les princes d'Anjit et de la Grande Copʿkʿ (Sophanène) se rangèrent du côté des Romains[275]. Dans l'hypothèse d'une autonomie quasi absolue des satrapes, telle que l'envisage Grau, le Traité de Jovien de 363 pourrait effectivement avoir entraîné la défection de ces roitelets frontaliers, situés à l'intersection des sphères d'influence

[268] Garsoïan, 1998, p. 249 ; Marciak, 2017, p. 147-154.
[269] Aa, § 795.
[270] Marciak, 2017, p. 82, 151 ; PB, 3.9.
[271] MX, 3.4 ; Voir Grau, 2026 (sous presse), p. 313-328, pour une discussion plus complète de l'indocilité des satrapes-*nakharars* du Tigre. Voir également *ibid*., p. 340-341, où l'auteur rattache la guerre contre les Perses à cet épisode, en soulignant que la rébellion aurait bénéficié d'un soutien sassanide. Les ambassadeurs envoyés auprès des Romains — à savoir les satrapes de la Cordouène et de la Sophanène — sont ainsi interprétés par Grau comme des alliés de l'Arménie tout en étant simultanément liés à Rome. Selon cette lecture, ils auraient contribué, en tant que cobelligérants, à contenir l'offensive perse contre Amid dans l'attente de l'intervention de Constance.
[272] PB, 3.12 et 4.4 ; Marciak, 2017, p. 81-82. À se rappeler, Zareh (vers 341 apr. J.-C.) et Daniel (vers 353 apr. J.-C.) auraient assistés respectivement à la consécration des catholicos arméniens Yusik I et Nersès.
[273] Aristakes = PB, 3.2 ; Nerses = PB, 4.14 et 4.4 ; St Épip'an = PB, 3.14 et 5.27-28 ; autres anonymes = PB, 3.12.
[274] PB, 5.7 ; Honigmann, 1935, p. 8 ; Silver *et al.*, 2024, p. 227.
[275] PB, 4.50.

romaine et perse[276]. Pʿawstos interprète ces changements d'allégeance comme des actes de trahison envers le roi d'Arménie. Cette perspective réapparait ailleurs dans son récit : au cours de la brève restauration du royaume sous le règne du roi Pap (r. 368-374), le *sparapet* Mušel Mamikonian soumit de nouveau les princes qui avaient fait défection et les contraignit à payer tribut à la couronne arménienne[277]. La dernière tradition est rapportée par Moïse de Khorène : lors de l'invasion de l'Arménie par des tribus caucasiennes, durant le règne de Khusrō III au mi IVe siècle, le roi aurait trouvé refuge en Sophanène tandis que les armées orientale et occidentale défendaient le royaume[278].

En définitive, les sources arméniennes présentent les satrapes *transtigritani* comme pleinement intégrés dans l'aristocratie arménienne : égaux des autres familles de *nakharars*, sujets du royaume, vassaux et subordonnés du roi, et impliqués dans la vie politique, sociale et religieuse de l'Arménie. Ces témoignages, cependant, se révèlent souvent en contradiction avec les sources gréco-romaines et posent des problèmes d'interprétation. Faut-il y voir une propagande arménienne, les constructions littéraires de Pʿawstos, ou de simples exagérations ?

La plupart des chercheurs s'accordent à y discerner un noyau de vérité, que l'on peut dégager par confrontation avec les données géopolitiques connues. Après sa conquête en 298, la Sophanène était considérée par les Romains comme pays externe ; un État-client ou *foederatus* loyal à l'empire. Cette loyauté, comme celle des autres *nakharars* frontaliers, vassal ou pas de l'Grande Arménie, n'était pas assurée automatiquement, mais scellée par l'empire à travers des présents et des promesses d'autonomie. La région avait, semble-t-il, été disputée par plusieurs puissances, mais elle appartenait depuis longtemps à la sphère politique arménienne[279]. Même si l'ancien royaume de Sophène s'était fragmenté au fil du temps, jusqu'à disparaître en tant qu'entité politique, les liens anciens avec l'Arménie semblent avoir perduré, du moins dans la mémoire et l'imaginaire des auteurs antiques.

Marciak souligne que l'accusation de trahison en 363, rapportée par Pʿawstos, arrive trop tardivement : les territoires en question se trouvaient déjà, depuis au moins 298, sous contrôle romain[280]. De même, l'idée selon laquelle des trésors royaux auraient été conservés en Sophanène

[276] Grau, 2026 (sous presse), p. 289-297.
[277] PB, 5.9-10 et 5.17-20.
[278] MX, 3.9 ; Marciak, 2017, p. 149.
[279] Voir *infra*, 2.6.1, p. 75-80 pour l'histoire pré-romaine de la Sophène.
[280] Marciak, 2017, p. 150-153

et en Ingilène parait peu vraisemblable pour lui : confier de telles richesses à des seigneurs disposant de leurs propres armées et de leurs propres dépenses aurait représenté un risque considérable, ce qui rend cette affirmation peu crédible[281].

Le contrôle exercé par le roi d'Arménie sur les armées satrapiques contredit directement le tableau dressé par les sources romaines, lesquelles présentent les satrapes comme maitres indépendants de leurs forces militaires[282]. Par ailleurs, Marciak souligne que les récits relatant l'activité de missionnaires arméniens dans la région, où l'on observe pourtant une influence syriaque plus marquée, ne correspondent pas à la réalité historique[283]. Selon lui, la tendance des sources arméniennes à considérer les satrapies *transtigritanae* comme faisant partie intégrante de leur royaume ne reflète pas une situation effective, mais relève plutôt d'un souhait ou d'une construction idéologique. Garsoïan souligne l'ambigüité de la situation, ainsi qu'un doublage de juridiction entre les Églises de Rome, de l'Arménie et de l'Orient ; Louis Dillemann trouve l'arrangement vraisemblable[284].

Hakov Manandian estime pour sa part que les satrapes relevaient d'une double vassalité, ou, à tout le moins, qu'ils occupaient en Arménie des charges héréditaires et honorifiques[285]. Hewsen souligne qu'à cette époque, il n'existait pas encore de rupture entre l'Église d'Arménie et celle de Rome, et que le roi d'Arménie lui-même était vassal de Rome, ce qui rend ces rapports hiérarchiques plausibles[286]. Certains chercheurs considèrent ainsi que les satrapes furent soumis au roi arménien, qui fut ensuite subordonné à l'empereur Rome : les satrapes se trouvaient donc à la fois vassaux d'un vassal de l'empereur et donc vassaux de ce dernier, situation qui, selon cette interprétation, ne posait pas de conflit d'intérêts et permettait à légitimer cette « double loyauté »[287]. D'autres spécialistes comme Karin Mosig-Walburg, en revanche, jugent qu'un tel dispositif aurait été politiquement difficile à mettre en œuvre[288].

Malgré ces différentes interprétations, y compris celles jugées peu réalistes, la position centrale et le statut autonome des satrapies conféraient aux satrapes un rôle politique lui-même

[281] *Ibid.*, p. 154.
[282] Garsoïan, 1998, p. 249-250.
[283] Marciak, 2017, p. 154.
[284] Dillemann, 1962, p. 123 ; Garsoïan, 1998, p. 50.
[285] Manandian, 1965, p. 1-65, 70.
[286] Hewsen, 1997, p. 135.
[287] Marciak, 2017, p. 153 n. 242. Cf. aussi Garsoïan, 1971 ; Garsoïan, 1999a, p. 12-20.; Sinclair, 1989 ; Kettenhofen, 1995 ; Preiser-Kapeller, 2001 ; Hewsen, 2002a et 2002b.
[288] Cf. Mosig-Walburg, 2009.

central, caractérisé par une grande souplesse et une relative indépendance. Adontz considère ces satrapies comme des entités indépendantes, rattachées extérieurement à l'empire romain, mais jouissant d'une autonomie complète[289]. L'absence de restrictions imposées par Rome à leur liberté d'action ne relevait pas d'une politique de bienveillance, mais traduisait plutôt l'équilibre propre au système politique arménien : en d'autres termes, l'autonomie concédée aux satrapes constituait la garantie de leur loyauté, tandis qu'une atteinte à leurs privilèges les aurait immanquablement poussés vers le camp perse[290].

Je tends à suivre les conclusions de Manandian, Hewsen, et Preiser-Kapeller qui décrivent les relations politiques et religieuses entre la Sophanène et l'Arménie comme réelles, mais limitées[291]. Si l'on tient compte de l'histoire de la région, des comportements caractéristiques des *nakharars* et des traditions rattachant les lignées des satrapes sophéniens aux anciens rois d'Arménie, il parait vraisemblable que ces satrapes aient exercé leur autorité dans le cadre d'une sujétion relativement souple. Bénéficiant d'une autonomie politique, au moins partielle, ils étaient en mesure de jouer un double rôle, symbolique ou effectif, entre Rome et l'Arménie. Une telle position leur permettait de maintenir actifs leurs liens politiques dans le Caucase et leur offrait ainsi de multiples marges de manœuvre face aux bouleversements géopolitiques qui allaient inévitablement secouer les puissances exerçant leur influence sur ces territoires frontaliers.

Il est possible que les satrapes aient conservé d'anciens titres héréditaires arméniens, devenus essentiellement honorifiques au regard des réalités politiques de leur époque. De tels titres symboliques impliquaient une soumission formelle à celui qui les avait conférés, et donc au roi d'Arménie, comme cela avait pu être le cas par le passé. La mention des trésors pourrait ainsi remonter à une période où la Sophanène et l'Ingilène faisaient effectivement partie du royaume d'Arménie : la garde des trésors royaux constituait alors un honneur considérable et pouvait servir à garantir la fidélité de ces puissants seigneurs frontaliers. Il n'est pas exclu que le souvenir de ces trésors se soit progressivement confondu, dans la mémoire collective, avec la transmission de titres honorifiques aux descendants de ceux qui en avaient assuré la protection. On peut également

[289] Adontz, 1970, p. 85.
[290] *Ibid.*, p. 89. Cf. Procope, *Guerres*, II.3 pour un épisode révélateur du mécontentement face à l'ingérence de Justinien en Arménie romaine.
[291] Preiser-Kapeller, 2001, p. 38-40.

envisager que ces trésors aient appartenu à l'ancien royaume de Sophène et qu'ils aient été, par la suite, mais à tort, associés à l'Arménie par la tradition.

Sur le plan militaire, même en tant que vassaux de Rome, si les satrapes conservaient la gestion de leurs propres troupes, ils auraient très probablement apporté leur soutien à leurs alliés arméniens en temps de guerre. Qu'il s'agisse d'une loyauté fondée sur l'ancien droit royal ou d'une obligation découlant de liens matrimoniaux, ces deux facteurs illustrent la solidité des relations entre les pentarques sophéniens et les clans arméniens durant cette période de transition politique. Il convient de rappeler, à cet égard, que Constantin aurait cherché à s'assurer la fidélité des satrapes *transtigritani* en prévision d'un conflit avec la Perse ; prêter assistance aux forces arméniennes dans un tel contexte correspondrait pleinement aux intérêts de l'empereur. De même, la « reconquête » menée par Mušel Mamikonian sur les satrapies pourrait n'avoir été qu'une opération de collecte forcée du tribut par des forces arméniennes numériquement supérieures ; une telle action n'aurait probablement pas suscité d'intervention romaine, car elle pouvait être perçue comme relevant des prérogatives du roi d'Arménie si la Sophanène demeurait encore son vassal *de jure* tout en conservant une autonomie partielle, *de facto* sous l'empire romain.

Sur le plan religieux, il parait également plausible que les satrapes aient continué à participer aux cérémonies religieuses et royales de leur époque. Les satrapes sophéniens devaient être tenus d'assister aux consécrations des patriarches arméniens, quel que fût leur suzerain effectif, en raison de leurs liens constants avec leurs pairs *nakharars* et du fait que, à cette période, l'Église arménienne n'était pas encore séparée de l'Église de Rome. Une telle présence ne serait pas interprétée comme une marque de trahison ; elle relevait d'un comportement logique et raisonnable pour la noblesse, soucieuse de maintenir ses réseaux et ses alliances. Il est également vraisemblable que l'activité missionnaire, qu'elle fût d'origine arménienne ou syriaque, ait pu se développer dans un contexte où l'Église bénéficiait d'un nouvel essor sous le patronage de l'empire romain.

Dans cette perspective, même le récit de Moïse de Khorène devient plausible : le statut politique intermédiaire de la Sophanène, entre dépendance romaine et autonomie, en faisait un refuge chrétien idéal pour le roi d'Arménie en période de crise. La région, dotée d'une position

géographique défensive, notamment du côté nord, se trouvait en outre bien plus proche des bases romaines méridio-orientales, d'où une aide militaire pouvait rapidement se réunir[292].

Dans l'ensemble, il parait que les Romains avaient adopté une nouvelle stratégie pour s'assurer le contrôle de ces territoires frontaliers disputés, réputés pour leur loyauté changeante. L'occupation directe et l'administration par la force ne constituaient manifestement pas une option viable pour établir une telle zone tampon. Avec le temps, ces régions furent intégrées de manière progressive : « l'impression généreuse […] est plutôt celle d'un glissement et d'un grignotement progressifs que d'une politique consciente d'annexions[293]. » On peut distinguer différentes étapes dans ce processus d'intégration, qui aboutit finalement à la création, sous Justinien, de la province d'*Armenia Quarta*. À l'instar de la Grande Arménie, les royaumes frontaliers faisaient l'objet d'efforts constants de la part des deux puissances pour en neutraliser l'autonomie[294].

Ces territoires, plus proches du domaine perse que de celui de Rome, restaient cependant profondément liés au monde arménien. Ils formaient une zone intermédiaire, qui appelait une stratégie elle-même intermédiaire. Ces enjeux s'inscrivaient dans le cadre plus vaste de la question arménienne et mésopotamienne, placés au cœur de la rivalité entre Rome et la Perse. Lors de la conquête de la Sophanène en 298, ce problème était loin d'être réglé : des guerres devaient encore être menées et le contrôle de ces terres demeurait incertain, dans des régions qui constituaient les principaux fronts orientaux de l'empire. La Sophanène se trouvait précisément sur cette ligne de fracture, au point de rencontre des sphères d'influence de l'Arménie, de Rome, de l'Iran et de la Mésopotamie. L'octroi d'une large autonomie apparaissait donc comme le seul moyen de garantir la loyauté des satrapes et, partant, d'exercer sur eux un contrôle aussi efficace que possible. En définitive, les satrapes sophéniens apparaissent comme des clans de *nakharars* dissidents, de culture syro-arménienne spécifique, traditionnellement acquis à l'orientation romaine, mais demeurant insérés, à cette époque encore, dans le monde politique et culturel arménien[295]. Ces connexions avec le monde arménien ne s'éteignirent pas avec la conquête arabe, mais semblent au

[292] Voir *infra* pour plus d'information sur les installations militaires (§ 2.6.8) et le développement économique de la région (§ 2.7).
[293] Garsoïan, 1998, p. 261.
[294] Grau, 2026 (sous presse), p. 288.
[295] *Ibid.*, p. 292, 312-329 est arrivé à des conclusions similaires.

contraire s'être maintenues au-delà de celle-ci, attestant la profondeur et la résilience de ces liens dans la longue durée[296].

2.6.5. Famille et succession

Dans ce contexte frontalier, l'organisation familiale et clanique arménienne semble s'être greffé aux cadres satrapiques. Comme vu *supra*, les sources arméniennes décrivent le satrape de Sophanène comme *nakharar* et *nahapet,* et donc comme participant complet dans le monde aristocratique arménien. Les chefs sophanéniens sont souvent décrit comme concluant des alliances avec d'autres *nakharars* et intervenant activement dans les sphères politique et religieuse de l'Arménie[297]. Notamment, c'est par l'une de ces alliances matrimoniales que descendit Marūṯā.

Les Orontides sophanéniens semblent avoir adopté un système hybride quant à leurs règles de succession. Marūṯā, fils ainé du satrape, n'a apparemment pas hérité de la charge satrapique ce qui aurait du sens pour la période ; ce fut en premier coutume et ensuite loi canonique impériale qu'un évêque dut abandonner toute revendication de son patrimoine familial[298]. En comparaison, le clergé arménien acceptait des lignées ecclésiastiques qui pouvaient détenir des terres en fiefs transmis de père en fils[299]. Rappelons aussi que les lignages de type *nakharar* suivaient le droit du séniorat, confiant la direction du clan au membre le plus âgé[300]. Les courts règnes des multiples satrapes du IVe siècle s'inscrivent dans cette logique.

Les sources relatives à l'héritage familial de Marūṯā sont peu nombreuses et toutes postérieures à sa vie. Elles incluent les *Vies* arménienne et grecques, ainsi que la documentation héritée de la tradition arabe, cette dernière reposant principalement sur l'*Histoire de Mayyafarqin* d'Ibn al-Azraq[301]. Selon la *Vie* arménienne, la source la plus ancienne à cet égard, Marūṯā était le petit-fils du seigneur de la Sophanène, chef des Otayecʿikʿ/Otayecène/Awtac/Otene/Utik/Uta, qui

[296] Hagemann, 2023, p. 48-55.
[297] PB, 3.12 ; Fiey 1976, p. 39.
[298] Rapp, 2005, p. 196, 213 explique que la coutume des évêques Arméniens de déclarer leurs membres de familles comme successeurs à leurs épiscopats fut éventuellement condamné au Concile de Trulle en 692
[299] Cf. Manandian, 1965, p. 71 et Redgate, 1998, p. 128. La transmission héréditaire de la prêtrise et du sacerdoce, de père en fils, était une pratique attestée au sein du clergé arménien ; elle trouve un parallèle notable dans le clergé zoroastrien.
[300] Adontz, 1970, p. 152.
[301] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 55-58) ; *Vies* grecques, § 3-6 (Noret, 1973, p. 82-85) ; Ibn al-Azraq (Fiey, 1976, p. 39-40).

avait épousé une noble arménienne nommée Mariam. À sa conversion au christianisme, ce chef aurait adopté le nom de Marūṯā (syr. ܡܪܘܬܐ, *mrwtʾ*), lequel reverrait en syriaque aux notions de « souveraineté » ou d'« autorité »[302], tout en pouvant être compris en arménien comme en syriaque, comme « seigneur d'Uta » ou, selon la traduction du texte, « seigneur du pays ». Le couple eut trois fils, restés anonymes dans la narration. Les deux plus jeunes sont décrits comme « généraux des rois ». L'ainé, désigné comme le nouveau « seigneur du pays » après la mort de Marūṯā l'Ancien fut le père de Marūṯā le Jeune, l'évêque[303].

Les *Vies* grecques reprennent plusieurs éléments de la tradition arménienne, tout en introduisant certaines variantes notables. Dans ces récits, le jeune toparque de Sophanène, décrit comme beau, riche et influent, n'est pas nommé explicitement. Désireux de conclure une alliance avec le chef du Taron, région voisine, il sollicita la main de sa fille, Mariamne, appelée Basista avant son baptême[304]. Bien que réticents dans un premier temps, les parents de Mariamne acceptèrent finalement l'union, à condition que le toparque se convertisse au christianisme avant le mariage[305]. De cette union naquirent deux enfants : une fille nommée Touba, suivie de Marūṯā, le futur évêque[306].

Dans son article, Fiey examine la généalogie de Marūṯā à travers la tradition arabe, qui en révèle quelques détails supplémentaires. Il identifie trois sources principales : les œuvres de Yāqūt al-Ḥamawī (vers 1223) et de Zakarīyā al-Qazwīnī (†1283), les deux tributaires de la traduction d'une *teš'ytha* (histoire) syriaque rapportée par l'historien Ibn al-Azraq. Il convient de noter que, selon cette tradition, un certain Liyūṯā est présenté comme le père de Marūṯā, gouverneur d'une vaste région comprenant Nisibe, Amid, Maypherqaṭ, la Syrie et l'ensemble de la Jazīra[307]. Liyūṯā aurait épousé Mariam, une noble arménienne originaire de Sasūn, avec laquelle il aurait eu trois enfants.

Bien que le nom du fils ainé ne soit pas précisé dans le récit d'Ibn al-Azraq, Yāqūt présente clairement Marūṯā comme celui qui se « consacra aux sciences et devint un érudit hors pair. À la

[302] Costaz, 2002, p. 191.
[303] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 55-57)
[304] *Vie* grecques, § 3-4 (Noret, 1973, p. 82-83).
[305] *Ibid.*, § 5 (Noret, 1973, p. 84-85).
[306] *Ibid.*, § 6 (Noret, 1973, p. 84-85).
[307] Fiey, 1976, p. 39. Voir aussi l'article de J. Noret, 1973 p. 97-98, qui décrit et compare très brièvement les membres de famille mentionnés dans les *Vies* grecques et arménienne, ainsi que chez Yāqūt.

mort de son père, il lui succéda à la tête de ses terres et son peuple lui obéit »[308]. Ce rapport est unique dans sa description de Marūṯā succédant effectivement à son père, ce qui est manifestment une erreur ou une modification de la part de l'auteur tardif. Toutefois, le récit transmis par Ibn al-Azraq est aussi rempli d'anachronismes et de confusions historiques. Ainsi, il présente Théodose le Jeune (r. 402/408-450) comme contemporain de Liyūṯā, l'associe à Hélène (qu'il épouse), et lui attribue la fondation de Constantinople, alors même que règne en Perse Šābūhr Ier (r. 240-270) fils d'Ardašīr Ier (r. 211-224). Dans ce contexte, Marūṯā aurait soigné la fille du šāh, ce qui aurait incité ce dernier à conclure la paix avec Constantin, nouvel empereur et fils de Théodose et Hélène[309]. Face à ces incohérences, Fiey conclut que la généalogie proposée par la *Vie* arménienne, bien qu'elle soit conservée dans un manuscrit daté du XIIe siècle, est plus fiable. Il souligne notamment que la version d'Ibn al-Azraq présente une généalogie « télescopée », où trois générations sont condensées en deux, un phénomène que l'on retrouve également dans les *Vies* grecques.

Selon l'analyse de Fiey, les traditions arménienne et arabe gagneraient à être combinées afin d'esquisser une image généalogique plus cohérente et complète de la lignée de Marūṯā[310]. D'après cette lecture, le grand-père mentionné dans la *Vie* arménienne, un « chef des mages du nom de Ota (ou Ouda) », correspondrait au Liyūṯā de la tradition arabe, converti au christianisme à la suite de son mariage avec la noble arménienne Mariam, et ultérieurement baptisé sous le nom de Marūṯā l'Ancien, identifié comme d'Ota-Marūṯā par Marcus. Le couple aurait vécu vers 313, à l'époque de Jacques de Nisibe (m. 338/50), qui apparaît à dans les *Vies* arménienne et grecques, ici comme repère temporel, là comme vecteur d'évangélisation de la Sophanène[311]. Le nom du fils héritier, père de l'évêque Marūṯā le Jeune, demeure inconnu, tout comme ceux des deux autres fils d'Ota-Marūṯā. Fiey distingue clairement les générations : il identifie l'auteur de la demande de fonds adressée à Constantin pour faire face aux raids venus de l'Arzanène voisine comme étant le fils-gouverneur d'Ota-Marūṯā[312]. Quant à Marūṯā le Jeune, il ne semble pas avoir exercé de rôle administratif civil : selon Fiey, il aurait plutôt poursuivi l'œuvre religieuse et sociale de ses

[308] tr. et révisé par George Amanatidis-Saadé ; Yaqut, vol. 8, p. 214 ; Fiey,1976, p. 40.
[309] Fiey, 1976, p. 40.
[310] Voir Fiey et Conrad, 2004, p. 136-137 pour un résumé plus clair et concis de Fiey, 1976.
[311] *Vies* grecques, § 1-6 (Noret, 1973, p. 80-85) ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 56) ; Tisserant, 1924, p. 292-295.
[312] Fiey, 1976, p. 42, 44-45. Ces raids auraient continué longtemps après l'annexion de l'Arzanène par les Perses en 363.

prédécesseurs ; en construisant des églises dans son diocèse, en soutenant les monastères fondés par sa grand-mère, et en achevant le projet de développement urbain initié par son père.

Par souci de clarté et de cohérence, il semble pertinent de désigner cette lignée comme la dynastie des *Liyūṯides* ou des *Marūṯides*, en référence à leur ancêtre éponyme, et vraisemblablement issu des *Orontides*, comme la plupart des familles nobles régnantes dans les principautés de la Sophène[313].

2.6.6. Les Liyūṯides : Une branche cadette des Orontides

Fortuitement, il existe des mentions de plusieurs satrapes sophanéniens du IVe siècle. Les *Récits épiques* du ps.-*Pʿawstos Buzand*, et l'œuvre de Moïse de Khorène, permettent d'identifier les satrapes Mar en 335, Zareh en 341, et Daniel en 353[314]. La loi romaine, datée d'environ 387, mentionne quant à elle un satrape nommé Gaddana[315]. L'identité exacte de ces personnages reste inconnue, mais l'on peut s'étonner que leur nombre coïncide précisément avec celui des figures masculines de la dynastie des Liyūṯides mentionnées dans les sources arméniennes, grecques et arabes. Le plus ancien nom, celui de *Mar*, par exemple, évoque directement le nom du personnage le plus âgé, celui de *Marūṯā* l'Ancien[316].

De même, Zareh, Daniel et Gaddana pourraient être, respectivement, le père, les oncles ou les cousins de Marūṯā le Jeune, chacun exerçant le pouvoir à la mort de son prédécesseur. À ce stade, aucune preuve décisive ne confirme cette reconstitution, mais la convergence des données chronologiques mérite d'être soulignée. Sans faire mention de Marūṯā ou d'autres connections

[313] Xén. *Ana*., IV.4,4 ; Chaumont, 1995, p. 331-332 ; Hewsen, 2001, p. 86, Figure 66 ; Hewsen, 2002a, p. 36 ; Hewsen, 2002b, p. 127. À la suite d'une longue période de fragmentation politique, la Sophène ancienne fut progressivement divisée entre plusieurs branches cadettes des Orontides. Cette évolution soulève une hypothèse plausible : les Liyūṯides pourraient-ils constituer l'un des États successeurs issus de cette dynastie, à l'image d'autres comtés indépendants apparus dans la région ? Cette possibilité, bien qu'indirectement attestée, mérite d'être sérieusement envisagée. Cf. *supra*, § 2.6.1, p. 77-78 pour l'histoire des Orontides dans la région.

[314] Mar = PB, 3.9 ; MX, 3.4 ; Costaz, 2002, p. 191 ; Marciak, 2017, p. 82. *Voir* aussi Garsoïan, 1989, p. 388. Zareh : PB, 3.12 ; Marciak, 2017, p. 80 n. 191, 81 n. 192 ; Boyce, 1955, p. 465-7 ; Garsoïan 1989, p. 432. Daniel : PB, 4.4 ; Garsoïan, 1989, p. 367. Cf. *supra*, § 2.5.7, p. 72-74 pour une discussion de ces noms.

[315] Gaddana = *CT*, XII.13.6 ; Marciak, 2017, p. 83 n.212 ; Costaz, 2002, p. 42.

[316] La source grecque semble restituer une confusion courante chez les Perses (en général chez tout peuples *barbares*) entre le titre et le nom.

généalogiques, Garsoïan suggère elle aussi que Mar serait suivit de Zareh, et ensuite Daniel comme satrapes de la région[317].

La chronologie et la proximité des noms rendent l'hypothèse plausible. Si le personnage que nous identifions ici sous le nom de *Zareh*, père de Marūṯā le Jeune, a effectivement succédé à Marūṯā l'Ancien, cela pourrait indiquer qu'aucun autre membre masculin de la famille n'était alors en position d'hériter légitimement de la direction du clan. *Zareh* aurait ainsi été le doyen de sa branche dynastique à ce moment-là, ses parents mâles devenant alors les successeurs désignés avant que n'arrive le tour de Marūṯā le Jeune. On se rappelle que la satrapie syro-arménienne fonctionnait probablement sur le mode du séniorat agnatique, laissant l'héritage au mâle plus âge de la dynastie[318]. Il est également envisageable que la succession ait été précipitée par des décès imprévus dans la lignée, et que *Daniel* et *Gaddana* aient été, en réalité, l'oncle et un cousin plus âgé de Marūṯā (considérant son règne plutôt tardif). Par ailleurs, Marūṯā n'aurait pas pu hériter de la satrapie en tant qu'évêque, la tradition impériale orthodoxe interdisant le cumul des fonctions ecclésiastiques avec les charges féodales. Cela ne semble toutefois pas avoir constitué un véritable obstacle : en vertu du principe du séniorat, Marūṯā se trouvait probablement éloigné dans l'ordre successoral. Enfin, il convient également de prendre en considération l'existence d'un frère cadet de Marūṯā, mentionné dans *l'Histoire de Babaï de Nisibe* : « Julien, frère de Marūṯā de Maypherqaṭ » [319]. Ce personnage n'est mentionné nulle part ailleurs, ni comme général ni comme futur satrape. S'il a réellement existé, il devait probablement occuper un rang inférieur dans l'ordre de succession et aurait soit disparu avant de pouvoir hériter de la satrapie, soit n'avoir jamais accédé à cette fonction.

[317] PB, 3.12, 3.9, 4.4 ; Garsoïan, 1989, p. 367, 388, 432.
[318] Cf. *supra*, § 2.6.3, p. 86 n. 264.
[319] Ms. Berlin 329, fol. 138b (éd. Nau, 1918/1919, p. 161-171).

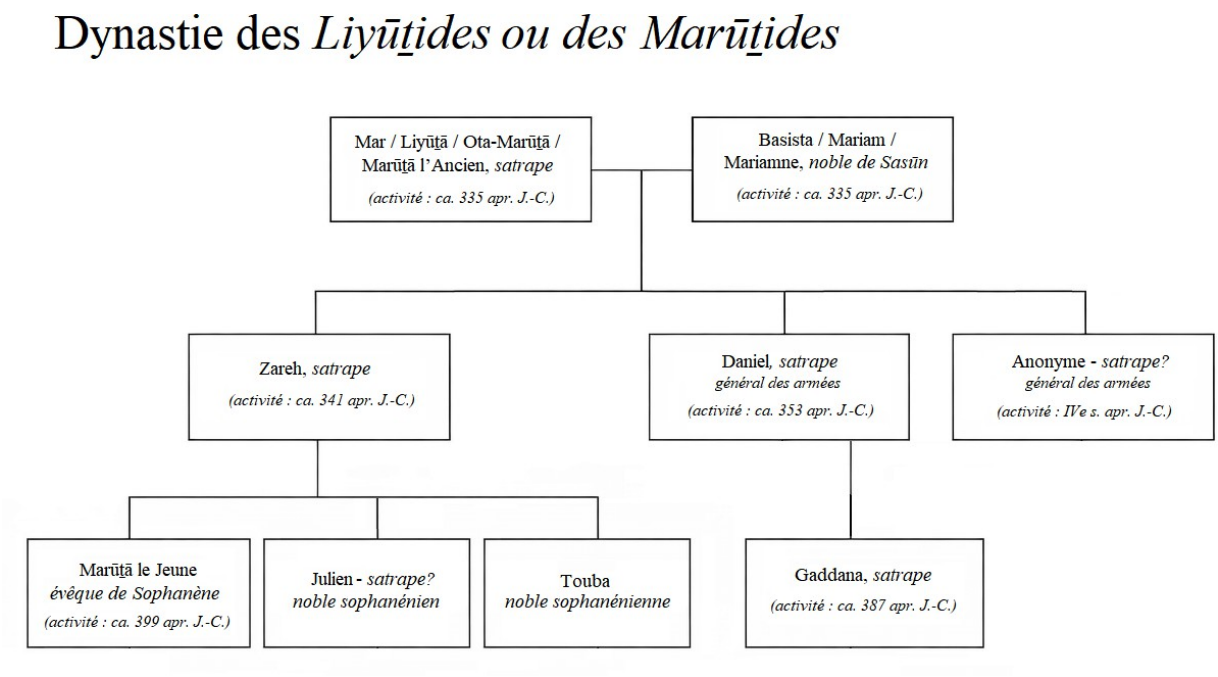

Figure 13 : Dynastie des Liyūṯides ou des *Marūṯides*[320]

2.6.7. Le seigneur d'Uta

Le spectre d'une autorité élargie est prévalente dans le nom de Marūṯā qui pouvait signifier simplement « seigneur d'Uta ». L'Uta/Utik était une région éloignée, située au nord-est du royaume d'Arménie, et dans le contexte frontalier, elle pourrait avoir été gouvernée par une autre branche de l'arbre généalogique des Liyūṯides, sous l'autorité d'un chef subordonné. Comme dans l'Europe médiévale, un même clan aristocratique pouvait contrôler des territoires non contigus, parfois éloignés les uns des autres, que ses membres administraient grâce à un réseau complexe d'alliances familiales et matrimoniales[321]. Après le traité de 298 entre Rome et la Perse, la situation politique des régions frontalières, telles que la Sophanène et l'Utik, devint particulièrement complexe, tant en termes d'allégeance que de gestion des terres. Le système des *nakharars*, structurait l'Arménie en clans dynastiques possédant chacun des domaines répartis entre le royaume et les empires adjacentes[322]. Il est donc possible que l'hyperbole des sources, présentant

[320] Créé par l'auteur.
[321] Hewsen, 1992, p. 231 ; Hewsen, 2001, p. 74.
[322] Garsoïan, 1989, p. 498.

Marūṯā l'Ancien comme gouvernant des terres allant de la Haute Mésopotamie jusqu'au Caucase, reflète en réalité sa position de chef de clan influent dont l'autorité, directe ou déléguée, s'exerçait sur un vaste ensemble de possessions familiales éparpillées, mais stratégiquement situées.

Dès le début du IVe siècle, l'Utik constituait un territoire à la fois ethniquement composite et d'une grande importance stratégique, régulièrement disputé entre les grandes puissances régionales[323]. Après le traité de 298, qui affaiblit l'emprise sassanide, les Arméniens s'emparèrent de l'Utik. Toutefois, le Roi Urnayr (r. 350-375) d'Albanie caucasienne lança une invasion afin de reconquérir la région. Cette offensive fut repoussée en 370 par le *sparapet*/*spāhbed* arménien Mušegh Mamikonian, permettant à l'Arménie de réaffirmer son contrôle. En 387, dans un contexte de rééquilibrage des sphères d'influence, l'empire sassanide soutint l'Albanie dans la reconquête de plusieurs provinces arméniennes, parmi lesquelles figurait l'Utik. Ce soutien illustre l'intérêt stratégique que représentaient ces territoires frontaliers pour la Perse. L'importance accordée à l'Utik fut telle que la capitale du royaume d'Albanie y fut transférée vers la fin du IVe siècle ; un fait révélateur de la centralité croissante de cette région pour les royaumes caucasiens et pour la politique impériale perse[324].

Il est vraisemblable que le clan des Liyūṯides ait reçu en fief la région de l'Utik à la suite du traité de 298, avant d'en perdre le contrôle vers le tournant du Ve siècle[325]. Cette hypothèse permettrait d'expliquer pourquoi l'Utik est fréquemment associée à Marūṯā l'Ancien dans les traditions, mais n'est jamais mentionnée en lien direct avec Marūṯā le Jeune. Le contrôle temporaire de cette région par la Sophanène renforce l'idée que son satrape était à la fois vassal de Rome et de l'Arménie, l'Utik demeurant officiellement sous l'autorité du roi d'Arménie. Ce détail est appuyé par la *Vie* arménienne, seule source à faire mention explicite de l'Utik, ce qui témoigne

[323] *Ibid.* Garsoïan explique que l'Utik fut un territoire disputé entre l'Arménie et l'Albanie caucasienne durant l'Antiquité tardive. Au début du IVe siècle, les terres appartenaient au Royaume arménien arsacide, mais après la défaite de Julien et la signature de la Paix de Nisibe de 363, l'Utik fut conquise et intégrée par l'Albanie dans la sphère perse. En 370, PB 5.8 montre que Mushegh Mamikonian reconquit le pays, qui fut encore perdu sept ans plus tard, quand les puissances impériales divisèrent l'Arménie entre elles. Pour plus sur l'Albanie caucasienne, voir Chaumont, 1985, p. 806-810 ; Gippert et Dum-Tragut, 2023, p. 37, 48 ; Dorfmann-Lazarev, 2023, p. 538 ; Bais, 2023, p. 3-32.
[324] Garsoïan, 1989, p. 498. Juste au sud de l'Utik vivait le clan des Siwnik, basé sur le territoire homonyme. Ce clan était notoirement opportuniste en ce qui concernait sa loyauté, mais était néanmoins un des clans les plus puissants de l'Arménie. La proximité avec un tel socle de pouvoir aurait conféré une certaine importance à la région adjacente d'Utik, récemment conquise. Cf. Toumanoff, 1963, p. 239-240 pour une comparaison des forces militaires entre les clans arméniens. Celui de Siwnik (*Siunia)* est premier sur la liste avec la plus grande armée du royaume, plus grande que celle du roi arsacide.
[325] Hewsen, 1992, p. 231 souligne que l'on prend pour acquis que les provinces échangées entre la Perse, Rome et l'Arménie maintinrent leur intégrité territoriale à travers les transactions diplomatiques.

de son importance dans le cadre politique arménien. En revanche, la Sophanène, bien qu'historiquement liée à la couronne arménienne en tant qu'ancien royaume de Sophène, s'était affirmée comme entité autonome après sa cession à Rome avec le reste des Pentarques[326].

Il convient également de souligner que l'Utik, à l'instar de la Sophanène, constituait un territoire frontalier stratégique. La loyauté instable des principautés situées sur ces marges était un enjeu crucial pour les grandes puissances régionales, Rome, la Perse et l'Arménie, rendant leurs gouverneurs et leurs familles particulièrement importants dans le jeu diplomatique et militaire[327]. Les Liyūṯides apparaissent ainsi comme des acteurs potentiellement influents dans les dynamiques politiques et militaires du IVe siècle. Le sort de l'Arménie n'était alors nullement scellé et l'autonomie partielle accordée aux satrapes syro-arméniens de Haute-Mésopotamie après 298 semble avoir été un outil efficace pour Rome, lui permettant d'exercer une influence indirecte, mais décisive sur les *nakharars* arméniens à un moment charnière de l'histoire de l'Arménie.

De cette manière, le nom Marūṯā, attribué à Liyūṯā après son baptême et pouvant signifier « seigneur du pays » ou « seigneur d'Uta », pourrait être interprété comme un double nom à valeur titulaire, marquant à la fois sa conversion et l'affirmation de son autorité sur une région nouvellement acquise[328]. Par ce choix onomastique, le satrape associa aussi implicitement son peuple à sa décision d'embrasser la foi chrétienne. Il est envisageable que ce nom ait commémoré une victoire ou une prise de possession en Utik, conférant à Liyūṯā une légitimité politique et religieuse en tant que nouveau maître de la province. Dans cette hypothèse, le nom Marūṯā ne serait pas simplement personnel, mais aussi dynastique et programmatique, destiné à être transmis à son petit-fils, dans l'espoir que celui-ci hériterait un jour du pouvoir sur la principauté sophanénienne et ses terres annexes.

La perte subséquente de l'Utik pourrait trouver un écho indirect dans le récit d'Ibn al-Azraq. Fiey remarque à juste titre que les vastes territoires attribués à Marūṯā l'Ancien, notamment l'Arzanène et la Jazīra, ne sont plus mentionnés comme possessions du clan à l'époque de Marūṯā le Jeune. Or, ces deux régions furent précisément cédées à la Perse par Rome à la suite du Traité

[326] PB, 4.50 ; Procope, *Aed*., 3.1.17-27 ; Adontz, 1970, p. 88. Cf. *supra*, § 2.6.2, p. 82-84 pour plus de détails.
[327] PB, 4.50 ; Procope, *Aed*., 3.1.17-27; Adontz, 1970, p. 88 ; Garsoïan, 1997, p. 104 ; Marciak, 2017, p. 144-146 ; Nechaeva, 2020, p. 40-57. Les satrapes et *nakharars* frontaliers jouissaient d'une forte autonomie politique et témoignaient d'une loyauté vacillante.
[328] Comfort, 2009, p. 301. Calzolari, 2026 (sous presse), p. 7-8 considère que la question reste à approfondir. Une autre possibilité existe, mais qui reste très hypothétique : elle voit dans la « terre des Otayecʿikʿ » la ville d'Utʿa, qui serait Maypherqaṭ.

de Jovien (363)[329]. Même si l'Utik ne figure pas parmi ces territoires formellement identifiés comme perdus, la diminution de l'assise territoriale et de l'influence politique du clan Liyūṯide semble bel et bien reflétée, en filigrane, dans la narration tardive. Cette évolution suggère une mémoire historique marquant le passage d'un âge d'or aristocratique à un temps d'adaptation à de nouvelles réalités géopolitiques, dans lesquelles le pouvoir religieux, par la figure de Marūṯā le Jeune, surpassa l'autorité féodale de ses aïeux.

À la lumière des traditions arabes, on peut se demander si Marūṯā l'Ancien ne jouait pas le rôle d'un *primus inter pares* parmi les satrapes *transtigritani* affiliés à Rome, à l'image des phylarques arabes dont le pouvoir s'étendait sur plusieurs tribus tout en relevant de l'autorité impériale. Cette hypothèse demeure plausible, d'autant plus que les récits ultérieurs semblent évoquer une perte de pouvoir progressive de la lignée des Liyūṯides, qu'elle soit réelle ou déformée par la mémoire historiographique. Il est important de souligner que les sources arméniennes, notamment les *Vies* et les chroniques, ont tendance à exagérer l'unité et la puissance du royaume d'Arménie, présentant souvent la Sophanène comme vassale directe du roi arménien. Dans cette perspective, le lien revendiqué avec l'Utik pourrait constituer une tentative idéologique visant à ancrer la satrapie sophanénienne dans une mémoire d'appartenance ancienne et prestigieuse au royaume arménien, à une époque où celui-ci exerçait effectivement une certaine influence sur ses marges orientales.

Ce procédé n'est pas sans rappeler les luttes antérieures qui jalonnèrent la frontière depuis l'époque parthe, notamment autour des questions de titulature et de vassalité des seigneurs frontaliers. La famille de Marūṯā aurait ainsi pu apparaître comme plus puissante et plus illustre encore, non seulement par son origine noble, mais aussi par sa situation géopolitique stratégique, au croisement de plusieurs sphères politiques, culturelles et religieuses. Il n'est pas exclu que les Liyūṯides aient conservé des liens actifs avec l'Arménie, vestiges d'une participation plus directe à la vie du royaume caucasien dans les siècles précédents. Cette position liminale, à la fois périphérique et centrale, pourrait expliquer leur rôle diplomatique privilégié dans les échanges romano-perses et leur rayonnement durable dans les récits hagiographiques et historiques de la région.

[329] Fiey, 1976, p. 39.

2.6.8. Défenses militaires

Un autre aspect politique à prendre en compte est la dimension militaire qui, selon certains auteurs comme Isaac, constitue l'élément déterminant dans la définition d'une frontière[330]. Lors de sa conquête par les Romains en 298, la Sophanène ne limitait, en dehors de l'empire, qu'avec l'Arménie au nord. Son importance militaire était alors relativement secondaire, éclipsée par celle des autres satrapies *transtigritanae* situées plus à l'est, le long des contreforts du Zagros, dans la périphérie de Nisibe. Cependant, après la conquête de ces territoires par les Perses en 363, la frontière se trouva déplacée jusqu'aux abords de Maypherqaṭ, en Arzanène, de l'autre côté du Nymphios. Ce bouleversement territorial modifia profondément les considérations stratégiques des Romains : soudainement, la Sophanène, jusque-là région relativement intérieure, autonome et peu fortifiée, se trouva transformée en province frontalière aux enjeux politiques et militaires. Sans entrer ici dans tous les détails, la présente section se propose d'examiner l'évolution du rôle militaire de la Sophanène en tant que territoire de frontière et s'arrêtera en particulier sur la question de la fortification de Martyropolis sous Marūṯā.

2.6.8.1. Défenses géographiques

La position géographique de la Sophanène la prédestinait naturellement à jouer un rôle stratégique majeur. Sa topographie et son climat lui conférait en effet un cadre protecteur. Les frontières septentrionales furent bordées par les hautes montagnes du Taurus, franchissables uniquement par deux passages, le Pheison et l'Illyrissos[331]. Les approches depuis toute autre direction furent défendues par le Tigre, à l'ouest et au sud, et son tributaire le Nymphios à l'est de Martyropolis. À ces barrières hydrographiques s'ajoutaient de fortes contraintes saisonnières[332]. Le contrôle de ces passages conférait aux Romains une voie stratégique frontalière orientée nord-sud, reliant les deux principaux théâtres d'opérations contre la Perse, et leur procurait ainsi, selon James Howard-Johnston, un avantage considérable tant sur le plan défensif qu'offensif[333].

[330] Isaac, 1990, p. 408-409.
[331] Procope, *Aed.*, III.3.1-6 ; Adontz, 1970, p. 13 ; Howard-Johnston, 2013, p. 881 ; Marciak, 2017, p. 41, 108.
[332] Kaegi, 1991, p. 587-588 ; Lee, 1993a, p. 91, 94 ; De Pauw *et al.*, 2015**,** p. 44-45 (Fig. 12-13) ; Taşoğlu *et al.*, 2024, p. 5252 (Tabl. 1), p. 5254 (Figs. 4 et 5).
[333] Howard-Johnston, 2013, p. 859.

La région méridionale de la Sophanène fut protégée non seulement par le Tigre, mais aussi par le haut plateau calcaire du Tur ʿAbdin, densément occupé par des villes et des monastères syriaques[334]. La rivière Nymphios, qui rejoint le Tigre au sud, constituait un élément majeur du dispositif défensif de la zone frontalière en empêchant toute approche directe depuis l'Arzanène, particulièrement durant la saison des pluies qui dure de mars et même plus tard[335]. Bien que franchissables, ces cours d'eau demeuraient des barrières naturelles d'une importance militaire considérable[336]. Enfin, les éperons orientaux du Taurus, en Arzanène, rendaient l'accès à la Sophanène depuis l'est bien plus difficile que par la plaine mésopotamienne même si elle fut plus fortifiée[337].

La topographie affecte aussi le potentiel militaire d'une région par sa capacité d'approvisionner une armée. L'investissement militaire nécessita un certain niveau de développement du paysage humain et économique d'une région[338]. Les terres agricoles et les industries étaient essentielles, ainsi que l'accès à l'eau potable[339]. Simplement sur ces critères, la Sophanène n'aurait pas été prête à supporter une présence militaire dès sa conquête. Comme il va être montré dans la prochaine section, la satrapie allait rester dans un état appauvri jusqu'au projet de Marūṯā au tournant du Ve siècle.

L'investissement militaire romain était aussi plus présent le long des routes pour de multiples raisons. La plus évidente est que les routes étaient souvent suivies comme trajectoires d'invasion, et donc l'emplacement de militaires à ces places servait des objectifs défensifs et offensifs[340]. L'autre objectif était de surveiller lesdites routes en temps de paix, doublement pour sécuriser le territoire et pour exercer une présence de contrôle sur les mouvements, particulièrement dans une zone frontalière[341]. La Sophanène se situait au carrefour des routes, et donc aurait connu un niveau de présence plus élevé des troupes romaines dans ses environs. De plus, la région devait défendre d'autres points d'accès sensibles à l'empire romain. Les défilés des

[334] Howard-Johnston, 2013, p. 881 ; Keser-Kayaalp, 2017, p. 136 ; Marciak, 2017, p. 215.
[335] Whitby, 1988, p. 200-201 ; Keser-Kayaalp, 2017, p. 136.
[336] Breeze, 2011, p. 94-95. Cf. Isaac, 1990, p. 410-412, qui souligne les rivières furent plutôt des voies de communication et de transport, mais pouvaient quand même poser un obstacle pour l'armée romaine. Cf. aussi Comfort, 2013, p. 316-317 où il explique comment les rivières pouvaient être traversées en antiquité.
[337] Lee, 1993a, p. 95. Pour plus sur Maurice, voir Whitby, 1988, p. 200-202 **;** Howard-Johnston, 2013, p. 881-882 ; Howard-Johnston, 2019, p. 131.
[338] Breeze, 2011, p. 172.
[339] *Ibid.,* p. 174.
[340] *Ibid.,* p. 172.
[341] *Ibid.,* p. 172, 176.

montagnes étaient des ressources extrêmement utiles à contrôler, car elles forçaient tout trafic à travers des itinéraires spécifiques et incontournables dans les vallées[342]. Les rivières et leurs ponts créaient des conditions similaires aux passes des montagnes, mais étaient naturellement plus poreuses comme routes[343]. L'importance stratégique de ces éléments géographiques aurait été mise en évidence lors des évaluations menées à chaque période de restructuration de la frontière.

2.6.8.2. Installations militaires

Comme région frontalière, on s'attendrait que la Sophanène serait bien munie d'installations militaires visées à défendre l'empire. Étant la ville principale de la satrapie, Martyropolis présente un intérêt particulier comme élément défensif. Avant le projet de Marūṯā, il ne s'agissait que d'une petite bourgade, bien que située au carrefour de nombreuses cultures et routes commerciales. Adontz décrit la ville comme « l'un des postes-frontières les plus importants »[344]. Après 363, Martyropolis se trouva directement placée sur la route d'invasion des Perses venant d'Arzanène[345]. Elle se situait au nord-est d'Amid qui abritait une garnison romaine, à une journée de voyage ou à c. 240 stades selon Procope. Bien que les sources ne mentionnent pas Martyropolis comme impliquée dans la courte guerre de 421-422, son importance stratégique est attestée par les importants aménagements réalisés au VIe siècle. La mention de l'invasion de Kawād Ier (r. 488-496 et 498/499-531) en 502, à la fin de la *Vie* arménienne, montre que la ville figurait parmi les premiers objectifs des armées d'invasion[346].

[342] *Ibid.,* p. 173. Cf. Howard-Johnston, 1989 p. 203-204, pour une discussion de la construction de Citharizon à l'ère de Justinien. La forteresse se trouvait directement au Nord de Martyropolis, de l'autre côté des montagnes du Taurus, et allait dorénavant faire partie de la première ligne de défense de l'empire en Orient.
[343] Breeze, 2011, p. 174-175.
[344] Adontz, 1970, p. 9, 113, 386 n. 5 ; Silver *et al.*, 2024, p. 200.
[345] Silver *et al.*, 2024, p. 198, 200.
[346] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69). Cf. aussi Greatrex, 1998, p. 79-81.

Carte 7 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait *la défense sur axes en Sophanène au VIe siècle*. Elle faisait apparaître les routes reliant Amide à Martyropolis ainsi que les forteresses de Phrourion (P), Pheison (P), Illyrisis (P), Aproumon (T), Sapcha (P), Attachas (P), Bibasaron (G), Chiphas (G) et Charcha. Des codes alphabétiques identifiaient les sources attestant ces fortifications : Procope (P), Georges de Chypre (G) et Théophylacte (T).

Source originale : Dillemann, Louis, 1962, *Haute Mésopotamie Orientale et Pays Adjacents : Contribution à la géographie historique de la région, du Ve s. avant l'ère chrétienne au VIe s. de cette ère*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, p. 235.

Carte 7 : La défense sur axes en Sophanène au VIe siècle[347]

Les informations relatives aux anciennes fortifications de la ville sont pratiquement inexistantes et ne peuvent être que partiellement déduites des descriptions de leur état et des travaux de renforcement entrepris au début du VIe siècle[348]. Les récits disponibles proviennent de périodes nettement postérieures ; les plus anciens témoignages demeurent ceux de Procope et de la *Vie* arménienne[349]. Selon Procope, Martyropolis était mal protégée depuis l'Antiquité et ne disposait pas de moyens réels pour se défendre avant les constructions ordonnées par Anastase[350]. La *Vie* arménienne, presque contemporaine de Procope, se borne à mentionner que la ville fut dotée d'une muraille à la demande de son évêque[351].

[347] Dillemann, 1962, p. 235.
[348] Pour une bibliographie au sujet des fortifications en orient romain, voir Sarantis, 2013, p. 317-372.
[349] Bien que l'on puisse situer Procope au VIe siècle, la seule datation sûre de la *Vie* arménienne de Marūṯā repose sur le fait qu'elle a été composée après l'invasion de Kawād en 502. Cf. Procope, *Aed*., III.2.3 et Fiey, 1976, p. 41.
[350] Procope, *Aed*., III. 2.1-10. Pour plus d'informations sur le programme de fortifications d'Anastase, voir Diebler, 1995, p. 187-218 ; Haarer, 2006, p. 65-70.
[351] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 63-64).

Bien que Procope n'affirme pas explicitement que Martyropolis ait été fortifiée, il rapporte que la région avait été la cible de raids iraniens menés depuis la ville voisine d'Arzun, en Arzanène. Ce témoignage n'est repris que par l'auteur tardif Ibn al-Azraq. Alors que Procope se contente de noter que « la ville avait été si négligée par les Romains qu'elle demeurait constamment exposée à ces barbares », Ibn al-Azraq va plus loin en affirmant que ces incursions furent précisément à l'origine du projet de Marūṯā de doter la localité de fortifications[352]. Selon son récit, les Iraniens visaient particulièrement les troupeaux de moutons et de bovins appartenant à l'évêque, lequel fit alors ériger une enceinte fortifiée à l'extérieur du village, à l'emplacement de ce qui deviendrait plus tard Martyropolis[353]. Cette description laisse entrevoir un programme initial (et réaliste selon moi) de fortifications légères, probablement en bois, établi du vivant même de Marūṯā.

Les murs de la ville réapparaissent dans le récit de Procope, qui les décrit comme faiblement fortifiés au moment de l'invasion de Kawād. Il précise avec force détails que ces remparts avaient une épaisseur de quatre pieds et une hauteur de vingt pieds, dimensions qui les rendaient trop faibles pour résister à un siège et trop faciles à franchir[354]. Selon lui, les défenses étaient si insuffisantes qu'Anastase jugea compréhensible et même louable la décision du satrape de livrer une ville totalement indéfendable aux Iraniens ; après la guerre, l'empereur lui accorda son pardon[355]. Anastase fit ensuite entourer la ville d'un mur qui, selon Procope, ne fut toutefois jamais assez solide pour résister aux assauts et aux engins de siège[356]. Même si la ville était loin d'être bien défendue, il convient de souligner qu'elle fut l'une des premières à tomber, aux côtés de Théodosiopolis et d'Amid, deux bastions redoutables et bien connus le long de la frontière, tous deux renforcées à peu près à la même époque, au début du Ve siècle[357].

En combinant ces récits, il est possible de proposer que la ville ait bien été fortifiée par Marūṯā, mais sans que ces travaux ne lui confèrent un véritable avantage militaire en cas de siège. Cette hypothèse s'appuie sur le témoignage d'Ibn al-Azraq, malgré la composition tardive de son récit, selon lequel Marūṯā cherchait avant tout à protéger les troupeaux de sa ville contre les voleurs, les bêtes sauvages et les pillards, grâce aux nouvelles fortifications érigées à cet effet, qui

[352] Procope, *Aed.*, III. 2.1-10 (tr. Dewing et Downey) ; Ibn al-Azraq (Fiey, 1976, p. 41-42).
[353] Procope, *Aed*., III.2.3 ; Fiey, 1976, p. 41.
[354] Procope, *Aed.,* III.2.5-10 ; Whitby, 1984, p. 178.
[355] Procope, *Aed*., III.2.9.
[356] Adontz, 1970, p. 114 ; Procope, *Aed*., III.2.9-10.
[357] Blockley, 1992, p. 90, 219 n. 32 ; Howard-Johnston, 2013, p. 870.

allaient constituer le noyau du futur programme de construction urbaine. Cette description reflète vraisemblablement la situation réelle dans la région et correspond au contexte politique de l'époque, ce qui rend plausible l'existence de premières fortifications légères dès la période de Marūṯā.

Si l'on admet que Martyropolis ait été dotée d'une première enceinte vers 410, il faut aussi envisager la possibilité que cette muraille ait été renforcée, dans le même élan, au moment des travaux de fortification de Théodosiopolis vers 420, juste avant la guerre contre l'Iran. Les récits pourraient ainsi avoir attribué ces fortifications militaires au projet initial de Marūṯā, soit en inventant l'idée même que l'évêque avait fortifié la ville, soit en confondant les modestes murs qu'il avait fait construire avec les fortifications plus importantes érigées vers 420, soit encore en attribuant délibérément à Marūṯā des travaux ultérieurs afin de magnifier sa mémoire.

Un indice en faveur de l'existence d'une enceinte à cette époque se trouve dans le traité de paix qui mit fin à la guerre de 421-422 : transmis par Procope, ce document stipule, parmi d'autres éléments, qu'aucune des deux puissances ne devait entreprendre de nouvelles constructions fortifiées le long de la frontière, ce qui reflète à postériori les tensions et les griefs qui existaient avant le déclenchement du conflit[358]. Roger Blockley relie cette clause aux travaux de fortification de Théodosiopolis-Karin au début de la guerre, mais je propose qu'il soit plausible que Martyropolis ait également été concernée[359]. La ville semble alors avoir acquis un rang comparable, en prestige, à celui de Théodosiopolis : l'une devenant la « ville des martyrs », l'autre la « ville de l'empereur ». Les observations faites sur les vestiges des murailles actuelles suggèrent d'ailleurs que certaines sections pourraient remonter au Ve siècle[360]. Amine Kaya suggère que les murs de Marūṯā ne furent que symboliquement conçus pour définir les limites du nouveau développement[361]. L'enceinte et trois bastions construits par Anastase forment le noyau des

[358] Procope, *Guerres*, I.2.15 ; Blockley, 1992, p. 201 n.39 soulève le fait que dans ce passage, Procope confond les évènements des guerres de 421-422 et 442. Si nous admettons qu'Anatolius était *Magister militum per Orientem* vers 420, alors la clause se serait appliquée à la première guerre. Il admet lui-même que ce fut effectivement le cas, et souligne son accord avec Holum et Greatrex. Blockley, 1992, p. 200 n. 31 évoque également l'incertitude qui entoure la fortification de Theodosiopolis-Karin, à savoir s'il s'agit de ce premier Anatolius ou de celui qui semble avoir occupé la même fonction, bien que deux décennies plus tard. Pour des discussions plus approfondies sur cette question, voir Greatrex, 1993 ; Garsoïan, 2004, p. 181-196 ; Crow, 2007a, p. 435-455 ; Greatrex, 2008.
[359] Blockley, 1992, p. 57-58.
[360] Comfort, 2009, p. 302 et n. 869.
[361] Kaya, 2020, p. 137.

défenses de la ville, mais Procope raconte que ces murs furent inutiles en siège en raison de leur hauteur insuffisante[362].

Figure 14 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait un dessin comparatif des remparts de Martyropolis, montrant à gauche les fortifications attribuées au règne d'Anastase, avec un mur crénelé et un fossé, et à droite les renforcements réalisés sous Justinien, d'après Procope, notamment l'épaississement et la surélévation de la structure défensive. Source originale : Kaya, Amine, 2020, « Erken Bizans Döneminde Doğu Sınırında Kentleşme Politikası / Martyropolis: Urbanization Policy at the Eastern Border During the Early Byzantine Period », *Sanat Tarihi Yıllığı / Journal of Art History*, vol. 29, p. 129-144, ici p. 138, n. 49 ; Gabriel, 2014, p. 187.

Figure 14 : Dessin des remparts de Martyropolis sous Anastase (gauche) et Justinien (droite)[363]

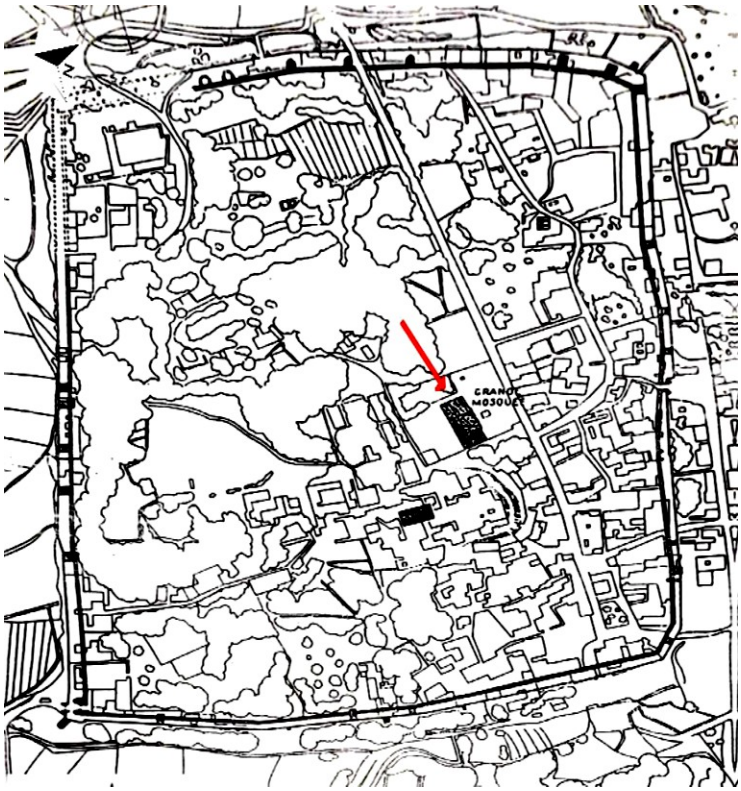

Figure 15 : Croquis de vue aérienne de Martyropolis/Silvan[364]

[362] *Ibid. ;* Procope, *Aed.,* III.2.5-10.
[363] Kaya, 2020, p. 138 n. 49 : Gabriel, 2014, p. 187.
[364] Silver *et al.*, 2025, p. 199 : « Martyropolis according to A. Gabriel, 1940, Figure 159 (Fig C2.1 dans Gregory 1997, Vol. 3). Drawing of the ancient fort. Traces of ancient walls and lines can be seen in the area around the Great Mosque. Out of copyright ».

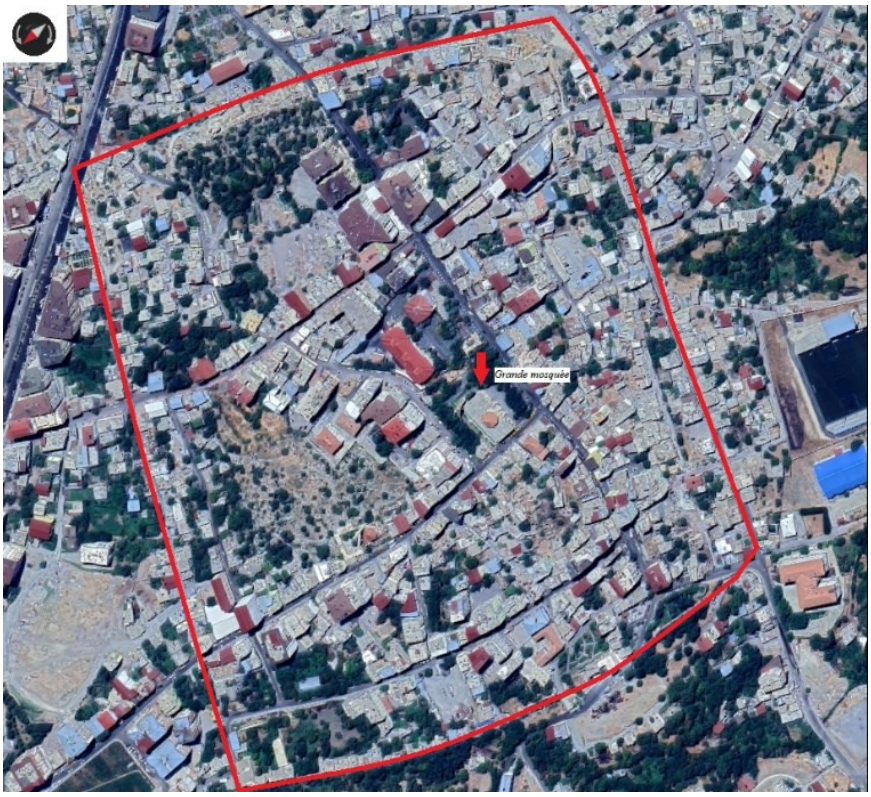

Figure 16 : Vue aérienne de Martyropolis/Silvan avec ses murailles[365]

Greatrex adopte une position différente et souligne que l'absence de toute mention de Martyropolis dans les récits relatifs aux guerres du Ve siècle empêche d'inclure la ville parmi celles visées par la clause du traité[366]. Cette omission pourrait s'expliquer par la relative autonomie de la cité et par ses liens privilégiés avec l'Iran à travers la mémoire du défunt roi Yazdgird Ier, voire par la perception d'une loyauté partagée. Cette ambigüité fut encore renforcée par les confusions postérieures avec son petit-fils Yazdgird II (r. 438-457), dont la politique religieuse et les choix politiques furent beaucoup plus agressifs. Aux yeux des Romains, Martyropolis pouvait donc apparaitre comme une ville aux loyautés incertaines. La *Vie* arménienne semble confirmer ces craintes : elle rapporte que, lors de l'invasion de la région par Kawād au VIe siècle, la cité se rendit et lui remit le calice d'or offert par Yazdgird Ier pour la fondation de la ville un siècle plus tôt[367]. L'épisode est en accord avec le rapport de Procope du satrape défecteur. Ainsi, tout comme

[365] Vue satellite de Mayyafarqin (Silvan), province de Diyarbakır, Turquie. Source : Google Maps, consulté le 24 février 2026.
[366] Greatrex, 2008, p. 90.
[367] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69-70) ; Procope, *Aed.*, III.2.5-6.

l'épisode de la fondation de Martyropolis fut omis des sources romaines, son rôle éventuel dans les évènements militaires du Ve siècle a pu être passé sous silence.

Ces arguments, fondés sur des sources du VIe siècle, soulèvent toutefois plusieurs difficultés. Il reste en effet possible que la ville n'ait pas été fortifiée du tout au Ve siècle. Si l'on revient au témoignage de Procope, bien qu'il décrive en détail l'état des murailles en 502, il les qualifie d'essentiellement inexistantes[368]. Il convient également de rappeler que deux des sources principales mobilisées dans ce débat contiennent des erreurs manifestes : la *Vie* arménienne de Marūṯā confond Yazdgird Ier avec son petit-fils Yazdgird II, tandis qu'Ibn al-Azraq situe toute l'affaire sous le règne de Constantin en remplaçant Yazdgird par Šābuhr. Ce qui est particulièrement significatif dans la *Vie* arménienne, c'est qu'elle semble avoir été rédigée au VIe siècle, ce qui laisse ouverte la possibilité que son auteur, connaissant les fortifications érigées par Anastase ou Justinien, ait attribué rétrospectivement ces travaux à Marūṯā afin de renforcer le prestige et la légende de l'évêque, et de donner plus de force à son récit. Quant à Ibn al-Azraq, natif de Martyropolis, une large part de la première section de son ouvrage vise à expliquer l'origine des divers édifices visibles dans la ville à son époque ; l'affirmation selon laquelle Marūṯā aurait fortifié la ville pourrait donc également constituer un anachronisme, renvoyant en réalité aux murailles de Justinien encore debout à son époque[369].

Plus tard, sous le règne de Justinien, la cité gagna encore en importance : elle fut dotée d'un *dux* et intégrée officiellement à la première ligne de défense de l'empire demeurant une forteresse de premier plan en Orient jusqu'aux conquêtes arabes[370]. Cette promotion eut cependant un cout : l'autonomie des satrapies prit fin. L'une des justifications avancées par le pouvoir impérial pour abolir ce système reposait sur le constat que le *dux Armeniae* et les satrapes s'étaient montrés incapables de résister à une offensive concertée des Perses et que, de surcroit, les contingents fournis par les *nakharars* ne répondaient pas aux exigences d'une discipline militaire stricte, en

[368] Procope, *Aed*., III.2.9 : « And the Emperor Anastasius, understanding that it was not possible to defend Martyropolis from hostile assault, since it had no defenses[...] » (tr. Dewing et Downey). Cf. aussi Procope, *Guerres,* I. 21.

[369] Whitby, 1984, p. 179. Les murs de Justinien sont encore debout aujourd'hui et témoignent de leur existence tout au long de l'histoire de Martyropolis. Cf. *Ibid.*, p. 179 n. 7 pour une liste d'autres études qui traitent de descriptions plus détaillées de l'état moderne des murs. Les murs d'Amid, ville adjacente et contemporaine de Martyropolis, sont aussi difficiles à dater, symptômes d'une zone frontalière particulièrement centrale, active et riche. Cf. Crow, 2007, p. 435-455.

[370] Adontz, 1970, p. 109-113 ; Whitby, 1984, p. 177, 182 ; Greatrex*,* 1998, p. 21, 31-32 n. 96, 80-81, 154 ; Greatrex, 2007a, p. 89-90 ; Howard-Johnston, 2013, p. 872-873.

raison de l'hétérogénéité de leur composition et de leur commandement[371]. Selon Adontz, il était en effet difficile de coordonner ces troupes avec les armées régulières placées sous l'autorité du *dux*[372]. Une intégration militaire plus étroite avec les forces impériales devait donc entrainer la fin de l'autonomie des satrapes.

Selon Malalas, ce fut simplement l'autonomie des satrapies qui fut abolie, de même que la charge du comte d'Arménie[373] . Le cœur de ces réformes résidait dans la création de quatre nouvelles provinces d'Arménie placées sous l'autorité d'un *magister militum*, l'un des cinq plus hauts commandements de l'armée impériale, ainsi que dans la fortification de Martyropolis, dont les imposants remparts subsistent encore aujourd'hui[374]. Ces mesures traduisent la volonté d'exercer un contrôle accru sur une région d'importance stratégique, restée jusqu'alors relativement négligée en raison des circonstances politiques des IVe et Ve siècles. La lente évolution vers l'apogée des relations romano-perses sous le règne de Yazdgird Ier, de même que la paix générale qui régna entre les deux puissances rivales au Ve siècle, avait permis à la Sophanène de conserver son autonomie initiale. La recrudescence des hostilités au VIe siècle remit cependant en cause ce statut : l'administration directe devint alors une solution plus pragmatique.

Martyropolis ne constituait pas l'unique fortification édifiée en Sophanène, et Justinien ne fut pas le premier à inscrire le développement de la région dans un dispositif plus vaste de défense frontalière. Les sources littéraires, telles que Procope, Georges de Chypre et la *Notitia Dignitatum*, montrent que l'objectif principal de la politique romaine était d'accroitre la sécurité militaire de la région en mettant en place un réseau intégré de cités fortifiées et de forteresses secondaires[375]. Bien que les sources indiquent un manque d'investissement urbain et militaire en Orient par les Romains, la Sophanène demeurait néanmoins entourée de régions où des ducs étaient stationnés : la Syrie, la Mésopotamie, et l'Osroène[376]. Déjà sous le règne d'Anastase, la ligne frontalière avait été renforcée par une série de forteresses s'étendant de Dara jusqu'à Trébizonde[377].

---

[371] Adontz, 1970, p. 106.
[372] *Ibid*.
[373] Malalas. 18.10 ; Adontz, 1970, p. 110 ; Preiser-Kapeller, 2001, p. 31, 50-53.
[374] Adontz, 1970, p. 108. Cf. Greatrex, 2007a, p. 87-98 pour une discussion sur leur évolution politique et administrative. Pour plus sur les murs de la ville, voir aussi Whitby, 1984 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 83-84.
[375] Procope, *Aed*., II.4.14 ; Georges de Chypre, *Descriptio Orbis Romani*, 910-965 ; Marciak, 2017, p. 107-108.
[376] *ND. OR*. 32-38 ; Dodgeon et Lieu, 1991, p. 340-348 ; Greatrex, 2007a, p. 87 et n. 6.
[377] Adontz, 1970, p. 113.

La première ligne de défense de l'empire dans cette zone comprenait notamment Martyropolis, Kitharizon, Artaleson, Théodosiopolis, Horonon et Tzanzakon, chacune dotée d'une garnison permanente placée sous l'autorité des cinq *duces* et du *magister militum*. Sur cet axe défensif, Martyropolis et Théodosiopolis constituaient les deux points stratégiques principaux. Justinien fit toutefois édifier des fortifications supplémentaires afin de protéger les passages montagneux situés entre Martyropolis et Kitharizon, renforçant ainsi la sécurité de la route vers le nord et l'importance de la Sophanène comme bastion frontalier. Pour l'axe est-ouest, une ligne défensive s'organisait autour des points forts d'Arsamosata, d'Arkathiokerta, d'Amid et de Martyropolis[378].

Cette interprétation est généralement corroborée par les données topographiques et archéologiques disponibles. Les ruines sont multiples, à se rappeler les ponts Harap Köprü, Ongöz, Antağ et Köprüköy, ainsi que les points forts de Samocharton, Amini Kale, Charcha, Isphrios, Tzauras, Samachi et les défilés fortifiés du Illyrisos, Pheison et Attachas[379].

[378] La Notitita Dignitatum atteste d'une présence militaire considérable dans les régions immédiatement au sud et à l'ouest de la Sophanène au quatrième siècle. Cephae, située au sud du Tur ʿAbdin, est mentionnée comme base du *praefectus legionis secundae Parthicae* (*ND OR*. XXXVI.30). Amid est nommée comme base de deux unités de cavalerie, les *Equites scutarii Illyriciani* et les *Equites ducatores Illyriciani* (*ND OR*. XXXVI.19 et 21). Ces unités étaient soumises au *Dux Mesopotamiae* qui avait la plupart de ses troupes stationnées au sud du Tigre. Selon Lee, Ammien explique qu'une légion était à Amid en 359, probablement la *I Parthica Nisibena* qui dans la *Notitia* est placée à Constantina, et qui aurait été vraiment à Nisibe avant la perte de la ville en 363 (*ND OR*. XXXVI.29). Cf. Dillemann, 1962, p. 221 ; Lee, 1993a, p. 53-54 ; Haarer, 2006, p. 54-55 ; Marciak, 2017, p. 41-42 ; Silver *et al.*, 2024, p. 199 ; Grau, 2-26, p. 356-365. Howard-Johnston. 1989 explore l'importance de Citharizon, forteresse qui allait se faire ajouter au système défensif frontalier septentrional des Taurus. Cf. aussi Fowden, E. K., 1999, p. 49 qui explique que le territoire était le théâtre de luttes de pouvoir, non seulement pour sa position frontalière, mais aussi en raison de son relief accidenté qui rendait la région particulièrement difficile à dominer. La présence des armées dans des terres adjacentes servaient à protéger la Sophanène, mais également à assurer sa coopération. Comme vu plus haut, la loyauté des *nakharars* n'était pas assurée.

[379] Marciak, 2017, p. 107-110 et n. 420-427 pour les coordonnées des forteresses, ainsi que des descriptions plus détaillées de leur localisation. Cf. aussi Dillemann, 1962, p. 237 ; Zuckerman, 1998, p. 127 ; Comfort, 2009, p. 52, 55 : Ongöz, p. 60-61 / Harap, p. 64-67 / Antağ, p. 67-68 / Köprüköy, p. 61-62.

Carte 8 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait les *forteresses de Haute-Mésopotamie du IVe au milieu du VIe siècle*, ainsi qu'une représentation détaillée du réseau routier reliant notamment Amide, Martyropolis, Dara, Resaina, Bazabde, Nisibis et Singara. La topographie régionale y figurait aussi.

Source originale : Comfort, Anthony, 2017, « Fortresses of the Tur Abdin and the confrontation between Rome and Persia », *Anatolian Studies*, vol. 67, p. 181-229, ici p. 194.

Carte 8 : Forteresses en Haute Mésopotamie du IVe au milieu du VIe siècle[380]

2.6.8.3. Protection divine

Il convient de souligner ici un élément qui aurait également contribué au profil politique et militaire de la région. Dans l'Antiquité, on croyait fermement à l'intervention divine, perçue comme émanant de Dieu, mais se manifestant souvent par l'intermédiaire de figures sacrées secondaires, telles que les saints et les martyrs. L'histoire de Marūṯā rapporte qu'il recueillit les reliques de martyrs perses ainsi que leurs récits, puis les rapporta dans sa cité de Maypherqaṭ. Il y fit ériger une église destinée à abriter ces reliques et à instituer un nouveau culte des martyrs, donnant ainsi à la ville le nom de Martyropolis. Cette consécration pouvait être perçue comme une forme de fortification spirituelle : la présence des martyrs était censée protéger la cité par leur puissance divine[381]. La *Vie* arménienne relate même qu'au cours de l'invasion de 502, la survie du siège aurait été due en partie à leur intervention[382]. Ces martyrs autrefois tués par les Perses

[380] Comfort, 2017, p. 194.
[381] Graham, 2006, p. 1949-1950.
[382] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 70).

pouvaient être invoqués à travers leurs reliques pour protéger la ville d'un massacre[383]. Aux yeux des contemporains, les reliques étaient donc de réelles ressources militaires ayant des conséquences concrètes en temps de guerre et de crise[384].

2.6.9. Conclusions : Zone politique

Le profil politique de la Sophanène présente la complexité attendue d'une zone frontalière. Les *nakharars*-satrapes, bien que comparables par leur statut aux alliés arabes, s'en distinguaient par leur caractère sédentaire ; cette différence se traduisait par des fonctions frontalières elles aussi souples et hybrides, mais davantage orientées vers la défense et la préservation culturelle que vers l'offensive et la manœuvrabilité[385]. La configuration géographique et les fortifications postérieures montrent que Martyropolis occupait une position favorable pour se prémunir contre toute incursion, ou du moins pour exercer une surveillance efficace. À l'époque de Marūṯā, la ville devait probablement se limiter à ce rôle, les armées romaines étant alors stationnées à Amid et à Cephae du Tur ʿAbdin, protégeant ainsi la frontière impériale à partir de ces garnisons. Le développement de la Sophanène n'était pas encore suffisamment avancé pour exploiter pleinement ses atouts naturels, bien que ceux-ci possédassent déjà une valeur stratégique latente. Si la région répondait d'ores et déjà à tous les critères d'un emplacement militaire stratégique, elle devait encore compter sur ses propres moyens de défense en cas d'invasion[386].

Périphérique par rapport à Constantinople, la Sophanène pouvait cependant être envisagée, selon une autre perspective, comme occupant une position centrale dans le monde connu, située à l'intersection des deux grands empires et en équilibre délicat avec les puissances arméniennes et arabes[387]. La présence des reliques des martyrs perses enveloppait la ville d'un voile de protection

[383] Honarchian, 2021, p. 65 n. 81.
[384] Procope, *Guerres*, II.11-12 fournit deux exemples supplémentaires de villes protégées par leurs reliques lors de l'invasion de Khusrō Ier. À Apamée, un fragment de la croix du Christ, conservé dans un coffret richement décoré, était intégré aux murailles. À Édesse, la protection reposait sur une lettre attribuée au Christ, adressé à un ancien roi de la cité et inscrite directement sur les murs de ville.
[385] Cf. Greatrex, 2005b, p. 128 n. 26 ; Les Arméniens étaient politiquement plus étroitement soumis à l'autorité romaine, tandis que les Arabes conservaient surtout un statut d'alliés frontaliers. L'histoire d'Aspabetus se retrouve dans C. Scy. *V. Euth.* 10.18.15-19.9. Cf. Greatrex et Lieu, 2002, p. 36-37, 257 n. 32 pour une courte discussion. Par certains aspects, l'épisode rappelle les motifs narratifs associés aux trahisons des *nakharars* arméniens convertis, bien que le parallèle demeure imparfait. Cf. aussi Sartre, 1982, p. 149-150 ; Shahîd, 1989 (2006), p. 40-49 ; Letsios, 1989, p. 527 ; Isaac, 1998, p. 450-451.
[386] Isaac, 1990, p. 393, 423.
[387] Fowden, E. K., 1999, p. 50.

divine, faisant d'elle une lueur d'espérance au cœur d'un paysage dominé par l'insécurité et la rivalité implacable des empires. Dans ce théâtre où se mêlaient périls et ambitions, il n'est guère étonnant que Justinien ait transformé Martyropolis en un bastion frontalier, confié à l'autorité d'un *dux*, comme pour sceller dans la pierre cette alliance du sacré et du stratégique.

2.7. Zone économique

L'analyse du profil économique de la Sophanène s'impose comme un prolongement naturel de son étude géographique, politique et militaire. Dans cette région frontalière, les activités économiques et les réseaux d'échanges furent indissociables des réalités militaires : la prospérité, la circulation des biens et la vitalité des routes de commerce dépendaient étroitement de la stabilité et de la protection assurées par les garnisons. L'étude du profil économique de la Sophanène soulève un certain nombre de questions essentielles : les frontières étaient-elles ouvertes entre les territoires romains et perses, incluant l'Arménie après sa partition[388]? Quelles routes commerciales traversaient cette région ? Dans quel état se trouvait son niveau de développement au tournant du Ve siècle ? Quels types d'industries pratiquait-on ? Ces interrogations n'appellent pas toujours de réponses précises, mais les sources disponibles permettent d'en tracer les grandes lignes.

2.7.1. Niveau de développement

Avant la fondation de Martyropolis en 410, la Sophanène était un pays encore ravagé par les guerres intermittentes du quatrième siècle qui n'ont eu que des effets délétères pour le développement et la prospérité de la région[389]. À travers les hostilités de 337 et 361, Šābuhr II dévasta le pays ; il est vraisemblable que les alliés arabes aient eux aussi pillé les zones frontalières, tandis qu'une brève occupation par le roi Pap eut lieu dans les années 360-370[390].

[388] Procope, *Guerres*, II.24.12 ; Procope, *Aed.*, III. 3.9-14. En décrivant les régions et les mouvements de troupes limitrophes en temps de guerre, Procope démontre que même à son époque les frontières autour de Martyropolis furent poreuses. Cf. Dillemann, 1962, p. 121.
[389] Manandian, 1965, p. 69.
[390] Isaac, 1990, p. 235-243 ; Redgate, 1998, p. 134-135. Fuites, meurtres, déportations, persécutions et conversions se sont succédé en Arménie sous Šābuhr II après sa victoire en 363. En 370, le *sparapet.* Mushel Mamikonian a pu repousser les Perses avec l'aide de l'armée romaine, mais des tensions anti-chrétiennes ont aliéné Pap de ses alliés. Selon PB, 5.32, Pap revendiqua des terres romaines telles que la Césarée et Édesse parmi d'autres villes anciennement sous contrôle arménien, acte qui mena à son assassinat. Selon Redgate, 1998, p. 137, les terres perdues aux Arméniens

Lors de la prise d'Amid en 359, Ammien Marcellin rapporte que les Perses massacrèrent les Transtigritains ayant trouvé refuge dans la cité, sans distinction entre simples citoyens et membres de l'élite[391]. Ce massacre entraîna ainsi une diminution considérable de la population**.** Il convient également de souligner que le brigandage était endémique, en particulier dans les régions frontalières et montagneuses, une configuration caractéristique de la Sophanène[392].

Lorsque Nisibe fut cédée aux Perses en 363, les chrétiens de la ville furent contraints de se réfugier à Amid, qui connut alors une expansion considérable[393]. Il n'est pas impossible que Maypherqaṭ ait également accueilli, quoique dans une moindre mesure, un afflux de réfugiés, contribuant ainsi à une certaine reprise de la région entre les deux villes. Cette dynamique fut cependant interrompue, comme le rapporte le *Pseudo-Denys*: l'invasion des Huns en 394/395 frappa durement l'Arzanène et la Sophanène, provoquant un important déplacement de population vers Ziata[394]. Une longue période de faible croissance, aggravée par ces bouleversements, avait ainsi ramené la région à une situation économique précaire[395].

Malgré ce ralentissement économique, Martyropolis demeura un marché actif et un centre ecclésiastique pour un vaste ensemble de villages dispersés, dont les habitants vivaient principalement de l'agriculture et de l'élevage[396]. Les terres autour de Martyropolis sur les rives occidentales du Nymphios étaient connues dans l'Antiquité tardive pour avoir été remplies de vignobles[397]. Il est possible que ce vin se fît vendre dans l'empire sassanide qui était connu pour avoir été un grand consommateur. D'autres mentions de la viticulture sophanénienne peuvent être trouvés dans une histoire fournie par Procope qui rapporte qu'en 363 des vignobles sophanéniens ont été échangés pour d'autres terres sud du Tur ʿAbdin et du château de Sisauranon[398]. Comfort

durant cette rébellion par Rome et la Perse ont été retournées simultanément avec la partition du royaume caucasien en 387. Rome reprit contrôle de la Sophène, de l'Anzitène, de l'Ingilène et de la Sophanène. Cf. aussi Mutafian et Van Lauwe, 2001, p. 35-37.

[391] Ammien, XIX.9.2 ; Keser-Kayaalp, 2021, p. 21 ; Grau, 2026 (sous presse), p. 337 n. 1464, p. 383-384 n. 1681 ;

[392] Elton, 1996, 63 ; Breeze, 2011, p. 195.

[393] Ps.-Den., § 180 (Harrak, 2017, p. 278-279) ; Malalas, 13.27 ; Lieu, 1997 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 5, 10-13 ; Keser-Kayaalp, 2017, p. 136, 140. Une grande portion des réfugiés s'implanta en Édesse aussi, tel qu'Ephraim le Syrien qui contribua à la fondation de la fameuse École des Perses.

[394] Ps.-Den., § 187-188 (Harrak, 2017, p. 290-291) ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 67-73 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 18-19 Comfort, 2009, p. 329 et 389 n. 976.

[395] Manandian, 1965, p. 69.

[396] Fowden, E. K., 1999, p. 47.

[397] Procope, *Aed*., II 4.3 ; Honigmann, 1935, p. 12 ; Comfort, 2009, p. 236 ; Comfort, 2017, p. 181.

[398] Comfort, 2009, p. 182 n. 45 ; Comfort, 2017, p. 219.

présume que ce vin aurait été envoyé directement à Ctésiphon[399]. Quel aurait été le statut de ces terres quand Marūṯā rencontra Yazdgird en 400 ? Il n'y en a aucune mention. Finalement, la *Vie* arménienne mentionne que, comme récompense à Marūṯā, l'empereur romain transféra « … plusieurs cadeaux et villages et fermes et vignobles et oliviers, tous fructifères, aux Églises de Dieu, et aux martyrs qui furent rassemblés dans la ville ».[400]

À savoir, les régions adjacentes à la Sophanène jouissaient d'une prospérité notable : on recensait une cinquantaine de villages autour d'Amid, et le Tur ʿAbdin était parsemé de nombreux monastères[401]. La ville d'Amid elle-même était devenue une capitale régionale romaine depuis la perte de Nisibe en 363[402].

Ces établissements, tout comme ceux qui furent probablement fondés par Marūṯā et par sa grand-mère ou sa mère, jouaient un rôle de pôles économiques et culturels le long de la frontière. Par ailleurs, les fêtes religieuses attiraient des pèlerins venus de loin, favorisant et stimulant ainsi l'activité économique locale[403]. Les foires constituaient également des évènements saisonniers importants et essentiels à l'économie. Même les plus petites foires auraient rassemblé la population paysanne pour échanger leur surplus en ville[404]. Les sources n'en mentionnent peu sur ces foires mineures, mais on connait un peu plus sur d'autres plus importants dans la région.

Dans son œuvre sur les marchés romains, Luuk de Ligt catalogua et organisa toutes les foires mentionnées par les sources. Ceux de la Haute Mésopotamie sont plusieurs. Selon Théodoret, un immense marché périodique prenait place au village d'Imma, rassemblant des visiteurs d'au-delà de 60 km de la ville[405]. Ammien souligne qu'à la foire de Batnae on rassemblait les marchands venant de la Chine et de l'Inde[406]. Il explique plus tard qu'Amid avait aussi une foire annuelle similaire, situant à la base ces deux villes sur la Route de Soie[407]. Joshué le Stylite décrivit qu'à Arsamosate un festival de martyrs amenait une foire, organisée, selon de Ligt, pour

[399] Comfort, 2009, p. 182.
[400] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 68).
[401] Keser-Kayaalp, 2017, p. 136, 140 base son assertion hypothétique sur le rapport de Josué le Stylite. Pour le rôle économique des monastères frontaliers, voir Graham, 2006, p, 117-120. Voir Bell et Mango, 1982, p. ii-vi, 1-83 pour des informations détaillées sur le Tur ʿAbdin et ses monastères et églises.
[402] Honigmann, 1935, p. 6 ; Comfort, 2017, p. 182.
[403] Graham, 2006, 116-117.
[404] Pour une discussion complète des foires en antiquité, voir de Ligt, 1993, p. 78.
[405] Théodoret, *HR,* 7.1-3 ; de Ligt, 1993, p. 73 n. 83, 79.
[406] Ammien, XIV.3.3 sur la foire à Batnae ; Dillemann, 1962, p. 190-191 ; de Ligt, 1993, p. 52, 74, 89.
[407] Ammien, XVIII.8.13 ; de Ligt, 1993, p. 74, 89.

répondre aux besoins des pèlerins assemblés[408]. Ça aurait le même cas pour l'immense festival du Saint-Thomas à Édesse rapporté par Grégoire de Tours[409]. La métropole arménienne de Dvin est décrite par Procope comme étant aussi sur cette route commerciale venant de l'Orient-Extrême[410].

Martyropolis au centre aurait profité immensément de ces échanges réguliers et des liens étroits entre les populations de la région plus large[411]. Même si aucune source ne permet d'affirmer que Martyropolis ait accueilli une foire spécifique, les célébrations liées au culte des martyrs inauguré après sa fondation par Marūṯā ont très probablement instauré un festival annuel et auraient ainsi contribué de manière significative au développement économique de la Sophanène.

Étroitement liée aux mouvements de population, la question de la perméabilité des frontières éclaire le rôle de la Sophanène comme zone de contact et de transit, à la croisée de l'empire romain, de l'empire iranien, de l'Arménie, ainsi que des terres arabes et syriennes méridionales[412]. Martyropolis elle-même constituait une halte bien connue sur la route reliant Bitlis en Arménie à Amid, et donc au reste de l'empire romain[413]. Sur le plan international, la Haute Mésopotamie figurait comme zone de transit sur la route commerciale entre l'Extrême-Orient et les ports de l'Orient romain, sans mentionner qu'elle composait potentielle d'une section importante de l'ancienne Route royale achéménide[414]. Dillemann explique que la politique économique de tout souverain de cette région fut de chercher à contrôler les routes commerciales afin de concentrer les lieux de transaction pour finalement en extraire des douanes[415]. Selon Lee, franchir la frontière orientale de l'empire romain ne fut jamais particulièrement difficile, ni même impossible, pour un individu[416]. Les cours d'eau constituaient en effet des voies naturelles de communication et de déplacement, facilitant le passage d'une rive à l'autre ainsi que la circulation

[408] Ps. -J. Styl. § 35 ; De Ligt, 1993, p. 74-75.
[409] Gr. de Tours, *Glor. Mart.*, § 32 ; De Ligt, 1993, p. 75, 89.
[410] Procope, *Guerres*, II.25 ; Greatrex, 2022, p. 597-598. À noter toutefois que Procope présente souvent des lacunes dans sa maitrise de la géographie frontalière.
[411] Keser-Kayaalp, 2021, p. 23.
[412] Lee, 1993a, p. 53 ; Fowden, E. K., 1999, p. 49. Cf. Comfort, 2009, p. 103, 116-125, 172-198 pour une étude complète des routes, voyageurs et objectifs des réseaux routiers à la frontière romano-perse dans l'Antiquité.
[413] Honigmann, 1935, p. 18 ; Dillemann, 1962, p. 150, 162-164 ; Manandian, 1965, p. 62, 148, 156 ; Fowden, E. K., 1999, p. 49.
[414] Dillemann, 1962, p. 190 ; Comfort, 2019, p. 120 ; Silver *et al.*, 2024, p. 198.
[415] Dillemann, 1962, p. 191.
[416] Lee, 1993a, p. 54.

le long de leur tracé[417]. Malgré son éloignement des centres politiques, la région demeurait connectée aux réseaux commerciaux grâce à ces voies fluviales[418].

Figure 17 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait le schéma routier et géographique de la région située entre Amide et le Bohtan Sou, en passant par Martyropolis et Arzon vers l'est. Le cours du Tigre y était représenté, de même que plusieurs de ses affluents, notamment le Hazrou Sou, le Farqin Sou, le Nymphios et le Batman Sou.

Source originale : Dillemann, Louis, 1962, *Haute Mésopotamie Orientale et Pays Adjacents : Contribution à la géographie historique de la région, du Ve s. avant l'ère chrétienne au VIe s. de cette ère*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, p. 163.

Figure 17 : La route n° 2 entre Amid (Diyarbakir) et Arzon en Perse[419]

L'environnement naturel exerçait ainsi une influence déterminante sur le commerce et sur le tracé des routes à travers les territoires situés à l'ouest du Tigre[420]. Le Nymphios et le Tigre n'étaient donc pas perçus comme des obstacles aux déplacements d'hommes et d'animaux ; bien au contraire, ils favorisaient de tels itinéraires, qui s'étendaient bien au-delà de leurs rives. Cette ouverture frontalière, qui exposait l'empire à une perméabilité certaine, transparait dans la réaction des autorités impériales : celles-ci s'efforçaient avant tout de réguler, plutôt que de restreindre, les contacts entre leurs sujets et ceux des royaumes voisins, en assurant ainsi une surveillance étroite des mouvements à la frontière.

Ainsi, la Sophanène constituait un véritable carrefour où se croisaient des figures variées : ecclésiastiques, pèlerins, enseignants et, bien sûr, marchands[421]. L'existence d'un réseau de villes et de forteresses favorisait le commerce à la fois translocal et international, un commerce qui n'aurait pu prospérer sans la sécurisation des voies de communication. Une importante route commerciale partait de Trébizonde, franchissait le défilé de Zigana, traversait l'Anti-Taurus puis les monts du Taurus, et gagnait la Haute Mésopotamie par le col d'Ergani, au nord d'Amid, pour aboutir à cette dernière. Aux IVe et Ve siècles, on atteste également l'existence d'une route reliant

[417] Isaac, 1990, p. 14. Procope, *Aed.,* III.3 décrit l'état poreux de la Chorzanène, une région proche de la Sophanène sur la frontière elle aussi. Les populations sont décrites comme formant une société contigüe séparée par des frontières politiques.
[418] Grau, 2026 (sous presse), p. 107.
[419] Dillemann, 1962, p. 163.
[420] Marciak, 2017, p. 105.
[421] Manandian, 1965, p. 35, 62 ; Lee, 1993a, p. 60-61.

Amid à Artaxata, à une quinzaine de kilomètres au sud de Martyropolis et qui passait par le col de Bitlis et longeait le lac de Van[422].

Les besoins économiques de la Sophanène favorisèrent le développement d'axes commerciaux et entrainèrent la construction d'un réseau de ponts, parmi d'autres infrastructures destinées à sécuriser les communications[423]. Comfort note que la concentration de tant de ponts est une particularité, indiquant une haute activité économique[424]. Comme on l'a déjà mentionné, le site du Harap Köprü correspond probablement à l'emplacement d'un pont d'époque romaine ; selon Comfort, Martyropolis aurait été implantée légèrement plus au nord, possiblement afin de mieux protéger l'accès à Kitharizon, tandis que le fort de Samocharton assurait la défense de l'approche de l'Arzanène par ce même passage[425]. Sur ce même itinéraire, mais plus à l'ouest, directement au sud d'Amid, se trouvait le pont d'Ongöz, qui permettait de franchir le Tigre et reliait ses deux rives. Le pont d'Antağ, quant à lui, était établi sur un affluent du Nymphios ; il permettait de franchir la chaine du Taurus et d'assurer la liaison entre Martyropolis et Kitharizon. Enfin, le pont de Köprüköy se situait à la confluence du Nymphios et du Tigre, plus au sud-ouest, et constituait un passage vers Mardin[426]. Tout ce développement régional se confirma lorsque Justinien choisit Martyropolis comme capitale de la nouvelle province d'*Armenia Quarta* ; Mango souligne qu'elle constituait la seule option, puisqu'elle était l'unique ville des terres ainsi réunies (l'Anzitène/Sophène et l'Asthianène/Balabitène)[427].

2.7.2. Le commerce et l'armée

Selon Manandian et Isaac, le commerce et les gains économiques constituaient des enjeux centraux dans les guerres menées par les Romains, particulièrement sur le front oriental[428]. La conquête des provinces situées au-delà du Tigre représentait toutefois, pour Rome, une avancée périlleuse et éloignée dans des territoires favorables à l'ennemi perse[429]. Après 298, Dioclétien fut

[422] Isaac, 1990, p. 11. Cf. *supra*, *Carte 7*, § 2.6.8.2, p. 105.
[423] Marciak, 2017, p. 109.
[424] Comfort, 2013, p. 316-317.
[425] *Ibid.,* p. 303, 232-4, 330. Harap = *Idem.* p. 64-67.
[426] Comfort, 2009, p. 52, 55 : Ongöz, p. 60-61 / Antağ, p. 67-68 / Köprüköy, p. 61-62 ; Comfort, 2013 : Ongöz, p. 328 / Antağ, p. 330 / Köprüköy, p. 328 ; Marciak, 2017, p. 110 et n. 420-427.
[427] *Novellae,* 31.1.3 ; Mango, 1985, p. 92 ; Hewsen, 1992, p. 18-24, 101.
[428] Manandian, 1965, p. 67 ; Isaac, 1990, p. 388.
[429] Isaac, 1990, p. 266.

en mesure d'imposer les termes de la frontière, et ses choix plutôt restreints semblent indiquer que l'ancien équilibre des influences en Arménie demeurait pertinent[430]. Par ailleurs, Comfort souligne que les cités frontalières tiraient un profit considérable des échanges entre Rome et la Perse, laissant entrevoir que les motivations romaines pouvaient contenir un aspect économique à leur stratégie[431].

Carte 9 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle présentait les *ponts et routes de la Haute-Mésopotamie*, avec une représentation détaillée du réseau reliant Amide, Martyropolis, Dara, Resaina, Bazabde, Nisibis et Singara, sur fond topographique.

Source originale : Comfort, Anthony, 2013, « Roman bridges of South-East Anatolia », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, vol. 1277, no 2, p. 315-342, ici p. 332.

Carte 9 : Ponts et routes de la Haute Mésopotamie[432]

L'importance du commerce frontalier est mise en évidence par une loi romaine promulguée en 408, puis réitérée en 422/423, qui restreignait les échanges commerciaux entre les deux puissances aux seules villes de Nisibe, Artaxata et Callinicum, à la fois pour des raisons

[430] Williams, 1997, p. 308.
[431] Comfort, 2009, p. 253.
[432] Comfort, 2013, p. 332.

économiques et afin de limiter les risques d'espionnage[433]. Ces tentatives de régulation témoignent de la sensibilité stratégique de ces échanges. Socrate rapporte d'ailleurs que des motifs économiques, auxquels s'ajoutaient des tensions religieuses, furent à l'origine de la guerre de 420 : les Perses avaient alors pillé des marchands romains et refusé de restituer des chercheurs d'or romains opérant en Arménie[434]. L'importance de l'Arménie et de la Haute Mésopotamie dans les circuits commerciaux était donc considérable, ce qui, ajouté aux autres facteurs politiques et militaires, conférait à cette région une valeur déterminante pour les Romains comme pour les Perses.

Même avant la guerre de 421, la présence des troupes romaines à Amid depuis le IVe siècle contribua à renforcer la sécurité de la région. Les échanges commerciaux et les populations frontalières avaient besoin d'une protection que l'armée assurait[435]. Les soldats ne se limitaient pas à défendre l'empire contre les invasions ennemies : ils jouaient également un rôle de force de maintien de l'ordre et constituaient une source de main-d'œuvre. Ces deux fonctions étaient particulièrement cruciales pour la Sophanène, région appauvrie par les guerres récentes et fréquemment exposée au brigandage et aux incursions[436].

Il convient également de souligner que l'armée attirait dans son sillage un vaste marché permanent : marchands et fournisseurs suivaient les troupes, générant ainsi de nouvelles zones d'activité économique, mais aussi des tensions liées à cette effervescence commerciale[437]. Ces pôles économiques, créés par les entrepreneurs qui approvisionnaient l'armée, contribuèrent à l'essor et à l'expansion des villes et villages situés le long de la frontière[438]. Isaac nuance toutefois ce constat en soulignant que, loin d'apporter la prospérité, la présence de l'armée et de la cour entrainait souvent des difficultés pour les populations civiles, y compris en temps de paix[439].

[433] *CJ*, IV.63.4. Cf. Liebeschuetz, 1990, p. 128 ; Lee, 1993a, p. 61, 64 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 33-34.
[434] Socrate, *HE*, VII.18.4 ; Lee, 1993a, p. 64 ; Greatrex, 1993, p. 2, 7, 12 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 38-39.
[435] Breeze, 2011, p. 201-202. Pour une discussion de la défense du Tigre d'Amid à Bézabde, voir Grau, 2026 (sous presse), p. 336-355.
[436] Elton, 1996, p. 59, 72, 73 ; Breeze, 2011, p. 44, 106 explique que les troupes étaient stationnés dans de zones où il pouvait survenir des troubles civils.
[437] Elton, 1996, p. 8.
[438] de Ligt, 1993, p. 29 ; Breeze, 2011, p. xvii. Voir Whately, 2013a, p. 893-926 qui explique que l'approvisionnement de l'armée restait définitivement une affaire locale. Voir aussi M. Mango, 2011, p. 114, 120 pour l'exemple d'Androna, une ville syrienne vivant en grande partie des ventres à la garnison proche.
[439] Isaac, 1990, p. 380. Pour plus sur l'approvisionnement de l'armée romaine, voir Preiser-Kapeller, 2001, p. 32-33.

La fondation de Martyropolis doit-elle être comprise comme le prolongement de la sécurité et du développement rayonnant de la ville d'Amid ? Isaac souligne que la croissance urbaine dans les zones frontalières relevait avant tout de circonstances locales particulières, qui incitaient les communautés à prendre des initiatives, plutôt que d'une volonté impériale délibérée[440]. Ce n'est d'ailleurs qu'à la suite de la demande de Marūṯā que Théodose lui accorda son soutien pour le développement de son pays, peut-être en réaction à l'influence croissante de Yazdgird au-delà de la frontière. Il semble toutefois probable que la présence des troupes stationnées à Amid et à Cephae, au tournant du Ve siècle, ait favorisé une certaine revitalisation de la Sophanène : trop appauvrie pour être lourdement sollicitée par les besoins de ravitaillement des garnisons, la région bénéficiait en revanche de la sécurité militaire qu'elles procuraient. Cette protection, ainsi que la proximité d'une main-d'œuvre disponible, ont pu contribuer à convaincre l'empereur d'accéder aux requêtes de Marūṯā en faveur d'un développement accru de la capitale de la Sophanène.

2.8. Conclusion : Une frontière de quintessence

À travers ce chapitre, nous avons examiné différents aspects visant à situer et à définir la frontière entre Rome et la Perse et, plus spécifiquement, la Sophanène, épicentre de l'action de Marūṯā. Bien que ces frontières demeurent difficiles à tracer avec précision, l'approche proposée par Parker nous a permis d'en proposer une lecture plus pratique et fonctionnelle. Sa « matrice limitrophe » rend possible l'étude des limites géographiques dans leurs diverses dimensions et dans l'évolution de leurs interactions à travers le temps. C'est selon cette perspective que nous avons abordé la Sophanène.

La première section géographique a permis de situer la région et d'examiner les toponymes qui lui sont attachés. Le nom « Sophanène » semble avoir une origine hittite, reprise ensuite par la tradition syriaque, tandis que « Sophène » est issu d'influences arméniennes. Sur le plan démographique, les sources laissent entrevoir une population mixte, composée à la fois d'éléments syriens et arméniens. L'aspect culturel révèle, quant à lui, des changements profonds : comme dans d'autres régions, la christianisation se fit sentir peu après l'accession de Constantin au trône

[440] Isaac, 1990, p. 420.

impérial, sous l'influence particulièrement marquée du centre chrétien d'Édesse. Soulignons aussi que la langue dominante y fut le syriaque.

L'examen des vestiges archéologiques a montré que peu reste des ruines préislamiques du site de Silvan (l'ancienne Martyropolis), tandis que plusieurs ponts et fortifications ruinés témoignent d'un investissement progressif dans les infrastructures. L'étude des traditions onomastiques reflète un passage d'une culture aristocratique d'inspiration iranienne vers une culture plus marquée par le monde syriaque, chrétien et grec. Sur le plan politique, les structures demeurèrent profondément influencées par l'héritage iranien, le gouvernement local étant confié à des satrapes.

L'histoire de la région révèle un territoire d'abord uni sous le royaume de Sophène, puis fragmenté et progressivement intégré aux puissances voisines : Rome à l'ouest, les Parthes et les Perses à l'est, et l'Arménie au nord. Après sa conquête par les Romains en 298, la Sophanène conserva le statut de satrapie autonome, rappelant celui qu'elle avait connu sous les Achéménides. Le satrape de Sophanène semble avoir été perçu comme un vassal arménien ; tout porte à croire qu'un état de double vasselage était envisageable au IVe siècle, période durant laquelle l'Arménie elle-même fut placée sous une forme de suzeraineté romaine.

L'analyse militaire a mis en évidence la densité du dispositif défensif naturel, humain et surnaturel : plusieurs places fortes et des infrastructures stratégiques venaient compléter une géographie déjà favorable à la défense naturelle.

Enfin, l'étude de l'économie régionale a montré que, malgré les destructions causées par les guerres des IIIe et IVe siècles puis par les incursions hunniques à la fin du IVe siècle, la Sophanène conserva ses activités artisanales et agriculturales, notamment dans le domaine viticole. Grâce à sa situation géographique, la région bénéficiait du passage de plusieurs routes commerciales majeures.

En somme, ce chapitre a mis en lumière la complexité géopolitique, culturelle, militaire et économique de la Sophanène, région charnière entre deux empires. Cette toile de fond permet désormais d'aborder, dans le chapitre suivant, la figure de Marūṯā en son rôle comme médiateur entre Rome et la Perse, ses interventions dans le domaine diplomatique, et le statut exceptionnel qu'il acquit en tant qu'ambassadeur et acteur de premier plan dans les relations romano-perses.

Chapitre III : Un passeur entre deux empires

« La lettre fut portée à Yazdgird, alors malade,
par Marūṯā, évêque de Maypherqaṭ,
envoyé auprès de lui, par l'empereur,
dans le dessin aussi de le soigner » [1].

3.1. Introduction : L'Évêque-ambassadeur

Marūṯā fut une figure aux compétences remarquablement variées, exerçant de nombreuses fonctions tout au long de sa vie. Noble arméno-syrien, évêque, médecin de formation, ambassadeur impérial, organisateur de conciles et fondateur de culte, il est également présenté, dans la tradition hagiographique, comme un auteur prolifique, thaumaturge, missionnaire, convertisseur de rois païens, fondateur de monastères, exorciste et, finalement, saint. Par l'ensemble de ses réalisations et par la construction posthume de son personnage, Marūṯā s'est imposé comme une figure apostolique dans son milieu, s'inscrivant dans la lignée de Mar Mari, Mar Addaï et des apôtres Thomas et Barthélemy.

Outre ses fonctions épiscopales et son rôle de co-organisateur du synode de Mar Isḥāq, Marūṯā est surtout connu pour les missions diplomatiques qu'il mena à la cour sassanide sous le règne de Yazdgird Ier. Selon plusieurs sources, c'est cette activité d'ambassadeur de l'empire romain qui lança véritablement la carrière de l'évêque de la petite cité frontalière de Maypherqaṭ. Ce rôle soulève plusieurs interrogations : que signifiait exactement être « ambassadeur romain » à cette époque ? Comment la diplomatie s'exerçait-elle entre Rome et la Perse à la fin du IVe siècle ? Pourquoi choisit-on Marūṯā, parmi tous les prélats, pour être envoyé auprès du roi des rois, souverain d'un empire rival ? Quel fut son rôle dans l'établissement de l'apogée des relations romano-perses ? L'examen de ces questions mettra en lumière les transformations profondes qui marquèrent cette période : la diplomatie byzantine, désormais teintée d'influences chrétiennes, se transformait, et Marūṯā apparaît comme l'un des premiers évêques, peut-être même le tout premier, à avoir été mobilisé pour une mission diplomatique de cette envergure auprès des Perses.

[1] *C. Séert (I.II)* LXVI, p. 205-206/317-318, tr. Scher, A., 1909.

Bien que les sources ne le désignent pas toutes explicitement par le titre d'« ambassadeur », le profil diplomatique de Marūṯā constitue l'un des aspects les plus constants et les plus crédibles de son portrait historique, vraisemblablement en raison de la transmission d'une tradition commune. La source la plus complète et contemporaine demeure celle de Socrate de Constantinople, écrivant dans les années 440, soit une génération après la mort de l'évêque. Il rapporte que, dans le cadre des échanges diplomatiques réguliers entre l'empire romain et la Perse, Marūṯā, évêque de Mésopotamie, fut envoyé en qualité d'émissaire auprès du roi des Perses[2].

Les sources présentent une variété de péripéties vécues à la cour perse par « le héros », mais ces détails seront examinés *infra*. Malgré ce manque de conformité, les thématiques restent similaires à travers les récits : Marūṯā connut un si grand succès chez Yazdgird qu'on le renvoya en mission quand Théodose II monta au trône[3].

La relation privilégiée de l'évêque avec Yazdgird est souvent soulignée en association avec l'histoire de l'ambassade et des concessions faites aux chrétiens par le šāh, en particulier en relation avec les services médico-spirituels, politiques et administratifs rendus par l'évêque. La paix avec Rome, et l'attitude favorable du souverain sassanide à l'égard du christianisme, sont également souvent interprétés comme les résultats d'une initiative impériale romaine, transmise par l'intermédiaire d'une lettre que Marūṯā aurait portée en Perse[4].

Une lecture plus pragmatique considère Marūṯā comme un notable intégré dans le cercle du pouvoir, agissant en tant que médiateur entre les deux empires. À ce titre, il illustre le processus d'intégration des élites chrétiennes dans les structures impériales au tournant du Ve siècle. Marūṯā incarne également le rôle stratégique des zones frontalières dans la diplomatie entre Rome et l'Iran. Son statut ambivalent, au cœur d'un carrefour culturel, religieux, ethnique, linguistique, politique et économique, apparaît comme un produit direct des dynamiques frontalières, ce qui explique l'importance qu'il acquit tant de son vivant qu'à titre posthume.

Enfin, ce chapitre entend mettre en lumière l'évolution concomitante des dynamiques diplomatiques, culturelles et politiques à l'apogée des relations entre Rome et la Perse. La paix en Orient avait entrainé d'importants bouleversements dans les sociétés romaine et perse. Le

[2] Socrate, *HE*, VII.8.1-4.
[3] Socrate, *HE*, VII.8.13, 16-20.
[4] Pour les descriptions de Yazdgird comme persécuteur au début de son règne, voir la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61) ; *C. Séert (I.II)* LXVI, p. 205-206/317-318 ; Ṣalībā, V.2.1/13.4-12.

processus diplomatique prit une ampleur nouvelle, devenant plus complexe et plus normalisée. Les ambassades circulèrent entre les cours avec une fréquence accrue, tandis que de nouvelles conventions et pratiques furent instituées. Rome et la Perse commencèrent à concevoir la paix comme un objectif à préserver activement, en dehors du cadre conflictuel.

Le choix des diplomates acquit ainsi une importance décisive. Dans ce contexte, le rôle croissant de l'Église et de ses évêques dans la sphère sociale favorisa leur implication directe dans les affaires politiques de haut niveau. La zone frontalière se retrouva au cœur de ces transformations diplomatiques et culturelles, jouant un rôle central dans les stratégies des deux empires. Par ailleurs, une forme de professionnalisation des émissaires émergea, les autorités romaines attachant désormais une attention particulière aux compétences, à l'expérience et aux réseaux sociaux des diplomates qu'elles envoyaient.

La première section de ce chapitre sera donc consacrée aux pratiques diplomatiques romaines, à travers l'analyse des éléments qui en subsistent dans les récits relatifs à Marūṯā. Ses ambassades seront examinées individuellement et de manière détaillée, en s'appuyant sur les sources disponibles pour retracer ses déplacements à travers les deux empires. Les questions liées aux types d'ambassades, aux lettres et aux présents diplomatiques, seront replacées dans le contexte des missions de l'évêque. La seconde moitié du chapitre visera à approfondir ces mêmes thématiques, en s'interrogeant sur les raisons ayant conduit au choix de Marūṯā comme émissaire auprès de la cour sassanide.

Certaines problématiques abordées dans ce chapitre pourront paraître théoriques ou divergentes. Néanmoins, bien que les sources disponibles sur Marūṯā soient tardives et influencées par les intentions de leurs auteurs, il nous semble pertinent de proposer des hypothèses initiales concernant, par exemple, ses missions diplomatiques ou son appartenance à une lignée aristocratique. Ce faisant, nous mobiliserons des données issues de la recherche contemporaine, dans le but d'enrichir la réflexion sur cette figure aux multiples facettes.

3.2. La diplomatie romano-perse

Bien que les sources ne présentent pas de manière uniforme Marūṯā sous le titre explicite d'ambassadeur, sa mission impériale demeure perceptible à travers l'ensemble des récits. Il

convient, dans un premier temps, d'examiner les caractéristiques de la diplomatie romaine et son évolution à la lumière des deux premières missions de Marūṯā et de leur contexte. Ce n'est qu'ensuite que l'on pourra s'interroger sur les raisons ayant conduit à son choix comme représentant diplomatique auprès de la cour sassanide.

Selon la définition proposée par plusieurs chercheurs, la diplomatie peut être comprise comme un ensemble de méthodes, de règles et de normes adoptées par les acteurs politiques, constituant une plateforme structurée de communications visant à prévenir ou à résoudre les conflits[5]. Matthew P. Canepa souligne l'importance symbolique croissante du protocole diplomatique, qui en vint à jouer un rôle politique majeur. Dans un contexte où les puissances rivales cherchaient à maintenir l'apparence d'une parité entre elles, les antagonismes furent progressivement transformés en affirmations symboliques ou en démonstrations de puissance moins destructrices[6]. Le processus de stabilisation des relations entre Rome et la Perse débuta à la fin du IVe siècle, notamment sous le règne de Théodose Ier, qui adopta une posture plus conciliante sur le plan diplomatique. Ce tournant fut également favorisé par le Traité de Jovien (363), qui semble avoir levé les principaux griefs formulés par la Perse à l'encontre de l'empire romain, et assurait une stabilité durable, en principe, pour trente ans[7].

Les interactions politiques et militaires entre Rome et la Perse au cours du IIIe siècle convainquirent les Romains de la résilience structurelle du nouvel *imperium* iranien, lequel ne s'effondrerait pas de lui-même. Cette reconnaissance mutuelle de la stabilité des deux puissances rivales permit l'établissement d'une forme de confiance entre les souverains, favorisant ainsi l'accumulation progressive d'expériences et de savoirs diplomatiques propices à l'instauration d'une paix durable, sans recours systématique à la guerre[8]. La force militaire croissante des

[5] Becker, 2013, p. 57 ; Nechaeva, 2014, p. 15. Sako, 1986, p. 2 souligne que cette politique diplomatique fut amplifiée par l'Église qui cherchait à exprimer sa fidélité au pouvoir impérial, au souverain, mais aussi à l'équilibre et la paix entre Rome et la Perse. Blockley, 1992, p. 151-152 définit la diplomatie comme la communication directe entre États. Pour les Romains, on utilisait généralement la diplomatie comme corrélée ou en épilogue à la guerre. Pour une bibliographie à ce sujet, voir Whately, 2013b, p. 239-242, 243-246.

[6] Canepa, 2009, p. 31, 128.

[7] Blockley, 1992, p. 111-114 ; Becker, 2020, p. 26. Blockley note aussi que l'évitement de la guerre sur deux fronts de la part des Romains contribua considérablement à la pacification envers la Perse durant une période de forte violence sur le front occidental. Cf. Blockley, 1984, p. 28, 29-49, pour une discussion complète sur les traités de 298 et 363 comme étant au fondement des relations diplomatiques entre Rome et la Perse.

[8] Blockley, 1992, p. 45, 113-116, 123 ; Lee, 1993a, p. 20. On relève une terminologie familière entre les monarques depuis la fin IIIe siècle. Cette *amicitia* exprimée par des noms comme « frère » avait aussi contribué à renforcer les relations romano-perses. Si ces termes furent davantage normalisés dans la culture perse, il s'agissait d'une nouveauté pour les Romains, ce qui impliquait une grande concession sur le plan social et diplomatique de leur côté. Cette

barbares devait aussi jouer un rôle dans cette transition vers de méthodes plus paisibles. Afin d'assurer son hégémonie politique, Rome devait dorénavant prendre au sérieux les relations avec ses voisins qui furent maintenant devenus des acteurs diplomatiques pairs[9].

Audrey Becker observe que les Romains n'avaient plus d'autre choix que de reconnaître l'existence durable de leur adversaire et d'admettre que leur propre hégémonie politique et militaire appartenait désormais au passé[10]. La guerre au-delà des *limes* s'avérait trop coûteuse en ressources et comportait des risques considérables, comme en témoignaient les nombreuses défaites subies depuis l'expédition de Julien en 363. Dans des situations désespérées, telles que la mort d'un empereur en territoire ennemi, « la question du choix de l'homme qui négocie devient cruciale »[11]. La diplomatie apparaissait alors comme une alternative viable à la guerre : elle ouvrait un espace élargi de communication et mettait à disposition des instruments plus souples pour la poursuite des objectifs politiques[12].

C'est au cours de cette période de conflits limités que s'instaura la pratique régulière de l'envoi et de la réception d'ambassades entre les deux cours impériales, le plus souvent à l'occasion de l'avènement d'un nouveau monarque[13]. À mesure que les relations romano-perses se stabilisaient, cette pratique devint une coutume institutionnalisée, attendue par les deux parties. Ces missions visaient fréquemment à réaffirmer les accords antérieurs et à redéfinir les modalités

concession mena éventuellement à l'acceptation de la durabilité et de l'indépendance de l'État sassanide. Cf. Blockley, 1992, p. 123-127 pour une discussion des éléments diplomatiques qui contribuèrent au rapprochement des empires assez initiant un apogée dans leurs relations au tournant du siècle. Cf. aussi Blockley, 1984, p. 38 pour un résumé des effets des traités de Nisibe (298) et de Jovien (363) sur les relations. Blockley souligne que les traités étaient importants en soi–car ils définissaient les positions maximales acceptables des deux parties et établissaient ainsi la base des négociations ultérieures.

[9] Becker, 2020, p. 21.

[10] Becker, 2013, p. 101.

[11] *Ibid.,*

[12] Blockley, 1992, p. 107.

[13] Canepa, 2009, p. 123 souligne que la première preuve explicite d'une mission diplomatique de ce type se trouve dans l'inscription de Paikuli de Narseh. Celle-ci inclut une liste de magnats arrivés pour féliciter l'avènement du nouveau šāh, où figure également une mention de l'empereur romain, aux côtés des États-clients des Sassanides. Comme on le verra *infra*, les ambassades représentaient symboliquement l'identité de leurs monarques ; ainsi, la mention de l'empereur pourrait vraisemblablement renvoyer simplement à la mission romaine elle-même. L'exemple de Paikuli ne constitue pas nécessairement la première occurrence d'une telle ambassade, mais Canepa souligne que la période antérieure fut si violente et politiquement instable qu'il juge presque impossible l'envoi d'une mission de ce genre avant le règne de Narseh. Cf. Blockley, 1992, p. 45, 162 qui attribue l'origine de cette stabilisation diplomatique entre Rome et la Perse au règne de Théodose Ier, qui avait adopté des politiques étrangères axées sur la négociation et l'accommodement. Par ailleurs, dans une ère fondée sur les traités, ces derniers étaient normalement conclus entre monarques. L'obligation et la nécessité politique de reconfirmer les accords existants à l'ascension d'un nouveau souverain évolua éventuellement en pratique régulière, pour devenir une coutume diplomatique.

des relations interétatiques[14]. Tout comme la stabilité internationale était devenue une priorité, le maintien des traités le devint également.

À l'approche du Ve siècle, les empereurs romains, devenus plus sédentaires à la capitale, endossèrent un rôle de plus en plus cérémoniel, laissant ainsi aux hauts fonctionnaires de la cour une marge d'action élargie dans les affaires diplomatiques[15]. Bien que la communication entre souverains se faisait désormais de manière indirecte par l'intermédiaire d'émissaires médiateurs, les empereurs et les šāhānšāhs continuaient d'être représentés sur le plan symbolique comme protagonistes du processus diplomatique, voire des négociations elles-mêmes[16]. Il est frappant de constater que la cohérence apparente de la politique étrangère romaine à l'égard de la Perse depuis le IVe siècle ne résulte pas d'une stratégie globale délibérément conçue. Comme l'explique Blockley, la diplomatie entre les deux empires fut, à l'origine, une pratique pragmatique *ad hoc* née de la convergence des besoins et des intérêts des parties respectives. De telles circonstances conduisirent donc à l'abandon progressif des approches purement belligérantes au profit de solutions paisibles jugées plus efficaces et durables[17].

3.2.1. Le système de bloc

Cette lente révolution diplomatique et la diffusion du pouvoir donnèrent ainsi lieu à la formation d'organes de consultation soutenus par l'appareil bureaucratique de l'État. Ce nouveau climat conduisit à l'émergence d'une méthode de « navettes » diplomatiques dans lesquelles la communication était divisée en plusieurs sessions ou blocs distincts. Les négociations les plus importantes étaient généralement conduites selon ce modèle fractionné. Dans ce système, aucune des deux puissances ne disposait d'un ambassadeur permanent à la cour de l'autre, de sorte que chaque ambassade constituait un déplacement ponctuel, effectué par des représentants désignés par les souverains[18]. Dans un cadre habituel, une ambassade pouvait consister en la personne de l'ambassadeur lui-même (d'une fonction civile, militaire ou ecclésiastique), de dignitaires variés,

[14] Sako, 1986, p. 62-65.
[15] Blockley, 1992, p. 135 ; Nechaeva, 2014, p. 23-24.
[16] Blockley, 1992, p. 152 ; Nechaeva, 2014, p. 69-70. Voir *ibid.,* p. 71-79, pour une discussion sur les facteurs qui ont rendu le dialogue direct inutile.
[17] Blockley, 1992, p. 136-137 : « [A] convergence of needs and interest on the part of the East Roman empire and the Persian Kingdom that led to the abandonment of a wholly military approach to one another and the search for and development of usable alternatives ».
[18] Blockley, 1992, p. 152 ; Traina, 2009, p. 2.

d'interprètes, d'une escorte militaire, du clergé, ainsi que des marchands qui auraient pris avantage du déplacement sécuritaire[19]. Ces missions impliquaient des allers-retours entre les deux cours, et les émissaires devaient se conformer à des instructions strictes, afin de garantir que la prééminence des monarques et de leurs conseils respectifs soit dûment préservée[20].

Ekaterina Nechaeva propose un schéma de fonctionnement pour le système de négociations par blocs, caractéristique de la diplomatie romano-perse. Celui-ci se déploie en quatre étapes successives :

1. Le camp A envoie une ambassade au camp B, manifestant ainsi sa volonté d'engager des pourparlers.
2. En réponse, le camp B dépêche à son tour une ambassade vers le camp A.
3. Les émissaires des deux camps entament alors les négociations.
4. Par l'intermédiaire de leurs représentants respectifs, les deux parties parviennent finalement à un accord[21].

Cette description ne constitue que les fondations du système diplomatique, lequel se complexifie selon les circonstances propres à chaque cas. La plupart des échanges entre Rome et la Perse semblent néanmoins avoir été organisés conformément à ce modèle par blocs. En règle générale, à la suite du départ d'une ambassade étrangère, une mission diplomatique était envoyée en retour. La préparation d'une telle mission pouvait nécessiter un délai considérable, notamment en raison de l'élaboration d'un plan d'action, de la rédaction de lettres officielles ou de la formulation d'instructions précises à l'intention des ambassadeurs[22]. Blockley explique que les détails de telles instructions ne sont pas bien connus. De la documentation informative semble avoir été donnée à l'ambassadeur, qui pouvait être soumis à des tests de mémorisation préparatoires sur les instructions des objectifs, les limites de leur mission ainsi que les messages à transmettre. Au retour de leur mission, les ambassadeurs présentaient souvent un rapport oral directement à l'empereur,

[19] Traina, 2009, p. 2.
[20] Nechaeva, 2014, p. 23-33, 94-96 conclut que l'empereur et le maître des offices avaient généralement le mot final sur la politique extérieure. Ce droit de décision aurait fluctué à travers différentes périodes. Le monarque cherchait toujours le conseil de ses subordonnés, mais la délégation du pouvoir décisionnel à ses fonctionnaires était sporadique et dépendait de son attitude et de sa personnalité. Cf. Blockley, 1992, p. 152 ; Lee, 1993a, p. 42-48.
[21] Nechaeva, 2014, p. 79-86 pour une discussion complète du système de « navettes ».
[22] Blockley, 1992, p. 156. Cf. Traina, 2009, p. 2 ; Nechaeva, 2014, p. 83-85 ;

selon un protocole défini, soulignant ainsi l'importance politique de leur rôle dans la gestion des relations extérieures[23].

Toute interaction diplomatique avec la Perse prenait priorité et devait impérativement préserver l'équilibre de prestige entre les deux cours rivales[24]. Cette dynamique de compétition statutaire transparaît dans les sources, où les Perses apparaissent fréquemment comme les instigateurs des ouvertures diplomatiques. Comme le souligne Nechaeva, cette représentation peut certes correspondre à une réalité historique, mais elle reflète aussi une tendance littéraire à mettre en scène l'adversaire dans une posture de soumission ou de dépendance[25].

Selon Lee, ces adaptations du système diplomatique traduisent une reconnaissance croissante, au sein de l'administration impériale, de la nécessité d'accorder une attention accrue à la conduite des affaires extérieures, ainsi que de l'importance de la spécialisation du personnel chargé de les mener[26]. Les représentants envoyés en Perse devaient être encore plus compétents, spécialement à cause de l'importance et de la sensibilité des accords sur le plan religieux[27]. Ce nouveau contexte diplomatique généra des besoins inédits en matière de représentation internationale, manifestant une approche de plus en plus structurée dans la gestion des relations de l'empire romain avec ses voisins, et par une valorisation du bon usage des ressources humaines, des compétences spécifiques et des circuits d'information[28]. Dans ce cadre, la réputation de Marūṯā l'aurait précédé ; son parcours singulier fit de lui un agent diplomatique prometteur.

3.3. Les ambassades de Marūṯā de Maypherqaṭ

Face aux divergences substantielles des sources, il est difficile d'établir avec certitude le nombre et la chronologie des ambassades de Marūṯā[29]. Toutefois, l'ensemble des récits suggère principalement deux voyages effectués en Perse, généralement acceptés comme avoir pris place autour des accessions royales en 399 et 408. La section qui suit s'attachera d'abord à reconstituer la chronologie des voyages, suivi par une présentation d'un bilan d'informations relié à chaque

[23] Lee, 1993a, p. 38-39. Le phénomène est plus visible vers la fin du Ve siècle.
[24] Traina, 2009, p. 2.
[25] Nechaeva, 2014, p. 83-85.
[26] Lee, 1993a, p. 47.
[27] Traina, 2009, p. 2.
[28] Lee, 1993a, p. 48.
[29] Sako, 1986, p. 60.

mission dans son contexte et à en dégager les objectifs probables, avant d'examiner plus en détail les sources et les informations connexes, afin de mieux comprendre la diplomatie romano-perse à travers l'action de Marūṯā.

3.3.1. Reconstituer la chronologie de voyages

Aucun érudit à date tenta de faire un ordre compréhensif de la chronologie des ambassades de Marūṯā. Sako est un des premiers à faire une proposition directe choisissant sans explication les accessions de Yazdgird Ier en 399 et Théodose II en 408 comme ancres chronologiques[30]. Même si l'érudition moderne accepte généralement cette conclusion sans la remettre en question, notre étude a le devoir d'établir une chronologie rigoureusement argumentée. J'identifie deux grappes d'évènements survenant en étroite succession, et gravitant autour des repères chronologiques établies par Sako. La chronologie nécessiterait également un léger ajustement afin de prendre en compte des facteurs qui n'avaient pas été considérés auparavant.

Quelques autres érudits se sont également prononcés ponctuellement sur la question. Blockley propose l'année 400 comme date plausible pour la première mission, suggérant que l'envoi de l'ambassade n'aurait pu avoir lieu qu'après l'éviction de Gaïnas de Constantinople[31]. Syvänne estime plutôt que la première ambassade de Marūṯā aurait eu lieu avant la chute de Gaïnas, puisqu'il aurait fallu négocier la paix avec la Perse avant de redéployer l'armée contre celui-ci[32]. Garsoïan situe, pour sa part, une ambassade au plus tard autour de l'avènement de Théodose II, soit vers 408[33].

3.3.1.1. Les sources

Selon notre source la plus fiable au sujet, Socrate, Marūṯā serait envoyé en Perse une première fois, d'après il retourna à Constantinople avant d'être subséquemment renvoyé chez Yazdgird[34]. En outre, son récit place effectivement l'évêque à la capitale romaine en 403, où il

[30] Sako, 1986, p. 60-61 ns. 7-9.
[31] Blockley, 1992, p. 48 n. 15 et p. 52.
[32] Syvänne, 2020, p. 89-91, 97.
[33] Garsoïan, 1973-1974, p. 124 n. 23.
[34] Socrate, *HE*, VII.8.14.

participa au synode du Chêne[35]. Selon Photius, Marūṯā aurait assisté à un synode contre les Messaliens en Antioche convoqué par l'évêque-patriarche Flavien entre 389 et 404[36]. Le *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* fourni un autre indice, plaçant le retour des prisonniers par Yazdgird en 400[37].

La *Vie* arménienne offre le récit le plus détaillé des missions. Selon son récit, Marūṯā fut d'abord envoyé en Perse dans le cadre d'une première ambassade. À la suite de son succès auprès de Yazdgird, il retourna à Constantinople afin de ratifier les accords négociés avec le šāh. Il se rendit ensuite à Maypherqaṭ pour mettre en œuvre les projets découlant de cette mission. La *Vie* arménienne indique qu'il repartit ensuite en Perse, probablement dans le cadre d'une seconde ambassade, pour transmettre au souverain sassanide l'approbation impériale des accords négociés. Il serait revenu aussitôt à Maypherqaṭ pour y déposer les reliques recueillies en Perse, avant de retourner une nouvelle fois à Constantinople pour rendre compte de sa mission. Son itinéraire s'achèverait enfin à Maypherqaṭ, où il aurait rapporté des reliques provenant de l'empire romain, destinées à fonder un nouveau culte des martyrs[38].

La chronologie de Bar Hebraeus associe des dates plus précises aux évènement[39]. Marūṯā est en ambassade en Perse pour négocier la paix durant la cinquième et dernière année de Qayyūma, en 399, qui le convoque à un synode par la suite[40]. La source rapporte que Marūṯā est de nouveau envoyé en ambassade auprès de Yazdgird en la onzième année de son règne, donc en 410. Au cours de cette seconde mission, il assiste à un deuxième concile, cette fois sous la direction d'Isḥāq, durant lequel Marūṯā transmet aux évêques orientaux les canons de l'Église occidentale ainsi que les principes d'ordre et de discipline ecclésiastiques.

Les actes conciliaires de l'Église de l'Orient précisent également que Marūṯā se trouvait en mission diplomatique lorsqu'il prêta assistance à Isḥāq pour organiser le synode[41]. La *Chronique*

[35] Socrate, *HE*, VI.15.9-10 ; Sozomène, *HE*, VIII.16.5-6.
[36] Photius, *Bibl.*, Cod. 52.
[37] Blockley, 1992, p. 49 ; Palmer, 1993, p. 5-6 ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 65-75 ; Debié, 2015, p. 553-554.
[38] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60-68).
[39] Bar Hebraeus, *CE*, II. 45-51.
[40] Le synode à Constantinople est présenté comme étant celui qui cherchait à déposer Macedonius de Constantinople. Bar Hebraeus laisse entendre une présence de Marūṯā, mais non une participation effective. Il est seulement rapporté que l'évêque fut ensuite envoyé en Perse afin de rendre compte du concile à Isḥāq, note unique parmi les sources. ʿAmr, V.V.2/14.8 rapporte aussi qu'il participa au Concile de Constantinople (identifié par Gianazza, 2022, p. 291, n. 1 comme étant le second concile œcuménique de 381 durant lequel il assura les évêques de la bonne foi des chrétiens d'Orient.
[41] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 562-563).

de Séert ajoute qu'Acace d'Amid participait également à cette ambassade, et qu'il joua un rôle conjoint avec Isḥāq et Marūṯā dans la convocation du concile[42]. La datation du synode de Mar Isḥāq est en concorde avec les autres sources ; elle se tint au début du mois de février 410, la onzième année de Yazdgird, à Séleucie-Ctésiphon, capitale de l'empire sassanide[43].

Finalement, les récits tardifs de Ṣalībā et 'Amr rapportent que Marūṯā retourna à Constantinople après le synode de Mar Isḥāq pour informer les évêques présents des résultats de sa mission ainsi que des récits de martyrs qu'il avait recueillis en Orient[44]. Selon 'Amr, l'évêque aurait même demandé à l'empereur l'autorisation de retourner en Orient, peut-être en Sophanène, où il aurait collaboré avec Acace d'Amid au rachat de prisonniers syriaques détenus par un « patricien grec »[45].

3.3.1.2. Analyse des trajectoires

La première grappe d'évènements gravite autour des années 399 et 400. Une reconstruction des itinéraires diplomatique de Marūṯā commence en reconstruisant les blocs diplomatiques. Suivant cette structure diplomatique et les usages de l'époque, les Perses auraient dû en premier envoyer leur propre ambassade chez les Romains peu après la mort de l'ancien šāh et l'avènement de Yazdgird le 14 août 399. La mission aurait pris place donc entre 399 et 400. Où se situerait Marūṯā à ce moment-là, si l'ambassade avait pris place postérieure à la chute de Gaïnas le 12 juillet 400 ?

Sako propose que Marūṯā se trouvait alors à Maypherqaṭ, et qu'il ait été intégré à l'ambassade impériale en cours de route[46]. Il avance que, puisque le point de rassemblement des

[42] *C. Séert (I.II),* LXVIII, p. 211/323. Cet élément pourrait facilement être une confusion entre les ambassades séparées des deux évêques. Acace remplaça Marūṯā après sa mort ; lui aussi avait servi d'ambassadeur romain chez Yazdgird ; lui aussi coorganisa un synode ecclésiastique en territoire perse.

[43] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 563-605) ; Ṣalībā, V.2.1/13.12-4) ne lie pas le concile avec une deuxième ambassade, mais spécifie que le concile prit place durant la onzième année du règne de Yazdgird, étant 410 : *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 206/318 ; Bar Hebraeus, *CE*, II.45-47 rapporte sur le concile des éléments similaires, identifiant le remplacement de Qayūma comme le facteur déclencheur de l'assemblée.

[44] 'Amr, V.V.2/14.8 ; Ṣalībā, V.2.1/13.19-25 décrivent que Marūṯā était retourné à Constantinople pour le concile des 150 évêques. Il semble que l'auteur ait cru que le concile de Constantinople avait eu lieu durant le règne de Théodose le Jeune, et non de l'Ancien, et ainsi décrit que Marūṯā y ait participé aussi. Barḥadbešabba, *HE*, (Nau, 1932, p. 209) le compte de façon anachronique parmi les évêques de Nicée, une association probablement liée à son rôle traditionnel comme vecteur de transmission des canons en Orient.

[45] 'Amr, V.V.2/14.10.

[46] Nisibe se trouvait à plus de deux jours de voyage au sud de Martyropolis. Sako, 1986, p. 63, suggère que puisque Martyropolis était sur la route vers Nisibe, on ne choisit d'amener l'évêque que quand la mission passa proche de la

ambassades romaines à destination de la Perse était situé à Nisibe, ville relativement proche de Maypherqaṭ, il aurait été plausible que l'évêque rejoigne ainsi la mission. Cependant, cette hypothèse impliquerait un rôle plutôt secondaire pour Marūṯā ; possiblement limité à celui de médecin ou d'interprète, deux fonctions traditionnellement importantes, mais rarement investies de réelles responsabilités diplomatiques. Une telle inclusion *ad hoc* ne cadrerait pas nécessairement avec le prestige ni l'influence que les sources ultérieures lui attribuent[47].

Si l'on admet que Marūṯā agissait bel et bien comme ambassadeur impérial, il apparaît plus plausible qu'il se trouvait à Constantinople avant le départ de l'ambassade, afin de recevoir les instructions officielles de la cour. Les émissaires romains étaient en effet censés être soigneusement préparés, formés, voire éprouvés avant d'être envoyés en mission[48]. Comme nous le verrons plus loin, sa mission en Perse pourrait également avoir été liée à des initiatives diplomatiques ou ecclésiales à portée internationale soutenues par Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople depuis 397. Conformément aux usages de la diplomatie impériale, tout ambassadeur désigné devait recevoir des directives précises de ses supérieurs hiérarchiques afin d'assurer le succès de la mission[49]. Si l'ambassade de 400 revêtait une telle importance, comme le laissent supposer son contenu et ses retombées, la préparation de Marūṯā aurait dû s'inscrire d'autant plus dans ce cadre protocolaire. Il est donc raisonnable de penser qu'il était déjà présent à Constantinople avant même l'accession de Yazdgird au trône, afin de disposer du temps nécessaire pour élaborer une stratégie en concertation avec l'empereur, le patriarche, le *consistorium* et tout autre organe impliqué dans le processus diplomatique.

Des indices sur la présence anticipée de Marūṯā à Constantinople peuvent être déduits du contexte politique et militaire discuté dans les chapitres précédents. En effet, l'Orient romain venait tout juste d'être ravagé par les incursions hunniques de 395 et 397/398, et la Sophanène fut

ville que l'on fit le choix de recruter Marūṯā pour se joindre à la mission diplomatique. Ceci semble plutôt inconvénient, et je croirai plutôt que la route à laquelle Sako fait allusion serait celle qui passe par Amid. Comme Martyropolis était à un jour de voyage de cette ville, et à un carrefour de routes, on pourrait considérer la ville comme un relais ou un détour sur l'axe principal de la route passant à la frontière occidentale de la Sophanène. Comme vu *supra*, § 2.7.1, p. 118, n. 412, elle était toute proche de l'ancienne route royale des Perses, et devait être encore connectée à un certain niveau au réseau routier régional plus large si l'on considère ses vestiges.

[47] Blockley suggère qu'il est peu probable que l'évêque ait été chef de l'ambassade dû à son bas statut. Ce chapitre de thèse explore justement le haut statut de Marūṯā, et propose donc de réviser ce commentaire de Blockley.

[48] Nechaeva, 2014, p. 126.

[49] Blockley, 1992, p. 156 ; Nechaeva, 2014, p. 83-85.

une des régions touchées[50]. Centré sur la ville de Martyropolis, le pays fonctionnait à de multiples niveaux politiques, simultanément semble-t-il : une entité quasi autonome au sein de l'empire romain, fondamentalement un État-client, et un *regnum minus* en alliance conditionnelle avec Rome. Son satrape, probablement Gaddana à cette époque, jouissait d'une large autonomie administrative et militaire, ne payant pas d'impôts directs à la cour impériale[51]. Dans ce contexte, il n'est pas déraisonnable de supposer que Marūṯā, proche parent du satrape et évêque de la ville, ait été dépêché à Constantinople afin de solliciter une aide impériale ou ecclésiastique au nom de sa communauté.

Il est également plausible que Marūṯā ait entretenu des liens personnels avec Jean Chrysostome, alors patriarche de Constantinople, qu'il aurait pu avoir connu durant les années passées par ce dernier en Orient. Une telle démarche, obtenir le soutien d'un supérieur ecclésiastique en période de crise, relèverait des attributions habituelles d'un évêque tardo-antique[52]. Les prélats de cette période, en tant que représentants spirituels, mais aussi sociaux et politiques de leurs cités, assumaient fréquemment le rôle d'intermédiaires auprès des autorités impériales[53]. Dans le cas d'un évêque aussi actif et mobile que Marūṯā, une mission de ce type aurait été tout à fait cohérente avec les usages diplomatiques et pastoraux de son époque.

Ces éléments suggèrent que Marūṯā se trouvait probablement à Constantinople en ambassade au moment de l'avènement de Yazdgird, le 14 août 399[54]. On s'attendrait à ce que Marūṯā soit déjà à la capitale depuis un certain temps ; la durée d'une ambassade et du mouvement entre le centre et la frontière pouvait s'étendre à de multiples mois, sans oublier les délais possibles causés par Gaïnas[55]. Selon notre hypothèse courante, Marūṯā aurait quitté la capitale impériale pour entreprendre une première ambassade en Perse peu après l'expulsion de ce dernier en 400.

---

[50] Greatrex et Greatrex, 1999, p. 67 offre la traduction de l'extrait correspondant du *Chronicon miscellanorum ad annum Domini 724 pertinens / Liber Calipharum*.
[51] *CT*, XII.13.6 ; Adontz, 1970, p. 34 n. 24, 91-92 ; Marciak, 2017, p. 108 ; Nechaeva, 2020, p. 40-57.
[52] Cf. Stevenson, 2010 ; Stevenson, 2021, Ch. 6, p. 120-140.
[53] Rapp, 2005, p. 265. La fréquence des voyages épiscopaux a atteint de telles proportions qu'ils sont devenus un motif de plainte.
[54] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 254 n. 2).
[55] Procope, Guerres, I.21, I.22 ; Greatrex, 2022, p. 307, 317. L'ambassade romaine atteignit le Tigre en février-mars 532. L'un des ambassadeurs dut ensuite retourner à Constantinople afin de consulter l'empereur, avant de repartir vers la frontière. Sa seconde arrivée est attestée en en septembre 532, soit environ cinq mois plus tard. Si l'on estime à environ un mois la durée du trajet entre la frontière et la capitale, il resterait près de quatre mois consacrés aux négociations initiales et aux consultations à Constantinople, soit approximativement un à deux mois pour chacun de ces deux « blocs » diplomatiques.

Ceci s'aligne parfaitement avec le retour des prisonniers par Yazdgird, hautement possible d'avoir été négociée par Marūṯā durant cette mission en 400[56].

Conformément au modèle de diplomatie de navette en usage dans l'Antiquité tardive, et comme l'affirment les sources, il est raisonnable de supposer que Marūṯā retourna à Constantinople après l'accomplissement de chacune de ses missions afin de conclure le cycle diplomatique selon les normes romaines, tel que plusieurs sources ont indiqués, notamment Socrate et la *Vie* arménienne[57]. Si Marūṯā avait initialement agi comme représentant de son satrape auprès de la cour impériale, il est naturel qu'il ait profité de chaque déplacement pour passer par Maypherqaṭ, son siège épiscopal, d'autant plus que la ville se trouvait sur une des routes principales reliant Nisibe à l'intérieur de l'empire romain.

Quelques *termini ante quos* peuvent être établis d'affiner la chronologie de cette première ambassade. Elle a nécessairement dû avoir lieu avant l'organisation de la tutelle de Théodose II par Antiochus. La datation de la présence de ce dernier dans la capitale impériale devient dès lors déterminante. L'opinion savante semble indiquer qu'il s'y trouvait bien avant la mort d'Arcadius en 408[58].

Si l'ambassade de Marūṯā n'avait été envoyée qu'après l'expulsion de Gaïnas le 12 juillet 400, il est concevable que l'impératrice ait déjà été enceinte de Théodose (né le 10 avril 401) au moment du départ de la mission vers la Perse[59]. Il devient donc envisageable que les premières discussions concernant la tutelle aient été amorcées dès l'an 400. Cependant, comme le suggère Procope, il paraît peu plausible que les autorités romaines aient confié une responsabilité aussi sensible que la protection de l'héritier impérial à un souverain (et à son agent) dont la loyauté n'avait pas encore été éprouvée[60]. Il semble donc plus raisonnable de supposer que la question de la tutelle ait été abordée non pas lors de cette première ambassade, mais dans le cadre d'un contact postérieur au succès initial de la mission de Marūṯā, alors que Yazdgird avait déjà démontré sa

[56] *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* : Blockley, 1992, p. 49 ; Palmer, 1993, p. 5-6 ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 65-75 ; Debié, 2015, p. 553-554.
[57] Socrate, *HE*, VII.8.14 et *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60-68).
[58] Bardill et Greatrex, 1996, p. 176, 180 ; Blockley, 1992, p. 52. Cf. *supra*, § 1.10, p. 32-33, n. 97-100.
[59] Blockley, 1992, p. 48 n. 15.
[60] Procope, *Guerres*, I.2.1-10.

bonne foi aux yeux de Constantinople[61]. Bardill et Greatrex situent en 402/403 le *terminus post quem* de la tutelle, ce qui fournit un *terminus ante quem* pour la première ambassade de Marūṯā.

Un second *terminus ante quem* peut être fixée en 403, puisque Marūṯā devait alors se trouver à proximité de Constantinople à l'occasion du Synode du Chêne[62]. Le synode convoqué par Flavien d'Antioche demeure plus difficile à dater, mais je suggère qu'il eut lieu avant 403[63].

Flavien et Marūṯā bénéficièrent tous les deux du patronage de Jean Chrysostome et apparaissent clairement comme ses partisans : Marūṯā avait contribué à neutraliser l'un de ses principaux adversaires, Kyrinos de Chalcédoine, tandis que Flavien avait été confirmé comme évêque d'Antioche grâce à l'intervention de Jean, qui avait aussi également œuvré à sa réconciliation avec les évêques de Rome et d'Alexandrie[64].

Après la mort de Flavien et l'exil définitif de Chrysostome en 404, Marūṯā semble toutefois s'être rapproché davantage de certains adversaires de ce dernier, notamment Porphyrie d'Antioche qui succéda Flavien après avoir été élu secrètement au détriment d'un autre partisan de Chrysostome[65]. Dans cette perspective, il paraît plus logique de supposer que Marūṯā fut envoyé à Antioche par Chrysostome après son retour de sa première ambassade, soit vers 401/402. Avant de regagner Martyropolis, il aurait ainsi pu passer par Antioche afin de contribuer à consolider à la fois sa propre position et celle de Flavien dans les controverses doctrinales qui agitaient alors la région.

Pour la seconde ambassade, il faut commencer par la mort d'Arcadius, survenue le 1er mai 408. Marūṯā aurait alors été rapidement appelé à la capitale pour recevoir ses instructions. À ce moment, il semble avoir traversé les bouleversement politiques liés à la controverse johannite en restant loyal au régime impérial, afin de préserver sa position diplomatique. Dans sa

[61] Le manque de discussion de la tutelle de Théodose reflète probablement des opinions négatives envers la Perse après la guerre de 421-422, ce qui aurait obscurci le souvenir de l'ambassade qu'il aurait négociée. *Ibid.,* p.118 explique que certaines sources syriaques encadrent la négociation de la tutelle de Théodose comme étant la culmination des efforts diplomatiques de Marūṯā. Cf. aussi Bardill et Greatrex, 1996, p. 173, 180, et l'article au complet pour une discussion des détails sur la tutelle de Théodose, ainsi que pour un calendrier potentiel des évènements, plaçant la présence d'Antiochus à Constantinople, et donc le début de la tutelle, en 402/3 au plus tôt.
[62] Socrate, *HE*, VI.15.9-10 ; Sozomène, *HE*, VIII.16.5-6.
[63] Photius, *Bibl.*, Cod. 52.
[64] Sozomène, *HE*, 8.3 ; Socrate, *HE*, V.15 ; Théodoret, *HE*, V.23.
[65] Théodoret, *HE*, V.37. Cette élection avair allégément suscité une rébellion parmi les antiochiens, qu'Arcadius a du ensuite mater. Cf. CTh XVI 4.6.et p. 477-478 n .4

correspondance avec la Dame Olympias, Jean Chrysostome semble reconnaitre que Marūṯā avait rencontré des difficultés, le décrivant comme dans le « gouffre »[66].

Quoi qu'il en soit, l'évêque de Maypherqaṭ retrouva l'occasion de retourner en Perse ; ce projet semble avoir été envisagé de longue date, puisque Chrysostome anticipait déjà son retour avant même sa propre mort[67]. La deuxième mission devait viser essentiellement à confirmer les traités antérieurs dans un contexte de stabilité politique et d'amitié manifeste entre Yazdgird Ier et Théodose II, et ne nécessitait probablement pas un retour immédiat à Constantinople. À ce stade, le šāhānšāh était déjà reconnu comme allié fidèle de Rome, et la continuité des relations ne constituait ni une surprise ni une évolution diplomatique majeure.

En effet, c'est dans la mission secondaire confiée à Marūṯā, celle de soutenir la réorganisation de l'Église en Perse, que résidait désormais le véritable enjeu. Ce mandat ecclésiastique, peut-être issu d'une initiative de Jean Chrysostome ou du patriarche d'Antioche Porphyre, semble avoir bénéficié, sinon d'un appui explicite, du moins d'un acquiescement implicite des autorités impériales, notamment de Théodose II et d'Anthémius, son tuteur et principal conseiller. Chrysostome explique d'ailleurs à Olympias qu'il avait encore besoin de Marūṯā pour poursuivre son projet en Perse[68]. Les ennemis de Chrysostome, notamment Porphyre d'Antioche, se seraient appropriés certains de ses projets après sa mort, comme l'atteste la liste des signataires de la lettre adressée à Yazdgird et portée par Marūṯā[69]. Il me semble plus probable que cette lettre ait été remise à Marūṯā lors de son passage à travers l'Orient romain, alors qu'il se dirigeait vers la Perse dans le cadre de sa seconde mission. Marūṯā semble donc être de nouveau passé par Antioche afin d'y recevoir des instructions de son supérieur, Porphyre, ce qui aurait pu entrainer un certain délai. Je situerais donc cette ambassade entre 408 et 409, ce qui aurait laissé quelques mois pour organiser le synode de Mar Isḥāq sur le territoire perse. Rapelons que celui-ci se tint en en février 410, donc relativement tôt dans l'année[70].

---

[66] Jean Chry., *Epist.* IX. 5.
[67] Jean Chry., *Epist.* IX. 5.
[68] Jean Chry., *Epist.* IX. 5.
[69] Voir *infra* § 3.6.2, p. 167-168.
[70] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 563-605) ; Ṣalībā, V.2.1/13.12-4) ne lie pas le concile avec une deuxième ambassade, mais spécifie que le concile prit place durant la onzième année du règne de Yazdgird, étant 410 : *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 206/318 ; Bar Hebraeus, *CE*, II.45-47 rapporte sur le concile des éléments similaires, identifiant le remplacement de Qayūma comme le facteur déclencheur de l'assemblée.

On arrive donc à une reconstruction composite, tout en s'inscrivant dans une représentation cohérente du système de diplomatie en blocs. À partir de cette source, enrichie de nos hypothèses fondées sur des éléments contextuels, il est possible de proposer la chronologie suivante suivant de ses déplacements de Marūṯā :

- **395 et 397/398 ap. J-. C.**
    1. *Martyropolis* : Présence aux raids hunniques qui ravagent la Sophanène.
- **400-401 ap. J-. C.**
    1. *Constantinople* : Mission initiale auprès de la cour impériale, possiblement au nom du satrape de Sophanène (Gaddana ?), afin d'obtenir un soutien financier ou militaire ; (tombée de Gaïnas) ; (arrivée de l'ambassade perse) ; organisation et départ de l'ambassade de Marūṯā en Perse.
    2. *Maypherqaṭ* : Arrêt probable sur la route vers la Perse.
    3. *Ctésiphon* : Première ambassade auprès de Yazdgird.
    4. *Maypherqaṭ* : Arrêt probable sur la route vers Constantinople.
- **401-402 ap. J-. C.**
    1. *Constantinople* : Retour pour présenter les résultats de la mission à l'empereur.
    2. *Antioche* : Présence au synode de Flavien d'Antioche.
    3. *Maypherqaṭ* : Reprise de ses fonctions épiscopales ; lancement des projets de construction.
- **403 ap. J-. C.**
    1. *Constantinople via Chalcedoine* : Participation au synode du Chêne.
    2. *Maypherqaṭ :* Retour en Sophanène.
- **404 ap. J-. C.**
    1. Le réseau de patronage impérial de Marūṯā s'effondre et se réoriente ; (exil définitif de Chrysostome) ; (mort de Flavien d'Antioche) ; (élection de Porphyre comme évêque d'Antioche au détriment du candidat soutenu par Jean Chrysostome).

- **408-409 ap. J-. C.**
    1. *Constantinople* : Organisation et départ de la seconde ambassade de Marūṯā en Perse, cette fois pour annoncer la mort d'Arcadius et l'avènement de Théodose II.
    2. *Ctésiphon* : Rencontre diplomatique avec Yazdgird ; début des préparatifs ecclésiastiques.
    3. *Maypherqaṭ / Orient romain / Empire perse* : Déplacements possibles pour coordonner la tenue du futur synode.
- **410 ap. J-. C.**
    1. *Ctésiphon* : Participation au synode de Mar Isḥāq en février.
    2. *Maypherqaṭ* : Retour avec les reliques des martyrs perses.
    3. *Constantinople* : Rapport à la cour impériale sur les résultats de l'ambassade et du concile.
    4. *Maypherqaṭ* : Installation des reliques des martyrs romains ; réception des subventions impériales ; poursuite des travaux dans son diocèse.

Bien que cette reconstitution repose sur de multiples sources contemporaines et tardives, et doive donc être abordée avec précaution, elle semble transmettre des traditions anciennes réinterprétées à la lumière d'une mémoire collective sur les itinéraires diplomatiques. À travers l'exemple de Marūṯā, nous saisissons concrètement la logique de la diplomatie de navette décrite par Nechaeva : l'évêque-ambassadeur aurait effectué des allers-retours semi-réguliers entre Constantinople et Ctésiphon, en s'arrêtant systématiquement à mi-chemin dans sa base de Maypherqaṭ. Située à proximité immédiate de la route principale et en bordure de la frontière, cette ville jouait un rôle logistique stratégique qui facilita sans doute les nombreuses missions qu'il entreprit entre les deux cours impériales. Tournons notre attention maintenant vers les ambassades eux-mêmes et les détails de leurs missions.

3.3.2. En 400, à Séleucie-Ctésiphon

Contexte :

- L'instabilité politique à Constantinople due aux bouleversements militaires et politiques de *l'établissement arcadien*.
    - Tombée de Gaïnas le 12 juillet 400.
- L'avènement de Yazdgird I sur le trône sassanide le 14 aout 399.
- La fin du Traité de Jovien (363) en 393.
- La reprise des tensions religieuses en Perse-Arménie et en Iran.
- La menace commune que représentaient les Huns.
- Les tensions économiques liées à et la contrebande de marchandises et l'espionnage entre Rome et la Perse.
- La santé défaillante du šāhānšāh et de l'un de ses enfants.
- La santé défaillante du primat chrétien Qayūma.

Buts possibles :

- **Présenter** les félicitations officielles à Yazdgird à l'occasion de son avènement, dans le cadre des usages diplomatiques de courtoisie et de reconnaissance mutuelle.
- **Réaffirmer** les accords antérieurs, notamment les traités de 363 et de 387, confirmant ainsi la stabilité des relations entre les deux empires.
- **Intervenir** en faveur des communautés chrétiennes persécutées.
- **Renforcer** la coopération militaire dans les zones stratégiques, notamment en vue de la défense commune des défilés du Caucase aux menaces extérieures.
- **Résoudre** certains contentieux politiques et économiques, incluant notamment les enjeux liés à l'espionnage et aux échanges frontaliers.
- **Offrir** des services médicaux à la cour royale.
- **Élire** un nouveau primat pour l'Église de l'Orient.

***Personnel possible* :** Marūṯā, évêque de Maypherqaṭ ; Flavius Anthémius, *Comes Sacrarum Largitionum.*

3.3.2.1. Prélude diplomatique

La première ambassade de Marūṯā semble avoir été la plus significative, tant sur le plan politique que religieux. Les bouleversements du début du Ve siècle s'étaient à peine apaisés, et les relations entre Rome et la Perse semblaient amorcer une phase de normalisation progressive, malgré la persistance de tensions sous-jacentes. Déjà sous le règne de Šābuhr III (r. 383-388), une solution pacifique avait été trouvée aux querelles récurrentes concernant l'Arménie ; selon le panégyrique de Pacatus, une alliance aurait même été conclue à cette occasion[71]. C'est précisément à cette époque que l'on observe de multiples indices d'un partage culturel croissant entre Rome et la Perse, témoignant d'une fréquence élevée d'interactions positives entre les deux puissances[72].

Sous Wahrām IV (r. 388-399), un nouveau traité d'amitié fut négocié avec la participation de Stilichon. Ceci est considéré par Jerôme Labourt comme la prolongation naturelle de l'accord précédent[73]. Dans ce climat de détente, on assiste à un accroissement des échanges diplomatiques et culturels entre l'empire romain et ses voisins. Canepa souligne que la diplomatie constituait alors l'axe principal de communication et de circulation des normes entre les puissances. D'après lui, c'est de ces interactions codifiées qu'émergea une forme de diplomatie byzantine à la fois rigoureuse, sophistiquée, normative et adaptable ; des traditions qui allaient caractériser les Romains d'Orient à l'époque médiévale[74]. Cependant, malgré ces avancées diplomatiques, la succession d'un monarque pouvait entrainer une inflexion radicale des orientations politiques[75]. La stabilité des relations interétatiques demeurait donc tributaire de la continuité du pouvoir et de la volonté politique des souverains en place.

3.3.2.2. Le nouveau šāh

Lorsque Yazdgird accéda au trône en 399, les relations avec les Romains étaient encore marquées par des tensions économiques croissantes, notamment en lien avec la contrebande et les

[71] Pacatus, *Pan. Theod.,* 22.4-5. ; Blockley, 1992, p. 44 souligne la bonne foi exprimée lors les négociations en 387, ainsi qu'une reconnaissance des besoins d'une puissance envers l'autre. Cf. Greatrex, 2000 pour un survol des processus diplomatiques entre 363 et 399. Cf. aussi Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023, p. 5-8.
[72] Greatrex, 2020, p. 43-48 pour les éléments culturels, artistiques, architecturales et philosophiques, parmi d'autres sphères d'échanges. Cf. aussi *infra* § 4.4.5.2, p. 280 n. 274.
[73] Sako, 1986, p. 62 ; Labourt, 1904, p. 84.
[74] Canepa, 2009, p. 30 ; Nechaeva, 2014, p. 15.
[75] Blockley, 1992, p. 123, 161.

activités d'espionnage le long des routes commerciales[76]. À se rappeler, la frontière était poreuse et donc d'agents déguisés en marchands, évêques ou autres pouvaient facilement franchir la frontière, et donc pouvaient aisément récolter des informations sensibles sur l'ennemi sous la guise d'un autre objectif plus bénin[77]. Selon certaines sources tardives, telles que la *Chronique ecclésiastique* de Bar Hebraeus ainsi que les *Vies* de Marūṯā, une nouvelle vague de persécutions antichrétiennes aurait éclaté en Arménie ainsi qu'en Perse propre, accompagnée d'escarmouches qui firent craindre un conflit plus large[78]. Ilkka Syvänne soutient cette possibilité, et relie l'incapacité initiale de l'armée romaine contre Tribigild à des hostilités ouvertes simultanés avec Yazdgird qui cherchait probablement à légitimer son nouveau règne par la violence contre l'ennemi rival traditionnel de l'Iran[79]. Il faut souligner qu'à cette période, le Traité de Jovien (363), d'une durée de trente ans, avait réellement expiré en 393 et devait être donc renouvelé avec celui de 387 qui avait divisé l'Arménie entre les puissances[80]. Dans ce contexte incertain, le retour à la paix apparaissait comme de plus en plus précaire, et certains craignaient l'imminence d'un affrontement militaire à grande échelle, perspective peu souhaitable pour un empire romain entravé par d'importantes difficultés internes[81]. Par ailleurs, les attaques menées par les Huns en 395 et à nouveau en 397/398 avaient gravement frappé les deux empires, et leur résurgence sur les frontières septentrionales demeurait une menace tangible.

En tant que nouveau šāhānšāh, Yazdgird se trouvait soumis à d'importantes pressions politiques. Il lui fallait à la fois satisfaire les attentes des nobles et des prêtres qui avaient soutenu son accession au pouvoir, et sanctionner les responsables de l'assassinat de ses trois prédécesseurs. L'Arménie, tout récemment soumise à l'autorité perse, demeurait une région instable et difficile à

[76] *Ibid.*, p. 48.
[77] Procope, *Guerres*, II.24.12 ; Dillemann, 1962, p. 121; Blockley, 1992, p. 132-133 ; Syvänne, 2016, p. 124-129. Cf. *infra*, § 5.5.4, p. 320-327 pour plus d'informations sur l'espionnage dans l'Antiquité tardive.
[78] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 308-309) ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60-61) ; Blockley, 1992, p. 48 n. 12-13. Bar Hebraeus, *CE*, II.45-47, dit simplement que Yazdgird avait persécuté les chrétiens. Les *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87).
[79] Syvänne, 2020, p. 89-91, 97.
[80] Blockley, 1984, p. 29 ; Sako, 1986, p. 63 ; Blockley, 1992, p. 43, 48, 159, 162, 165, 195 n.11 et 12 explique qu'il est possible que le Traité de Jovien (363) fut encore considéré en vigueur quand on signa celui de 387, et que ce dernier ne fut qu'un simple amendement ou remplacement de la clause sur l'Arménie. Selon lui, Arcadius aurait probablement déjà eu connaissance de ces accords à sa proclamation en 383, ou à celle en 395 quand il devint seul empereur de l'Orient. Rien n'indique qu'une nouvelle limite temporelle soit en vigueur, ce qui explique la nécessité de reconfirmer le tout avec Yazdgird. Blockley conclut que tout traité après 363 était donc cumulatif et cherchait ainsi à maintenir la stabilité et la continuité désirée par tout parti. Pour Becker, 2013, p. 56, la limite temporelle de trente ans nouvellement ajoutés au Traité de Jovien (363) traduit le réalisme politique des Romains qui cherchaient à transformer leur défaite militaire humiliante en trêve peu glorieuse. Cf. aussi Greatrex et Lieu, 2002, p. 3, 6, 8, 14, 31.
[81] Blockley, 1992, p. 47.

pacifier. Comme le rapportent plusieurs sources, le clergé zoroastrien aurait pu, dans une large mesure, perpétuer les violences antichrétiennes dans le Caucase et au sein même de l'empire sassanide, indépendamment de la volonté ou de la connaissance du souverain. Cela s'expliquerait par le degré d'autonomie, d'influence sociale et de pouvoir institutionnel dont jouissait alors ce groupe, à une époque où son autorité était à son sommet[82]. Selon moi, la frêle légitimité de Yazdgird en 399 expliquerait bien un contrôle limité sur les actions de ses sujets. Non seulement les mages auraient lancé des projets indépendants, mais assurément aussi les alliés arabes qui devaient faire des raids le long de la frontière occidentale.

3.3.2.3. Des divers rapports

Les sources divergent quant aux détails de la visite de Marūṯā, mais plusieurs éléments fondamentaux apparaissent de manière récurrente dans les récits. En premier lieu, il est généralement admis que l'évêque de Martyropolis aurait soigné Yazdgird, et/ou l'un de ses enfants et qu'en reconnaissance de cette assistance médicale, mais aussi en raison de son charisme personnel, le šāhānšāh aurait accédé aux requêtes de Marūṯā ainsi qu'à celles de l'empereur romain, transmises par l'intermédiaire de l'ambassade[83]. On accorda des libertés et des droits aux chrétiens de l'empire sassanide auparavant non existants et on renouvela ou réaffirma les traités de paix et d'amitié avec Rome. Il est possible que la reconnaissance de la liberté religieuse ait été réciproque, mais l'absence significative de communautés mazdéennes en territoire romain limitait de fait la portée de cette éventuelle clause bilatérale[84].

Socrate de Constantinople précise qu'à cette époque, les échanges diplomatiques entre les deux empires étaient fréquents, et que l'ambassade de Marūṯā s'inscrivait dans le cadre de cette

[82] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61) ; Ṣalībā, V.2.1/13.4-11. Cf. *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 205-206/317-318 : « Il n'est donc pas juste qu'on maltraite ainsi les chrétiens de ton empire, qu'on les pille et qu'on les massacre. S'il est vrai que cela arrive, la plupart du temps, à ton insu, il n'en est pas moins vrai que les tiens le font toujours dans le but de les pressurer et de leur enlever cc qu'ils possèdent ». Cf. Amanatidis-Saadé, 2019, « Annexe A » p.107-111.
[83] Socrate, *HE*, VII.8.13 et 18 ; *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) ; Ibn al-Azraq (Fiey, 1976, p. 42) ; *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 205-206/317-318 ; Ṣalībā, V.2.1/13.13. Voir aussi Blockley, 1992, p. 48 qui considère que la mission principale de Marūṯā consistait à obtenir un soulagement pour les chrétiens de Perse. Il indique également (p. 118) que Marūṯā tira parti de la faveur royale, renforcée par l'aide médicale qu'il apporta, pour obtenir de Yazdgird des concessions en faveur de l'Église d'Orient et pour encourager l'établissement de communication régulières et pacifiques entre les deux cours. Fiey, 1976, p. 42 rapporte que dans Ibn al-Azraq, l'évêque demanda comme récompense que le šah adoptât une attitude paisible envers Rome, et qu'il lui accordât des reliques des martyrs issus de son empire. Cf. *infra,* pour une discussion du rôle médical de Marūṯā (§ 3.10, p. 178-181) et des récompenses qu'il reçut (§ 3.7.1, p. 170-171).
[84] Blockley, 1992, p. 161.

diplomatie désormais institutionnalisée[85]. Toutefois, dans son récit, l'accent est mis davantage sur la dimension religieuse de la mission, en particulier sur l'expansion du christianisme en Perse. Il mentionne ainsi que Yazdgird aurait accordé à Marūṯā l'autorisation de faire construire des églises, après que ce dernier eut contribué à dévoiler des complots attribués aux mages[86].

La première ambassade de Marūṯā semble s'inscrire dans la nouvelle coutume diplomatique qui exigeait la visite officielle et les félicitations à l'occasion de l'accession d'un nouveau souverain. Socrate est le premier à expliquer que Yazdgird souffrait alors d'une maladie réputée incurable[87]. Les *Vies* grecques, ʿAmr, Ṣalībā et Ibn al-Azraq s'accordent à dire que le but premier de l'ambassade était de répondre à la requête de fournir une assistance médicale au bénéfice de la famille royale[88]. Arcadius aurait choisi d'y répondre en désignant Marūṯā, décrit comme « un homme de grande renommée pour son érudition et son intégrité, et un médecin des plus habiles […] »[89]. Plusieurs traditions, dont un fragment de la *Vie* syriaque de Marūṯā, rapportent également que l'évêque aurait pratiqué un exorcisme sur l'enfant possédé du roi, récit que ʻAmr transforme en un traitement contre l'épilepsie du prince[90]. Parallèlement, plusieurs sources suivent le récit de Socrate, rapportant qu'Arcadius aurait chargé Marūṯā de transmettre des requêtes à Yazdgird : mettre un terme aux persécutions des chrétiens dans son royaume, leur permettre de construire des églises, et établir des relations pacifiées avec Rome[91].

La *Vie* arménienne ajoute que des prisonniers furent libérés à cette occasion, en particulier des nobles arméniens[92]. Dans le récit de ʻAmr, ces demandes sont directement formulées par Marūṯā lui-même, à qui le roi accorde immédiatement satisfaction, sans débat ni objection. D'autres sources discutent comment Yazdgird fit restituer les captifs romains faits prisonniers par les Huns lors des invasions de 395, geste qui témoignait non seulement de son engagement renouvelé en faveur de la paix, mais aussi de sa volonté d'entretenir une véritable relation d'amitié

[85] Socrate, *HE*, VII.8.1-4.
[86] Socrate, *HE*, VII.8.5-13. La majorité des sources lient l'efflorescence de la communauté chrétienne en Perse aux efforts de Marūṯā, par exemple, M. Syr., *Chron.*, VIII.1.
[87] Socrate, *HE*, VII.8.6 ; ʻAmr, V.V.2/13.4-5 ; *C. Séert (I.II)*, LXVI, p. 206/318.
[88] ʻAmr, V.V.2/13.4-5 ; Ṣalībā, V.2.1/13.3 ; Ibn al Azraq (Fiey, 1976, p. 42) ; *Vies* grecques, § 7-8 (Noret, 1973, p. 86-87).
[89] Ṣalībā, V.2.1/13.2.
[90] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 309) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) ; *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; ʻAmr, V.V.2/13.6.
[91] *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 205-206/317-318 ; ʻArm, V.V.2/13.4-5 ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 62-63).
[92] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 62-63).

avec Rome[93]. Il convient de rappeler que, selon les usages ecclésiastiques de l'époque, le rachat des esclaves, captifs et prisonniers relevait des responsabilités épiscopales[94]. Marūṯā aurait donc pu jouer un rôle actif dans cette libération, soit en versant une somme à Yazdgird, soit en usant de la faveur personnelle dont il jouissait auprès de lui[95].

La *Vie* arménienne avance que Marūṯā aurait voyagé originellement en Perse pour prêcher l'Évangile parmi les zoroastriens, et dans le but de réformer l'Église de Perse. Selon ce récit, le šāhānšāh aurait convoqué Marūṯā à sa cour afin qu'il guérisse son fils possédé[96]. La même source rapporte qu'après cette première ambassade, Marūṯā retourna à Constantinople, où l'empereur Théodose II le récompensa généreusement en lui accordant des fonds illimités pour la construction d'une église et les fortifications à Maypherqaṭ[97].

Les *Vies grecques*, pour leur part, insistent sur le caractère diplomatique de la mission : l'ambassade aurait eu pour objectif principal l'établissement de la paix, et le roi perse n'aurait accepté les demandes romaines qu'après la guérison de sa fille par Marūṯā[98]. Dans cette tradition, c'est également au cours de cette première mission que l'évêque aurait sollicité l'autorisation de recueillir les reliques des martyrs perses, posant ainsi les fondations d'un nouveau culte[99].

3.3.2.4. Financier la défense, négocier la liberté

Blockley identifie d'autres éléments relatifs à cette première ambassade à partir des récits de Jean Lydus et de Cédrène. Il avance que Yazdgird aurait exercé des pressions sur les autorités romaines afin de négocier un financement commun pour la défense des défilés du Caucase[100]. La question de cet enjeu stratégique dans le champ des discussions diplomatiques remonte

[93] *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* ; Blockley, 1992, p. 49 ; Palmer, 1993, p. 5-6 ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 65-75 ; Debié, 2015, p. 553-554.
[94] Rapp, 2005, p. 224. Ces actes tombaient sous la catégorie d'actes charitables. Pour plus, cf. Rapp, 2005, p. 223-232.
[95] Voir *infra*, § 3.10, p. 179 n. 250 pour une discussion des obligations considérables que les actes de guérison pouvaient faire contracter aux puissants envers les médecins.
[96] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61-62).
[97] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 64 et 67-68).
[98] *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87).
[99] *Vies* grecques, s.8 (Noret, 1973, p. 86-87).
[100] Blockley, 1985, p. 66 ; Blockley, 1992, p. 50 n. 29. Il souligne que ce n'est simplement de la spéculation. Cf. Blockley, 1985, p. 62-74 ; Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023 pour une discussion approfondie du sujet à travers les siècles.

possiblement au Traité de Jovien (363), ou plus vraisemblablement aux négociations menées sous le règne de Valens, puis relancées ultérieurement avec Yazdgird. Ces premières discussions, bien qu'importantes, n'aboutirent à aucun accord concret. Selon Jean Lydus, un certain Sporacius, envoyé par Théodose Ier, aurait été sur le point de conclure un accord, mais se serait finalement contenté de verser une redevance unique. Blockley interprète ce paiement comme un *don ex gratia*, c'est-à-dire une offrande ponctuelle que les Romains préféraient ne pas institutionnaliser afin d'éviter toute reconnaissance formelle d'un tribut[101]. De son côté, Cédrène rapporte qu'en lien avec la régence de Théodose II, l'empereur Arcadius fit envoyer à Yazdgird mille livres d'argent. Blockley suggère que ce transfert pourrait relever du même type de geste diplomatique que celui évoqué par Lydus, à savoir un paiement exceptionnel destiné à répondre à la pression exercée par les autorités sassanides, sans pour autant établir une obligation durable[102]. Il est donc plausible que cette première ambassade ait inclus un tel présent, destiné à apaiser les inquiétudes du šāhānšāh concernant la sécurité des défilés du Caucase[103].

Le paiement mentionné par Cédrène pourrait-il être interprété comme un versement effectué dans le cadre symbolique de la tutelle impériale rapportée par Procope, Agathias et Théophane[104] ? L'expression de relations filiales entre monarques étrangers était certes inhabituelle dans la tradition diplomatique romaine, mais elle constituait en revanche une pratique symbolique codifiée dans la culture politique iranienne[105]. Il est raisonnable de supposer que les autorités romaines possédaient une certaine connaissance de ces codes, notamment du respect que les Perses accordaient aux liens familiaux honorifiques et à la titulature royale[106]. Il est pertinent de rappeler que le préfet du prétoire Anthémius, en fonction à partir de 405, était partisan d'une stratégie de dissuasion reposant davantage sur la diplomatie et les concessions matérielles que sur le recours aux armes[107]. Il n'est donc pas exclu qu'il ait mobilisé la symbolique d'une tutelle

[101] Blockley, 1992, p. 50-52.
[102] *Ibid*., p. 50-51, n. 31-32.
[103] Selon Blockley, 1992, p. 55, 161, rien n'indique que Yazdgird ait insisté sur cette question. Il précise toutefois que, si un paiement avait été consenti aux Perses pour la défense des défilés du Caucase, il ne s'agissait pas d'un versement unique, mais d'un arrangement consigné en annexe. Blockley, 1985, p. 66 explique qu'en résumé, le rapport de Lydus nous fait simplement savoir que les échanges sur la défense commune du Caucase émergèrent durant la fin du IVe siècle, et n'aboutirent pas à une conclusion satisfaisante jusqu'au règne d'Anastase; il ajoute qu'il n'y aurait eu aucun traité signé à ce propos.
[104] Cf. *supra*, § 1.10, p. 31-33.
[105] Blockley, 1992, p. 115, 166.
[106] Nechaeva, 2014, p. 70.
[107] Liebeschuetz, 1990, p. 128.

impériale, en particulier dans le cadre de la régence potentielle de Théodose II, comme cadre rhétorique légitimant un don substantiel, qui aurait pu être présenté comme une aide au financement de la défense des défilés du Caucase, conformément à l'interprétation avancée par Blockley. Une telle initiative aurait ainsi eu pour but de prévenir une intervention militaire de Yazdgird, dans un moment de transition dynastique perçu comme vulnérable par les stratèges romains, notamment en raison de l'accession imminente d'un empereur mineur.

3.3.2.5. Les débuts d'une carrière

Selon certains auteurs, Flavius Anthémius, *comes sacrarum largitionum* en l'an 400, l'un des plus hauts responsables fiscaux de l'empire romain, aurait pris part à l'ambassade de Marūṯā, voire l'aurait dirigée[108]. Il aurait été chargé, dans ce cadre, de résoudre certaines questions d'ordre économique. En sa qualité de *comes*, Anthémius était principalement responsable de la supervision du trésor impérial, et devait notamment veiller au dépôt, à la gestion et à l'envoi des dons et présents diplomatiques[109]. La loi romaine promulguée en 408 semble refléter des accords économiques déjà négociés dès 399-400, probablement sous l'autorité d'Anthémius dans le cadre de son mandat combinant fonctions économiques et diplomatiques[110]. Il est en effet établi qu'il débuta sa carrière politique lors d'une ambassade en Perse en 388, et qu'en 404 il fut nommé *magister officiorum*, une charge étroitement liée à l'organisation et à la gestion des affaires diplomatiques[111]. Par ailleurs, Anthémius était issu d'une lignée déjà établie dans les hautes sphères de l'administration impériale : il était le petit-fils de Flavius Philippus, ancien préfet du prétoire sous l'empereur Constance[112]. Il appartenait ainsi à une famille en ascension dans les cercles du pouvoir constantinopolitain. Il est donc tout à fait envisageable qu'il ait été impliqué

[108] Blockley, 1992, p. 48 n. 16 ; Bardill et Greatrex, 1996, p. 172 ; Nechaeva, 2014, p. 122 n. 31. Anthémius était connu comme émissaire en Perse avant 405, peut-être en relation avec l'ambassade de 383.
[109] Lee, 1993a, p. 42-43.
[110] *CJ*, IV.63.4 ; Sako, 1986, p. 62-65 ne lie pas la loi émise en 408 à cette mission bien que l'ambassade de Marūṯā et la publication de la loi se soient produits à des dates très proches les unes des autres et ont également impliqué les parties romaines et iraniennes. Cf. Liebeschuetz, 1990, p. 128 ; Lee, 1993a, p. 64 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 33-34. La loi limitait le commerce entre les empires à trois emporiums frontaliers : Callinicum dans l'empire romain, Nisibe dans l'empire perse, et Artaxata en Arménie. Greatrex et Lieu estiment que la loi fut un véritable signe de détente entre les rivaux.
[111] Liebeschuetz, 1990, p. 133.
[112] *Ibid.*, p. 134.

dans l'ambassade de Marūṯā en tant que spécialiste des questions économiques et représentant éminent de l'appareil d'État romain.

3.3.3. En 408/409, à Séleucie-Ctésiphon

***Contexte** :*

- Le décès de l'empereur Arcadius.
- L'avènement de Théodose II, encore enfant et en régence.
- L'apogée des relations entre Rome et la Perse.
- L'état de désorganisation de la hiérarchie et de la théologie au sein l'Église de l'Orient.
- La santé défaillante, ou possession démoniaque d'un enfant de Yazdgird Ier.

Buts possibles :

- **Annoncer** officiellement la mort de l'empereur Arcadius et l'accession au trône de son fils Théodose II.
- **Réaffirmer** les accords établis sous les règnes précédents.
    - Notamment, les traités de 363 et de 378, ainsi que les accords pacifiques de 400.
- **Assurer** un suivi des engagements pris en faveur de la communauté chrétienne en Iran.
    - *Actions concrètes :*
        - Transmission d'une lettre collective signée par les évêques orientaux à l'attention du Šāhānšāh Yazdgird Ier, plaidant en faveur de la structuration de l'Église locale.
- **Offrir** des services médicaux à la cour royale.

Personnel possible : Marūṯā, évêque de Maypherqaṭ ; Acace d'Amid ; Théodose, parent proche d'Arcadius.

3.3.3.1. Une seconde mission

Marūṯā fut renvoyé en Perse en 408/409 afin d'annoncer l'avènement du nouvel empereur romain, Théodose II, et la mort de son père, Arcadius, allié et pair du Šāhānšāh Yazdgird[113]. Bien

[113] Ps.-Den., § 192 (Harrak, 2017, p. 298-299) décrit que Marūṯā fut envoyé par Théodose, en 413/414 et établit la paix avec Yazdgird.

que Socrate de Constantinople ne mentionne pas explicitement cet épisode diplomatique, il rapporte toutefois qu'à cette époque, Marūṯā fut de nouveau impliqué dans la résolution d'un complot fomenté par les mages, ainsi que dans le traitement du fils du roi, probablement son héritier Šābuhr IV, atteint, selon le regard des sources, d'un cas de possession démoniaque[114]. Certaines traditions mentionnent uniquement l'intervention conjointe de l'évêque ʿAbdā de Perse, venu en aide à Marūṯā pour accomplir l'exorcisme[115]. Cet épisode, rapporté souvent par de sources hagiographiques, peut être interprété comme l'expression d'un revirement royal en faveur des communautés chrétiennes de l'empire. Il traduirait le passage d'une posture initiale d'hostilité, figurée par la dimension « démoniaque » du récit, à une tolérance *de facto*, ou même une conversion comme chez Socrate, symbolisée par le succès de l'exorcisme. Il apparait en outre que les relations amicales établies avec sous Arcadius furent reconduites sans difficulté, et que les services rendus par Marūṯā se poursuivirent sans interruption notable. Cette continuité diplomatique s'explique d'autant mieux que Yazdgird, conformément à l'accord de la tutelle de Théodose, assumait un rôle de garant symbolique du jeune souverain romain[116].

La *Vie* arménienne rapporte que Marūṯā serait retourné en Perse à une date non précisée, à la suite de sa première ambassade. À cette occasion, il aurait transmis un édit de paix émanant de l'empereur romain à Yazdgird, qui, en signe de reconnaissance pour la guérison de ses migraines réputées incurables, lui offrit des présents monétaires[117]. En outre, le roi lui accorda l'autorisation de transférer à Maypherqaṭ les ossements des chrétiens martyrisés sous les règnes de Šābuhr II et Ardašīr II[118]. En réponse à cette initiative royale, Théodose II imita son homologue sassanide en

[114] Socrate, *HE*, VII.8.14-19 ; *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 309) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) ; *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; ʻAmr, V.V.2/13.6.

[115] Socrate, *HE*, VII.8.18-19 ; Théophane, AM 5916 (De Boor, 1883, p. 82) mentionne ʻAbdas, mais comme allié de Marūṯā dans ses efforts de convertir Yazdgird au christianisme. L'exorcisme est effectué par Marūṯā seul en 5916 A.M. (416 ap. J.-C.). Les dates proposées par Théophane sont plus ou moins précises, considérant que Marūṯā aurait pu réellement visiter la cour à de multiples occasions pour diverses raisons. Le rapport reste court, général et vague avec peu de détails, n'offrant aucune nouvelle information ni rien de contradictoire.

[116] Bar Hebraeus, *CS*, VIII ; Fowden, E.K., 1999, p. 53 ; Sako, 1986, p. 66-7l.

[117] Le *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) décrit Marūṯā y rejette les récompenses économiques.

[118] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 64-67). Après l'avoir soigné, Marūṯā aide Yazdgird à défaire deux complots des mages et nobles, dont un cherchait à assassiner et le šah et l'évêque. ʻAmr, V.V.2/14.7 et Ṣalībā, V.2.1/13.20 ne mentionnent que la collecte de reliques sans la connecter à d'autres éléments de l'histoire de Marūṯā. Leurs récits ne font que mentionner des reliques de martyrs d'Iran et non de l'empire romain. Le *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) présente la collecte des reliques comme une récompense pour l'exorcisme. Pour la *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 152), Marūṯā demande simplement au roi le droit de réunir les reliques des martyrs de Perse, de Syrie et d'Arménie, toutes régions comprises dans la notion plus large d'empire sassanide.

enrichissant à son tour les privilèges de Marūṯā, lui permettant de s'approprier des certaines reliques de martyrs romains, et transférant à la ville des terres adjacentes[119].

Marūṯā semble avoir poursuivi, à l'occasion de cette seconde ambassade, un objectif secondaire qui, rétrospectivement, revêtait une importance bien plus grande que la simple reconfirmation des accords diplomatiques. Il apportait avec lui une lettre signée par un groupe d'évêques de l'Orient romain, adressée au šāhānšāh[120]. Derrière cette démarche se profilait une intention claire : assurer la conformité des communautés chrétiennes de Perse au dogme nicéen, structurer leur hiérarchie ecclésiastique, organiser leur fonctionnement interne, et surtout obtenir leur reconnaissance officielle par les autorités sassanides[121]. Un tel projet transfrontalier n'aurait été envisageable que dans le cadre politique exceptionnel offert par l'apogée des relations romano-perses. Il est intéressant à noter en passant que Socrate ne fait aucune mention de ce projet ; peut-être aurait-il été mal reçu par un public constantinopolitain de voir un roi perse non chrétien occuper, à la tête d'un synode ecclésiastique, une position comparable à celle de Constantin.

Les actes conciliaires de l'Église de l'Orient précisent que Marūṯā se trouvait en mission diplomatique lorsqu'il prêta assistance à Isḥāq pour organiser le synode[122]. La *Chronique de Séert* ajoute qu'Acace d'Amid participait également à cette ambassade, et qu'il joua un rôle conjoint avec Isḥāq et Marūṯā dans la convocation du concile[123]. Le synode de Mar Isḥāq se tint au début du mois de février 410 à Séleucie-Ctésiphon, capitale de l'empire sassanide[124]. Selon la même source, Isḥāq profita de la présence de Marūṯā pour convoquer cette assemblée dans le but explicite de mettre un terme aux divisions internes et de renforcer l'unité de l'Église[125].

---

[119] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68) ; *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 24-25 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 105) ; *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 151-156).

[120] *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 206/318).

[121] Ps.-Den., § 192 (Harrak, 2017, p. 298-299 identifie le catholicos régnant comme étant Yahbalaha et non Isḥāq; Marūṯā est identifié comme un des chefs des chrétiens de Perse.

[122] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 562-563).

[123] *C. Séert (I.II),* LXVIII, p. 211/323. Cet élément pourrait facilement être une confusion entre les ambassades séparées des deux évêques. Acace remplaça Marūṯā après sa mort ; lui aussi avait servi d'ambassadeur romain chez Yazdgird ; lui aussi coorganisa un synode ecclésiastique en territoire perse.

[124] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 563-605) ; Ṣalībā, V.2.1/13.12-4) ne lie pas le concile avec une deuxième ambassade, mais spécifie que le concile prit place durant la onzième année du règne de Yazdgird, étant 410 : *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 206/318 ; Bar Hebraeus, *CE*, II.45-47 rapporte sur le concile des éléments similaires, identifiant le remplacement de Qayūma comme le facteur déclencheur de l'assemblée.

[125] *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 206-207/318-319. Malgré la datation similaire, étant la onzième année du règne de Yazdgird, à Noël, la *Chronique de Séert* semble insinuer que le concile eut lieu directement après la première ambassade de Marūṯā. En fait, il n'y a mention que d'une ambassade. Cf. Pierre et Nakano, 2023, p. 154-156.

Le synode de Mar Isḥāq sera examiné en détail dans le chapitre suivant. Pour l'heure, il suffit d'en résumer les résultats, que nous considérons comme relevant de la mission diplomatique de Marūṯā :

- La reconnaissance officielle de l'Église chrétienne en Iran.
- L'élévation du siège épiscopal de Ctésiphon au rang de grand métropolitanat,
    - Isḥāq désigné comme premier titulaire de cette fonction.
- La structuration et l'institution de la hiérarchie ecclésiastique.
    - Excommunication de certains évêques.
- L'affirmation de la communion doctrinale avec le credo de Nicée.
- L'accord de responsabilité de l'Église au šāhānšāh.
- L'imposition des décisions et de la discipline hiérarchique par Khusrō-Yazdgird, le grand commandant, et Mihr-Šābuhr, l'inspecteur des taxes[126].

3.3.3.2. Coopération continue

McDonough souligne que la coopération entre Yazdgird et l'Église syriaque orientale, bien qu'indéniablement motivée par des considérations politiques, exprimait également la faveur personnelle que le šāhānšāh portait à Marūṯā[127]. Cette interprétation, selon lui, est trop souvent négligée par les chercheurs contemporains, sans doute en raison de l'infiltration de tropes hagiographiques dans les sources qui traitent de l'évêque de Martyropolis. Que la gratitude de Yazdgird ait été suscitée par les services médicaux rendus à la famille royale ou par l'appréciation des compétences diplomatiques de Marūṯā ne doit pas faire mésestimer les calculs politiques du šāh, mais aussi l'implication des réseaux de patronage en Perse et au-delà[128]. La *Chronique de Séert* rapporte que Marūṯā aurait même proposé au šāh le nom d'Aḥaï comme successeur d'Isḥāq, après la mort de ce dernier en 411, ce qui témoigne de la haute estime dans laquelle Yazdgird tenait

[126] Chabot, 1902, p. 260 n. 2, 261 n. 1. Respectivement un grand commandant et un inspecteur des taxes. Cf. *infra*, § 4.4.1.1, p. 222, n. 72 et § 5.5.4, p. 320-321, n. 173 ; *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 570-571) ; McDonough, 2023, p. 108-114.
[127] McDonough, 2008b, p. 88.
[128] *Ibid.* Pour plus de détails sur la manière dont les médecins pouvaient facilement endetter les rois grâce à leurs services médicaux, voir *infra*, § 3.10, p. 179 n. 250.

l'évêque de Maypherqaṭ[129]. Wood souligne que, quelle que soit la source, le nom de Marūṯā est invoqué comme un élément important de légitimation pour un primat de l'Église d'Orient[130].

Cette seconde ambassade, à la fois régulière dans sa forme et unique dans sa portée, illustre bien la complexité croissante des relations entre pouvoir politique et autorité religieuse à l'époque. L'histoire révèle qu'un ensemble d'acteurs, de part et d'autre de la frontière, cherchait à tirer parti de l'influence de Marūṯā et de son accès privilégié aux deux cours impériales. Sa mission diplomatique, bien qu'officiellement encadrée, fut ainsi élargie, voire instrumentalisée, par différentes forces politiques ou religieuses. Marūṯā lui-même ne fut pas sans récompense, recevant de nombreux honneurs pour son rôle de médiateur et de réformateur ecclésiastique.

Le succès du concile de 410 produisit des effets significatifs, tant à l'intérieur de l'Iran qu'à l'échelle des relations internationales. Il contribua à consolider les liens entre Rome et la Perse, dans un contexte où la stabilité de ces rapports dépendait en grande partie du traitement réservé aux communautés chrétiennes vivant sous l'autorité de l'autre. Du point de vue romain, cette seconde ambassade, qui inclut, selon notre analyse, le synode de Mar Isḥāq, permit d'assurer la sécurité de la communauté chrétienne en terre sassanide. Le fait que ces chrétiens aient été désormais protégés par le pouvoir royal suffit à neutraliser, au moins temporairement, une source majeure de tensions entre les deux puissances.

3.3.3.3. Thiyādhūs-Thinousch le Roumi

Les quelques éléments concernant le déroulement des ambassades romaines en Perse ne nous sont transmis que par des traditions postérieures, en particulier par des auteurs arabes et perses comme Ṭabarī et Ferdowsī, qui semblent parfois s'appuyer sur des documents pehlevis traduits ou adaptés. Ils mentionnent l'envoi en mission d'un certain Thiyādhūs (Thinousch le Roumi), présenté comme le frère de l'empereur[131]. Louis Sako estime qu'il s'agit probablement d'une déformation du nom *Théodose* ; il suggère que, les chroniqueurs arabes accordant généralement peu d'importance à l'exactitude historique des détails, ce Théodose pourrait avoir été un proche parent de l'empereur Arcadius[132]. De son côté, Blockley propose une lecture plus sobre : il

[129] *C. Séert (2.1)*, LXVI, p. 205-207/317-319 et LXIX, p. 212/324.
[130] Wood, 2013, p. 9.
[131] Ferdowsī, XXXIV ; Ṭabarī, p. 86/858.
[132] Sako, 1986, p. 62 n. 13.

identifie ce Thiyādhūs comme un simple émissaire romain, envoyé pour apaiser les tensions croissantes entre Yazdgird et son fils Wahrām, tel que relatent les sources[133]. Thinousch développe une interprétation plus littérale, qui indique le « nom du frère de l'Empereur » — c'est-à-dire simplement le nom de l'Empereur : Théodose[134]. On rappellera que les monarques figuraient symboliquement comme chefs des ambassades, et toute communication se faisait en leur nom. Aucune autre source ne fait mention de ce personnage, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agit d'une construction littéraire propre aux traditions arabo-perses. Néanmoins, l'hypothèse de l'envoi en Perse d'un émissaire issu de la famille impériale ou d'un cercle proche n'est pas invraisemblable. Une telle démarche aurait conféré à la mission diplomatique un prestige suffisant pour calmer l'irritation manifeste du šāhānšāh à l'égard de Rome à cette époque. Malgré cela, je suis plutôt en accord avec Bosworth pour considérer que le nom de Théodose ne fut qu'une répétition du nom de l'Empereur romain à l'époque, et non un nouvel acteur[135].

3.4. Le voyage et le *cursus publicus*

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, les missions de Marūṯā illustrent de manière exemplaire les logiques de la diplomatie de blocs et de navettes propres à l'Antiquité tardive. Toutefois, les sources ne livrent pas un récit cohérent de ses déplacements : elles offrent des détails parfois contradictoires, insérés sans doute pour des raisons spécifiques à chaque auteur, mais

[133] Blockley, 1992, p. 54 n. 8.
[134] Bosworth, 1999, p. 86 n. 328.
[135] Luther, 2014, p. 183-193, mobilise la référence à Thinousch afin d'étayer sa thèse d'un conflit inaperçu en 416/417. Son raisonnement s'appuie principalement sur les informations livrées par des sources tardives comme la *Chronique de Séert*, les *Annales du patriarche melkite Eutychius d'Alexandrie* (vers 940), la *Passion de Šābūr* (Herman 2016), et la *Chronique d'Arbèles*. Selon ces sources, Acace d'Amid aurait été envoyé auprès de Yazdgird à cette période pour rétablir la paix, avant que Yahbalaha ne conduise sa propre ambassade à Constantinople en 418. Acace aurait ensuite été renvoyé en Perse avec ce dernier en 419/420, voyage au cours duquel il convoqua le concile de Mar Yahbalaha. Bien que Thinousch y soit maladroitement identifié sous le même nom que l'empereur, Luther utilise cet épisode comme indice d'une rupture de la paix établie en 408 et du déclenchement d'un conflit armé. Bien que cette hypothèse me paraisse peu probable, je suggère plutôt que Luther ait mis en évidence une intensification des tensions, coïncidant avec la fin des carrières des figures pro-perses Anthémius et Antiochus à Constantinople et leur remplacement, dès 414, par Pulchérie et le préfet du prétoire Aurélien. Ce basculement de l'équilibre politique dut être rapide. Voir Holum, 1982, p. 80, 97. Il convient de rappeler que Yazdgird avait pour mission de veiller sur Théodose et de garantir son maintien sur le trône ; la proclamation de Pulchérie comme Augusta, combinée à l'éviction d'Anthémius et d'Antiochus, aurait ainsi pu inciter la Perse à envisager une intervention militaire. La confusion perceptible autour des négociations et du rétablissement de la paix s'inscrit donc plus vraisemblablement dans le contexte d'un nouveau régime cherchant à asseoir sa légitimité. *Ibid.,* p. 82 signale le coup d'État manqué reporté dans la *Vie d'Isidore* de Damascius, texte daté au VIe siècle.

aujourd'hui difficiles à déterminer avec certitude. En tant qu'évêque et ambassadeur résidant dans une région frontalière, Marūṯā devait nécessairement entretenir un vaste réseau de contacts de part et d'autre de la frontière romano-perse. Il appartenait lui-même à la communauté syriaque, culturellement, et ecclésiologiquement fragmentée, qui chevauchait cette ligne de fracture impériale. Notre évêque est donc un exemple prototypal d'évêque frontalier, et il vaut la peine d'essayer de reconstituer ses voyages en utilisant à la fois les informations fournies par les sources et nos connaissances modernes de la diplomatie romaine.

Carte 10 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait le Proche-Orient de Constantinople à Séleucie-Ctésiphon, en passant par Amide. De nombreuses villes importantes y figuraient, de l'Égypte à la Mésopotamie septentrionale et de la mer Rouge à la mer Noire.

Source originale : Greatrex, Geoffrey (éd.), Phenix, Robert R. et Horn, Cornelia B. (tr.), 2011, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool University Press, Liverpool, p. 469.

Carte 10 : Le Proche-Orient de Constantinople à Séleucie-Ctésiphon en passant par Amid [136]

Dans l'Antiquité tardive, les déplacements étaient coûteux, dangereux, et chronophages. T. Corey Brennan souligne qu'anciennement, on considéra le service diplomatique comme une lourde obligation (*munus*), « fardeau pénible » (βάρος), jalonné de « dangers » (κίνδυνοι) et générateur de « souffrances » (κακοπάθεια), notamment en raison des longues absences des diplomates contraints de délaisser leurs affaires personnelles au profit du bien commun[137]. La Haute Mésopotamie, cœur des missions de Marūṯā, constituait par ailleurs une région difficile à traverser durant une grande partie de l'année. À se rappeler, les hivers y étaient difficiles et

[136] Greatrex *et al.*, 2011, p. 469. Ajustée par G. Amanatidis-Saadé.
[137] *CT*, XII.12 ; *Dig.* 50.7 ; Sako,1984, p. 44 ; Rapp, 2005, p. 260 ; Brennan, 2009, p. 174 n. 13 ; Luttwak, 2009, p. 101 ; Becker, 2013, p. 145 ; Nechaeva, 2014, p. 148. La durée d'une ambassade pouvait s'étendre à un an et dépendait entièrement de la cour recevant, qui avait le contrôle complet sur le départ de l'ambassade étrangère.

humides, rendant les déplacements ardus, voire impossibles, entre novembre et mars ; les étés furent brutalement secs et chauds[138].

Carte 11 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait la frontière romano-perse de l'Antiquité tardive, de la mer Noire, de la Cappadoce et de la Phénicie jusqu'aux montagnes du Caucase et à Ctésiphon. Martyropolis y figurait au centre de la carte, à proximité immédiate de la frontière, représentée par une ligne pointillée.

Source originale : Greatrex, Geoffrey (éd.), Phenix, Robert R. et Horn, Cornelia B. (tr.), 2011, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool University Press, Liverpool, p. 471.

Carte 11 : Martyropolis en perspective régionale[139]

Sur la base des informations transmises par Procope, les spécialistes ont calculé qu'une caravane diplomatique avançait à une vitesse moyenne de 46 km par jour[140]. Bien que l'ambassadeur et les autres agents et spécialistes envoyés furent en principe sacro-saints, c'est-à-dire inviolables, les ambassades étaient le plus souvent accompagnés d'une escorte militaire et

[138] Lee, 1993a, p. 91, 94. L'impact du climat hivernal était plus intense pour les mouvements des troupes militaires. Kaegi, 1991, p. 587-588 ; De Pauw *et al.*, 2015**,** p. 44-5 (Fig. 12-13) ; Taşoğlu *et al.*, 2024, p. 5252 (Tabl. 1), p. 5254 (Figs. 4 et 5). Cf. *supra*, § 2.3.1, p. 42-43.
[139] Gretarex *et al.*, 2011, p. 471. Ajustée par G. Amanatidis-Saadé.
[140] Voir Nechaeva, 2014, p. 143 n. 183 pour les références de cette analyse. Cf. aussi Procope, *An.*, XXX.1-11 et Comfort, 2009, p. 184-187 pour des descriptions du *cursus publicus*.

d'autres acteurs qui profitaient du voyage sécurisé comme des marchands ou des clercs[141]. En revanche, les évêques-ambassadeurs, tels que Marūṯā, ne disposaient généralement pas de co-ambassadeurs, et voyageaient avec un entourage réduit[142]. On peut donc raisonnablement supposer qu'ils bénéficiaient d'une certaine agilité logistique et d'une vitesse de déplacement supérieure à la moyenne.

Les ambassades étaient généralement prises en charge à la frontière par les autorités de l'empire destinataire, qui assuraient leur escorte jusqu'à la capitale[143]. Du côté romain, les envoyés bénéficiaient d'un accès au *cursus publicus*, réseau logistique officiel de l'État impérial qui laissait voyager de jusqu'à 73.6 km par jour[144]. Du côté perse, les délégations étaient souvent reçues officiellement à Nisibe après avoir transité par les centres régionaux de Dara ou par la Sophanène, en fonction de leur itinéraire[145]. Le *cursus* comprenait plusieurs services à ceux qui avaient le privilège d'y recourir. Il reposait sur un réseau structuré de stations de ravitaillement (*mutationes, stathmoi, stabla*), espacées en moyenne à environ à chaque 12.4 km, ainsi que sur des lieux d'hébergement (*mansiones, metata, stativae, monai*), deux *mutationes* se trouvant généralement entre chaque *mansio.* L'État offrait également l'accès à un service de transport animal, principalement des ânes et des chevaux, dont l'usage était toutefois plus restreint dans des régions, ou pour certains types de services, notamment ceux liés à la poste[146]. Le réseau routier du *curus* couvrait entre 8 000 à 9 600 km au total, et reliait l'Afrique, l'Italie, les Balkans et l'Orient[147]. Si, dans les périodes antérieurs, l'État et l'armée assurait la construction et l'entretien des routes, cette

[141] Ps.-Sébéos, Ch. 34 ; Sako, 1986, p. 44 ; Traina, 2009, p. 2. ; Luttwak, 2009, 102-103 ; Becker, 2013, p. 146 ; Nechaeva, 2014, p. 137-139. À savoir, la règle ne fut pas toujours respectée. Khusrō II exécuta les ambassadeurs romains envoyés par Héraclius sans contrainte.
[142] *Dig.* 50.7 ; Becker, 2013, p. 169, 227.
[143] *De Cer.,* I.98 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 124-125 ; Nechaeva, 2014, p. 146.
[144] Traina, 2009, p. 2-4 ; Becker, 2013, p. 150 n. 682 ; Nechaeva, 2014, p. 143 n. 183. Les érudits estiment que les habitudes et coutumes romaines auraient eu des parallèles perses. Voir Procope, *Guerres,* I.21.5, I.21.9, II.25.1 ; Comfort, 2009, p. 184 n. 455 et Greatrex, 2022, p. 310-311, 598, 675-677, pour des détails sur la chronologie de mouvements en antiquité. Cf. Dillemann, 1962, p. 162 et 147-192, pour plus sur les itinéraires connus de l'antiquité tardive dérivés des sources survivantes. Pour une discussion complète du *cursus publicus*, voir Crogiez-Pétrequin, 2023, p. 10 n. 51.
[145] Sako, 1986, p. 63 suggère que Martyropolis fut un de ces centres frontaliers, mais je suggère plutôt Amid comme étant un lieu plus probable à l'époque de Marūṯā. La description de Sako aurait plus de sens au moment où la ville fut renforcée dans ses fortifications sous Anastase, ou quand elle devint le siège d'un Duc sous Justinien.
[146] Fossella, 2023, p. 25-27.
[147] *Ibid.*, p. 25.

responsabilité tomba davantage, à l'Antiquité tardive, aux municipalités lesquelles ne bénéficiaient que ponctuellement du soutien du pouvoir central pour de projets d'envergure[148].

Carte 12 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait le réseau routier ainsi que le *cursus publicus* reliant Constantinople à Dara, sur la frontière orientale. L'itinéraire principal passait notamment par Antioche, Édesse et Nisibe.

Source originale : Fossella, Jason, 2023, *The Dromos and Byzantine Communications, Diplomacy, and Bureaucracy, 518-1204*, Brill, Leiden, p. 23.

Carte 12 : Le cursus publicus *dans l'Antiquité tardive*[149]

Afin d'évaluer approximativement les durées de trajet entre les pôles de son activité, on peut utiliser les distances modernes les plus courtes fournies par entre les localités correspondantes :

- *De Martyropolis (mod. Silvan, Turquie) à Constantinople (mod. Istanbul)* : environ 1 400-1 500 km, soit un trajet de 35 jours au plus vite[150].
- *De Martyropolis à Ctésiphon (proche de mod. Bagdad, Irak)* : environ 830 km, soit un trajet de 19 jours au plus vite.

Martyropolis était située sur la frontière romano-perse, à la confluence de routes majeures reliant les deux empires. Cette position stratégique conférait à Marūṯā un avantage certain : sa proximité avec Ctésiphon permettait une mobilisation rapide en cas de mission diplomatique. Il devait par ailleurs déjà connaître une partie de ces itinéraires, étant donné son engagement actif auprès de la communauté chrétienne de Haute Mésopotamie.

[148] *Ibid.*, p. 28.
[149] *Ibid.*, p. 23. Ajustée par G. Amanatidis-Saadé.
[150] Greatrex, 2022, p. 320 souligne l'existence d'un autre témoignage évoquant un voyage de cinq jours entre Antioche et Constantinople, une durée manifestement trop courte au regard des estimations modernes. Ce rapport reflète plus probablement une vitesse accrue sur certains tronçons du parcours. La route reliant ces deux métropoles de l'empire aurait été peut-être bien desservie par le *cursus publicus*, ce qui contribuait à réduire la durée des déplacements. McCormick 2001, p. 470-476, souligne que les distances parcourus pouvaient varier par jours, dépendamment du terrain et du climat. Voir aussi Nechaeva, 2014, p. 150 ; Greatrex 2021, p. 572-574.

De plus, les sources témoignent de ses relations soutenues avec plusieurs monastères établis des deux côtés de la frontière, notamment ceux fondés ou soutenus par sa propre famille[151]. Bien que ces attributions soient rapportées tardivement, la fondation et le patronage de monastères figuraient parmi les activités typiques des évêques durant l'Antiquité tardive, souvent pour se départir de leurs richesses[152]. Les liens entre l'épiscopat et le monachisme se resserrèrent graduellement, au point qu'on préféra qu'un futur évêque soit choisi parmi les moines[153]. Ces établissements monastiques jouaient également un rôle pratique : elles facilitaient les déplacements dans une région où les infrastructures étaient limitées en servant de lieux d'étape, voire de refuges pour les voyageurs, et particulièrement pour les évêques, qui ne logeaient pas chez les laïcs[154]. Les évêques en mission pouvaient aussi compter, du moins en principe, sur la charité chrétienne pour assurer leur subsistance et leur hébergement tout au long de leur périple[155]. Enfin, les couts liés au transport ne devaient pas constituer un obstacle majeur pour Marūṯā, compte tenu de la relative brièveté des trajets à effectuer depuis Maypherqaṭ, mais aussi des ressources financières dont il disposait, tant par le biais de sa riche famille que de son diocèse.

3.5 Types d'ambassades

À l'instar d'autres exemples de diplomatie de navette propres à l'Antiquité tardive, les missions de Marūṯā illustrent une forme spécifique d'ambassade romaine, telle que catégorisée dans les typologies anciennes. En nous appuyant sur les travaux de Canepa et Nechaeva, nous pouvons distinguer trois grandes catégories d'ambassades romaines, mineures, moyennes et majeures, définies principalement selon le degré d'autonomie et le pouvoir de décision conférés

[151] Selon Ibn al Azraq (Fiey, 1976, p. 41, 45), Marūṯā aurait fondé de multiples églises et couvents proche de ou dans la Sophanène : « Il n'y a pas de couvent ancien de cette région qui ne soit de la construction de Marūṯā ». Cf aussi la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 58). La réclamation de Marūṯā comme fondateur de monastère fut une source symbolique très valorisante pour les couvents. Voir *infra*, § 5.9.3, p. 374 pour l'attribution de Marūṯā comme canoniste monastique.
[152] Rapp, 2005, p. 180, 198, 213.
[153] *Ibid.*, p. 180, 222. Plus tard, Justinien promulgua des lois donnant le contrôle complet des constructions ecclésiales aux évêques des villes, ce qui incluait les monastères.
[154] Pour plus de détails au sujet de l'hospitalité en milieux monastique et ecclésiastique dans l'Antiquité, voir Fauchon-Claudon, 2012.
[155] Rapp, 2005, p. 232-234 ; Becker, 2013, p. 169.

aux émissaires[156]. Bien qu'un système comparable ait pu exister du côté perse, l'état lacunaire des sources ne permet pas de l'attester avec certitude[157].

Les ambassades dites *mineures* consistaient en de petites délégations envoyées pour initier un contact ou répondre à une ambassade précédente, dans le cadre du système diplomatique par blocs. Ces missions, de nature essentiellement cérémonielle, ne disposaient d'aucun pouvoir de négociation : les émissaires n'étaient que les porteurs des messages, présents et marques de bienveillance de leur souverain[158]. Selon Blockley, ces ambassades servaient également d'expérience formatrice pour de jeunes fonctionnaires ou des futurs diplomates[159].

Les ambassades *moyennes*, quant à elles, avaient pour principal objectif d'annoncer à la cour étrangère l'avènement d'un nouveau monarque. Nechaeva soutient que cette pratique diplomatique constituait une norme universelle dans l'Antiquité tardive : les Romains l'appliquaient tant avec les Perses qu'avec leurs autres voisins, qui, en retour, observaient des usages similaires[160]. Ces missions, à la fois protocolaires et fonctionnelles, permettaient également de confirmer (ou de remettre en question) les accords antérieurs, ce qui justifie leur position intermédiaire dans la hiérarchie des ambassades. Selon Ménandre Protecteur, certains émissaires investis de cette tâche pouvaient également être chargés de négociations, bien que cela restât l'exception[161].

Les ambassades *majeures* étaient, quant à elles, réservées aux négociations de paix, de trêves ou de dossiers internationaux d'importance particulière. Elles étaient généralement confiées à des dignitaires de haut rang, choisis pour leur statut social autant que pour leur expérience[162]. Ces ambassadeurs, bien qu'investis du pouvoir de négocier au nom de l'État et de signer des

[156] Sako 1984, p. 43 ; Nechaeva, 2014, p. 92, 101-105. Pierre le Patrice et Ménandre Protecteur sont les sources les plus importantes pour ces classes d'ambassades, et on faisait régulièrement de telles distinctions au VIe siècle. Canepa, 2009, p. 129 n. 51 souligne que ces catégories devaient exister auparavant comme conventions. Blockley, 1980, p. 90 suggère que ce type d'ambassade était mineur, et donc entièrement cérémonial et sans le droit de négocier, mais pouvait exprimer le désir d'en faire ainsi.
[157] Nechaeva, 2014, p. 90 n. 95.
[158] Men. Prot., 18.6 ; Blockley, 1992, p. 52 ; Nechaeva, 2014, p. 88-89.
[159] Blockley, 1980, p. 90.
[160] Nechaeva, 2014, p. 92, 103-105 où elle explique que cette tradition diplomatique avait comme origine les relations romano-perses, et qu'elle fut peut-être appliquée aux autres peuples plus tard. Il existe beaucoup moins de preuves pour ce dernier groupe que pour le premier.
[161] Men. Prot., 9.1.
[162] Sako, 1986, p. 1 ; Nechaeva, 2014, p. 70, 89-92. La classification d'une ambassade comme majeure semble avoir été directement lié au statut du destinataire, particulièrement avec la Perse. Aux Ve et VIe siècles, plusieurs souverains non romains aspiraient à être traités à l'égal des Perses, en obtenant de la part des Romains un traitement diplomatique comparable, notamment à travers le statut accordé aux ambassades envoyées auprès d'eux.

accords, restaient soumis à l'approbation impériale pour toute décision sortant du cadre initialement prévu[163]. Malgré cette dépendance hiérarchique, leur autorité et leur statut social leur conféraient une plus grande marge de manœuvre sur le terrain[164]. Au VIe siècle, il devint courant d'envoyer une ambassade mineure à la suite d'une ambassade majeure, afin d'en entretenir les effets diplomatiques[165].

Si l'on prend en compte le contexte politique de 399, ainsi que les objectifs et les résultats des missions de Marūṯā, il apparaît que ses deux ambassades relèvent plutôt de la catégorie des ambassades *moyennes*. Le premier but fut de féliciter Yazdgird pour son accession au trône vers 400 ; le second, en 408/409, visait à annoncer le décès de l'empereur Arcadius. Dans les deux cas, des éléments religieux majeurs, notamment l'intervention en faveur des chrétiens de Perse, furent également au cœur de la mission, impliquant des figures éminentes des sphères politique et ecclésiastique des deux empires.

Marūṯā semble avoir été le principal émissaire de ces ambassades, mais son influence auprès de Yazdgird semble davantage provenir de ses compétences médicales que d'une autorité diplomatique formelle à négocier au nom de l'empereur. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, le choix d'envoyer un évêque en mission visait à instaurer une atmosphère de confiance, de paix et de coopération. Yazdgird, de son côté, semblait lui aussi aspirer à cette forme de diplomatie fondée sur le respect mutuel et la stabilisation des rapports bilatéraux.

3.6. Lettres

Bien que les démarches diplomatiques s'effectuent principalement par voie orale, les lettres constituaient des instruments centraux dans les communications formelles entre les empires[166]. Toute ambassade était en effet porteuse de missives officielles, dont la transmission représentait

[163] Nechaeva, 2014, p. 93-96. Bien qu'ils aient eu l'autorité de négocier, les ambassadeurs plénipotentiaires devaient suivre leurs instructions à la lettre. Blockley, 1992, p. 152, 158 où il identifie le *magister officiorum* Hélion comme le premier ambassadeur plénipotentiaire en 422. Blockley explique que la création d'une telle puissance politique trouve son origine dans les négociations entre Valens et Šābuhr II entre 375 et 377 par rapport à l'Arménie, ainsi que dans les contacts réguliers entre Arcadius, Théodose II et Yazdgird Ier au tournant du siècle.

[164] Blockley, 1980, p. 90. Voir Ammien, XXX.2.5 pour l'épisode d'une ambassade romaine qui accepta sans permission impériale des terres en Arménie offertes durant leur mission. Ammien décrit l'affaire comme un faux pas des ambassadeurs.

[165] Canepa, 2009, p. 129.

[166] Lee, 1993a, p. 37 ; Becker, 2013, p. 171-172 ; Nechaeva, 2014, p. 44. Pour plus de détails sur l'écrit et son importance dans les contacts diplomatiques, voir Drocourt, 2009, p. 25-43 ; Caseau Chevallier, 2009a, p. 159-173.

souvent l'objectif principal de la mission[167]. La lecture solennelle de ces lettres ouvrait systématiquement les échanges diplomatiques, affirmant ainsi leur primauté symbolique sur les discussions qui s'ensuivaient[168]. Leur contenu, soigneusement rédigé, comprenait non seulement les intentions ou les requêtes de l'émetteur, mais aussi une présentation, voire une justification, du choix de l'ambassadeur et de sa suite. Ces documents mettaient en valeur les qualités de l'émissaire comme sa loyauté, sa compétence, son expérience ou encore son intégrité, afin de le légitimer comme interlocuteur valable auprès de la cour destinataire[169]. Même si des lettres furent souvent envoyés par l'empereur romain, aucune d'elles survive sauf quelques peu datés au IVe siècle, incluant celle de Constantin à Šābuhr[170].

Selon les sources, deux lettres de grande importance auraient été remises par Marūṯā à Yazdgird à des moments différents. Toutefois, leur contenu, transmis par des récits tardifs et souvent confus, relève vraisemblablement de constructions littéraires inspirées de motifs traditionnels. Ces récits hagiographiques, destinés à des publics ciblés, réemploient des scénarios types afin de souligner la sainteté ou l'efficacité politique de leurs protagonistes. Une lecture critique s'impose donc, non pour rejeter leur valeur historique, mais pour en extraire ce qu'ils révèlent sur les usages diplomatiques et ecclésiastiques dans la représentation de la communication impériale. Ces lettres, réelles ou reconstruites, permettent d'entrevoir les fonctions attendues des échanges épistolaires entre les empires, notamment la légitimation des émissaires, la formalisation des relations, et le transfert de responsabilités religieuses ou politiques.

3.6.1. *Epistula Arcadii*

La première serait une lettre prétendument écrite par l'empereur Arcadius, dans laquelle il demande à Yazdgird de cesser la persécution des chrétiens de son territoire et de les traiter avec respect. Cette lettre est rapportée par la *Chronique de Séert*, généralement datée des Xe-XIe siècles, ainsi que par Ṣalībā, qui en reproduit le texte de manière très fidèle[171].

[167] Nechaeva, 2014, p. 45.
[168] *Ibid.*
[169] Blockley, 1992, p. 156 ; Becker, 2013, p. 171.
[170] Smith, 2016, p. 19. Les deux autres sont ceux entre Constance II et Šābuhr II.
[171] La datation de la chronique n'est pas encore bien définie. Cf. Wood, 2013, p. 2-3, n. 9 qui suggère la chronique fut basée sur une histoire patriarcale du cinquième et du sixième siècles. Cf. aussi Debié, 2015, p. 634 ; Wood, 2023, p. 167. La chronique contient aussi des éléments de Qusta ibn Luqa, mort en 912, et donc elle ne put être composée

« Si Dieu a remis entre nos mains le pouvoir royal, ce n'est pas afin de nous procurer le bien-être personnel, mais afin de gouverner nos sujets avec justice, de dompter l'oppresseur et de rétribuer les bienfaisants, chacun selon son mérite. Tu n'adores pas Dieu! pourtant il t'a accordé une part assez large du royaume terrestre ; il t'a soumis sa créature; il t'a élevé au trône! Il n'est donc pas juste qu'on maltraite ainsi les chrétiens de ton empire, qu'on les pille et qu'on les massacre. S'il est vrai que cela arrive, la plupart du temps, à ton insu, il n'en est pas moins n'ai que les tiens le font toujours dans le but de les pressurer et de leur enlever ce qu'ils possèdent. Sache que cela attire sur toi la colère divine et la haine des hommes. En effet, quand les hommes viennent à savoir ce qui arrive à leurs semblables, ils le désapprouvent et le trouvent monstrueux. Ces gens-là auraient plus de profit, s'ils cherchaient à poursuivre l'ennemi et à introduire la réforme dans l'empire ». Puis il lui demandait de se montrer favorable aux chrétiens, d'arrêter la persécution déchaînée contre eux et de permettre la restauration des églises ». — *C. Séert*

« (5) Dieu — puissant et sublime — ne nous a pas donné le règne pour chercher notre propre intérêt. (6) Il nous a confié la garde du troupeau afin de le gouverner avec équité, d'empêcher l'injustice et de récompenser ceux qui font le bien, selon leurs mérites. (7) Même si tu as cessé de lui rendre un culte, il t'a accordé, comme un grand don, de pouvoir régner sur le monde, d'étendre tes mains sur ses créatures, et il t'a établi à leur tête. (8) L'injustice, le pillage et les massacres qui frappent les chrétiens dans ton royaume, bien que la plupart du temps sans que tu en sois informé, effectués par tes ministres par avidité de s'emparer de leurs biens, sont contraires à la justice et à la vérité. (9) Et cela attire la colère divine ainsi que la haine du peuple contre toi, car, en considérant les injustices subies par leurs semblables, ils les désapprouvent, les considérant de affaires très graves. (10) Si ces hommes concentraient plutôt leur attention à repousser les ennemis et à veiller à la prospérité du royaume, cela vaudrait bien mieux. (11) Après cela, nous te demandons de bien traiter les chrétiens, de faire cesser les persécutions et l'hostilité à leur encontre, et de leur permettre de construire des églises »[172]. — Ṣalībā

À l'instar de la lettre de Constantin à Šābuhr dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe, ce courrier invoque des menaces d'ordre divin et moral, plutôt que matériel, en cas de mauvais traitements infligés aux chrétiens[173]. Il peut également être interprété comme un témoignage de violences contre les chrétiens en Iran et/ou en Persarménie survenues au début du règne de Yazdgird, mais cela semble peu probable comme la source est extrêmement tardive et l'information unique[174].

antérieurement à cette source. De plus, elle fait aussi mention de ʿIšōyahb qu'il faut identifier au troisième du nom car sa composition ne peut pas être placée après la vie de ʿIšōyahb IV qui commença son règne patriarcal en 1023.

[172] *C. Séert (2.1)*, LXVI, p. 205-206/317-318, tr. Scher, A. ; Ṣalībā, V.2.1/13.5-11. tr. et révisé par George Amanatidis-Saadé.

[173] *VC*, IV.8-14.

[174] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 308-309) ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60-61) ; *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-7) ; Bar Hebraeus, *CE*, II.45-47 dit simplement que Yazdgird avait persécuté les chrétiens. Cf. Blockley, 1992, p. 48 n. 12-13. Les récits de la *Vie* arménienne et de Ṣalībā rapportent cela. J'avais (Amanatidis-Saadé, 2019, « Annexe A » p.107-111) conclus qu'il semblait possible que les mages aient perpétrés des exactions ponctuelles en Arménie encore nouvellement annexée par les Perses. Ayant justement assassiné le šah précédent, les mages auraient

Dans tous les cas, le nouveau roi perse n'avait pas encore formulé de déclaration officielle concernant la situation des chrétiens dans son empire ni fourni de garanties quant à l'absence d'hostilité. Une certaine violence religieuse pouvait éclater lors des transitions de règne. Il est possible que cette lettre soit authentique, ou du moins que l'empereur Arcadius ait effectivement adressé une missive à Yazdgird par l'intermédiaire de Marūṯā, une pratique courante entre monarques à l'ouverture de négociations diplomatiques[175]. Il est également envisageable que cette lettre ait été fabriquée dans le cadre de ce seul récit, dans le but d'en rehausser le prestige imitant celle. Si la lettre de Constantin est encore considérée d'authenticité incertaine, celle d'Arcadius est assurément une invention postérieure[176]. Ceci n'en déduit pas de sa puissance symbolique qui souligne le support divin pour la royauté romaine ainsi que l'idéologie universaliste souvent rattachée à la foi chrétienne[177].

Fait surprenant, c'est Yazdgird qui est assimilé à Constantin dans les actes synodaux de l'Église de Perse. Il se pourrait que la *Chronique de Séert*, source tardive et composite, ait cherché à transférer le prestige constantinien sur Arcadius, son homologue chrétien, dans une entreprise de réécriture historique. Comme l'a souligné Wood, cette chronique devait composer avec des sources et des héritages parfois contradictoires, et cherchait ainsi à organiser ce matériel souvent ancien selon des thématiques cohérentes et intelligibles[178]. La *Chronique* se termine en célébrant la conquête de l'empire perse par les Arabes, et la libération des chrétiens des sassanides et de leur politique religieuse fluctuante. L'histoire de la lettre d'Arcadius fonctionne ainsi comme une mise en accusation implicite des Sassanides, tout en constituant un éloge des coreligionnaires romains encore présents. Elle contient également une menace silencieuse, ou, à tout le moins, l'expression d'un vœu collectif : que les Arabes s'abstiennent de toute violence religieuse, à la différence de certains de leurs prédécesseurs.

La lettre attribuée à Arcadius soulève ainsi la question de l'initiative réelle de cette intervention en faveur des chrétiens. S'agissait-il véritablement de la volonté impériale, comme le suggère le texte rapporté par la *Chronique de Séert*, ou bien d'une entreprise orchestrée par

doublement la responsabilité et le désir d'agir indépendamment contre la situation religieuse tumultueuse en Arménie. L'interrègne serait un moment propice pour en faire ainsi sans le consentement ni la connaissance d'un šāh.

[175] Smith, 2016, p. 19.

[176] *Ibid.*

[177] *Ibid.,* p. 21.

[178] Wood, 2012, p. 57-58 ; Wood, 2013, p. 2-8.

Chrysostome, patriarche de Constantinople ? Les deux hypothèses sont envisageables, voire compatibles. Il n'est pas non plus exclu que Marūṯā ait agi de manière autonome initialement, en tant qu'ambassadeur, fort de sa connaissance du contexte local, ce qui lui aurait conféré une légitimité suffisante pour aborder la question, du moins avec Isḥāq. Il semble en réalité plausible que ces trois dynamiques aient convergé, produisant un résultat commun. Que la lettre ait existé exactement telle que la rapporte la *Chronique de Séert* paraît, en revanche, hautement improbable.

3.6.2. *Epistula Episcoporum Orientalium*

La seconde lettre mentionnée dans les récits relatifs à Marūṯā est celle envoyée par les évêques orientaux de l'empire romain au šāhānšāh. Selon les actes synodaux de l'Église de Perse, cette lettre provenait de prélats spécifiques : Porphyre d'Antioche, Acace d'Alep, Paqida d'Édesse, Eusèbe de Tella et Acace d'Amid[179]. Marūṯā aurait déjà tenu conseil avec ces évêques entre ses deux ambassades, puisqu'il emporta leur lettre lors de sa seconde mission en 408/409, afin de la présenter sans délai au roi des rois. Cette lettre, traduite du grec en moyen perse par Marūṯā et l'évêque Isḥāq de Séleucie-Ctésiphon, sollicitait la reconnaissance officielle de l'Église dans les territoires relevant de la couronne perse. Les échanges de lettres et de documents entre ecclésiastiques, y compris à travers les frontières impériales, étaient alors fréquents, ce qui témoigne du rôle du clergé en tant que vecteur de communication diplomatique[180]. Dans ce cas précis, cependant, Marūṯā jouait un rôle bien plus déterminant que celui d'un simple messager. Il semble avoir été investi non seulement de la mission de transmettre le message des évêques, mais aussi de veiller à sa mise en œuvre. Marūṯā n'était donc ni exclusivement ambassadeur ni uniquement évêque : il incarnait une synthèse de ces deux fonctions, agissant comme médiateur entre les empires, figure d'autorité enracinée à la fois dans le monde diplomatique et ecclésiastique. La seule source à cibler exactement ce rôle fut le Ménologe de Basil II, un synaxaire composé au tournant du XIe siècle : l'auteur identifie Marūṯā tout autant comme émissaire et *apokrisiarios* auprès du roi des Perses[181].

[179] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565).
[180] Lee, 1993a, p. 59-60.
[181] *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583). Voir Kuper, 2025, p. vii-xx pour une introduction au texte. Sur le titre de *apokrisiarios,* cf. Magdalino, 1991, p. 136 ; Oikonomides, 1991, p. 75 ; Melling, 1999, p. 35. Le titre désigne un ambassadeur impérial, mais aussi un « répondant », ou représentant d'un hiérarque. Ici, il fait référence à Marūṯā sous les deux fonctions, πρεσβευτής et ἀποκρισιάριος, ce qui renvoie peut-être à son double rôle d'ambassadeur et

Enfin, plusieurs sources font allusion à des échanges épistolaires entre les deux cours rivales durant la période correspondant à l'apogée de leurs relations diplomatiques. Selon Nechaeva, il était alors d'usage, dans le cadre des ambassades mineures, d'effectuer des allers-retours fréquents entre les cours afin de maintenir ouverts les canaux de communication[182]. La mention explicite d'une lettre ne se justifiait généralement que pour signaler une anomalie ou souligner l'importance particulière d'un message. Si les lettres attribuées à Arcadius et aux évêques orientaux à l'adresse de Yazdgird ont réellement été rédigées et transmises, elles devaient être suffisamment significatives pour figurer dans les sources. Or, fait notable, ces lettres ne sont rapportées que par des sources tardives ; les récits les plus contemporains et détaillés, tels que celui de Socrate ou de la *Vie* syriaque fragmentaire, ne font aucune mention de la lettre du concile. On peut en déduire qu'une telle présentation relèverait d'un *topos* répondant aux cultures et critères de leurs propres périodes contemporaines.

3.7. Les échanges de cadeaux, une affirmation de pouvoir

Tout comme les lettres, les cadeaux faisaient partie intégrante du processus diplomatique, au point d'en constituer l'un de ses fondements essentiels[183]. À savoir, depuis très longtemps, les Romains préféraient acheter la paix que de l'attendre par intervention militaire[184]. Des dons et contre-dons étaient offerts à pratiquement chaque interaction diplomatique, et ce, à tous les niveaux. De manière générale, les cours d'accueil offraient des présents aux ambassades entrantes, tandis que ces dernières apportaient également des cadeaux à leurs hôtes. Les ambassadeurs pouvaient être récompensés par les deux souverains en fonction du succès de leur mission, mais ils offraient eux aussi des présents aux monarques qu'ils visitaient[185]. Ces dons étaient cependant moins flexibles dans leur nature et étaient étroitement liés au contexte politique de chaque ambassade[186]. Naturellement, des échanges de présents avaient également lieu au plus haut niveau,

d'évêque, cherchant à conclure la paix *inter imperia,* mais aussi à intervenir dans les affaires de l'Église, initialement au nom du patriarche Jean Chrysostome de Constantinople, puis de Porphyre d'Antioche. Voir *infra*, § 3.12, p. 186-191.

[182] Nechaeva, 2014, p. 86, 104, 136.

[183] *De Cer*., I.98 ; Canepa, 2009, p. 30 ; Becker, 2013, p. 187 ; Becker, 2013, p. 181-189.

[184] Luttwak, 2009, p. 111-112.

[185] Becker, 2013, p. 188 ; Nechaeva, 2014, p. 168, 204. Les cadeaux donnés par les ambassadeurs ne remplaçaient pas ceux envoyés par l'empereur, et fonctionnant plutôt comme des gages de prestige.

[186] Becker, 2013, p. 183. Les ambassades étaient une bonne façon pour les émissaires de s'enrichir.

entre les monarques eux-mêmes. Dans l'ensemble, les cadeaux circulaient de manière constante entre tous les acteurs du processus diplomatique, incarnant à la fois des symboles de respect, des instruments de négociation et des marqueurs de statut[187].

Comparés aux subventions, qui impliquaient toujours une relation hiérarchique entre le donateur et le bénéficiaire, et qui devaient être versées de manière régulière, les cadeaux diplomatiques, comme l'a souligné Nechaeva, revêtaient un caractère neutre et n'étaient échangés que dans de strictes contextes[188]. Malgré cette neutralité apparente, les cadeaux possédaient une forte charge symbolique et économique. Leur sélection, leur fabrication et leur évaluation mobilisaient ainsi des ressources considérables[189]. La distribution des présents acquit donc une signification particulière, étant formalisée dans le cadre cérémonial international de l'époque. En outre, elle était utile pour influencer la position d'un adversaire ou d'un partenaire politique, révélant ainsi toute la puissance du cadeau en tant qu'outil diplomatique[190]. Ces échanges de dons visaient aussi, de manière indirecte, à signifier un rapport de puissance. Comme l'a montré Alessia Zubani, les réceptions de cour étaient soigneusement codifiées et recouraient à des dispositifs techniques destinés à impressionner l'hôte et à affirmer la prééminence du royal envoyeur[191]. Becker l'exprime sans ambages : « les présents ont pour but d'acheter la paix »[192]. Comme ce phénomène était si intégré dans les usages culturels et diplomatiques de la période, l'attention des auteurs anciens aurait été davantage attirée par des cas inhabituels, lorsqu'une certaine déviation des normes aurait pu se produire[193].

---

[187] Procope, *Guerres*, II.13.14-5, relate un épisode survenu lors de l'invasion de Kawād. Le šah se voit offrir du vin, des figues sèches, du miel et du pain par l'évêque Baradotus de Constantia, qui cherchait à implorer sa clémence — ce qui équivalait, de fait, à livrer la ville. Satisfait par ces présents, le šah accepta et offrit en retour à l'évêque toutes les provisions dont son armée aurait besoin pour assiéger la cité. Cet épisode trouve des échos dans plusieurs autres récits de la période, notamment ceux qui évoquent la capitulation de Martyropolis lors de cette même invasion de 502 : la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68) rapporte que l'on offrit la coupe d'or donnée à l'origine à Marūṯā par Yazdgird Ier. Procope, *Aed.*, II.2.4-8, qui suggère plutôt que le satrape aurait offert deux années de taxes à l'envahisseur. Cf. Greatrex, 1998, p. 80 ; Nechaeva, 2020, p. 48-52 ; Greatrex, 2022, p. 495-496.

[188] Nechaeva, 2014, p. 51.

[189] Eusèbe, *VC*, IV.7.3 ; Canepa, 2009, p. 135, 154-156, 168 souligne que cette pratique était déjà un standard au moins au milieu du IVe siècle sous Constantin. La sélection des cadeaux était une affaire sérieuse, complexe et délicate qui impliquait également le personnel bureaucratique des monarques et les artisans qui fabriquaient les objets symboliques. Cf. Becker, 2013, p. 181.

[190] Nechaeva 2014, p. 53.

[191] Zubani, 2020, p. 265-266, 316-317, 324-326, 331-332.

[192] Becker, 2013, p. 186.

[193] Nechaeva, 2014, p. 164, 175, particulièrement avec les Perses. Cf. Bardill, 1999, p. 689-690 pour une courte discussion des éléphants donnés en cadeaux à Théodose Ier par Šābuhr III.

3.7.1. Les cadeaux de Marūṯā

Si les sources restent lacunaires quant à la nature précise des présents échangés entre les cours impériales lors des ambassades de Marūṯā, elles se montrent en revanche plus explicites au sujet des dons que celui-ci reçut personnellement de la part des souverains[194]. Ses présents furent nombreux : de Yazdgird, Marūṯā reçut la coupe dorée remplie de pièces d'or, ainsi que l'autorisation de recueillir les ossements des martyrs[195]. L'auteur du *Ménologe de Basile II* soutient que Marūṯā refusa les dons économiques, préférant l'accès aux reliques[196]. La *Chronique de Séert* mentionne que le Grand métropolite Aḥaï aurait aussi participé à la collecte de ces reliques et rédigé des actes, sans mentionner Marūṯā ; on peut imaginer une coopération entre les évêques, mais il semble plutôt probable que ce fut une extrapolation de la *Chronique* qui valorisait volontairement les profils des prélats présentés, peut-être même un calque sur les histoires de Marūṯā[197]. Certains récits rapportent que l'empereur Théodose remit à Marūṯā également des reliques provenant du territoire romain, ainsi que des fonds et de la main-d'œuvre destinés à soutenir ses projets à Maypherqaṭ. Enfin, comme mentionné précédemment, l'empereur légua à la ville des vergers et des terres, consolidant ainsi l'investissement impérial dans cette région frontalière stratégique[198].

Les fonds nécessaires à cette entreprise auraient pu provenir de l'Église elle-même, ou avoir été octroyés à cette dernière par l'empereur, possiblement par l'intermédiaire de Marūṯā[199]. Le transfert de terres fut probablement effectué directement au bénéfice de l'évêché, et donc de l'Église, plutôt qu'au satrape de Sophanène, comme l'indique la *Vie* arménienne[200]. Il faut noter aussi que la nature tardive et unique de ces récits invite à considérer ces éléments avec

[194] Il n'existe aucun objet qui puisse être certainement identifié comme échangé entre les monarques de Rome et de la Perse. Canepa, 2009, p. 135, 156-157, 164 suggère un certain nombre de dons potentiels basés sur les sources littéraires et les découvertes archéologiques existantes. Pour des raisons évidentes, les cadeaux les plus courants auraient été des objets transportables, tels que des objets d'art en ivoire, des textiles en soie ou des assiettes en argent, tous décorés d'images symboliques. Cf. aussi Cutler, 2008, p. 79-101 ; Drocourt, 2004, p. 67-93 pour une étude sur la nature des cadeaux diplomatiques dans les périodes tardives.

[195] La *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68) est la seule source qui discute de la coupe d'or. L'objet est décrit comme « une coupe d'or, consacrée à la mémoire du roi, remplie d'or destine aux matériaux de construction de l'église édifiée dans la ville sous la dédicace des 'Martyrs de Dieu' ». Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé depuis la traduction anglaise de Marcus. Cf. Ṣalībā, V.2.1/13.19-20 ; Ibn al Azraq (Fiey, 1976, p. 42).

[196] *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583).

[197] *C. Séert*, *(2.1)*, LXVI, p. 205-207, 213, 317-319, 325 ; Wood, 2013, p. 54 ; McDonough, 2023, p. 108.

[198] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 68) ; Ibn al-Azraq (Fiey, 1976, p. 41-42).

[199] Rapp, 2005, p. 172, 216.

[200] Voir infra, un tel investissement local aurait valorisé la région plus large, et donc aurait profité indirectement au satrape, proche parent de Marūṯā.

prudence : ils peuvent simplement être des présentations littéraires mises au service de la valorisation du personnage par l'auteur.

3.7.2. Dons impériaux et tributs

Les dons impériaux revêtaient des formes variées : propriétés immobilières accompagnées de leurs revenus, bâtiments ecclésiastiques, ornements liturgiques en or et en argent, entre autres. Par ailleurs, les évêques s'engageaient fréquemment dans des projets de construction religieuse, finançant eux-mêmes les travaux ou sollicitant des subsides impériaux[201]. La fondation de Martyropolis s'inscrit pleinement dans cette logique d'investissement impérial. Par ailleurs, Wood souligne qu'à la même période, une donation romaine fut accordée à des fondations ecclésiales à Ctésiphon, lesquelles furent par la suite prises pour cible lors des représailles antichrétiennes sassanides[202].

Le *martyre de Narseh* est le seul à relater la construction d'un *martyrion* en Perse par ordre royal or *sacra*[203]. Il existe des différences curieuses entre les traductions du mot. Herman traduit la première apparition de *sacra* comme « royal missive », mais plus tard comme « royal command »[204], c'est cette acception que privilégient Christelle et Florence Jullien en traduisant « ordre du roi », interprétant une « autorisation royale »[205]. Le lieu de ce *martyrion* est spécifié comme l'endroit d'un massacre de 118 martyrs, suggéré par C. et F. Jullien comme se situant vraisemblablement à Kokhē[206]. Il semble donc que l'affirmation de Socrate selon laquelle Marūṯā aurait eu le droit de construire des églises en Perse est ici remise en question[207].

On retrouve les mêmes dynamiques encore en fonction quelques décennies plus tard, en 505, lorsque l'évêque d'Amid sollicita et coordonna la fortification ainsi que l'expansion de la ville de Dara[208]. La fondation de nouvelles églises constituait alors une manifestation éloquente de

[201] Rapp, 2005, p. 220-221.
[202] Wood, 2023, p 179.
[203] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 24-25 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 105).
[204] Herman, 2016, p. 12 n. 39, p. 24.
[205] Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 105.
[206] Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 111 n. 65-66). Le massacre en question pourrait être celui des 128 martyrs compagnons de captivité du primat Šāh-dōst, ou des 120 martyrs de Séleucie.
[207] Socrate, *HE,* VII.8.13.
[208] Ps.-Z., *Chron.,* VII.6 (Greatrex, 2011, p. 247) ; Mango, 1991, p. 588 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 74-77 ; Decker, 2009, p. 49 ; Greatrex *et al.*, 2011, p. 247-251 ; Crow, 2018, p. 456-457.

l'autorité d'un évêque, qui démontrait ainsi sa capacité à mener à bien un projet d'envergure et à mobiliser les ressources nécessaires, et plus généralement son aptitude à veiller sur son troupeau et à en accroître les membres. Ces constructions représentaient de véritables affirmations de statut dans le paysage urbain, mais également attestaient de l'intersection entre les agendas d'un évêque frontalier et des autorités impériales centrales romaines.

Il convient de rappeler qu'Arcadius aurait peut-être envoyé de l'argent à Yazdgird dans le cadre de la tutelle du prince Théodose[209]. Certaines sources rapportent également que Yazdgird fit parvenir un présent à Arcadius à l'issue de la première ambassade de Marūṯā[210]. Dans le contexte des échanges de présents entre puissances rivales, chaque destinataire tendait à interpréter le don comme un tribut, cherchant ainsi à affirmer la supériorité symbolique de sa propre cour et à suggérer une forme de soumission de son interlocuteur[211].

Blockley identifie six catégories de ce type de « tributs », dont deux pourraient éclairer la nature du don monétaire évoqué, ainsi que celle des présents remis à Marūṯā. La première catégorie renvoie à des cadeaux de grande valeur, remis en mains propres ou par l'intermédiaire d'ambassades, dans le cadre du protocole diplomatique ou comme marque de reconnaissance pour une conduite jugée favorable ; les autorités romaines insistaient toutefois sur le caractère volontaire et discrétionnaire de ces présents. La seconde catégorie concerne les versements destinés à soutenir des projets spécifiques, tels que la défense des défilés du Caucase ; bien que les Romains aient présenté ces transferts comme facultatifs, les Sassanides les percevaient comme relevant d'une tradition impérative. Enfin, un troisième type de don, plus rare, prenait la forme d'une aide mutuelle, en numéraire ou en main-d'œuvre, invoquée, à notre connaissance, uniquement par la partie perse[212]. Si un versement monétaire a effectivement été effectué à la cour perse à l'occasion des ambassades de Marūṯā, il est fort probable qu'il s'inscrive dans le cadre de la tutelle de Théodose, ou encore dans le contexte de discussions sur une coopération défensive autour des défilés du Caucase.

[209] Cf. *supra,* § 1.10, p. 32-33, n. 97-100 et § 3.3.1.5, p. 140.
[210] *C. Séert (2.1*), LXVI, p. 206/318 ; Ṣalībā, V.2.1/13.1-3.
[211] Nechaeva, 2014, p. 172.
[212] Blockley, 1992, p. 149-150.

3.7.3. Les insignes royaux

Un autre élément digne d'attention concerne les insignes offerts en tant que présentes diplomatiques aux États frontaliers situés entre Rome et la Perse. Ces symboles de royauté exerçaient une pression politique sur les roitelets locaux et visaient à garantir leur fidélité à Rome. Selon Procope, ces insignes et regalia étaient comparables à ceux portés par l'empereur romain ou le šāhānšāh d'Iran[213]. L'épisode, qu'il soit véridique ou non, souligne néanmoins l'importance stratégique des seigneurs des États frontaliers dans le fragile équilibre des puissances, ainsi que la nécessité de leur accorder les plus grands honneurs.

La Sophanène faisait partie de ces États frontaliers latents en pouvoir politique. Dans ce contexte, Marūṯā reçut des présents d'importance, non seulement en faveur de son diocèse, mais également au bénéfice de sa famille, qui exerçait une autorité locale depuis son siège épiscopal de Maypherqaṭ, capitale de la satrapie. Le support monétaire et l'investissement venant de Rome et de la Perse envers les projets de Marūṯā n'étaient donc pas simplement des cadeaux donnés à l'ambassadeur d'une mission réussie, mais faisaient partie de la concurrence culturelle entre les puissances centrées sur la satrapie centrale et semi-autonome de la Sophanène. En temps de paix, cette rivalité se traduisait par une lutte d'influence et l'échange de cadeaux ; en temps de guerre, elle se manifestait par la force des armes. Comme nous l'avons vu, Martyropolis était située en zone frontalière et figurait fréquemment parmi les premières cibles lors des incursions perses en territoire romain[214]. Il n'est guère surprenant que le suzerain romain du satrape accordât de généreux présents aux notables de la région, dont la loyauté, pourtant indispensable, demeurait susceptible de vaciller.

3.8. Les raisons d'un choix

Le tournant du Ve siècle fut une période de profonde instabilité, caractérisée par des violences récurrentes et de grandes incertitudes. Dans un tel contexte, la personnalité de

[213] Procope, *Aed.*, III.1.17-27 ; Toumanoff, 1963, p. 133-135 ; Garsoïan, 1998, p. 251; Nechaeva, 2014, p. 221-225 ; Marciak, 2017, p. 178.
[214] Pour l'importance stratégique de Martyropolis dans les guerres suivant l'apogée des relation romano-perses sous Yazdgird Ier, voir Adontz, 1970, p. 109-113 ; Whitby, 1984, p. 177, 182 ; Blockley, 1992, p. 90, 219 n. 32 ; Greatrex, 1998, p. 21, 31-32 n. 96, 80-81, 154 ; Greatrex, 2007, p. 89-90 ; Howard-Johnston, 2013, p. 872-873.

l'ambassadeur jouait un rôle déterminant dans le succès d'une mission diplomatique[215]. Un bon envoyé devait conjuguer compétences techniques et capital social afin de mener à bien sa charge.

Selon Becker, le choix d'un ambassadeur reposait sur un double critère : compétence et dignité. L'interlocuteur, de même que son entourage, devait faire preuve d'un haut niveau de maitrise des enjeux concernés ainsi que de connaissances approfondies. La dignité, quant à elle, renvoyait à la capacité de la mission diplomatique à incarner une autorité reconnue et légitime dans le cadre des négociations[216]. Traina explique que l'empereur cherchait des individus honnêtes et au-dessus de tout soupçon de corruption, mais aussi de physique assez solide pour tolérer un voyage si ardu[217]. L'ambassadeur en vint ainsi à incarner le véritable pivot des relations diplomatiques, au-delà même de l'autorité politique qu'il représentait. La réussite des missions dépendait de l'aptitude de ces acteurs à créer, entretenir et mobiliser leurs réseaux d'influence personnels durant leurs vies. À cet égard, Marūṯā apparaît comme une figure exemplaire, réunissant les qualités essentielles d'un ambassadeur idéal. Son profil témoigne d'une inscription durable dans les cercles de pouvoir, tout en demeurant ouverte à un élargissement par ses interactions dans les deux mondes impériaux.

3.8.1. Critères de sélection

Examinons à présent les qualités qui ont fait de Marūṯā un candidat idéal à la fonction de diplomate. Le personnel affecté aux ambassades, en particulier celui de haut niveau, ou celui traitant avec la cour perse, faisait l'objet d'une sélection rigoureuse[218]. De façon générale, plus un État étranger était puissant militairement, plus le rang de l'ambassadeur de Rome devait être élevé[219]. Selon les auteurs anciens, un bon diplomate réunissait plusieurs qualités : un haut rang, de l'intelligence, de la perspicacité, une aisance dans l'expression, de la sagesse, de la modération, un sens de la justice, ainsi que de la courtoisie exemplaire[220]. Cette lexicographie élogieuse reflète les attentes normatives du monde romain à l'égard de ses envoyés. Marūṯā est souvent décrit dans ces termes, ce qui, bien qu'en partie tributaire du genre hagiographique, souligne néanmoins la

[215] Traina, 2009, p. 2.
[216] Becker, 2013, p. 227-229 ; Becker, 2020, p. 29.
[217] Traina, 2009, p. 2.
[218] Blockley, 1992, p. 154.
[219] Becker, 2020, p. 33.
[220] Prisc. 2.18-20 et 9.2 ; Malch., 5.3 ; Procope, *Guerres*, II.24.3 ; Théoph. Sim. 6.11.7.

manière dont la personnalité de cette figure a été transmise par la tradition[221]. Il était un ecclésiastique cultivé, issu des hautes sphères de la noblesse sophénienne et arménienne, et disposait de nombreux contacts à travers les mondes romain et oriental.

Enfin, il convient de noter qu'entre 358 et 378, les représentants impériaux dépêchés en Perse étaient issus du milieu militaire. Cependant, à partir de l'ambassade de Marūṯā et jusqu'en 465, ils furent majoritairement d'origine civile, avant que des envoyés militaires ne soient de nouveau mobilisés entre 502 et 506[222]. Ce changement semble refléter une orientation stratégique de la diplomatie romaine visant à préserver la paix avec la cour sassanide, dans la continuité de l'équilibre instauré par l'action de l'évêque-ambassadeur[223]. Bien que les données disponibles demeurent fragmentaires, il apparaît clairement que Rome privilégiait l'envoi d'ambassadeurs civils durant les périodes de négociations pacifiques, et recourait à des représentants militaires lorsque les tensions ou les conflits dominaient les relations. Il convient également de souligner l'importance cruciale du rang des émissaires, élément déterminant depuis le IVe siècle pour établir la nature et l'envergure d'une ambassade[224]. Le statut du diplomate choisi témoignait en effet du degré d'engagement impérial et de la gravité des enjeux en présence.

Le choix d'un ambassadeur s'effectuait « dans un cadre juridique légal par un détenteur officiel du pouvoir »[225]. Cette responsabilité incombait en premier lieu à l'empereur, en sa qualité de chef de l'État et en vertu de son *imperium*[226]. Grâce à leur accès constant au souverain par leurs fonctions au sein des services domestiques du palais, les cubiculaires pouvaient également exercer une influence non négligeable sur cette décision. Le *magister officiorum* disposait, lui aussi, d'une

[221] Socrate, *HE*, VII.8.4 : ayant une grande piété, tenu en honneur, hautement fiable, amiable. Ṣalībā, V.2.1/13.2 : expérimenté, vertueux, compétent, pieux et bienveillant. *Vies* grecques, § 6 Noret, 1973, p. 84-85 : bien élevé, éduqué, vertueux, célèbre, redoutable, digne, honorable. M. Syr., *Chron.*, VIII.1 : distingué en éducation et en compétences administratives. *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565) : sage, honorable, diligent. *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) : honoré pour sa vertu. *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 151-152) : homme admirable, zélé et d'une conduite vertueuse.
[222] Blockley, 1992, p. 134-135. Entre 400 et 464-465, un seul ambassadeur d'ordre militaire fut envoyé en Perse, un certain Anatolius, *magister militum per Orientalis* et, plus tard, *consul*. Sa mission était de négocier avec Yazdgird II autour de l'an 440. Le statut civil des ambassadeurs de cette nouvelle phase diplomatique est comparé aux anciennes associations militaires. Blockley explique que l'utilisation d'ambassadeurs civils correspondait avec la période où les deux puissances cherchaient à maintenir des relations paisibles et non violentes. Blockley énumère aussi tous les ambassadeurs (leurs noms et fonctions) connus pour avoir été envoyés en Iran entre 358 et 506.
[223] Blockley, 1992, p. 134-135 et 239 n. 27. Pour plus d'informations sur les ambassades romaines en Iran, voir Nechaeva, 2014, notamment les premiers trois chapitres.
[224] Blockley, 1992, p. 153.
[225] Becker, 2013, p. 133.
[226] *Ibid.*, p. 105.

certaine autorité en la matière, mais celle-ci se limitait principalement à la diplomatie « ordinaire » ou mineure. En revanche, lorsqu'il s'agissait de constituer une ambassade majeure, la sélection de l'émissaire devenait plus complexe et plus stratégique, au point de requérir l'avis d'autres acteurs du pouvoir[227]. Le Sénat de Constantinople jouait également un rôle dans ce processus, d'autant plus que de nombreux ambassadeurs étaient issus de ses rangs[228].

En pratique, au cours de leur mission, les émissaires devaient s'appuyer sur leurs propres compétences, sur les connaissances de leurs interprètes et de leurs accompagnateurs, ainsi que sur les renseignements fournis par les services de l'État romain. Ils devaient, en outre, faire preuve de discernement, de vigilance et d'une certaine capacité d'adaptation face aux circonstances imprévues[229]. Dans le cas précis des ambassades de 400 et de 408/409, il était indispensable que l'ambassadeur et son entourage possèdent une connaissance approfondie des mondes syriaque et perse, afin de pouvoir opérer de manière autonome sur le territoire iranien.

Enfin, les préférences des rois dits « barbares » pouvaient également influencer le choix du diplomate[230]. Comme le souligne Becker, les autorités romaines devaient choisir leurs ambassadeurs conformément aux critères politiques des souverains étrangers, afin que leurs ambassadeurs soient simplement reconnus comme interlocuteurs légitimes[231]. Cette stratégie visait à établir des relations personnelles durables entre les monarques et les émissaires, dans l'optique de faciliter les négociations futures.

3.9. Plurilinguisme

À partir du IVe siècle, la question de la langue utilisée lors des échanges diplomatiques devient un enjeu central[232]. L'empire romain recourait fréquemment aux services d'interprètes pour assurer la médiation linguistique entre les parties. Dean A. Miller distingue trois grandes catégories d'interprètes : les citoyens bilingues, les marchands et les hommes des régions

[227] *Ibid.*, p. 106-110.
[228] *Ibid.*, p. 107-109.
[229] Blockley, 1992, p. 156.
[230] Becker, 2013, p. 110-112 pour un exemple avec Attila. On verra que les rois perses cherchaient des médecins grecs, un désir qui encouragea les Romains à en envoyer souvent avec leurs ambassades. Voir les pages 127 à 133 aussi pour une discussion plus approfondie du sujet, ainsi que sur l'importance de l'honneur du patriciat.
[231] Becker, 2013, p. 128.
[232] *Ibid.*, p. 172. Voir *ibid*., p. 172-181 pour une discussion complète à ce sujet.

frontalières, ainsi que les immigrants et les alliés[233]. Marūṯā appartenait sans conteste à cette dernière catégorie, en tant qu'homme de frontière dont les compétences linguistiques reflétaient la diversité ethnique de l'ensemble de la région. L'ambassadeur était polyglotte, une qualité souvent retrouvée parmi les évêques et particulièrement valorisée pour un diplomate[234]. Selon diverses sources, il maîtrisait le grec, le syriaque, l'hébreu et le moyen-perse[235]. Cette connaissance étendue des langues renforçait considérablement son efficacité dans le cadre des missions diplomatiques.

De manière générale, les interprètes occupaient une fonction certes auxiliaire, mais néanmoins essentielle au bon déroulement des négociations internationales. Leur maîtrise des langues, conjuguée à leur accès à des documents sensibles, leur conférait une influence significative sur le cours des échanges diplomatiques[236]. À partir du milieu du Ve siècle, ils étaient devenus des membres incontournables de l'administration impériale, et leur participation à une ambassade contribuait à en garantir le caractère officiel[237]. Il convient de souligner l'exemple de l'ambassade gothe, contrainte de recruter et de rémunérer, en toute discrétion, un interprète grec et syriaque depuis les territoires romains avant de se rendre en Perse[238]. Les interprètes devaient faire preuve d'une *fides* irréprochable, dans la mesure où leur fonction les amenait à utiliser des informations confidentielles[239]. Ce pouvoir politique latent leur conférait, dans certains cas, la légitimité nécessaire pour conduire eux-mêmes des missions diplomatiques, à condition de remplir les autres critères requis.

Marūṯā incarne précisément ce profil : sa compétence linguistique, alliée à sa probité et à son ancrage social et religieux, en faisait un ambassadeur idéal[240]. Si l'on en croit les sources, il maîtrisait le grec, le syriaque et le moyen-perse assez aisément pour intervenir également dans des sphères romaines, syriaques et perses aux plus hauts niveaux. Tout comme les ambassadeurs d'aujourd'hui, ceux de l'Antiquité ne devaient pas nécessairement parler les langages des pays où

[233] Miller, 1963, p. 19-21; Nechaeva, 2014, p. 28 n. 55.
[234] Andres, 2022, p. 328.
[235] *C. Séert (2.1)*, LXVI, p. 205/317 ; *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 566-567) ; Sako, 1986, p. 60 ; Fowden, E.K., 1999, p. 52 n. 33 ; Brock, 2011 ; Smith, 2016, p. 147. Cf. aussi *infra*, § 5.9, p. 365-378 sur la postérité littéraire de Marūṯā.
[236] Nechaeva, 2014, p. 28-33.
[237] *Ibid.*, p. 133-136.
[238] Procope, *Guerres*, II.2.3.
[239] Becker, 2013, p. 175.
[240] Dans plusieurs cas, un interprète avait joué le rôle d'ambassadeur aussi. Cf. Miller, 1963, p. 18-33 ; Nechaeva, 2014, p. 26, 29 n. 56.

on les envoyait en mission ; on pouvait généralement se fier aux interprètes. Il n'en reste qu'un ambassadeur polyglotte conférait toujours un avantage considérable à une mission diplomatique.

3.10. Art médical

Notre évêque-ambassadeur était également un médecin de renommée internationale, ayant offert ses services à la famille royale sassanide[241]. Socrate, 'Amr et Ṣalībā rapportent que le šāh souffrait d'une maladie chronique, des maux de tête violents, que les mages de la cour étaient incapables de soigner[242]. Socrate ainsi que la *Vie* arménienne relatent également que Marūṯā aurait guéri un enfant du šāh que l'on croyait possédé par un démon[243]. 'Amr, auteur tardif dans la tradition relative à Marūṯā, propose une rationalisation médicale de cet épisode, interprétant l'exorcisme du prince perse comme le traitement d'une crise d'épilepsie[244]. Les *Vies* grecques et le *Ménologe de Basile II* disent que ce fut la *fille*, et non le fils, du roi perse qui souffrait de possession démoniaque[245]. Socrate mentionne aussi, parmi d'autres sources, l'intervention conjointe de l'évêque ʿAbdā/Yahbalaha de Perse, venu en aide à Marūṯā pour accomplir l'exorcisme[246]. La *Découverte de Barthélemy* reste générale dans ses descriptions, soulignant les études philosophiques admirables, et sa capacité de produire des miracles de guérisons ; « il accordait à chacun la santé de ses maux »[247].

Habituellement, les médecins accompagnaient les diplomates en tant qu'assistants spécialisés, notamment lors des ambassades majeures en Perse, où l'art médical grec jouissait d'une réputation ancienne et solidement établie[248]. Selon Ṣalībā, la violence religieuse du IVe siècle aurait considérablement réduit la présence de médecins grecs en Perse, ce qui renforça la demande de praticiens étrangers et contraignit les souverains sassanides à faire appel à des compétences

[241] Cf. Blockley, 1980, p. 89-100 pour une étude du phénomène des médecins comme diplomates dans le VIe siècle. Même s'il s'intéresse à une période plus tardive que celle de cette thèse, il explore le phénomène de façon plus holistique. Voir Le Coz, 2004, p. 17-36 pour une présentation de la médecine dans l'Antiquité tardive.
[242]; Socrate, *HE,* VII.8.6 ; Ṣalībā, V.2.1/13.2 ; 'Amr, V.V.2/13.6-8.
[243] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61-64) ; Socrate, VII.8.18-19. 'Abdas (ou bien Yahbalaha, voir *infra*, § 4.4.4.1.3.1, p. 248-249) et Marūṯā auraient réalisé l'exorcisme. La *Vie* arménienne mentionne que l'exorcisme fut exécuté avec l'aide d'un évêque anonyme, peut-être une référence à 'Abdas/Yahbalaha?
[244] 'Amr, V.V.2/13.6-8.
[245] *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583).
[246] Socrate, *HE*, VII.8.18-19 ; Théophane, AM 5916 (De Boor, 1883, p. 82). Cf. *infra*, § 4.4.4.1.3.1, p. 248-249 pour la discussion sur l'identité de ce personnage 'Abdas/Yahbalaha.
[247] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 151-152 n. 4).
[248] Lee, 1993a, p. 104-105 ; Nechaeva, 2014, p. 126.

venues de l'extérieur[249]. La *Vie* arménienne spécifie ce mécanisme rendu commun au VIe siècle : entendant parler de la réputation de Marūṯā, Yazdgird lui-même convoqua le médecin à sa cour ; il n'y a pas de mention d'une ambassade en soi, même si Marūṯā demanda que Yazdgird s'engageât dans le processus la paix avec Rome[250].

Même si les médecins n'étaient généralement pas issus de l'aristocratie, ils pouvaient néanmoins être appelés à conduire des ambassades dans des circonstances particulières, notamment en direction de la cour perse[251]. En règle générale, c'était leur formation intellectuelle qui était mise en valeur, dans la mesure où l'art médical grec était considéré comme une science enracinée dans la philosophie ; une relation interdisciplinaire qui fut souvent préservée dans l'Antiquité tardive[252]. Lorsqu'un médecin parvenait à acquérir un rang élevé ou une réputation d'envergure, cela résultait fréquemment de ses succès thérapeutiques, lesquels lui avaient permis d'accéder à des cercles sociaux ou politiques influents. Raymond Le Coz estime l'histoire de Marūṯā serait révélatrice de la puissance politique latente de la médecine exercée par la communauté syriaque[253]. Ce capital symbolique et relationnel pouvait ainsi le qualifier pour

[249] Ṣalībā, V.2.1/13.2.

[250] *Vie* arménienne (Marcus 1932 : 61-62). Au sujet de l'envoi de médecins romains à la cour perse dans le cadre diplomatique et politique international, il existe plusieurs exemples, particulièrement au VIe siècle : Ps.-Z., *HE*, XII, 7 (p. 147/217-218) ; Procope, *Guerres*, II.28.2-8 et VIII.10.8-16 inclut des récits similaires avec Khusrō I qui demande que l'empereur lui envoie un médecin pour une longue durée, ici un certain Tribunus. Comme Marūṯā, il connut un immense succès en Perse, reçut de riches cadeaux et demanda également que l'on accordât la liberté à des captifs romains. Cf. Greatrex, 2022, p. 612, 625. Pour les échos de ce récit chez al-Dīnawarī, Ferdowsī, et le *Livre de la tour*, voir Jullien, C., 2015, p. 110-112. On retrouve le récit repris dans la *C. Séert (II.I),* XXVII, (p. 69-70/161-162) où Khusrō aurait demandé un médecin de Justinien, qui lui envoya Ṭrikhoma (Tribunus). Avant que ce dernier ne parte, l'auguste Théodora l'exhorta à tirer parti de la dette que le šah contracterait envers lui en raison de ses services médicaux afin d'obtenir la libération des captifs romains d'Antioche, lui promettant en contrepartie une récompense équivalente au double de celle que le souverain perse lui proposerait. En Perse, lorsque Ṭrikhoma refuse les trésors que lui offre le šah et réclame, à la place, la libération des prisonniers ou la restitution de terres (villages), Khusrō se trouve déconcerté, obligé à devoir accéder à l'une de ces requêtes. Après lui avoir proposé un trésor plus considérable encore, que Ṭrikhoma décline de nouveau, les Perses, pour châtier ce qu'ils considèrent comme une insolence, font fondre de l'or et le lui versent dans la gorge. Un récit semblable apparaît également chez le Ps.-Z., *Chron.* XXII.7 (Greatrex, 2011, p. 454 n. 235).

[251] Ps.-Z., *HE*, XII, 7 (p. 147/217-218) ; Nechaeva, 2014, p. 125, remarque aussi que leur condition modeste n'était pas importante, sauf dans le cas des membres du corps des médecins impériaux qui furent de très haut rang, semblable aux sénateurs.

[252] Nechaeva, 2014, p. 12 ; Blockley, 1980, p. 93. n. 4. Calzolari, 2011, p.151-152 n. 4, commente les « études philosophiques » accordées à Marūṯā, notant qu'il était mieux connu comme thaumaturge dans la tradition, non comme philosophe. Comme la médecine et la philosophie étaient intimement liées dans l'Antiquité tardive, ce commentaire n'est pas tout à fait précis. Dans cette section, il reste avéré que les sources présentent Marūṯā comme un médecin érudit, entouré de mentors issus de l'École à Nisibe, académie reconnue pour son curriculum hellénique et son cursus formatif en médecine, allié à une pratique expérimentale dans un hôpital attenant.

[253] Le Coz, 2004, p. 27.

assumer des fonctions diplomatiques d'importance[254]. Hansjoachim Andres identifie même le fait qu'un service médical rendu à quelqu'un constituait une incursion de dette pour la partie bénéficiaire. Si cette dernière était une personnalité politiquement importante, cette dette pouvait être rémunérée non pas uniquement par un gain personnel, mais par l'octroi d'une faveur diplomatique[255].

Les médecins-diplomates pouvaient donc exercer un pouvoir politique considérable, principalement en raison des relations personnelles qu'ils entretenaient avec la famille royale et les élites de la cour d'accueil[256]. Les autorités romaines étaient parfaitement conscientes de la popularité et l'intérêt pour la médecine hellénique en Perse, et n'hésitaient pas à envoyer délibérément des médecins dans le cadre de missions diplomatiques[257]. La présence de médecins au sein des ambassades renforçait leur prestige, non seulement en tant que praticiens de la science médicale, souvent associée à la philosophie, mais également en tant que figures socialement bien introduites. Leur statut était donc double : intellectuel et relationnel[258]. Par ailleurs, il n'était pas rare que des membres du clergé chrétien pratiquent la médecine. Cette compétence renforçait leur autorité spirituelle, certains d'entre eux étant même perçus comme investis d'un pouvoir divin de guérison, comme il résulte de notre interprétation de la *Découverte de Barthélemy* exposée au début de cette section[259].

3.10.1. Médecin de cour

Selon Aptin Khanbaghi, Marūṯā peut être considéré comme le premier médecin de cour connu en Perse sassanide, un poste qui conférait une influence considérable auprès du šāh, et grâce auquel il put intervenir en faveur de ses coreligionnaires chrétiens[260]. Ces figures, souvent également des évêques, étaient impliquées au plus haut niveau de la politique régionale[261]. Bien que Marūṯā ne fut sans doute qu'un prototype de ce rôle, appelé à se structurer davantage aux

[254] Blockley, 1980, p. 89.
[255] Andres, 2022, p. 329.
[256] Nechaeva, 2014, p. 126 ; Blockley, 1992, p. 154.
[257] Blockley, 1980, p. 95-96.
[258] Blockley, 1980, p. 94. Cf. Greatrex, 2020, p. 39-40 et Greatrex, 2014b, p. 167-168 pour une brève discussion de la médecine comme vecteur d'échanges culturels entre Rome et la Perse.
[259] Rapp, 2005, p. 177-178.
[260] Blockley, 1980, p. 95 ; Khanbaghi, 2006, p. 10.
[261] Cf. Blockley, 1980, p. 94 pour une discussion à propos d'un autre évêque-ambassadeur médecin, Zacharias.

périodes postérieures, ses compétences médicales lui permirent d'accéder directement au souverain et à sa famille. Son influence sur Yazdgird, et en sa faveur, constitue peut-être l'élément le plus constant dans l'ensemble des sources qui évoquent Marūṯā, malgré la diversité des détails rapportés. En tant que médecin, il disposait d'un pouvoir latent : celui de créer un lien personnel et durable avec le nouveau monarque. Le fait qu'il ait réussi à établir un rapport de confiance avec Yazdgird dès 400 témoigne de manière éloquente du rôle stratégique que pouvait jouer la figure du médecin dans les relations internationales.

3.11. Le statut d'évêque

Marūṯā était avant tout un évêque, l'une des figures les plus influentes de l'Antiquité tardive. Son autorité, à la fois pratique et morale, ainsi que sa capacité à accorder des faveurs, consolidait sa position dominante dans la société[262]. L'Église cherchait d'ailleurs à rejoindre des membres parmi les notables civils, en particulier ceux qui jouissaient d'une bonne réputation et d'une solide éducation, car ils disposaient des ressources économiques et symboliques nécessaires à l'exercice de la charge épiscopale[263]. La formation intellectuelle revêtait une importance particulière, dans la mesure où les compétences administratives et oratoires/rhétoriques figuraient parmi les aptitudes essentielles attendues d'un évêque. Ces qualités lui permettaient d'accomplir ses fonctions principales, notamment la gestion du diocèse, la supervision de l'enseignement, et la prédication[264].

Dès le IVe siècle, la charge épiscopale ne se limitait plus aux seules responsabilités religieuses. En particulier dans les villes orientales situées entre Rome et la Perse, les évêques en vinrent à représenter les intérêts de leur cité, un rôle auparavant assuré par des citoyens influents, des magistrats ou des responsables militaires[265]. Le représentant ainsi désigné, qu'il fût évêque ou non, était le plus souvent chargé de plaider la cause de sa ville auprès des armées assiégeantes[266].

---

[262] L. Pietri, 1995, p. 557-560 ; Rapp, 2005, p. 3. Voir *idem ;* Flusin, 2012, p. 111-115 *;* Cabouret, 2020, p. 87-89, 167, 332-333 pour des études sur les évêques dans l'Antiquité tardive.

[263] L. Pietri, 1995, p. 562-569 ; Rapp, 2005, p. 211 la puissance économique d'un évêque provenait de sa richesse privée et de celle de l'Église qu'il administrait.

[264] *Ibid.,* p. 104.

[265] Garsoïan 1973-4, p. 120-121 ; Rapp, 2005, p. 167-171, 279, et p. 274-289 ; Dignas et Winter, 2007, p. 250.

[266] Garsoïan, 1973-4, p. 121 n. 8, 137. Les défenseurs civils ont continué à se produire, mais Garsoïan souligne qu'ils devenaient de plus en plus rares. Dignas et Winter, 2007, p. 251 expliquent que malgré leur statut, l'ouverture des évêques au dialogue avec l'ennemi les rendaient suspects de trahison. Becker, 2013, p. 135-140 décrit que ce rôle de

Parmi les autres fonctions remplies par les évêques orientaux, on relève la médiation lors de mutineries, l'accompagnement des troupes en campagne, ainsi que la proposition et la supervision de projets de construction dans les zones frontalières[267]. Ce rôle de médiateur local et ces diverses responsabilités civiles ont progressivement ouvert la voie à l'utilisation du clergé dans les missions diplomatiques. Dans ce cadre, le rôle principal dans les relations entre Constantinople et Ctésiphon revenait souvent à un ambassadeur-évêque[268].

Beate Dignas et Engelbert Winter soulignent que les évêques, en raison de leur statut social élevé, étaient naturellement préparés à exercer des fonctions diplomatiques[269]. De plus, la dignité épiscopale transmise par l'ordination inscrivait automatiquement l'individu dans la succession apostolique. Ce lien conférait non seulement un prestige spirituel associé aux apôtres, mais aussi une forme particulière d'autorité morale et une pureté rituelle reconnue[270]. À un niveau fondamental, l'évêque occupait une position intermédiaire entre les deux sphères d'autorité, séculière et religieuse. En tant qu'administrateur de son diocèse, il assumait des responsabilités matérielles, allant de la gestion financière à la supervision de projets de construction. Son statut de clerc de haut rang impliquait également des devoirs spirituels essentiels, tels que le soin pastoral, la préservation de l'unité doctrinale, ainsi que la célébration de la liturgie et des autres rites chrétiens[271].

En tant que défenseur et bienfaiteur de sa communauté, l'évêque avait aussi accès à l'empereur et pouvait solliciter de sa part des faveurs au bénéfice de son peuple[272]. À l'instar des

---

defensor civitatis se focalise sur « leur charisme religieux » et sur « leur capacité à n'apparaître aux yeux des rois barbares que comme des hommes de Dieu auréolés de ce prestige, mais sans aucune légitimité politique officielle, n'hésitant pas d'ailleurs à se réduire à mendier ». Cf. aussi Rapp, 2005, p. 262-265 qui explique que le phénomène débuta vers le IVe siècle, et que les évêques cherchaient un recours auprès des autorités locales. Les connexions de Marūṯā avec la famille régnante de la Sophanène auraient donc été très utiles pour le peuple.

[267] Garsoïan, 1973-4, p. 122 ; Nechaeva, 2014, p. 98-9. Voir l'exemple tardif de Dara dans Brands, 2004 ; *supra*, § 3.7.2, p. 171, n. 208 et *infra*, § 4.4.5.3, p. 282, n. 279.

[268] Garsoïan, 1973-4, p. 123. Les Perses semblent avoir cru qu'utiliser un évêque comme ambassadeur aurait gagné le respect des Romains. Nechaeva, 2014, p. 99-101 explique que les évêques-ambassadeurs jouaient souvent un rôle moins important, généralement limité aux négociations locales, mais le cas de Marūṯā était une exception, soulignant que les négociations menées par lui étaient de nature internationale (*idem*, p.100-101 n. 142). Cf. aussi Blockley, 1992, p. 153 qui souligne que les évêques-ambassadeurs furent « une anomalie acceptable, » et que les missions entreprises par ces ecclésiastiques ne furent qu'exploratoires ou préparatoires, et donc classées comme mineures.

[269] Rapp, 2005, p. 236-237 ; Dignas et Winter, 2007, p. 250. Constantin avait traité les évêques comme *viri illustres*, un rang réservé aux sénateurs, et qui aurait fonctionné comme une promotion de l'office à un statut plus privilégié.

[270] Rapp, 2005, p. 91.

[271] *Ibid.*, p. 6-7. Comme l'autorité impériale puisait sa légitimité dans le divin, l'autorité cléricale participait elle aussi d'un pouvoir effectif dans l'ordre temporel.

[272] *Ibid.*, p. 164, 260-273, identifie l'accès à l'empereur des saints hommes comme la *parrhésia*, qui dépendait de la reconnaissance impériale de leur de sainteté et de leur ascétisme. Cf Brown, 1982, p. 136-137.

prêtres, qui étaient perçus comme des médiateurs religieux, l'évêque était également investi d'une fonction d'intercesseur auprès de Dieu[273]. Le pouvoir de ces évêques s'accrut progressivement au fil du temps, mais leur influence se renforça de manière particulièrement marquée dans les régions bouleversées par des invasions ou par l'effondrement des structures de gouvernement central, comme ce fut le cas en Sophanène. Par leur engagement croissant dans les affaires politiques, notamment à travers leur rôle diplomatique, les évêques virent leur fonction se transformer. Leur élection elle-même devint un enjeu politique, dépassant largement les seules considérations religieuses[274].

Les évêques apparaissaient ainsi comme un choix évident pour être envoyés en ambassade. Becker souligne qu'il s'agit d'un phénomène caractéristique du Ve siècle, époque durant laquelle les évêques commencèrent à intervenir dans des contextes politiques particulièrement instables, voire désespérés[275]. Dans ces conditions, le prestige des hommes saints reposait avant tout sur leur capacité à offrir des bienfaits concrets à leurs contemporains, telle que la guérison des maladies, l'atténuation des famines ou encore le rétablissement de l'ordre social[276]. La piété personnelle n'entrait pas nécessairement dans les calculs de leur sélection comme émissaire. Ce choix s'appuyait plutôt sur leur charisme, sur leurs réseaux sociaux, ainsi que sur leur influence politique et économique[277].

Sako souligne que, des deux côtés de la frontière orientale, le clergé bénéficiait d'un respect certain en tant que corps de chefs spirituels. Du côté romain, une grande confiance était accordée au haut clergé, tandis qu'en Perse, on choisissait d'envoyer des évêques à Constantinople précisément parce que l'on savait que les autorités romaines leur réserveraient un bon accueil et ne refuseraient pas d'entrer en négociation avec un coreligionnaire. L'éducation des évêques et leurs compétences variées, comme leur plurilinguisme, étaient également très appréciées par les deux empires. Sako met aussi en lumière la neutralité perçue de leur action diplomatique. Il explique que « les ambassades dirigées par des ecclésiastiques étaient moins onéreuses que celles

[273] Rapp, 2005, p. 56, 278. Les empereurs comptaient sur les prières du clergé pour leur propre bien-être et pour la prospérité de l'empire dans son ensemble.
[274] Becker, 2013, p. 138.
[275] *Ibid.*, p. 127.
[276] Rapp, 2005, p. 6, 156, 173. Selon Rapp, les évêques exerçaient trois types d'autorité: spirituelle, ascétique, et pragmatique. Cf. p. 16-22, et ses Chapitres 2, 3 et 4 (p. 23-55, 56-99, 100-152) pour l'étude complète de chacune des sources de puissance spirituelle et politique. Elle compare les évêques directement à des *patroni* ou bienfaiteurs publics, occupant une position unique d'influence et de puissance dans les villes de l'Antiquité tardive.
[277] Rapp, 2005, p. 96.

confiées à des fonctionnaires séculiers », ces derniers étant souvent soupçonnés de corruption ou d'enrichissement personnel[278]. À terme, les dignités épiscopales furent même conférées à certains ambassadeurs civils, dans le but de renforcer leur « crédit » et prestige aux yeux de la cour d'accueil[279]. En raison de leur position intermédiaire entre les sphères religieuse et politique, les évêques étaient en mesure d'exercer une influence considérable dans les négociations. Leur autorité spirituelle renforçait leur crédibilité morale aux yeux de leurs interlocuteurs, et pouvait être perçue comme une garantie de probité et d'intégrité dans les échanges diplomatiques.

Comme dans le cas des ambassades auprès d'autres puissances, la présence d'un évêque au sein des délégations diplomatiques évolua pour devenir un facteur clé de succès. L'usage d'évêques comme diplomates connut un tel succès que la pratique se poursuivit bien au-delà de l'Antiquité tardive, pour s'imposer durablement à travers tout le Moyen-Âge[280]. Déjà durant la période tardo-antique, Romains et Perses recouraient aussi fréquemment l'un que l'autre aux services d'évêques en tant qu'ambassadeurs[281]. Dès lors, le simple fait que Marūṯā fût évêque faisait de lui un atout majeur pour toute mission diplomatique. Il appartenait à la famille régnante sophanénienne, était éduqué, socialement prestigieux et politiquement actif. Bien que les évêques ne fussent pas des spécialistes de la diplomatie au sens technique, leur expérience administrative, leur compétence oratoire, et leur autorité religieuse étaient largement reconnues. Ces qualités, mises à profit par les pouvoirs impériaux, conféraient aux évêques une légitimité suffisante pour être perçus comme de véritables « experts » au service de la diplomatie[282].

[278] Sako, 1984, p. 41-2 n. 99-104 ; Andres, 2022, p. 328.
[279] Garsoïan, 1973-4, p. 129. *Ibid.,* p. 129 n. 46 et 48 nomme plusieurs exemples : le patricien Jean Comentiolus sous Justin II qui fut promu en pseudo-patriarche de Kallinike, Théophile l'Indien (Philostorge*, HE,* III.4-6) qui fut envoyé chez les Himyarites vers 354 et ne retourna pas gérer un diocèse à son retour. Pour plus sur Théophile, voir Fiaccadori, 1983 ; Fiaccadori, 1984 ; Fernández, 1989 ; Dihle, 1989 ; Fiaccadori, 1992 ; Mayerson, 1993 ; Prieur, 2006. Les prêtres-ambassadeurs liguriens de Wittigès avaient revendiqué de faux titres épiscopaux pour leur mission en Perse (Procope, *Guerres,* II.2.1-2). Frumence fut élevé au rang épiscopal avant d'être renvoyé en mission ecclésiastique au Aksoum (Rufin, *HE*, I.9-10). Pour davantage de détails sur Frumence, voir Kaplan, 1982 ; Dombrowski et Dombrowski, 1984 ; Black, 2008 ; Fiaccadori, 2010 ; Harrower *et al*., 2019 ; Grasso et Harrower, 2023.
[280] Garsoïan, 1973-4, p. 126-127.
[281] *Ibid.*, p. 129-138 offre une brève étude sur le développement de l'Église de Perse et de ses problèmes d'identité, de communion et de loyauté politique menant à son « indépendance » en 424.
[282] Blockley, 1992, p. 155.

3.11.1. Quidam Narseus

Il convient de noter que, selon Nina Garsoïan, le titre de premier évêque-ambassadeur entre Rome et la Perse reviendrait à un certain Narsès, envoyé par le Roi Aršak II (r. 338/350-367) d'Arménie afin de faciliter les négociations entre les deux empires rivaux au IVe siècle[283]. Le rapport d'Ammien, qui fournit le récit principal à l'article, discuta simplement d'un « certain Narseus » chef de l'ambassade perse, sous-entendant qu'il fut un ambassadeur impérial iranien[284]. En effet, les sources disponibles mentionnent déjà la présence d'ambassadeurs officiels tant du côté romain que du côté perse : le préfet du prétoire Musonianus, suivi de Cassien, duc de Mésopotamie, pour Rome, et Tamšābūhr, vice-roi de Perse, pour l'empire sassanide. Dans ce contexte, le rôle de Narsès se limitait à la transmission d'une lettre de Šābūhr, et à l'appui du processus diplomatique en tant qu'intermédiaire neutre. Il n'agissait donc ni en qualité de représentant officiel du roi perse ni de celui de l'empereur romain. Cet épisode met plutôt en lumière le statut puissant, mais impartial, de l'évêque en tant que médiateur. Il ne saurait être qualifié d'ambassadeur au sens formel du terme, mais son intervention illustre déjà l'autorité morale dont jouissait le clergé dans des affaires politiques de haute importance.

Il semble donc plus probable que Narsès ait joué un rôle moins éminent que celui d'un ambassadeur impérial, tout en demeurant une figure importante dans le cadre des négociations et dans l'évolution du rôle politique des évêques. Le royaume d'Arménie, sous le règne d'Aršak II, fonctionnait dans une certaine mesure comme un État satellite de l'empire sassanide, tout en maintenant une ambigüité politique soigneusement cultivée. Cette posture diplomatique permettait de ne compromettre la dignité d'aucune des deux grandes puissances au cours des pourparlers[285]. Narsès put ainsi conserver un statut de neutralité formelle, bien que ses actions aient comporté des implications politiques implicites. En tant que l'un des premiers exemples d'évêque-ambassadeur, il représentait avant tout l'Arménie et ses intérêts propres dans un contexte régional complexe. De manière révélatrice, Procope rapporte que, sous le règne de Khosrô Ier, un autre primat arménien

[283] Garsoïan, 1969 ; Garsoïan, 1973, p. 123-124.
[284] Garsoïan, 1969, p. 158 ; Ammien, XVII.V.1-2, 15.
[285] Garsoïan, 1969, p. 159-160, donne une discussion détaillée de la carrière de Narsès, et son identification dans les sources. L'évêque eut au moins une autre mission diplomatique auprès des Romains, mais comme intervenant et représentant du Roi arménien Aršak II.

fut choisi comme ambassadeur et médiateur entre Rome et la Perse[286]. Marūṯā, pour sa part, incarna pleinement la figure de l'évêque-diplomate au service de l'État romain, non en position neutre[287].

Il convient de noter que l'ambiguïté politique qui caractérisait le royaume d'Arménie, et qui explique en partie le choix de Narsès comme émissaire, semble avoir également affecté la Sophanène au moment où Marūṯā fut désigné ambassadeur. Comme évoqué dans les chapitres précédents, la Sophanène constituait une région autonome, récemment conquise, mais encore non pleinement intégrée à l'empire romain. Elle était souvent perçue comme un État-client, tout en demeurant culturellement et politiquement distincte.

Cette hypothèse paraît d'autant plus plausible que Marūṯā n'était pas seulement évêque de la région, mais également issu de la famille proche du satrape sophanénien. Les présents qui lui furent accordés à l'issue de ses ambassades, loin de n'être que des récompenses personnelles, visaient presque tous à favoriser le développement économique, religieux et institutionnel de la satrapie. À cette époque, Rome et la Perse restaient engagés dans une compétition permanente sur le plan culturel et politique dans les zones frontalières, même si la situation militaire demeurait pacifiée. Dans ce contexte, l'intégration ecclésiastique pouvait être perçue comme la première étape d'un processus plus large d'intégration politique, graduelle et stratégique. Sous cet angle, Marūṯā apparaît non seulement comme un diplomate ou un chef ecclésiastique, mais aussi comme un vecteur de propagande, instrumentalisé à la fois par Rome et par la Perse dans leurs efforts respectifs pour affirmer leur suprématie dans les régions périphériques.

3.12. Agent de Chrysostome

Le choix de Marūṯā comme émissaire auprès de la cour sassanide met également en lumière le pouvoir croissant de l'Église dans les affaires impériales. L'évêque-ambassadeur exerçait simultanément des fonctions diplomatiques et ecclésiastiques au cours de ses missions, comme l'identifie le *Ménologe de Basile II* d'*apokrisiarios/ἀποκρισιάριος :* un répondant ou envois patriarcale[288]. Parmi les objectifs qui lui étaient assignés, il semble qu'il ait été chargé d'intercéder

[286] Procope, *Guerres,* II.24.6-7.
[287] Même si la Sophanène occupait une position similaire à celle de l'Arménie, elle fut un comté beaucoup moins grand et puissant, et fut donc *de facto* soumise à Rome.
[288] *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583). Voir *supra*, § 3.6.2, p. 167, n. 181.

en faveur des chrétiens de Perse, de réorganiser les structures ecclésiales locales, et d'établir une communion doctrinale avec l'Église impériale romaine. Walter Stevenson défend cette interprétation, avançant que Marūṯā aurait été choisi et envoyé par Jean Chrysostome dans le cadre d'un vaste projet ecclésio-politique visant à établir des Églises parmi les peuples barbares, placés sous l'autorité du patriarcat de Constantinople. Selon lui, les missions de Marūṯā constitueraient les premières attestations littéraires d'une initiative diplomatique internationale directement orchestrée par l'Église romaine[289].

Cette hypothèse s'appuie notamment sur la 9e lettre de Chrysostome à Dame Olympias, rédigée peu après son exil en 405. Il convient de rappeler qu'Olympias était une amie intime de Jean Chrysostome, ainsi que la petite-fille d'Ablabius, ancien préfet du prétoire sous le règne de Constantin. Liebeschuetz souligne que sa famille appartenait à l'élite du nouvel établissement de Constantinople, aux côtés de figures telles qu'Anthémius. Héritière d'une immense fortune, tant financière qu'immobilière, Olympias jouissait d'une position sociale exceptionnelle, ce qui lui permettait de jouer un rôle non négligeable dans les cercles ecclésiastiques et politiques de la capitale impériale[290].

> « N'abandonnez pas l'évêque Marūṯā, veillant sur lui, autant qu'il est en votre pouvoir, pour l'arracher au gouffre. J'ai le plus grand besoin de lui pour les affaires de Perse. Apprenez de lui, si cela vous est possible, ce qui a été fait là-bas grâce à lui, pourquoi il est revenu, et faites-nous savoir si vous lui avez transmis les deux lettres que nous lui avons envoyées. S'il veut nous écrire, je lui écrirai de nouveau. S'il ne le veut pas, qu'il fasse savoir à Votre Piété s'il s'est fait là-bas quelque bien et s'il espère améliorer la situation en y retournant. C'est pour cette raison en effet que je désirais entrer en relation avec lui. D'ailleurs que tout cela soit votre affaire et, même si tous se précipitent la tête la première, achevez votre tâche. Votre récompense sera parfaite. Ménagez-vous la donc autant qu'il est possible »[291].

Selon cette théorie, Marūṯā aurait pu rencontrer Jean Chrysostome à Constantinople en 399 (ou avant), afin de l'informer des subtilités religieuses et politiques propres à l'État sassanide, et d'élaborer avec lui un plan d'action pour la Perse, avant même que l'ambassade ne soit envoyée pour féliciter l'accession au trône du nouveau roi[292]. Pour Stevenson, il est en tout cas certain que Marūṯā et Chrysostome eurent un échange avant l'exil du patriarche en 403, comme la lettre

[289] Stevenson, 2010, p, 301-306 ; Stevenson, 2021, p. 121 ; Honarchian, 2021, p. 56-57.
[290] Liebeschuetz, 1990, p. 143.
[291] Jean Chry., *Epist.* IX. 5.a, tr. Malingrey, A.-M., 1947 ; Honarchian. 2021, p. 55-56.
[292] Stevenson, 2021, p. 131. J'ai même suggéré plus haut que Marūṯā aurait pu même être à la capitale romaine en ambassade représentant le satrape sophanénien, Gaddana.

l'insinue[293]. Ani Honarchian évoque la possibilité que ce fut précisément au Synode du Chêne que ces hommes s'étaient rencontrés, ce qui tend à affaiblir l'argument selon laquelle ils auraient élaboré de longue date, de concert, un projet d'envergure en Iran[294]. Le concile de Marūṯā témoignerait, selon cette lecture, d'une meilleure compréhension par Jean des réalités religieuses et politiques de l'Iran, notamment de la sophistication de sa diplomatie religieuse. Cette prise de conscience aurait par la suite nourri ses propres ambitions de fondation ecclésiastique en Gothie et en Perse[295].

D'un autre point de vue, il est possible de supposer que Marūṯā, indépendamment de toute influence de Chrysostome, œuvrait déjà à la diffusion du christianisme et à la structuration de l'Église dans les territoires relevant de l'empire sassanide[296]. Blockley avance en effet que les violences antichrétiennes survenues en Iran au IVe siècle avaient sensibilisé les autorités ecclésiastiques syriaques des deux côtés de la frontière, les incitant à promouvoir une atmosphère pacifiée et coopérative entre les deux empires. Marūṯā, puis Acace d'Amid, auraient ainsi été des figures clés d'un tel mouvement transfrontalier de réconciliation religieuse et diplomatique[297].

Jean Chrysostome, en tant qu'évêque de Constantinople, aurait donc eu pour seul objectif d'encourager les efforts de Marūṯā, et, par l'intermédiaire de sa nomination en tant qu'ambassadeur, de lui ouvrir l'accès aux plus hautes sphères du pouvoir tant à Constantinople qu'à Ctésiphon. Il est également envisageable que, en coordination avec son projet missionnaire en Gothie, Chrysostome ait élaboré une stratégie visant à établir une hiérarchie ecclésiastique pour les chrétiens vivant sous l'autorité du šāh et à promouvoir l'orthodoxie impériale au-delà des frontières romaines[298]. Dans cette optique, la politique patriarcale n'aurait pas seulement soutenu Marūṯā, mais aurait véritablement lancé sa carrière en tant qu'ambassadeur entre Rome et la Perse, tout en faisant de lui l'un des principaux architectes de la réorganisation de l'Église en territoire sassanide[299].

---

[293] *Ibid.*, p. 121.
[294] Honarchian, 2021, p. 55.
[295] Stevenson, 2021, p. 132.
[296] Ibn al Azraq (Fiey, 1976, p. 41, 45) et la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 58).
[297] Blockley, 1992, p. 118, 143-144. En général au Ve siècle, indépendamment des questions doctrinales, la hiérarchie ecclésiastique des deux bords de la frontière cherchait à rassembler un fond d'expérience, des contacts, et de bonne foi politique.
[298] Honarchian, 2021, p. 55.
[299] Stevenson, 2022, p. 123.

Antioche constitue un élément central dans l'argumentation de Stevenson. Chrysostome y avait en effet reçu sa formation, au sein de la faction mélétienne dirigée par Diodore de Tarse et Flavien d'Antioche. Ce courant théologique et ecclésiastique s'était notamment fixé pour objectif l'évangélisation du monde syriaque situé au-delà des frontières romaines, ainsi qu'un rapprochement durable avec les chrétiens de ces régions. Jean semble être resté fidèle à cette mission : dès 387, il louait régulièrement les vertus du clergé syriaque et exprimait publiquement son enthousiasme à l'égard de l'évangélisation extra-impériale. Stevenson en conclut que l'intérêt de Chrysostome pour l'Iran et pour les chrétiens syriaques qui y résidaient trouve son origine dans sa formation antiochienne, qui l'aurait durablement marqué tant sur le plan pastoral que politique[300].

Comme nous l'avons vu plus haut, Flavien avait été confirmé comme évêque d'Antioche grâce à l'intervention de Jean, qui avait également œuvré à sa réconciliation avec les évêques de Rome et d'Alexandrie[301]. Nous avons également envisagé que Marūṯā ait été envoyé par Chrysostome afin d'assister au synode convoqué par Flavien, que nous situons entre 401 et 402[302]. Cette information ne nous est toutefois transmise tardivement que par Photius ; à tout le moins, elle permet d'envisager l'existence de liens étroits entre ces trois hommes

À tout le moins, il est certain que Jean Chrysostome et Marūṯā se connaissaient, et tout porte à croire qu'ils collaborèrent. En tant qu'évêque de Constantinople, Chrysostome aurait très probablement proposé Marūṯā pour la mission diplomatique. Cette nomination revêt une importance particulière, dans la mesure où Marūṯā, bien qu'évêque d'une satrapie autonome, la Sophanène, était rattaché par sa fonction ecclésiastique à l'Église impériale romaine. Ce lien institutionnel aurait constitué, aux yeux des autorités impériales, un indicateur fort de sa loyauté, renforçant la légitimité de son choix en tant qu'ambassadeur[303]. Cela leur permettrait également de travailler en étroite collaboration avec une personne qui jouissait d'une influence considérable dans cette région frontalière très disputée, en particulier avec l'un des satrapes les plus puissants.

[300] *Ibid.*, p. 128-131.
[301] Sozomène, *HE*, 8.3 ; Socrate, *HE*, V.15 ; Théodoret, *HE*, V.23.
[302] Voir *supra* § 3.3.1.2, p. 139 ; Photius, *Bibl.*, Cod. 52.
[303] Andres, 2022, p. 328.

3.12.1. L'autorité centrale

Un dernier élément, soulevé par Liebeschuetz, concerne la carrière politique de Jean Chrysostome[304]. Ce dernier, loin d'être un simple chef religieux, joua un rôle actif dans les affaires de l'empire romain entre 397 et 405. Il s'attira de nombreux ennemis au sein de la cour, notamment en raison de ses efforts pour réformer la gestion des ressources ecclésiastiques, étendre l'influence du siège de Constantinople à l'ensemble des terres romaines, et affirmer son autorité patriarcale, y compris par des moyens impliquant l'usage du pouvoir impérial. Selon Liebeschuetz, Chrysostome allait jusqu'à mobiliser l'appareil militaire dans le cadre de certaines initiatives ecclésiastiques, ce qui constituait un précédent sans équivalent[305].

Lorsque la nouvelle parvint à Constantinople en 399 qu'un nouveau šāh avait accédé au trône d'Iran, Jean Chrysostome bénéficiait déjà du soutien actif de l'empereur Arcadius[306]. Bien qu'Anthémius fût opposé à l'évêque, il n'était alors pas en position de contrecarrer son influence, en particulier au moment de l'avènement de Yazdgird. Cette période marque ainsi l'apogée du pouvoir politique de Chrysostome, pouvant écarter tout opposant à ses vœux[307]. Si l'on admet que l'évêque exerçait une telle autorité au sein de l'appareil impérial, il est tout à fait plausible qu'il ait joué un rôle dans le processus de sélection des diplomates, notamment afin de promouvoir ses objectifs propres : étendre l'influence de l'Église impériale, aussi bien à l'intérieur des frontières de l'empire qu'au-delà, en particulier en Perse.

Dès lors, la décision de renvoyer Marūṯā en Perse comme ambassadeur en 408/409, cette fois sous l'autorité d'Anthémius, désormais préfet du prétoire et, de fait, l'homme le plus puissant de l'empire ne saurait être interprétée comme une contradiction. À ce moment-là, Chrysostome avait déjà été exilé et était mort en 407. Son influence directe s'était éteinte, mais les dynamiques qu'il avait initiées continuaient de structurer les rapports entre pouvoir impérial et stratégie ecclésiastique. Le désir de l'Église impériale d'exercer une influence durable en Orient se manifeste clairement dans la « succession » de Marūṯā par Acace, évêque d'Amid. Ce dernier, déjà impliqué dans le synode de Mar Isḥāq, reprit le rôle diplomatique de Marūṯā après sa mort, poursuivant ainsi l'action ecclésiastique à la frontière romano-perse. En 420, il convoqua à son

[304] Voir aussi L. Pietri et Brottier, 1995, p. 481-498.
[305] Liebeschuetz, 1990, p. 196, 195-227 pour une étude approfondie de Chrysostome.
[306] *Ibid.*, p. 195, 204.
[307] *Ibid.*, p. 133, 218. Le préfet du prétoire Eutychianus, principal conseiller, voire véritable premier ministre, de l'empereur, avait été politiquement marginalisé par Chrysostome lors de la crise provoquée par le général goth Gainas

tour un concile, conjointement avec le grand métropolite et ambassadeur Yahbalaha[308]. Deux ans plus tard, en 422, Acace se trouva au cœur des négociations de paix entre les deux empires, au cours desquelles il renégocia l'ensemble des accords précédents.

Plusieurs questions demeurent quant à la validité de l'hypothèse avancée par Stevenson. Le concile de 410 doit-il être interprété comme le fruit d'un projet conjoint entre Chrysostome et Porphyre, discuté parmi les évêques de l'Orient, puis exécuté par Marūṯā et Isḥāq ? L'investiture officielle de ce dernier en Perse peut-elle être considérée comme une tentative de soumettre l'Église d'Orient à l'autorité impériale, en établissant une hiérarchie ecclésiastique officielle dominée par des évêques occidentaux fidèles à l'héritage doctrinal du défunt patriarche de Constantinople ? Une telle lecture est parfaitement envisageable.

Les éléments de preuve disponibles ne sont ni surinterprétés ni négligeables. Ils suggèrent, au contraire, une montée en puissance progressive de l'Église impériale à cette époque, observable sous différents angles. Chrysostome poursuivit ses objectifs avec une rigueur doctrinale et une volonté politique affirmées. La Sophanène, région encore en voie d'intégration à la fois dans les structures administratives de l'empire et dans l'organisation ecclésiastique impériale, offrait un terrain propice à cette stratégie. Dans ce contexte, l'utilisation de Marūṯā comme agent ecclésiastique et diplomatique aurait servi non seulement à renforcer l'influence de Rome, mais aussi à accompagner une forme d'intégration politique par les structures religieuses. Il convient également de souligner que la théorie de Stevenson met en évidence les liens sociaux de Marūṯā, éléments essentiels à la compréhension de son statut d'ambassadeur. Il paraît tout à fait plausible que Chrysostome ait entretenu une relation personnelle avec l'évêque, et que tous deux aient coordonnés leurs efforts en vue de mettre en œuvre, de manière plus efficace, leurs projets ecclésiastiques et diplomatiques.

3.13. Réseaux locaux

Il apparaît clairement que la situation géopolitique de la Sophanène, région frontalière entre les empires romain et sassanide, conférait au choix de Marūṯā comme ambassadeur une dimension hautement stratégique. En tant que zone limitrophe, la Sophanène se situait au cœur des rivalités

[308] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 617-639).

entre les deux puissances, à l'instar de l'Arménie et de la Haute Mésopotamie, régions constamment disputées. Dans cette lutte d'influence, chaque avantage, même minime, pouvait s'avérer décisif. Parmi ceux-ci, les connaissances géographiques et topographiques constituaient des ressources précieuses, souvent traitées comme secrets d'État à l'époque tardo-antique[309]. Ainsi, un simple déplacement sur le sol ennemi pouvait devenir une opportunité pour collecter des données sensibles. Il n'était pas rare que les diplomates soient discrètement chargés de missions d'observation : évaluer la puissance militaire, jauger la personnalité du souverain, ou encore recueillir les sentiments des populations locales à l'égard du pouvoir en place. Dans ce contexte, l'ambassadeur n'était pas seulement un messager de paix, mais aussi un observateur avisé et un agent de renseignement[310].

Les relations diplomatiques et militaires reposaient souvent sur la qualité des informations détenues au sujet de la puissance adverse. Tandis que les diplomates s'efforçaient d'obtenir un maximum de renseignements, les autorités du pays hôte tentaient, pour leur part, de préserver leurs secrets, de dissimuler les éléments sensibles, voire de produire de fausses apparences destinées à tromper la perception des envoyés étrangers[311]. La collecte de données locales, inaccessibles par des canaux officiels, relevait alors du champ de l'espionnage ; une activité intrinsèquement conflictuelle qui engendrait des tensions latentes entre les États. Le statut particulier des ambassadeurs, traditionnellement protégé par les conventions de la diplomatie antique, leur permettait toutefois de dissimuler ces activités sous couvert de leur mission officielle, brouillant volontairement la frontière entre diplomatie et espionnage[312]. Selon Nechaeva, cette fonction clandestine fut parfois assumée directement par les diplomates eux-mêmes, précisément en raison de leur immunité apparente, afin de réduire les soupçons et d'éviter les incidents diplomatiques ouverts[313].

[309] Nechaeva, 2014, p. 145.
[310] Canepa, 2009, p. 129 et Nechaeva, 2014, p. 152-156. Cf. Lee, 1993a, p. 106-128 pour une discussion plus large sur l'intelligence stratégique. Voir aussi *infra*, § 5.5.4, p. 320-327 sur l'espionnage.
[311] Nechaeva, 2014, p. 156.
[312] Dignas et Winter 2007, p. 248-250 ; Becker, 2013, p. 81-82, 153-155. Procope, *Guerres*, IV.15.1-2, 19-20 insinue qu'on était au courant des dangers posés par la position privilégiée des diplomates, et qu'il fallait donc bien les traiter, mais aussi s'en méfier.
[313] Nechaeva, 2014, p. 56-66 identifie l'espionnage comme une méthode diplomatique, bien que clandestine. Selon Blockley, 1992, p. 132-133, l'espionnage se faisait majoritairement par les militaires, et de façon secondaire par les émissaires diplomatiques et les marchands. Les Perses utilisaient aussi leurs ambassadeurs comme agents d'informations sur leurs ennemis. Cf. Syvänne, 2016, p. 124-129.

L'importance de ces activités s'accrut considérablement au cours des IVe et Ve siècles, une période marquée par une profonde transformation de l'équilibre géopolitique en Méditerranée. Le système bipolaire dominé par Rome et la Perse évolua vers une configuration multipolaire, plus instable, où chaque information stratégique, si minime fut-elle, pouvait faire pencher la balance des pouvoirs au profit de l'un ou l'autre acteur sur la scène internationale[314].

Marūṯā, installé aux confins orientaux de l'empire romain, évoluait au sein d'un espace frontalier complexe, où il côtoyait quotidiennement les chrétiens syriaques dont une partie relevait de l'autorité du primat de Ctésiphon. Sa position géographique et ses fonctions ecclésiastiques lui assuraient ainsi une connaissance fine des réalités locales, tant humaines que topographiques, dans une région, la Haute Mésopotamie, particulièrement poreuse aux influences croisées des deux grandes puissances[315]. Cette familiarité avec le terrain, combinée à sa mobilité et à son rôle pastoral, conférait à Marūṯā une liberté d'action notable pour un évêque issu d'une satrapie limitrophe[316]. Toutefois sa fonction, son origine sophanénienne, d'une région semi-autonome mais soumise à Rome, ainsi que ses déplacements répétés dans les territoires voisins pouvaient aisément susciter des accusations d'espionnage au service de Rome[317]. D'après plusieurs sources, Marūṯā parcourait en effet la Haute Mésopotamie pour soutenir les communautés chrétiennes locales, dans un effort à la fois pastoral et diplomatique. La *Vie* arménienne, par exemple, rapporte que l'activité de cet évêque énergique avait attiré l'attention du šāhānšāh de l'Iran, qui l'aurait convoqué à sa cour ; un fait révélateur de sa notoriété, mais aussi possiblement de la méfiance qu'il suscitait[318].

Marūṯā, en tant qu'évêque, était chargé du bien-être spirituel et matériel de sa communauté, notamment en Sophanène. Dans le contexte instable de la fin du IVe siècle, marqué par les tensions persistantes entre Rome et la Perse, il est plausible qu'il ait entretenu des contacts réguliers avec des figures influentes au sein de l'Église sassanide, afin d'anticiper d'éventuels bouleversements politiques susceptibles de menacer la sécurité de sa région[319]. Une telle vigilance s'explique

[314] Becker, 2013, p. 72-73, 83.
[315] Stevenson, 2021, p. 131-132 ; Andres, 2022, p. 327-328.
[316] Dignas et Winter, 2007, p. 244.
[317] Sako, 1986, p. 10-11 n. 13. Les chrétiens en Iran avaient déjà été accusés d'espionnage sous Šāpūr II, et Sako souligne que ce grief resta important même jusqu'au Synode Dādišoʿ en 424, qui cherchait à déclarer l'autonomie de l'Église et la loyauté des chrétiens d'Iran envers l'empire perse (*Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 686-689)). Cette accusation de déloyauté devint un *topos* dans la littérature hagiographique syriaque. Cf. Brock, 1982, p. 1-11.
[318] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61-62).
[319] Cf. Lee, 1993b, p. 572-575 sur les procédés de l'évêque de Nisibe (sous contrôle perse) pour envoyer des informations au patriarche d'Antioche, Grégoire à la fin du VIe siècle.

aisément au regard des conflits qui ont frappé la région dès le IIIe siècle, marquée par des guerres brutales et des incursions soudaines[320]. La position géostratégique de Martyropolis, attestée à plusieurs reprises dans les conflits romano-perses des siècles suivants, en faisait une cible privilégiée en temps de guerre et un centre culturel en temps de paix. L'importance de ces dynamiques militaires et diplomatiques régionales explique pleinement l'attention soutenue que Marūṯā portait à la situation politique et religieuse de ses voisins orientaux[321].

Particulièrement durant une telle période de bouleversements il est plausible que l'évêque ait maintenu des liens étroits avec ses homologues en Arménie et à Byzance, notamment avec Jean Chrysostome et Acace d'Amid. Les ecclésiastiques formaient alors un réseau de communication transfrontalier particulièrement actif, au sein duquel circulaient des informations sensibles sur la situation des communautés chrétiennes[322]. Une région aussi poreuse que la Haute Mésopotamie facilitait de tels échanges, faisant de Marūṯā un acteur bien informé des dynamiques à la fois religieuses et politiques de la frontière orientale. Cette proximité avec les réalités locales lui conférait un avantage considérable dans le cadre de ses missions diplomatiques vers la cour sassanide, d'autant plus précieuse qu'il était également familier du contexte arménien, encore au cœur des rivalités entre Rome et la Perse.

Enfin, rappelons que les ambassades étaient traditionnellement accueillies à la frontière par des représentants de la cour destinataire, chargés de les escorter jusqu'à leur destination finale[323]. Dans certains cas, la frontière elle-même devenait le théâtre des échanges diplomatiques, les négociations se déroulant directement sur place[324]. Il est tout à fait envisageable que Martyropolis ait acquis le statut de point de contact frontalier entre l'empire romain d'Orient et la Perse sassanide à l'apogée de leurs relations diplomatiques, avec Marūṯā en figure centrale de ce projet trans-impérial. Située à mi-chemin entre Constantinople et Ctésiphon, Martyropolis occupait une position géographique idéale, offrant à Marūṯā une base d'opérations stratégique dotée de voies de

[320] Procope, *Aed*., III.2 ; Procope, *Guerres,* I.21.23 ; Fiey, 1976, p. 41-42. Ibn al-Azraq mentionne que la ville fut également victime de raids ennemis durant l'époque de Marūṯā, peut-être avant la partition de l'Arménie, à un moment où les tensions dans la région étaient encore vives. À noter les guerres quasi-incessantes depuis 298 entre Rome et la Perse, ainsi que les raids hunniques de 395 et 397/8 qui avaient ravagé la région. Cf. Greatrex et Greatrex, 1999, p. 67-73 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 18-19 ; Comfort, 2009, p. 329, 389 n. 976.
[321] Adontz, 1970, p. 9, 113, 386 n. 5. Comme déjà vu, la région fut particulièrement ravagée par les raids des Huns. Vers la fin du Ve siècle la ville croît en importance militaire, comme le montrent les sources, notamment la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69) ; Procope, *Aed*., III.2.3 ; Fiey, 1976, p. 41. Cf. *infra*, § 2.6.8, p. 102-114.
[322] Andres, 2022, p. 327.
[323] Nechaeva, 2014, p. 146.
[324] Men. Prot., 6.1 et 20.2 ; Canepa, 2009, p. 129, 297 n. 55.

communication relativement directes vers les deux capitales. Cette localisation privilégiée au-delà des frontières romaines lui permettait non seulement de maintenir un contact constant avec les réalités des mondes perse et arménien, mais aussi de mobiliser ces connaissances au service des objectifs diplomatiques et ecclésiastiques qu'il poursuivait à l'échelle régionale et impériale.

3.14. Un seigneur syro-arménien

Le statut social de Marūṯā revêtait également une importance stratégique dans le cadre de la diplomatie inter-étatique, où le choix d'un ambassadeur devait impérativement refléter un rang social élevé, notamment dans les échanges de haut niveau avec la cour sassanide[325]. Le non-respect de cette exigence protocolaire risquait non seulement de compromettre la mission diplomatique, mais pouvait même engendrer des tensions, voire des ruptures dans les relations bilatérales[326]. Si les évêques bénéficiaient parfois d'une tolérance en la matière, en raison de leur autorité religieuse, le cas de Marūṯā se distingue par l'alliance des deux formes de légitimité : ecclésiastique et aristocratique. Il appartenait à une lignée noble et était proche parent du satrape de Sophanène, ce qui renforçait considérablement son crédit aux yeux des autorités perses et garantissait le respect des exigences de rang imposées par la diplomatie du temps.

Concrètement, la lignée aristocratique de Marūṯā lui conférait des liens sanguins et politiques étroits avec les différentes branches de son clan, implantées à travers l'ensemble du monde arménien. À se rappeler du deuxième chapitre, Pʿawstos Buzand identifia le satrape Zareh, père potentiel de Marūṯā, comme un *nahapet*, c'est-à-dire un chef de clan parmi les *nakharar*[327]. Ce titre hérité du monde sassanide ne se limitait pas à une distinction honorifique : il renforçait le prestige de la famille et suggérait son autorité sur un réseau étendu de lignées alliées ou vassales. La *Vie* arménienne apporte un éclairage complémentaire sur l'éminence de cette maison en

[325] Nechaeva, 2014, p. 92, 118 et n. 4 ; Blockley, 1992, p. 153 explique que les ambassadeurs envoyés en Perse furent des *illustris*, et donc de premier grade d'honneur romain. Seuls les évêques pouvaient être de rang social inférieur, mais ceux-ci étaient souvent envoyés en des missions d'importance secondaire. Dignas et Winter, 2007, p. 250 expliquent le contraire, que les évêques étaient impliqués dans la diplomatie particulièrement à cause de leur haut statut.

[326] Nechaeva, 2014, p. 119 explique que si un candidat ambassadorial était de rang social peu élevé, on leur accordait une promotion pour embellir leur prestige avant leur départ en mission.

[327] PB 3.9, 3.12, 4.4 ; *CT*, 12.13.6 ; Boyce 1955, 465-467 ; Garsoïan, 1989, p. 432 ; Marciak, 2017, p. 81-83. À propos de ce titre administratif en Perse sous la version de *naxwār,* voir désormais Gyselen, 2019, p. 301-302.

indiquant que Marūṯā l'Ancien était le chef des Uta (de l'Utik ou Otene), confirmant ainsi leur ancrage territorial et politique dans une région stratégique plus large[328].

Même si Marūṯā le Jeune n'hérita ni de la satrapie ni de la chefferie clanique, il occupait néanmoins une position stratégique en tant qu'évêque de la ville principale de Sophanène, Maypherqaṭ, tout en appartenant à la famille régnante locale, éminente et influente. Cette double appartenance, à la fois ecclésiastique et aristocratique, faisait de lui un candidat idéal pour assumer des fonctions diplomatiques au nom de l'empire. Que Marūṯā ait conservé ou non les richesses issues de son héritage familial, ou qu'il les ait versées au bénéfice de son diocèse, il semble acquis qu'il entretenait une coopération étroite avec les membres de sa parenté toujours à la tête de la satrapie[329]. Il disposait ainsi d'un accès privilégié aux ressources familiales, sans pour autant être contraint par les obligations formelles ou morales de la gestion féodale, ce qui renforçait encore davantage sa capacité à agir librement dans les affaires régionales et impériales. Son appartenance à une famille de *nakharar* l'intégrait directement dans les réalités politiques du gouvernement des Sassanides qui furent obligés de les traiter avec respect et déférence[330]. La connexion entre la famille de Marūṯā et la région de l'Utik permet d'apprécier davantage l'étendue de son influence et la puissance de sa lignée

3.14.1. Le Sasūn/Sanasuna/Taron

En concorde avec le prestige dérivé de sa lignée paternelle, l'origine de Mariam, grand-mère de Marūṯā, constitue un élément essentiel du prestige attaché à ce dernier. La *Vie* arménienne la décrit comme la fille du seigneur de Sasūn, tandis que les *Vies* grecques la rattachent plutôt au toponyme du Taron, nom médiéval de la région plus large qui incluait le Sasūn. La divergence apparente trouve une explication plausible dans le contexte historique de la rédaction des *Vies* grecques, probablement au Xe siècle, après la conquête arabe de l'Arménie. À cette époque, le Sasūn était passé sous le contrôle des Bagrationis, vassaux de Byzance depuis 966, lesquels avaient conquis le Touroubéran/Taron, auparavant détenu par les Mamikonians[331]. Il est dès lors

[328] Marcus, 1932, p. 56 n. 36-37. Voir *supra*, § 2.6.7, p. 98-101 pour la discussion sur l'Utik.
[329] Rapp, 2005, p. 213.
[330] McDonough, 2023, p. 120-126 donne l'exemple du patriarche Isḥāq/Isaac/Sahak qui, selon la *C. Séert (I.II),* LXXI, p. 216/328 avait plaidé auprès du Shah Yazdgird Ier pour mettre fin à une nouvelle vague de persécution qui fut déclenchée après la mort de Yahbalaha et le martyre d''Abdas.
[331] Garsoïan, 1991, p. 2012 ; Kazhdan, 1991, p. 2012-2013.

vraisemblable que les auteurs grecs byzantins, soucieux d'adapter leur propos à un lectorat impérial, aient substitué au toponyme de Sasūn, devenu moins familier ou déjà obsolète, celui de Taron, mieux identifié et politiquement plus signifiant dans le contexte de leur époque. D'autant plus que les Bagrationis avaient supplanté les Mamikonians en tant que principal clan aristocratique arménien de leur temps. Ainsi, ce changement de désignation ne refléterait pas un déplacement géographique effectif, mais relèverait plutôt d'une actualisation narrative visant à préserver la lisibilité et la pertinence du récit, tout en rattachant Marūṯā à un lignage arménien voisin reconnu pour son prestige et son ascendance contemporains.

Du vivant de Marūṯā, le Sasūn sous les Mamikonians relevait encore de la sphère persarménienne et demeurait sous contrôle sassanide. Dès lors, son ascendance maternelle le liait à des familles nobles d'au-delà de la frontière romaine, consolidant ses réseaux d'influence au sein de l'aristocratie arménienne. Ces alliances matrimoniales transfrontalières, loin d'être anecdotiques, conféraient à Marūṯā un profil idéal des hautes fonctions diplomatiques. Elles expliquent en partie pourquoi son élection comme ambassadeur impérial auprès de la cour perse a pu sembler s'imposer aux yeux de ses contemporains.

3.14.2. Conclusions

Il est n'en demeure pas moins que Marūṯā de Maypherqaṭ conserva un rôle politique actif dans la région, à la fois en tant qu'évêque et comme membre influent de la dynastie sophanénienne des Liyūṯides. Ce double statut, à la croisée du pouvoir religieux et des réseaux nobiliaires locaux, contribua à faire de Marūṯā une figure centrale dans les échanges diplomatiques et ecclésiaux entre Rome et la Perse.

La famille de Marūṯā, telle que présentée dans la documentation littéraire, s'inscrit dans une généalogie prestigieuse issue des Orontides, et associé au clans d'Utik et des Mamikonians de Sasūn, deux régions intégrées à la Persarménie au moment de l'accession de Yazdgird au trône. Situés au carrefour stratégique des trois sphères d'influence, romaine, perse et arménienne, les satrapes de la Sophanène, identifiés comme les Liyūṯides, apparaissent comme un clan puissant tout au long du IVe siècle. Leur autorité semble néanmoins s'être graduellement érodée en raison des redécoupages territoriaux successifs dans la région, séparant l'Utik définitivement de son seigneur sophanénien. Bien que Marūṯā lui-même n'ait pas exercé la fonction de satrape, il

demeurait un membre à part entière de cette lignée et bénéficiait assurément du prestige ancestral de sa maison.

Occupant une position à la fois géographique et politique intermédiaire, les élites syriaques et arméniennes de ces zones frontières jouissaient d'une expertise diplomatique et culturelle ouvrant l'accès aux univers romain et sassanide. Ce capital social et symbolique fut un atout majeur pour Marūṯā, non seulement dans sa carrière ecclésiastique, mais aussi dans ses missions diplomatiques. Son appartenance à cette aristocratie transfrontalière éclaire ainsi le choix de sa personne pour représenter l'empire dans ses rapports avec la cour perse[332].

3.15. Conclusions : Un professionnel de la diplomatie

Aucune civilisation de l'Antiquité ne disposait d'un corps d'ambassadeurs permanent exclusivement consacré aux affaires diplomatiques[333]. Toutefois, la sélection des émissaires répondait à des critères bien établis. Les missions diplomatiques étaient en elles-mêmes exigeantes et périlleuses ; leur réussite supposait donc que le diplomate et son entourage réunissent un large éventail de qualités et de compétences[334]. Par son statut socioreligieux, sa trajectoire personnelle et familiale, ses compétences et sa connaissance du terrain, Marūṯā incarne le modèle du diplomate transfrontalier dans l'Antiquité tardive. Il symbolise à lui seul la centralité des marges orientales dans les relations entre Rome et l'Iran. L'évêque est unanimement décrit dans les sources comme un individu charismatique et intelligent[335]. Issu d'une double ascendance noble arménienne et syrienne, il se trouvait au carrefour géopolitique des empires romain et sassanide. L'importance stratégique de l'Arménie et de la Haute Mésopotamie dans la rivalité entre ces deux puissances plaça Marūṯā au cœur de leurs relations, dont il contribua à apaiser les tensions, du moins temporairement, par ses propres efforts diplomatiques. Il disposait d'un vaste réseau relationnel et

[332] Canepa, 2009, p. 26.
[333] Blockley, 1992, p. 135-6 ; Lee, 1993a, p. 41-43 ; Luttwak, 2009, p. 108-109 ; Nechaeva, 2014, p. 117. Le poste de *magister officiorum* fut initialement limité en influence, mais se fera accorder de plus en plus de responsabilités durant le IVe siècle. Becker, 2013, p. 105, 120-124 explique que l'absence d'un corps diplomatique officiel ne devrait pas laisser insinuer que la désignation des ambassadeurs ne suivait aucune règle. Becker propose aussi une discussion à propos d'autres fonctionnaires qui pouvaient être recrutés ou impliqués comme instruments de la diplomatie. Traina, 2009, p. 2 souligne que le protocole diplomatique ne fut même pas standardisé ; il manquait des règles fixes aux systèmes prémodernes.
[334] Nechaeva, 2014, p. 151.
[335] Cf. *supra*, § 3.8.1, p. 175, n. 221 pour la liste des noms élogieux qu'on lui attribua.

réunissait des qualités recherchées chez un diplomate romain : érudition, maîtrise de plusieurs langues, compétences médicales, statut épiscopal et position élevée dans la hiérarchie sociale. Il n'est pas exclu que Chrysostome l'ait lui-même envoyé en Perse afin de soutenir les chrétiens établis au-delà de la frontière, ou qu'il ait recommandé sa candidature pour cette mission, en raison de leurs liens d'amitié et de leur affinités oratoires[336]. Figure éminente aux confins des deux mondes, Marūṯā fut à la fois un notable enraciné dans les sphères du pouvoir et un médiateur culturel entre deux empires. Son rôle dans les échanges internationaux illustre également l'intégration progressive des élites chrétiennes dans les structures politiques étatiques et diplomatiques de l'époque.

Par la fréquence et le succès de ses missions, Marūṯā peut être considéré comme un véritable professionnel de la diplomatie. Lorsqu'un ambassadeur opère de manière répétée sur un même front, il acquiert une expérience précieuse, une fine connaissance des dynamiques locales et tisse des relations durables avec la cour d'accueil[337]. Si les diplomates romains provenaient de milieux et de statuts variés, la récurrence du choix d'un même individu dans les missions politiques tend à montrer une reconnaissance officielle de ses compétences, de sa fiabilité et de l'utilité stratégique de ses réseaux personnels[338].

La possibilité que Marūṯā ait été présent à Constantinople avant 399 en tant qu'émissaire pour son oncle Gaddana renforce l'idée d'une reconnaissance précoce de ses aptitudes diplomatiques. De même, le choix d'Acace d'Amid comme successeur diplomatique après sa mort semble s'inscrire dans une logique de continuité : les autorités byzantines paraissent avoir délibérément sélectionné un profil proche de celui de Marūṯā, gage d'un savoir-faire éprouvé. Acace était en effet lui-même originaire d'Amid, ville frontalière et siège épiscopal impérial le plus proche de Maypherqaṭ, mais intégrée depuis longtemps à l'empire[339]. Acace était lui aussi bien introduit dans les cercles diplomatiques et ecclésiastiques[340]. Son parcours témoigne d'une trajectoire comparable à celle de notre sujet : il signa la lettre du synode de Mar Isḥāq, et plus tard accompagna le catholicos Yahbalaha de retour en Perse après une mission à Constantinople en 418, organisa à son tour un concile en 420 et semble avoir négocié la libération du catholicos

[336] Procope, *Guerres*, I.3.30, II.24.3 ; Nechaeva, 2014, p. 125, n. 48-51.
[337] Nechaeva, 2014, p. 127-129 ; Becker, 2020, p. 30.
[338] Lee, 1993a, p. 45-47.
[339] Soit le règne du fils de Cosntantin, Constance II, qui a commandé la fortification de la ville.
[340] Andres, 2022, p. 330.

Dādišoʿ[341]. En 422, il fut de nouveau envoyé en Perse afin de négocier la paix entre les deux empires. À son retour à Amid, Acace fit copier l'édit amical de Yazdgird ordonnant la libération de prisonniers grecs détenus chez les Huns. En vendant des biens ecclésiastiques, il finança la libération de soldats perses capturés par les Romains, un geste hautement symbolique illustrant la profondeur de son engagement diplomatique et humanitaire, mais aussi son attachement aux valeurs chrétiennes[342].

La carrière d'Acace reflète ainsi celle de Marūṯā, non seulement par leurs compétences et charismes individuels, mais également par leur ancrage stratégique dans des diocèses situés aux marges impériales, au contact direct avec le monde perse. Tous deux ont su utiliser leur position d'intermédiaires naturels pour favoriser le dialogue, incarner une diplomatie pragmatique et cultiver la paix dans un espace constamment disputé. En ce sens, Marūṯā apparaît comme un acteur clé de l'apogée des relations romano-perses. À la croisée du politique et du spirituel, l'évêque de Maypherqaṭ sut incarner, par son habileté et son positionnement géopolitique, une diplomatie de frontière fondée sur la confiance, la médiation et l'intelligence interculturelles.

[341] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565, 617-639) ; *C. Séert*, *(I.II),* LXXI, p. 214-215/326-327 ; Labourt, 1904, p. 124-125 ; Brock, 1994, p.75 ; Wood, 2013, p. 37.
[342] Socrate, *HE*, VII.21 ; Ps.-Den., § 193 (Harrak, 2017, p. 300-301) ; 'Amr, V.V.2/14:10 ; M. Syr., *Chron.*, VIII.3 ; Ferdowsī, XXXV ; Sako, 1986, p. 78-80 ; Blockley, 1992, p. 47-51 ; Greatrex et Bardill, 1996, p. 172-173 ; Greatrex et Greatrex, 1998, p. 72-73.

Chapitre IV : Un fondateur, réformateur et conciliateur transfrontalier

« …par la diligence et par les soins de l'apôtre, messager de paix, que Dieu dans ses miséricordes envoya en Orient, le Père sage, le chef honorable, Mar Marūṯā, évêque, qui fut le médiateur de la paix et de la concorde entre l'Orient et l'Occident… »[1].

4.1. Introduction : Reliques et réunions

Les chercheurs reconnaissent aujourd'hui que l'Antiquité tardive fut une période de transformation et, à la fois, de continuité, rempli de développements culturels qui ont marqué la transition du monde antique vers l'ère médiévale. La diplomatie internationale évoluait, l'économie et le commerce connaissaient un essor considérable, et l'Église en territoire romain oriental consolidait la position privilégiée qu'elle avait acquise sous Constantin au IVe siècle. Parallèlement, l'Église en territoire perse devait naviguer un statut précaire entre Rome et la Perse, et aspirait encore à mieux s'établir dans la société perse. Le tournant du Ve siècle fut ainsi le théâtre de l'apogée des relations entre les empires rivaux, romain et perse. Comme nous l'avons vu, Marūṯā fut un acteur majeur de cette époque, au cœur des dynamiques orientales. Les projets auxquels il prit part, mentionnés de manière sporadique dans les sources, avec un niveau de détail variable, dépassaient largement le cadre local et revêtaient une importance internationale certaine.

Deux initiatives d'envergure, directement liées au propos de ce chapitre, illustrent son influence. La fondation de Martyropolis contribua à la fois à l'amélioration et à la détérioration des relations romano-perses, notamment en raison du long processus d'intégration de la région autonome de la Sophanène au sein de l'empire romain. Marūṯā et sa famille tirèrent un avantage considérable de cette entreprise, bien que l'implication politique du šāh ait terni la réception de cet épisode parmi les publics romains postérieurs. Par ailleurs, l'évêque-ambassadeur joua un rôle central dans l'organisation du premier synode de l'Église de l'Orient, ou de Perse, initiative ayant également eu un impact ambivalent sur les relations entre les deux puissances. Ce synode,

[1] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565).

convoqué sous l'autorité du catholicos Mar Isḥāq, s'inscrivait dans la stratégie politico-religieuse de Yazdgird à l'égard de la minorité chrétienne. Il positionna en outre l'Église de Perse sur une trajectoire d'émancipation progressive vis-à-vis de l'Occident, qui allait progressivement se traduire par une identité théologique, sociale et politique propre.

La fondation de Martyropolis et l'organisation du synode de Mar Isḥāq eurent donc des répercussions significatives à travers le temps et l'espace, et sont présentées comme des événements majeurs dans les sources narratives qui les relatent. Bien que Marūṯā y ait joué un rôle de premier plan, il demeure un acteur singulier fonctionnant dans un système social plus large qui mérite d'être également examiné dans le cadre de cette étude. Ce chapitre vise ainsi à évaluer de manière critique les récits relatifs à ces deux projets et à en examiner les impacts respectifs sur les différentes entités concernées ; qu'il s'agisse d'individus, d'institutions ou d'empires. Il s'attache également à analyser le rôle stratégique du réseau de patronage et de coopération, en constante expansion, dont Marūṯā disposait pour mener à bien ses entreprises diplomatiques et ecclésiastiques.

4.2. Au service d'une nouvelle dynamique cultuelle

Nos sources concernant la fondation du culte et de la ville de Martyropolis demeurent limitées. Le récit le plus ancien sur le plan chronologique est celui de la *Vie* arménienne de Marūṯā, rédigée au cours ou à la fin du VIe siècle. La *Découverte de Barthélemy* figure aussi parmi la tradition arménienne. La tradition romaine consiste des deux versions de la *Vie* grecque de Marūṯā, identifiées sous les sigles *BHG* 2265 et 2266, datées respectivement des Xe et XIe siècles et éditées par Jacques Noret, mais aussi du *Ménologe de Basile II*, de la même période et édité par Charles Kuper[2]. Les trois sources arabes du *Kitāb al-Mağdal* de ʿAmr ibn Mattā (XIe siècle), l'*Histoire de Martyropolis* d'Ibn al-Azraq (XIIe siècle), et le *Livre des Mystères* de Ṣalībā ibn Yūḥannā (XIVe siècle) mentionnent également la fondation de Martyropolis[3]. Bien qu'à première vue ces récits

[2] Noret, 1973, p. 77-103 inclut les textes grecs de *BHG* 2265 et *BHG* 2266. Ce dernier est tiré de l'édition de Latyšev, 1911, p. 154-158, mais revu et corrigé. C'est donc l'article de Noret qui servira de référence puisqu'il s'agit de l'édition la plus récente des deux textes. Bien que les textes soient distincts, leur contenu est exceptionnellement similaire, leurs divisions et leurs sujets se suivant de près. Les remarques sur les différences éventuelles ne seront faites que lorsqu'elles s'appliquent à cette étude.

[3] Fiey, 1976, p. 35-45 ; Gianazza, 2016 ; Gianazza, 2022 ; Gianazza, 2024. Fiey ne fournit pas le texte intégral, mais se contente d'en discuter le contexte et d'en citer certaines parties. Il mentionne dans son introduction que très peu de

semblent rapporter des versions similaires d'un même événement, ce qui indiquerait *a priori* qu'ils puisèrent probablement à une (ou des) source(s) commune(s), chacun contient des éléments spécifiques qui lui sont propres. Il convient également de souligner les interconnexions entre ces sources, certaines ayant manifestement influencé ou intégré le contenu des autres. Examinons-les à présent.

4.2.1. Les sources

Après une brève présentation du contenu des sources biographiques relatives à Marūṯā, la section suivante sera consacrée à l'analyse et à l'évaluation des informations qu'elles fournissent sur ses deux principaux projets. Une relecture attentive des séquences logistiques évoquées dans les sources permettra de mieux comprendre la portée organisationnelle des actions attribuées à Marūṯā.

4.2.1.1. *Vie* arménienne

La *Vie arménienne* de Marūṯā présente plusieurs éléments originaux concernant Martyropolis. Le récit reprend les motifs traditionnels : la présence de Marūṯā en Iran, son amitié avec Yazdgird, la dénonciation des mages, ses pouvoirs de guérison et son rôle dans la diffusion du christianisme en Perse. Toutefois, les passages relatifs à la collecte des reliques des martyrs s'en distinguent nettement. Selon le texte, après un premier succès en Perse, Marūṯā fit son rapport à l'empereur qui, en retour, lui offrit une récompense pour son important succès. Marūṯā exprima alors le souhait de fortifier sa ville de Maypherqaṭ et d'y construire une grande église afin d'y abriter les reliques des martyrs[4]. L'empereur lui accorda une somme d'argent considérable ainsi qu'une main-d'œuvre abondante pour réaliser ce projet[5].

Pendant les travaux de fortification de la ville et la construction de l'église, Marūṯā se rendit de nouveau à la cour iranienne, où il contribua à déjouer un complot ourdi par les mages. Pour son aide, il obtint l'autorisation de recueillir les ossements des martyrs iraniens ainsi qu'une donation

travaux d'Ibn-al Azraq ont été édités et couvrent d'autres sujets que la vie de Marūṯā. C'est pourquoi il a lui-même consulté le manuscrit autrefois conservé au British Museum pour fonder son article.

[4] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 63-64).

[5] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 63-64).

financière destinée à soutenir les projets de construction en Sophanène[6]. L'auteur précise les lieux et fournit des chiffres pour la collecte de reliques : il avance un total de 280 000 ossements provenant de l'empire romain, de l'Asorestan (la Mésopotamie centrale), de la Perse et de l'Arménie, sans compter celles déjà présentes en Sophanène[7].

4.2.1.2. Découverte des reliques du saint apôtre Barthélemy

Tradition apocryphe et tardive, la *Découverte des reliques de Barthélemy* fonctionne comme un récit annexe au schéma traditionnel de la fondation de Martyropolis[8]. La source s'ouvre sur une description laudative de Marūṯā, avant de rapporter qu'il sollicita l'autorisation de fonder « une ville royale des martyrs » afin d'y rassembler les reliques provenant de Perse, de Syrie et d'Arménie[9]. Il aurait ainsi découvert 270 000 reliques, nombre proche de celui rapporté dans la *Vie* arménienne. Par la suite, il se rendit en Arménie, à la ville de Yobianos, puis à Barm, à la recherche des ossements de l'apôtre Barthélemy[10]. Après douze jours d'exercices ascétiques et de prière, un tremblement de terre révéla le tombeau jusqu'alors dissimulé. Marūṯā recueillit une partie des reliques, en laissant une autre aux Arméniens afin qu'ils puissent, eux aussi, en bénéficier[11]. Il quitta ensuite la ville, vraisemblablement pour regagner Martyropolis et y déposer les reliques[12]. Le thème de l'invention de reliques est souvent traité à partir d'éléments narratifs communs : les pratiques ascétiques et les phénomènes d'ébranlement des éléments naturels, présentés comme nécessaires à la découverte d'une relique, constituent un topos fréquent des récits hagiographiques. Le nombre des reliques est volontairement amplifié pour valoriser la recherche de Marūṯā et l'importance de la découverte.

[6] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67).
[7] Les chiffres sont à l'évidence exagérés pour faire de l'effet.
[8] Calzolari, 2011, p. 106 n. 13, 115 n. 37. La plus ancienne source relative à la tradition de Barthélemy remonte au début du VIIe siècle. La question de la datation de la *Découverte* ainsi que celle du *Martyre de Barthélemy* demeure ouverte.
[9] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 152).
[10] *Découv. Bart*. (Calzolari, 2011, p. 153).
[11] *Découv. Bart*. (Calzolari, 2011, p. 153-154 n. 21).
[12] *Découv. Bart*. (Calzolari, 2011, p. 155).

4.2.1.3. *Vies* grecques

Comme la *Vie* arménienne de Marūṯā, les deux *Vies* grecques ouvrent leur récit par l'adoption du christianisme dans la région de Sophanène et s'achèvent par la mort de Marūṯā, tout en reprenant plusieurs thèmes et épisodes récurrents liés à l'évêque. Ces textes présentent Marūṯā comme ambassadeur de Théodose II en Iran et rapportent qu'il fut récompensé par un don d'ossements de martyrs iraniens après avoir guéri la fille du šāh. Il aurait ensuite fondé Martyropolis, où il fit construire une église pour y abriter les reliques nouvellement acquises[13].

4.2.1.4. *Ménologe de Basile II*

Le *Ménologe de Basile II* semble suivre le courant grec médiéval qui sous-tend les récits des *Vies* grecques. L'entrée brève sur Marūṯā offre un récit typique : l'évêque est envoyé en Perse en mission diplomatique et ecclésiastique, soigna la fille du roi, et demanda des reliques de martyrs comme récompense de son service. Il fonda la ville et y déposa les reliques[14]. Le jour de sa mort coïncida avec la consécration du sanctuaire, le 16 février. Son corps aurait été enterré avec les martyrs[15].

4.2.1.5. ʿAmr, *Kitāb al-Mağdal* et Ṣalībā, *Kitāb asfār al-asrār*

Les récits de ʿAmr et de Ṣalībā ne font qu'une brève mention de la fondation de Martyropolis et s'attardent davantage sur la participation de Marūṯā à la vie de la cour iranienne. Ils indiquent simplement que la ville existait déjà comme siège de l'évêque et la désignent comme le lieu où il apporta les reliques de Perse afin d'y fonder son culte.

4.2.1.6. Ibn al-Azraq, *Ta'rikh Mayyafariqin*

Contrairement aux deux autres récits arabes, celui d'Ibn al-Azraq est particulièrement imprécis sur le plan chronologique, plaçant à tort la fondation de la ville et les activités de Marūṯā sous le règne de Constantin. Le récit mobilise plusieurs éléments des *Vies :* le don d'ossements de

[13] *Vies* grecques, § 8 (Noret, 1973, p. 86-87).
[14] *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583).
[15] *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-585).

martyrs perses en récompense de son action, l'autorisation impériale de construire une église et un mur « pour garder les troupeaux contre les voleurs et les bêtes sauvages » — en réalité, probablement pour protéger la cité des incursions perses — tout en précisant que la région subissait fréquemment des attaques avoisinantes cherchant à s'emparer du bétail et des richesses de l'évêque[16]. Ces raids se seraient prolongés, poussant Marūṯā, présenté ici aussi comme gouverneur de la ville, à faire construire des fortifications à l'extérieur de celle-ci dans un ambitieux projet d'urbanisation[17].

4.2.2. Analyse

Dans l'ensemble, le récit principal concernant Marūṯā et Martyropolis demeure cohérent à travers les différentes sources, bien que plusieurs divergences et similitudes soient notables. Deux constantes se dégagent dans tous les récits : la collecte des reliques de martyrs et leur transfert dans la cité épiscopale de Marūṯā. La nomenclature de la ville varie selon les textes. Les sources arméniennes la désignent sous les noms de Npʿerkert et de Copʿkʿ, la *Vie* arménienne précisant qu'elle fut rebaptisée « Ville des Martyrs », ou Martyropolis, lors de l'établissement du culte des martyrs. Les *Vies* grecques évoquent quant à elles une fondation *ex nihilo* destinée à accueillir les reliques et leur culte. ʿAmr, Ṣalībā et Ibn al-Azraq ne mentionnent ni le nom grec, ni la fondation ou le changement de nom, désignant simplement la ville de Marūṯā par « Mayyafaraqin » ou « Mayyāfārīqin », et conservant ainsi le nom original de la ville, Maypherqaṭ, mais en arabe. Le ménologe est unique à donner la forme grecque de Meferkē comme nom contemporain de Martyropolis.

La construction d'une église pour abriter les reliques est mentionnée explicitement dans la *Vie* arménienne ainsi que chez Ibn al-Azraq. Les *Vies* grecques sont moins précises. Le texte *BHG* 2265 indique simplement que Marūṯā vint déposer les reliques dans sa nouvelle ville. La version plus tardive, issue du Ménologe byzantin (*BHG* 2266), précise que les reliques furent placées dans une sépulture appropriée[18]. Les récits de ʿAmr et de Ṣalībā sont encore moins détaillés sur ce point. ʿAmr indique que le culte des martyrs perses à Maypherqaṭ se poursuivait à son époque son

[16] Cf. Fiey, 1976, p. 41-42 pour le rapport d'Ibn al-Azraq sur les incursions constantes des Perses.
[17] *Ibid.*, p. 41.
[18] *Vies* grecques, *BHG* 2266 § 7 (Noret, 1973, p. 86-87).

époque, tandis que Ṣalībā se limite à mentionner la transmission des reliques par Marūṯā à son retour.

Les éléments spécifiques présentés dans ces sources apparaissent tous comme des ajouts singuliers visant soit à enrichir le récit, soit à fournir des précisions explicatives. Seul Ibn al-Azraq mentionne des raids perses en Sophanène comme motif de la fortification de la ville. La *Vie* arménienne constitue, pour sa part, la source la plus développée sur l'évêque. Elle offre de nombreux détails sur les déplacements de Marūṯā entre les deux cours impériales, ainsi que sur les récompenses qu'il aurait reçues de la part des deux souverains. Elle fournit en outre des informations précises sur le renforcement économique, militaire et religieux de Maypherqaṭ, ainsi que sur le nombre exact et l'origine mixte des reliques de martyrs, rapportées à la fois de l'empire romain et de la Perse. Ces deux sources sont également les seules à faire état d'une dépendance directe vis-à-vis d'un document syriaque : les auteurs de la *Vie* arménienne affirment que leur œuvre n'est qu'une traduction de la *Vie* syriaque. Quant au récit transmis par Ibn al-Azraq, les rares témoignages érudits sur son origine suggèrent qu'il aurait fait traduire une charte syriaque conservée dans une église de Maypherqaṭ par un chrétien, tel qu'il l'admet lui-même[19].

Malgré leurs différences mineures, tous ces récits semblent liés à une source commune : la *Vie* syriaque de Marūṯā. Celle-ci ne nous est parvenue que dans un état fragmentaire, couvrant le séjour de l'évêque en Perse jusqu'à la demande de Yazdgird de soigner son fils malade[20]. Dans son étude sur les textes chrétiens relatifs à Yazdgird Ier, McDonough démontre cette transmission littéraire entre les sources (voir stemma *infra*)[21]. Le récit d'Ibn al-Azraq ne figure toutefois pas dans son analyse, puisqu'il s'agit d'un texte issu de la tradition islamique[22]. Selon le schéma proposé, les *Vies* arménienne et grecques ne passent par aucun texte intermédiaire et seraient donc directement issues de la source syriaque[23]. Ces récits partagent une structure narrative similaire et abordent des thèmes étroitement liés, ce qui semble expliquer leur proximité littéraire.

Quant aux récits de ʿAmr (identifié erronément à Mari ibn Suleiman dans le *stemma*) et de Ṣalībā (co-identifié par erreur avec ʿAmr dans le même schéma), McDonough les relie à la *Vie*

[19] Pour des discussions complètes du sujet, voir Markwart, 1930, p. 184-202 ; Fiey, 1976, p. 36 n. 8, 45 ; Robinson, 1996, p. 22-26 ; Munt, 2010, p. 149-174.
[20] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 306-311).
[21] McDonough, 2008a, p. 141.
[22] Fiey, 1976, p. 36.
[23] McDonough, 2008a, p. 141.

syriaque par l'intermédiaire de la *Chronique de Séert*, ces trois sources s'inspirant selon lui d'un même ouvrage antérieur[24]. À l'examen des récits, cette hypothèse apparaît vraisemblable, mais seulement en partie. En effet, la *Chronique de Séert* ne fait aucune mention de la transmission de reliques de martyrs à Martyropolis ; elle se limite à présenter Marūṯā dans son rôle d'ambassadeur romain et d'organisateur de synodes ecclésiastiques et comme le marqueur de la légitimité des catholicoi — sujets principaux de l'œuvre[25]. ʿAmr et Ṣalībā auraient donc eu recours à une autre source pour leurs informations concernant la fondation du culte des martyrs par Marūṯā. En tant que sources chrétiennes syro-orientales rédigées en syriaque, on peut supposer que ʿAmr, étant une des sources de Ṣalībā, aurait eu accès à une version de la *Vie* de Marūṯā, peut-être une copie de la charte syriaque mentionnée par Ibn al-Azraq[26]. Il est aussi possible qu'ʿAmr n'ait pas transmis de données originales, mais qu'il ait plutôt intégré dans son récit de matériaux issus d'autres traditions historiographiques. L'*Histoire ecclésiastique* perdue de Daniel Bar Maryam, chronographe du VIIe siècle, constitue un candidat plausible, d'autant plus que cette œuvre a également servi de source pour l'auteur de la *Chronique de Séert*[27].

La *Vie* arménienne est la source la plus proche des évènements à en discuter, mais il convient de souligner sa production tardive d'au moins de la fin du VIe siècle[28]. Les *Vies* grecques et le ménologe, pour leur part, relèvent de la production médiévale et s'inscrivent dans la continuité des thèmes attestés depuis la composition de la *Vie* arménienne[29]. Les récits de ʿAmr et de Ṣalībā sont encore plus tardifs, mais semblent conserver une certaine précision issue de la *Chronique de Séert*, qui leur servit de source et peut-être aussi de support pour la consultation directe d'une *Vie*. Il en va de même pour Ibn al-Azraq, qui présente les informations les plus altérées, en dépit de sa propre traduction de la *Vie* syriaque[30]. Parmi ces sources, c'est la *Vie* arménienne, fortuitement la plus ancienne sur les sujets abordés, qui présente le plus de détails. Je rejoins ainsi l'avis de Fiey,

[24] *Ibid.*
[25] Wood, 2013, p. 9.
[26] Ou simplement au récit d'Ibn al Azraq, comme l'utilisent les sources arabes tardives du XIIIe siècle tels Yāqūt al-Ḥamawī et Zakarīya al-Qazwīnī (*non vidi*). C'est ce qu'estime Fiey, 1976, p. 35-36.
[27] Cf. Westphal, 1901, p. 61-62. Sur Daniel Bar Maryam, voir Degen, 1968, p. 45-80 (*non vidi*) ; Degen,1969, p. 511-516 (*non vidi*) ; Van Rompay, 2011c.
[28] Wood, 2013, p. 54 n. 11 souligne une référence confuse et anachronique dans laquelle Yazdgird Ier est présenté, à tort, comme grand-père de Kawād Ier, alors qu'il s'agit en réalité de Yazdgird II, une erreur qui ancre la source au moins cent cinquante ans après l'époque de Marūṯā.
[29] Seul McDonough, 2008a, p. 141 place la *BHG* 2265 de la *Vie* grecque comme composée antérieurement à la *Vie* arménienne, de 500 à 550 ap. J.-C.
[30] Fiey, 1976, p. 36.

selon lequel cette version serait la plus proche de l'original syriaque[31]. Bien que l'auteur-traducteur, Gagik, rattache Marūṯā et la Sophanène davantage au monde arménien, le récit demeure cependant très proche de celui transmis par les *Vies* grecques.

Figure 18 a été retirée en raison de restrictions liées aux droits d'auteur. Elle représentait *la transmission des écrits historiques sur Yazdgird Ier en syriaque, grec et arabe*, ainsi que les relations entre ces différentes sources. Le schéma comprenait des œuvres conservées et perdues, ainsi que des liens de transmission considérés comme certains ou conjecturaux. L'arbre textuel était organisé chronologiquement, de 410 à 1350 EC, et réparti en trois colonnes correspondant aux principales sphères culturelles des sources :

Le monde grec de Constantinople,

Socrates de Constantinople, Théodoret de Cyr, Théodore le Lecteur, traditions populaires, Procope de Césarée, Agathias, Chronique de 780, Théophanes, chroniqueurs grecs tardifs, *Vies* grecques de Marūṯā.

Le milieu syriaque occidental de la Méditerranée orientale

Vie syriaque de Marūṯā, *Vie* arménienne de Marūṯā, Thomas le presbytère, Théophile d'Édesse, Denis de Tel-Maḥrē, Agapius, la Chronique d'Édesse, Chronique de 1204, Chronique de 1234, Michel le Syrien, Bar Hébrée.

Le monde syriaque oriental de l'Empire sassanide.

Synode de Mar Isḥāq, Synode de Mar Yahblāhā, *Actes* de ʿAbda, *Actes* de Narsès, Tataq, et des dix martyrs, Ps.-Denis (Chronique de Zuqnin), Chronique de Séert, Élie de Nisibe, Išōʿdnāḥ de Basra, Mari ibn Suleiman, ʿAmr ibn Mattā et Ṣalībā ibn Yūḥannā.

Source originale : McDonough, Scott, 2008a, « A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography », *Journal of Late Antiquity*, vol. 1, p. 127-141, ici p. 141.

Figure 18 : La transmission des écrits historiques sur Yazdgird Ier en syriaque, grec et arabe[32]

[31] *Ibid.*, p. 45.
[32] McDonough, 2008a, p. 141.

4.2.2.1. Reliques de martyrs

Le récit fondateur de Martyropolis s'articule intimement autour du transfert des reliques des martyrs de Perse par Marūṯā, acte de création du culte populaire qui transforma l'ancienne Maypherqaṭ en une cité nouvellement nommée d'un surnom grec descriptif : *la Ville des Martyrs.* Une lecture attentive des sources, enrichie par l'apport des analyses, met en évidence la complexité et la portée symbolique de ces reliques. D'une part, le culte qu'elles suscitèrent unissait les communautés syriaques au-delà des frontières politiques, en les rassemblant dans une pratique mémorielle commune autour des martyrs et de leurs passions. Comme on le verra d'autre part, le rassemblement de ces reliques à la frontière était pour les chrétiens une garantie de soutien spirituel, les martyrs étant considérés comme investis d'un pouvoir protecteur, assimilés à des palladiums garants de la défense de la cité. Ainsi, la Cité des Martyrs ne fut pas seulement une ville frontalière fortifiée en plein essor, mais également un symbole de la résistance chrétienne face aux violences sporadiques des autorités perses, considérées par les hagiographes comme des persécutions organisées et planifiées. De nombreuses reliques provenaient prétendument du règne de Šābuhr II et demeurèrent, pour les chrétiens d'Orient, un signe durable de cohésion communautaire et d'affirmation identitaire[33]. L'intégration des reliques prestigieuses de Barthélemy aurait constitué la pièce maîtresse du culte.

Elizabeth Key Fowden définit les martyrs comme des champions (πρόμαχοι) et des alliés (ἐπίκουροι) de Dieu et de son peuple, et explique que leurs reliques symbolisaient l'unité matérielle et spirituelle du monde au point de représenter « hope of divine intervention in the wavering sphere of material existence. Walls would become impenetrable, soldiers invicible »[34]. Payne décrit les os et le sang des martyrs comme des ressources singulières pour la construction de la communauté,

[33] Smith, 2016, p. 139 ; Baslez, 2007, p. 139-162, spécifiquement p. 149-150 où elle souligne que le symbolisme du héros et de la « belle mort » antique, et l'utilisation du vocabulaire héroïque, ont joués un rôle majeur dans le façonnement des thématiques du martyre et de la persécution en contexte juif et chrétien. Les martyrs sont décrits comme des athlètes, des soldats, sûrs de la victoire. Les mots « athlète » (ܐܬܠܝܛܐ) et « victorieux » (ܙܟܝܐ) ont souvent utilisés dans la martyrologie syriaque. Cf. *Le martyre de Narseh* § 26 (Herman, 2016, p. 26-27) et *La confession du bienheureux Mar 'Abdā* §15 (Herman, 2016, p. 60-61). Ces expressions s'inscrivent dans une tradition et la perspective biblique de la métaphore du combat spirituel comme une lutte sportive, le soldat chrétien comme un athlète (1 Co 9.25 ; 2 Tm 2.5). Cf. aussi Murray, 2006, p. 224 qui cite l'image symbolique de l'édifice spirituel où Dieu est considéré comme l'Architecte, les croyants comme les bâtisseurs, les martyrs comme les pierres de fondation, et les persécuteurs les tailleurs de ces pierres.

[34] Fowden, E. K., 1999, p. 46-47.

reliant ses membres à la fois « vertically in time with the apostolic community and horizontally in space with the universal Christian community of 'all the martyrs and confessors of the east, the west, the north and the south.' To acquire a relic of a martyr was to possess a symbolic centre of the Christian church… »[35]. Selon Honarchian, le partage d'un même horizon de croyances concernant les mécanismes de protection surnaturelle renforçait la valeur attribuée aux ossements sacrés[36]. Pour la population limitrophe, exposée à des dangers constants, les martyrs incarnaient à la fois l'espérance d'une vie meilleure dans la vie future et la promesse d'une protection divine dans celle-ci. Murat Tural se focalise sur cette thématique, expliquant que la mémoire collective fut nourrie par l'expérience de la violence. La localisation des restes des martyrs dans un seul endroit assurait une transformation de la ville en « living witness to the process of reconstructing the past »[37].

En général, les chercheurs présentent ainsi le développement du culte des martyrs à Martyropolis comme une initiative globalement favorable aux chrétiens, tout en soulignant que tel ne fut pas le cas pour toutes les parties impliquées. La *Vie* arménienne de Marūṯā mentionne une abondance de reliques provenant à la fois des empires iranien et romain, la *Découverte de Barthélemy* spécifie la Perse, l'Arménie et la Syrie, tandis que les *Vies* grecques se concentrent exclusivement sur celles en provenance d'Iran, probablement afin de mettre en valeur un allègement des exactions à l'encontre des chrétiens avant ou durant le règne de Yazdgird[38]. Cette lecture se reflète dans certaines sources qui affirment que Yazdgird aurait inauguré son règne par des persécutions contre les chrétiens, avant d'y renoncer à la suite des interventions de Marūṯā ou de l'empereur romain[39]. Toutefois, Blockley souligne que les éléments probants à l'appui de cette

[35] Payne, 2011, p. 92, n. 13.
[36] Honarchian, 2021, p. 57.
[37] Tural, 2025, p. 111.
[38] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 68) ; *Vie* grecque, § 8 (Noret, 1973, p. 87) ; Fowden, E. K., 1999, p. 55. Voir aussi *C. Séert (I.II),* LXVI, p. 205/317, la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61) et le récit de Ṣalībā, V.2.1/13:4-12 sur une persécution précoce par Yazdgird. Selon Blockley, 1992, p. 195 n. 12. Boen qu'il admette que les preuves sont faibles, Blockley reporte néanmoins dans son récit principal que Yazdgird fut effectivement persécuteur. *Ibid.*, n. 13 pour les sources primaires faisant état de guerres ou de menaces de guerre.
[39] Ṣalībā, V.2.1/13:4-12 ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61) ; *C. Séert (I.II)*, LXVI, p. 205-207/317-319. La *Chronique de Séert* évoque également la manière dont Yazdgird punit la noblesse et la classe sacerdotale mazdéenne qui avaient participé aux meurtres de ses deux prédécesseurs. Il n'est pas totalement impossible que certains de ces nobles aient été chrétiens et que leurs exécutions aient été perçues ou interprétées comme une persécution de l'ensemble de la communauté.

version sont limités et qu'ils reflètent vraisemblablement des inquiétudes locales plutôt que des faits historiques établis[40].

Bien que nos sources demeurent peu nombreuses et incertaines, les événements qu'elles rapportent sont essentiels pour comprendre la situation géostratégique de la ville à cette époque. Les reliques de la Cité des Martyrs furent manifestement vénérées pendant plusieurs siècles. Selon la *Vie* arménienne de Marūṯā, qui constitue la source la plus fiable sur ce point, la « fondation » de la ville reposait sur trois volets appelés à exercer une influence déterminante sur son développement économique, urbain et spirituel : le transfert de terres, soit directement à la satrapie, soit à l'évêché par l'intermédiaire de Marūṯā ; l'édification d'une église et de fortifications ; enfin, la mise en place d'un lieu de pèlerinage qui acquit rapidement une importance majeure.

4.3. Vers une réorganisation de l'Église de l'Orient

Si l'empreinte spirituelle et mémorielle de Marūṯā demeura perceptible sur le long terme, son action ne se limita pas à la sphère culturelle ou cultuelle : elle s'inscrivit également dans une dynamique institutionnelle plus large, participant à la structuration progressive de l'Église de l'Orient. Afin de mieux comprendre le rôle de Marūṯā dans ces évènements, il convient d'examiner les premiers synodes auxquels son nom est associé. Cette section aura donc pour objet une présentation des trois premiers synodes de l'Église de Perse en vue de les analyser dans leur contexte socio-historique. Les récits tirés de ces sources canoniques nous sont parvenus par le biais d'une collection d'actes synodaux de l'Église de l'Orient, compilée sous le catholicosat de Timothée Ier (780-823). Selon les chercheurs, certains des textes contenus dans ces actes présentent des signes d'altération, mais sans déformer les informations, ni perturber le récit[41]. Les sources arabes tardives sont les seules autres sources à reprendre certains éléments des actes, mais n'offrent pas de récits aussi détaillés que ces derniers.

[40] Blockley, 1992, p. 48, 195 n. 12 ; McDonough, 2023, p. 106-108 décrit le règne de Yazdgird comme un point de bascule entre l'hostilité des rois sassanides antérieurs et l'indifférence qui s'installa après.

[41] Wood, 2012, p. 58-62 ; Wood, 2013, p. 32 n. 1 ; Wood, 2023, p. 167 souligne une inflation de titres pour gagner en prestige dans les audiences du VIIIe siècle, mais les altérations furent incohérentes, et ne semblent pas avoir affecté le reste du texte. Cf. Erhart, 2001, p. 115-117 et 115 n.2. Erhart, à son tour, explique que les altérations se limitent généralement à l'utilisation anachronique des titres ecclésiastiques sans nuire à son historicité. Cf. aussi Chabot, 1902, p. 1-3, 15-16 ; Van Rompay, 2011b ; Pierre et Nakano, 2023, p. 160-166 pour une brève discussion sur les deux recensions du texte du synode de Mar Isḥāq et sur son déroulement. Labourt, 1904, p. 92-99 ne s'interroge pas sur la véracité des textes, et utilise le *Synodicon* tel quel.

4.3.1. Synode de Mar Isḥāq (410)

C'est au synode de Mar Isḥāq auquel Marūṯā participa directement ; les actes de ce synode sont ceux qui fournissent le plus d'informations sur son activité épiscopale. Ce premier synode porta principalement sur la réorganisation de l'Église en Perse, alors confrontée à une crise hiérarchique depuis le IVe siècle, ainsi que sur des questions doctrinales. Parmi celles-ci figurait notamment la transmission depuis l'Occident des canons du concile de Nicée, que la tradition attribue à Marūṯā. Certaines sources contenant une version du credo sont toutefois antérieures au synode de Mar Isḥāq. Elles attestent donc que le credo de Nicée circulait déjà dans les milieux syriaques orientaux, sans pour autant avoir encore fait l'objet d'une mise en œuvre officielle[42].

L'initiative du synode est attribuée à un groupe d'évêques occidentaux d'Antioche, d'Alep (Bérée), d'Édesse, de Tella et d'Amid, qui auraient demandé à Marūṯā de remettre et de lire à Yazdgird une lettre signée par eux[43]. Cette lettre plaidait pour l'organisation de la hiérarchie de l'Église en Perse et l'établissement de fêtes communes avec l'Occident[44]. Elle présente les événements comme le fruit d'une démarche concertée des évêques orientaux de l'empire romain d'Orient, désireux d'attirer l'attention du šāh grâce aux relations privilégiées qu'entretenait Marūṯā avec lui. Portant la lettre en Perse, Marūṯā et Isḥāq, évêque de Séleucie-Ctésiphon, l'auraient traduite du grec en pehlevi, avant qu'elle ne soit lue à Yazdgird. Le souverain mit alors d'importants moyens à disposition pour convoquer le synode dans la capitale, mobilisant les *marzbans* pour aller chercher les évêques dans leurs villes épiscopales. Une fois la première session réunie, Marūṯā en prit la direction et coordonna l'ensemble des travaux, recevant finalement l'approbation des trente-huit évêques présents.

Le šāh fut alors informé des décisions du synode et aurait chargé deux hauts fonctionnaires du gouvernement de veiller sur les affaires futures de l'Église. Marūṯā et Isḥāq reçurent le support du bras séculier pour résoudre toute désobéissance ou opposition à leur autorité. Les évêques se réunirent à nouveau et déclarèrent : « Nous acceptâmes tous pleinement, par une alliance invariable, par un serment inviolable, par un pacte indissoluble, par une décision immuable… »,

[42] Selon Pierre et Nakano, 2023, p. 155, un des primats antérieurs, Papa bar ʻAggaï ou Siméon bar Sabbaʿe, aurait participé au Concile de Nicée et aurait pris connaissance du credo.
[43] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565).
[44] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 566-567).

offrirent leurs prières « pour les rois et les puissants, afin qu'ils habitent en paix et en tranquillité, et qu'ils ne conçoivent pas de dessein orgueilleux et violent contre le peuple de l'Église de Dieu »[45]. Le credo de Nicée fut ensuite énoncé, suivi de vingt-et-un canons. Le texte se conclut par la signature des trente-huit évêques, Isḥāq apposant son nom en premier, aussitôt suivi par celui de Marūṯā.

Dans le texte, Marūṯā est présenté comme jouant le rôle principal au synode, en particulier dans la transmission des canons de Nicée. Il est constamment cité comme porte-parole, s'adressant directement à Yazdgird et à l'assemblée des évêques. On reconnaît véritablement son rôle de médiateur, non seulement dans ces questions religieuses, mais aussi entre Rome et l'Iran, en l'appelant « un messager de paix, médiateur de la paix et de la concorde entre l'Orient et l'Occident »[46]. L'auteur semble bien informé des détails de la première ambassade de Marūṯā, qu'il décrit avec précision, notamment en ce qui concerne ses résultats. Il est donc étonnant que l'on attribue à l'évêque le seul mérite d'avoir négocié la paix entre les deux empires, tandis que l'ensemble des mesures exécutives est porté au crédit de Yazdgird : la cessation des persécutions contre les chrétiens de son empire, l'autorisation de reconstruire leurs églises et la libération de ceux qui avaient été emprisonnés. L'attribution de ces décisions à l'initiative presque exclusive du roi reflète à la fois le point de vue loyaliste de l'auteur et, sans doute, une lecture pragmatique du fonctionnement du pouvoir.

4.3.2. Synode de Mar Yahbalaha (420)

En 420, Marūṯā était probablement déjà décédé ou trop âgé pour entreprendre un voyage. C'est donc Acace d'Amid, qui avait signé la première adresse à Yazdgird, qui accompagna le grand métropolite Yahbalaha lors de son retour en Perse, après son ambassade à Constantinople. Acace est décrit comme agissant en sa qualité de nouvel évêque-ambassadeur au cours d'une mission diplomatique en 419, lorsque les évêques de l'Église de l'Orient se réunirent pour les

[45] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 22/261 et Melloni (éd.), 2023, p. 572-573) : « Then we all took upon ourselves fully, with an unchangeable covenant, an invioble oath, an indissoluble contract, and an immutable decree… » et « …on behalf of the kings and rulers, that they may occupy a quiet and tranquil habitation and may not entertain a high and obdurate mind toward the people of God ».
[46] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 566-567).

accueillir à la capitale perse[47]. Cette assemblée demanda la convocation d'un nouveau synode afin de ratifier les canons du premier, la discorde et la confusion s'étant, selon le texte, installées depuis parmi les chrétiens de Perse. Le texte souligne :

> « […qu'] un petit nombre de réformes avaient été faites dans les églises du Christ par le bienheureux Mar Isḥāq, qui occupait alors l'épiscopat de Séleucie et Ctésiphon, et par le fidèle Marūṯā. Comme la plupart des lois sanctionnées par le saint concile et la tradition exacte étaient ignorées, surtout parce qu'elles n'étaient pas consignées dans les canons des Pères évêques, ils les écrivirent, ainsi que les choses qui paraissaient nécessaires, dans le livre rédigé à cette époque ; mais comme la plupart des évêques nos frères quittèrent ce monde, et [n]'étaient [plus] présents, elles ne furent pas établies ; il n'y eut point de remède parfait pour le mal ancien que la négligence aggrava, des divisions, des discordes (sorties) comme de l'ancien ferment de l'ignorance, se sont perpétuées jusqu'aujourd'hui, en divers lieux, par le fait d'hommes audacieux et orgueilleux qui renient la grâce et ignorent la pacification » [48].

Il apparaît clairement que les problèmes que le premier synode avait cherché à démêler demeuraient non résolus. Selon Wood, Isḥāq devait moins son élection à ses pairs évêques qu'au šāh, qui en fut le véritable artisan et auquel il devait sa principale allégeance[49]. Bien que l'auteur prenne soin d'éviter tout reproche explicite à l'égard d'Isḥāq et de Marūṯā quant à l'échec partiel de leur première tentative de réorganisation, ce second texte adopte un ton plus réservé quant aux résultats obtenus[50]. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, une lecture attentive du récit met en lumière des tensions disciplinaires plus profondes au sein de l'Église, ainsi que des fissures dans les relations romano-perses, autrefois à leur apogée. Marūṯā n'est plus présenté comme l'artisan de la paix ni comme un médiateur efficace, ses projets n'ayant manifestement pas abouti comme prévu. Yahbalaha avait été envoyé à Constantinople en ambassade pour négocier la paix et la réconciliation avec les Romains[51]. La paix entre les deux empires apparaissait ainsi fragilisée. Le texte du synode de Mar Yahbalaha reflète cette situation en présentant les réalités historiques entourant sa tenue de manière nuancée, en accord avec les différentes sources disponibles. L'auteur

[47] Wood, 2023, p. 179. L'implication d'un nouvel évêque en provenance du territoire romain oriental dans un second synode de l'Église de l'Orient implique un intérêt continu de l'empire romain dans ce projet ecclésiastique en Perse, même après les destitutions de Chrysostome et d'Anthémius.
[48] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 39/280 et Melloni (éd.), 2023, p. 628-631).
[49] Wood, 2023, p. 178-179 n. 40.
[50] Le système de patronage créé par Marūṯā, Isḥāq et Yazdgird en 410 fut malgré tout un outil utile, que Wahrām V mobilisa à nouveau quand il tenta de renverser le système ecclésiastique arménien en envoyant aussitôt deux candidats syriaques pour prendre autorité sur l'Église arménienne. Ces ecclésiastiques syriaques semblent avoir été vus comme des loyalistes créatures du *marzban* et du šāh. Cf. McDonough, 2023, p. 124 et Wood, 2023, p. 188-189.
[51] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 622-623).

ou le copiste semble avoir été conscient des conséquences, tant nationales et internationales, du synode de Mar Isḥāq pour les évoquer avec une telle lucidité.

4.3.3. Synode de Mar Dādišoʿ (424)

Le dernier synode à étudier dans le contexte de Marūṯā est celui de Mar Dādišoʿ[52]. Comme l'a souligné Smith dans son édition, ce synode ne fut pas un synode officiel comme ceux de Yahbalaha et d'Isḥāq, mais prit plutôt la forme d'une réunion clandestine en dehors des frontières de l'empire sassanide[53]. L'évènement se tint à Markabta d-Ṭayyāyē, proche d'al-Ḥīra dans le royaume voisin des alliés arabes Naṣrides, et avait cherché à convaincre le chef déchu de l'Église de l'Orient de reprendre son poste, dont il avait été écarté par la force. Il devint évident que les problèmes de l'Église n'étaient pas seulement restés sans solution, mais qu'ils s'étaient même aggravés au cours des années qui ont suivi le synode de Mar Isḥāq en 410. Marūṯā n'est mentionné qu'une seule fois dans le texte, mais il est ici présenté d'une manière unique par rapport à d'autres représentations.

Le texte reprend un récit sur la période précédant le synode de Mar Isḥāq, expliquant que « des agitateurs et des perturbateurs pernicieux par leurs œuvres mauvaises, qui à cette époque s'intitulaient évêques, eurent l'audace de constituer un parti contre le catholicos Mar Isḥāq »[54]. Ce parti aurait accusé Isḥāq devant le šāh qui chercha à l'emprisonner. Cette nouvelle parvint aux « Pères occidentaux », qui furent ainsi incités à intervenir par l'intermédiaire de l'empereur, qui choisit d'envoyer Marūṯā rencontrer Yazdgird. Des cadeaux considérables sont envoyés pour apaiser le šāh, qui ordonna ensuite la convocation d'un synode d'évêques. « Par un examen diligent, Mar Marūṯā fit condamner les rebelles, et réorganisa tout ce qui avait été troublé par ces évêques indociles »[55].

Il est clair que la situation de l'Église avait évolué depuis 410. Ne prenant plus la forme d'un texte synodal formel, cette séquence de discours présente Marūṯā comme un protecteur et un appui pour Isḥāq et l'Église. L'Église impériale romaine est également dépeinte comme intervenant

[52] Cf. Wilmhurst, 2011, p. 23-31 pour un récit descriptif des diverses évolutions qu'a connues l'Église d'Orient au cours des années qui ont suivi le synode de Mar Dādišoʿ. Cf. aussi Fiey, 1967, p. 3-22 (*non vidi*).
[53] Smith, 2016, p. 128 n. 13 ; Smith, 2023, p. 643 ; McDonough, 2023, p. 118-120.
[54] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 49/293 et Melloni (éd.), 2023, p. 680-681).
[55] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 49/293 et Melloni (éd.), 2023, p. 680-681).

directement dans les affaires de l'Orient, dans ce cas, avec un résultat positif. Pourtant, le texte continue d'expliquer que cela n'a rien résolu et qu'à l'époque de Mar Yahbalaha, les choses avaient dégénéré et que ces évêques insoumis avaient recommencé à semer la discorde[56]. Là encore, les Romains auraient envoyé un délégué anonyme pour intervenir, probablement Acace d'Amid, qui aurait aidé à rétablir la paix et l'ordre dans l'Église[57]. Ces efforts furent vains, car Dādišoʿ fut déposé par les mêmes ecclésiastiques qui avaient été excommuniés lors des deux premiers synodes ; on l'accusa pour son indocilité et sa collaboration avec la noblesse et les autorités mazdéennes[58]. L'Église s'est donc retrouvée sans chef à un moment où Elle avait aussi perdu sa légitimité et le support royal[59].

Bien qu'il n'y eût point de canons publiés dans le texte du synode, deux décrets remarquables sont souvent soulignés comme une « Déclaration d'indépendance » de l'Église de l'Orient : il devint interdit de s'adresser aux patriarches occidentaux afin d'obtenir une intervention contre le catholicos ; celui-ci fut également soustrait aux jugements de ses inférieurs et de ses égaux, et, enfin, il ne fut plus permis de soumettre un conflit demeuré irrésolu à la médiation d'un synode d'évêques occidentaux ou romains[60]. Il apparaît que les évêques de l'Orient n'entendaient plus convoquer synode après synode en réponse aux initiatives des évêques occidentaux, perçus comme conditionnés par des dynamiques politiques, et ce dans l'espoir de limiter la persistance de positions dissidentes[61]. Les efforts des pères occidentaux et de leurs catholicoi alliés ne sont pas directement dénigrés, mais il est souligné qu'ils ont été inefficaces, tout comme dans le texte de Mar Yahbalaha. Ces interventions extérieures n'étaient plus les bienvenues ; l'Église d'Orient prenait les choses en ses propres main.

---

[56] Wood, 2023, p. 187-188. Les primats de l'Église officiels semblent avoir tenté de se distancier des activités des vandales et des missionnaires, ce qui les rendait suspect dans les yeux de certains ecclésiastiques. Wood voit les activités rebelles comme exprimant un non-support des politiques du catholicosat qui jugeait les actes zélés explicites comme inacceptable puisqu'ils furent considérés illégaux dans le contexte sassanide et provoquaient des représailles des autorités.

[57] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 682-683). Socrate, *HE*, XXI.1-6 sur la mission d'Acace d'Amid à la cour de Wahrām V. A. de Halleux souligna le caractère restreint de l'adhésion épiscopale au synode, dont les actes ne portent la signature que de douze évêques. Il avance l'hypothèse d'un schisme, suscité par les opposants à Dādišoʿ qui auraient sollicité l'appui d'Acace ; cet épisode aurait donné lieu à des lectures rétrospectives présentant une subordination du siège de Séleucie-Ctésiphon à celui d'Antioche. Voir de Halleux, 1978, p. 59-67 (*non vidi*) ; Brock, 1995, p. 31, n. 15) (*non vidi*).

[58] Jullien, C., 2023, p. 147.

[59] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 682-683) ; Wood 2023, p. 172, 189-190. L'autorité du grand métropolite fut sapée par la perte du support royal.

[60] Smith, 2023, p. 644-645.

[61] Jullien, C. et Jullien, F., 2002, p. 238-240 ; Wood, 2023, p. 177.

Les récits relatifs au synode de Mar Dādišoʿ et aux interventions occidentales révèlent ainsi un enjeu plus large touchant à la question du rôle de « tutelle » attribué au siège d'Antioche sur le siège de Séleucie-Ctésiphon dans certains récits. Or, l'analyse historiographique montre que cette prétendue dépendance initiale ne repose sur aucune assise historique solide, : elle relève plutôt d'une construction hagiographique élaborée *a posteriori*, visant à inféoder le passé ecclésial de Séleucie-Cétsiphon à Antioche afin de mieux mettre en valeur, par contraste, son indépendance ultérieur — processus qui semble déjà acquise quand l'Église de Perse reçut les canons de Nicée[62].

Les « Pères occidentaux » mentionnés dans les actes de ce synode renvoient en réalité à plusieurs traditions textuelles qui traitent de deux lettres attribuées aux évêques occidentaux en question. La première, évoquée lors du synode de Mar Dādišoʿ, faisait référence à un conflit ecclésiastique du IIIe siècle ayant entrainé intervention romaine. La seconde est celle citée dans le texte du synode de Mar Isḥāq, où le patriarche d'Antioche et ses évêques dépendants sont explicitement nommés. Comme l'ont montré C. et F. Jullien, cette lettre contribue à formuler et à diffuser l'idée d'une prééminence ecclésiale du siège antiochien. Ces lettres apparaissent dès lors comme des instruments d'encadrement anachroniques, projetant sur le passé des rapports de dépendance ecclésiale élaborés bien postérieurement aux évènement décrites[63].

4.3.4. Les textes des synodes orientaux en rétrospective

Ainsi, le cadre historique offert par les textes des synodes de l'Église de l'Orient, bien que limité, fournit néanmoins un aperçu révélateur de l'état d'esprit des chrétiens de chaque époque. Dans les premiers synodes, il est clair qu'une amélioration de la situation des chrétiens de l'empire perse était attendue, rendue possible par l'établissement de l'ordre et le soutien des autorités gouvernementales. Au moment du synode de Mar Yahbalaha, cet espoir semble s'être estompé *:* la paix entre Rome et la Perse n'était plus aussi solidement établie, et les tensions qui avaient autrefois affaibli la communauté chrétienne commençaient à réapparaître. En 424, le patriarche Dādišoʿ fut même déposé par les mêmes figures qui avaient déjà été excommuniées lors des deux

[62] Fiey, 1967, p. 13-16 (*non vidi*); Chaumont, 1988, p. 137-140, p. 145-146 (*non vidi*).
[63] Jullien, C. et Jullien, F., 2002, p. 239. On note aussi que le mot "patriarcat" pour désigner le siège d'Antioche est un anachronisme dans les actes du synode de Dādišoʿ en 424, et donc un ajout *a posteriori*. Voir De Vries, 1964, p. 447-449 (*non vidi*).

premiers synodes, lesquelles seraient intervenues auprès des autorités séculières perses pour destituer le catholicos lui-même.

Bien qu'ils s'inscrivent dans une composition plus tardive, les récits et perspectives présentés dans ces textes synodaux reflètent avant tout les réalités et les points de vue orientaux sur Marūṯā, par opposition aux lectures occidentales qui tendent à le dépeindre comme un héros au service de l'empereur et de l'Église impériale. Réceptacles d'élaborations historiographiques, ces textes permettent de restituer les représentations et les perceptions que les auteurs orientaux se faisaient de ce personnage. Marūṯā fut manifestement perçu comme une figure paternelle, ayant mis au service de l'Église de Perse son vaste et influent réseau de relations afin de soutenir l'ensemble de la communauté. Toutefois, ses échecs à long terme semblent avoir suscité une certaine amertume chez les évêques d'Orient et terni, dans une certaine mesure, la mémoire qu'ils conservaient de lui. La tradition qui s'est cristallisée autour des figures de Marūṯā et d'Acace, a intégré leurs interventions comme des précédents d'ingérence occidentale dans la vie interne de l'Église de Perse. Cette relecture, largement véhiculée par la transmission du synode de Mar Isḥāq et Mar Dādišoʿ, tend à présenter ces actions comme autant d'atteintes à l'autonomie ecclésiale, affaiblissant par là même la légitimité du primat de Séleucie-Ctésiphon dans ses rapports avec le pouvoirs politiques sassanide et romain. Dans ces récits, Marūṯā apparaît comme un évêque profondément humain : animé de bonnes intentions, mais imparfait, vecteur quasi-involontaire de l'ingérence byzantine, et dont le projet n'a pas pleinement abouti.

4.4. Résultats des projets de Marūṯā

La fondation de Martyropolis et l'organisation de l'Église de l'Orient eurent des répercussions profondes dans de multiples sphères. Sur le plan institutionnel, l'Église de l'Orient connut d'importants bouleversements. Comme nous l'avons vu, les effets immédiats n'eurent ni l'impact escompté ni la stabilité espérée. Les tentatives de résolution des questions doctrinales et disciplinaires, associées *a posteriori* à une intervention des Pères occidentaux, provoquèrent finalement davantage de tensions qu'elles n'en apaisèrent. L'échec des deux premiers synodes contribua rapidement à l'affirmation d'une autonomie ecclésiastique, marquée par la volonté de se recentrer sur l'intégration et la survie dans l'environnement religieux instable de l'Iran de l'Antiquité tardive.

L'organisation du synode offrit des opportunités dont plusieurs acteurs surent tirer parti. Sur le plan individuel, Marūṯā lui-même en retira prestige et biens matériels. D'autres, comme Isḥāq et Yazdgird, établirent une relation d'intérêts mutuels dans le cadre du synode. Même l'empereur Théodose et l'Église impériale y trouvèrent un bénéfice, en percevant les initiatives menées en Perse comme une extension de leur propre influence au-delà des frontières impériales.

Bien qu'initialement perçues de manière positive, la fondation de Martyropolis et la tenue du synode de Mar Isḥāq se révélèrent rapidement comme les signes avant-coureurs de l'effritement des relations romano-perses. Si ces relations furent d'abord consolidées par une coopération internationale effective, elles se détériorèrent progressivement en raison des tensions croissantes entre les idéologies universelles, et fondamentalement opposées, du christianisme et du zoroastrisme, chacune incarnée par les souverains respectifs. Cette section se propose d'examiner ces dynamiques dans leurs différents aspects, en analysant comment les deux grands projets de Marūṯā ont influencé son époque tout en générant des effets durables à long terme. Il conviendra également d'étudier les alliés et les réseaux de l'évêque, car c'est à travers une coopération avec lui que plusieurs personnalités de premier plan ont pu consolider leurs propres positions au sein des deux empires.

4.4.1. Sur le plan institutionnel : de nouvelles relations entre l'Église et le pouvoir

Le synode de Mar Isḥāq constitue un événement majeur dans l'histoire institutionnelle de l'Église de Perse. Depuis l'époque de Constantin, la croissance numérique des chrétiens dans l'empire sassanide avait accru leur vulnérabilité, en raison de leurs divisions internes et de leur statut de minorité religieuse. La situation se transforma radicalement lorsque *christianitas* devint synonyme de *romanitas,* une équivalence qui fit peser sur les chrétiens des sérieux soupçons de constituer une cinquième colonne romaine[64].

C'est précisément dans ce contexte de tensions confessionnelles et politiques que s'inscrit l'analyse proposée par Kyle Smith, laquelle constitue un bon point d'entrée pertinent pour l'étude du sujet en main. Cherchant à comprendre le positionnement des chrétiens iraniens à ce moment charnière de leur histoire, il s'appuie à la fois sur les récits du *Martyre* (A) et de l'*Histoire* (B) *de*

[64] Mosig-Walburg, 2009b, p. 268-275 ; Hen, 2018, p. 59-68. Cf. *sypra*, § 1.4, p. 15, n. 33 et *infra*, § 5.5.4, p. 326.

Siméon Bar Ṣabbaʿē, datant respectivement du début et de la fin du Ve siècle. Smith souligne que les perspectives différentes entre ces versions des mêmes événements reflètent plutôt les perspectives de communautés contemporaines qui les avaient rédigés. Le *Martyre* dépeint une communauté chrétienne du début du Ve siècle, totalement séparée et opprimée par les autorités sassanides, encore préoccupée par la présence du pouvoir mazdéen et soumise à ses exigences. L'*Histoire*, quant à elle, met en scène une lutte identitaire plus nuancée, issue d'un sentiment d'appartenance mixte partagé entre deux frontières : les chrétiens y reconnaissent leurs frères occidentaux, tout en cherchant à définir leur propre place en dehors du cadre de l'empire romain[65]. En dépit de l'absence de témoignages historiques explicitant les réactions contemporaines au synode de Mar Isḥāq, l'analyse des sources primaires, notamment les deux récits étudiés par Smith, demeure essentielle pour découvrir les effets de cette assemblée ecclésiastique.

C'est au cours de cette période de transition, décrite par Smith, que s'inscrit l'action de Marūṯā, œuvrant comme agent d'unification pour l'Église de Perse. En tirant parti de son amitié avec le šāh, l'évêque de la Sophanène parvint à organiser le synode de Mar Isḥāq, convoqué par l'évêque Isḥāq mais également autorisé et supervisé par Yazdgird. Ce synode marque une reconnaissance officielle du christianisme en Iran et établit son statut sous la protection directe du šāhānšāh. Dix ans plus tard, en 420, à la veille d'un regain de violences visant certains membres de la minorité chrétienne, le synode de Mar Yahbalaha se réunit afin de reconfirmer les canons du précédent. Bien que ces synodes aient principalement abordé des questions théologiques et hiérarchiques, l'implication de l'appareil impérial perse transforma ces événements en un véritable contrat social entre les chrétiens et leur souverain zoroastrien. Si, de prime abord, l'initiative du šāh semble motivée par un désir sincère de patronage religieux et de maintien de la paix avec l'empire romain, une lecture plus approfondie révèle une dynamique plus complexe, marquée par des enjeux d'ingérence et de canalisation des minorités religieuses, nous le verrons, mais aussi, au sein de l'Église, de contrôle, d'ambition personnelle et de zèle religieux[66].

4.4.1.1. Une réorganisation ecclésiale

Dans le contexte de la centralisation de l'institution ecclésiastique et par là même de l'autorité de son primat, le synode de Mar Isḥāq fut l'élément déclencheur. Souvent décrit comme

[65] Smith, 2016, p. 123.
[66] Sako, 1986, p. 66-70 ; Blockley, 1992, p. 54-55 ; Wood, 2013, p. 32.

une prise offensive du pouvoir politique, le synode orchestré par Isḥāq, Marūṯā et Yazdgird marqua une étape décisive dans l'imposition d'un chef soutenu de l'État sassanide, mais aussi un premier essai d'union entre les Églises de Rome et de l'Orient[67]. Ce tournant politique a conduit à une nouvelle ère de coopération et de coexistence entre le grand métropolite, élevé et confirmé dans son pouvoir dorénavant politisé, et le šāhānšāh, devenu directement l'accréditeur du groupe minoritaire[68]. Examinons d'abords ce nouveau réseau de patronage pour ensuite examiner l'effet des synodes sur l'Église de l'Orient.

À première vue, les synodes ecclésiales de l'Église de Perse semblent dessiner le contour d'une Église désormais solidement centralisée. Pourtant, Wood soutient que cette image relève moins d'une réalité institutionnelle que d'une construction rhétorique, élaborée dans le but d'impressionner les dignitaires réunis à la capitale et à produire des bénéfices diplomatiques immédiats auprès des élites romaines et iraniennes[69]. Selon cette lecture, ces synodes ne traduiraient pas l'existence d'un contrôle institutionnel effectif, mais plutôt une mise en scène du pouvoir ecclésiastique adaptée aux attentes politiques du moment. L'analyse de Wood met en évidence la primauté du siège de Séleucie-Ctésiphon et des évêchés syriaques de la Mésopotamie, au détriment des communautés situées plus à l'Orient, lesquelles se trouvaient marginalisés dans cette nouvelle représentation hiérarchique de l'Église[70].

Derrière les canons promulgués par le synode se dessine une définition implicite des relations entre le monarque perse et l'Église nouvellement organisée sur son territoire[71]. Le synode de Mar Isḥāq conféra en effet au šāh d'Iran un pouvoir considérable sur cette dernière, et il confia à l'Église l'attention de ses plus hauts fonctionnaires, Khusrō-Yazdgird, grand intendant, et Mihr-Šābuhr, secrétaire royal, de formuler un encadrement étroit, à la fois militaire et civil[72].

---

[67] Wood, 2012, p. 58 ; Wood, 2013, p. 31 ; Pierre et Nakano, 2023, p. 154.

[68] McDonough, 2023, p. 100, 120-126 souligne qu'Isḥāq dut se plier à ce nouveau système de patronage, dans la mesure où les élites iraniennes n'entretenaient pas de liens étroits avec les notables mésopotamiens, contrairement ais élites arméniennes, dont les structures politiques avaient été durablement façonnées par une culture iranienne héritée de l'époque parthe. Les évêques arméniens, eux-mêmes issues de nobilité iranienne, voyait leur statut reconnu, mais qui s'accompagnait d'obligations et de responsabilités. À l'inverse, le clergé syriaque était perçu comme étranger au système culturel iranien, et donc une nouvelle relation dut progressivement s'imposer pour cette communauté. C'est en cela que réside la différence majeure avec les patriarches arméniens, lesquels agissaient et étaient perçus comme des nobles iraniens.

[69] Wood, 2012, p. 60-62.

[70] Wood, 2013, p. 92.

[71] McDonough, 2023, 112-113.

[72] Chabot, 1902, p. 260 n. 2, 261 n. 1. Le titre donné en syriaque est ܗܪܡܕܪ ܪܒܐ (*hrmdr rb'*) qui traduit sous une forme déformée le titre sassanide de grand commandant, *vuzurg-framadhar*. Sur cette fonction, voir Gyselen, 2008 (*non vidi*)

Le second synode aborda pour l'essentiel les mêmes thématiques que le premier, bien que de manière moins développée ; il se limita à confirmer les décisions déjà prises. Il ressort clairement de ces textes que l'élévation du primat ecclésiastique dépendait étroitement du pouvoir et de la pression exercés par l'État sassanide, et qu'elle s'accompagnait d'une participation croissante du catholicos à la vie politique de la cour. En outre, le rang élevé des délégués royaux, Khusrō-Yazdgird et Mihr-Šābuhr, témoigne de l'importance capitale que Yazdgird accordait à l'organisation de l'Église de Perse.

Dans cette optique, la tenue des premiers synodes peut être interprétée comme un point culminant de l'intérêt royal pour l'Église. Bien que le patronage de groupes religieux minoritaires fût une pratique courante au sein de l'aristocratie iranienne, ce que réalisa Yazdgird dépassait largement les usages habituels liés à la culture du prestige[73]. Le synode de Mar Isḥāq déclara le chef chrétien de la capitale perse comme chef de l'Église de l'Orient, simplement par sa proximité avec le centre du pouvoir. Le grand métropolite devait dorénavant être impliqué dans la vie de la cour de façon plus intime, afin que le roi puisse le surveiller ; il est attendu du primat, représentant de tous les chrétiens de l'empire, qu'il collabore en assumant également des fonctions consultatives, diplomatiques et administratives[74]. Les primats Aḥaï et Yahbalaha furent recrutés en tant qu'inspecteur et ambassadeur, respectivement. Nous verrons également que presque tous les successeurs d'Isḥāq furent choisis soit directement par Yazdgird, soit en fonction de ses préférences.

L'Église avait ainsi consenti à céder une part de son autonomie dans l'espoir de garantir sa survie à long terme. En soulignant sa loyauté et son utilité envers son souverain mortel, elle cherchait à consolider sa position au sein de l'empire sassanide. La réorganisation ecclésiale proposée par le synode de Mar Isḥāq reposait donc essentiellement sur la protection et la bienveillance du šāh, mais aussi sur une coopération active attendue du grand métropolite, désormais investi d'un rôle politique accru[75].

---

et Gyselen, 2019, p. 280. D'autre part, le titre de Mihr-Šābuhr est transcrit comme ܐܪܓܒܛ (*ʾrgbṭʾ*), qui, selon le sens étymologique désormais révisé par Ciancaglini, 2008, p. 117, signifie le secrétaire royal, celui qui présente les pétitions, littéralement « maître des secrets », donc respectivement un grand commandant et le secrétaire. Shayegan, 2003 souligne que la traduction la plus littérale du texte syriaque présente Mihr-Šābuhr comme issu de la *maison des Argbed (byt' d-'rgbṭ')*, déduisant que cette charge était probablement devenue héréditaire dès le Ve siècle, et qu'elle en était devenue, par conséquent, synonyme de son clan.

[73] Payne, 2016a, p. 213.

[74] Patterson, 2017, p. 189.

[75] Veyne, 2007, p. 81-82 offre une analyse semblable du projet chrétien de Constantin.

4.4.1.2. Un nouvel ordre doctrinal et disciplinaire

Les rivalités hiérarchiques internes et des tensions doctrinales persistantes sont certains des éléments qui ont mené à la convocation d'un premier synode pour l'Église de l'Orient. Ainsi, les évêques et leur primat ont été conduits à initier une réforme institutionnelle destinée à résoudre les problèmes affectant l'Église. Cette démarche s'appuya notamment sur l'adoption des canons du concile de Nicée (325), qui servaient de référence normative pour clarifier les fondements doctrinaux et encadrer la sélection des responsables ecclésiastiques. La crise hiérarchique en particulier n'est point cachée dans les textes des trois synodes. L'un des enjeux majeurs concernait la prolifération de doubles épiscopats, phénomène symptomatique des divisions internes, auquel s'ajoutaient diverses règles visant à formaliser les procédures de nomination au sein de la hiérarchie ecclésiastique.

Dans les centres urbains marqués par l'implantations de populations déportées, la présence de deux titulaires épiscopaux pour un même siège, dont l'un portait fréquemment un nom grec, ne doit pas être interprétée d'emblée comme l'expression de tendances autonomistes. Elle s'inscrit plus généralement dans une logique pragmatique de gouvernement pastoral, visant à assurer l'encadrement de communautés culturelles distinctes. Des configurations comparables sont attestées dès le IVe siècle chez Eusèbe[76]. Toutefois, lorsque cette pratique pragmatique se multiplia sans contrôle, elle put également être révélatrice de l'émergence de concurrences personnelles ou institutionnelles, susceptibles d'éroder la cohésion interne de la communauté chrétienne. C'est précisément pour contenir ces dérives qu'Isḥāq tenta d'imposer fermement une recentralisation de l'autorité épiscopale autour du primat et d'évêques loyaux au siège de Kokhē[77].

À l'époque du synode de Mar Isḥāq, ce furent précisément ces doubles épiscopats qui engendrèrent confusion et dilution de l'autorité dans une Église pourtant engagée dans un processus de centralisation. Certains spécialistes estiment que ces situations résultaient de la création, au siècle précédent, d'épiscopats parallèles dans le cadre des déportations de populations chrétiennes en provenance de l'Orient romain[78]. Au fil des décennies, de nombreuses villes furent

[76] Eusèbe, *HE,* VI.11.3.
[77] Garsoïan, 1973-4, p. 123 et Jullien, C. Jullien, F., 2002a, p. 173-174.
[78] Pierre et Nakano, 2023, p. 155, 157-158 ; McDonough, 2023, 110 explique que l'origine de ces doubles épiscopats n'est pas claire dans les actes du synode. Ce phénomène suggère des communautés de différentes langues ainsi que des intrigues personnelles. Plusieurs sources évoquent des doubles épiscopats à propos des déportations : voir par

fondées par différents šāhs, peuplées par ces communautés déplacées. Si les Sassanides visaient avant tout à tirer profit de la main-d'œuvre et du savoir-faire artisanal de ces groupes, plusieurs membres du clergé se retrouvèrent également parmi les captifs, dont le primat d'Antioche Démétrianus, exilé en Susiane avec tout son clergé lors de l'offensive de Šābuhr Ier en 253[79]. Ce transfert transfrontalier de hiérarchies ecclésiastiques pourrait ainsi être à l'origine de divers problèmes liés à la succession épiscopale, à la gestion des ressources de l'Église, à la dépendance hiérarchique, et plus largement à la discipline ecclésiastique[80].

Il apparaît clairement que certains titulaires de ces doubles épiscopats remettaient sérieusement en question l'autorité et la primauté d'Isḥāq. Ces difficultés n'étaient pas seulement d'ordre juridictionnel ; elles comportaient également des implications politiques et financières non négligeables. Si l'un de ces évêques demeurait fidèle au grand métropolite, à qui l'autre devait-il obéissance ? Les fonds collectés par ces évêques issus des communautés déportées pouvaient-ils être versés à l'Église impériale romaine, en dehors du territoire perse ? Une telle situation pouvait même susciter des doutes quant à la loyauté de la communauté chrétienne dans son ensemble envers l'État sassanide, mettant en péril sa position déjà fragile. En définitive, ces doubles épiscopats constituaient une menace pour l'équilibre politico-religieux de l'Église en Perse[81].

exemple *Ammien,* XIX.9.2; XIX.6.2, XX.6.8 ; *C. Séert (I.I),* II, p. 220-223 ; Procope, *Guerres*, I.7.32, II.5.26, II.9.14 qui identifient les communautés romaines déportées par les Sassanides à travers le temps comme une des causes. Pour plus d'informations, voir Lieu, 1986, p. 476-482 avec une discussion des sources primaires et des groupes chrétiens présents et implantés en terre d'Iran. Cf. Mosig-Walburg, 2010, p. 119-124 pour un résumé des opinions qui amplifient la proportion de chrétiens parmi les déportés romains venant de la Syrie, la Cilicie, et la Cappadoce, déportés en Mésopotamie, au Persis, et en Parthe. Un consensus semble indiquer au moins une grande proportion, et un grand impact sur l'expansion du christianisme en Iran. Cf. aussi Kettenhofen, 1994, pour une étude complète de l'institution de la déportation en Iran depuis l'ère Achéménide jusqu'à l'ère islamique ; Wiesehöfer, 1993, p. 368-369 où il suggère des centaines de milliers de chrétiens déportés ; Jullien, C. et Jullien, F., 2002a, p. 156-163 ; Morony, 2004, p. 161-180.

[79] *C. Séert (I.I),* II, p. 11/221 ; Peeters, 1924, p. 288-314.

[80] Greatrex, 2014a, p. 25 n. 50-51. Il existait plusieurs noms pour les groupes chrétiens en Perse, ce qui reflétait l'existence et la diversité de ces communautés de déportés. Pour plus d'informations à ce sujet, voir de Blois, 2002 ; Jullien, C. et F., 2002b.

[81] Cf. *supra*, § 4.3.3, p. 216-218, pour l'exemple de Dādišoʿ qui dut encore faire face à ces problèmes. Cf. Wood, 2012, p. 64 parle aussi des catholicoi utilisés comme espions ; comme vu à la § 5.5.4, les rôles d'ambassadeur de Yahbalaha et d'inspecteur d'Aḥaï pourraient avec vraisemblance inclure des responsabilités d'espionnage. *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 680-681) et *C. Séert (I.II),* LXXI, p. 215/327, LXIX, p. 212-213/324-325).

4.4.2. Un contrat social

Les synodes n'étaient pas limités à des ajustements doctrinaux internes, mais ont également visé à préserver la stabilité sociale entre chrétiens et zoroastriens de l'empire sassanide. En rejetant publiquement les clercs et croyants insurgés qui suscitaient des troubles interconfessionnelles, ces synodes ont cherché à affirmer l'autorité ecclésiastique et à protéger plus largement l'ordre public. Ils ont ainsi posé les bases d'un nouveau contrat social, fondé sur le respect mutuel des confessions et la reconnaissance d'une sphère d'influence sur la communauté chrétienne distincte pour l'Église de l'Orient et pour l'État[82].

Wood voit dans les sources qui traitent de ce sujet une manifestation d'un conflit plus profond, perceptible à travers les synodes de l'Église de l'Orient[83]. Il qualifie notamment le synode d'Isḥāq de véritable « coup d'État », par lequel le nouveau primat et ses alliés auraient réussi à s'approprier l'autorité conférée par le šāh, tout en marginalisant leurs opposants du centre de pouvoir[84]. Tenant compte de la situation politique de l'époque, il soutient qu'Abgar, qui serait l'auteur de la plupart des actes de martyrs sous Yazdgird, était un partisan de cette Église perse « officielle » et aurait conçus ses récits comme des mises en garde adressées aux communautés chrétiennes, les exhortant à demeurer loyales au pouvoir royal[85]. Dans cette perspective, Abgar aurait cherché à démontrer que les initiatives diplomatiques de Théodose avaient portés fruits, en créant les conditions favorables à l'expansion du christianisme[86].

---

[82] McDonough, 2023, p. 110.
[83] Wood, 2013, p. 34, 40-41.
[84] *Ibid.*, p. 31.
[85] *Ibid.*, p. 46. Cf. Van Rompay, 1972, p. 372-373 sur la méthode des hagiographies syriaques, en particulier celles d'Abgar, sous-tendues par un discours de loyauté et d'obéissance au šāh. Wood. 2013, p. 47 met en garde contre une application trop large de cette vision loyaliste. Il remarque également qu'Abgar a peut-être cherché à mettre en évidence une distance entre le šah et les mages dans ses récits, en établissant une différence claire entre les comportements de l'un et des autres, et en soulignant comment ces derniers ont poursuivi avec plus d'acharnement châtiment les chrétiens. En réalité, personne n'était à l'abri des punitions corporels ou de la torture dans la société antique, qu'elle soit iranienne ou romaine ; le traitement violent subi par les chrétiens lors des interrogatoires n'était en aucun cas unique ou dirigé contre un groupe religieux spécifique. Pour des études sur la violence dans l'Antiquité, voir Van Nuffelen, 2018, p. 129-152 ; Van Nuffelen, 2020, p. 517.
[86] Wood, 2023, p. 180-183, 189 pour une discussion des opinions sur la question de la persécution de Yazdgird à la fin de son règne. Wood s'aligne sur les récits de Théodoret et de la *Chronique de Séert*, suggérant qu'il y eut des représailles ciblées durant le règne de Yazdgird, mais pas de violences généralisées. Il estime que les exagérations littéraires, mettant en scène des figures de vilains et de héros nettement définies, étaient sans doute plus faciles à construire en l'absence d'un changement de politique religieuse de la part de Yazdgird. Les historiens modernes semblent plutôt suivre Théodoret aussi. Schrier, 1992, p. 77-78 ; Herman, 2014, p. 71, 74, n. 17 ; Amanatidis-Saadé, 2019, p. 69 ; Jullien C., 2023, p. 139 croient qu'une persécution sous Yazdgird si proche de la fin du synode de Mar Yahbalaha soit improbable.

Le grand métropolite, désormais responsable de l'ensemble du troupeau chrétien, avait tout intérêt à ce que les fidèles de Perse se conforment aux lois en vigueur. La reconnaissance officielle des chrétiens en tant que minorité protégée, obtenue par le biais des synodes, entraîna cependant certaines complications. En plaçant l'Église de Perse sous la protection du šāhānšāh, ces synodes la soumirent *de facto* à l'ordre impérial. Cela exigeait de la part des autorités chrétiennes un certain respect envers le clergé zoroastrien. La suprématie du mazdéisme en Iran devait ainsi être reconnue et respectée, le roi étant le garant de la religion officielle. Ce « contrat social » est souligné par le mécanisme décrit explicitement dans le texte du synode de Mar Isḥāq : Marūṯā et le grand métropolite disposaient de l'appui de l'État pour imposer la discipline ecclésiastique et dissuader toute contestation[87]. Le fait que de tels pouvoirs aient été accordés aux dirigeants de l'Église suggère qu'ils étaient perçus comme nécessaires ou utiles. Mais contre qui Isḥāq ou Marūṯā auraient-ils été susceptibles de mobiliser la force de l'État ?

C'est une question que nous explorerons dans les pages qui suivent, en examinant les tensions internes à la communauté chrétienne ainsi que les dynamiques de pouvoir entre les autorités ecclésiastiques et le gouvernement sassanide. L'étude d'autres sources primaires révèle que deux facteurs en particulier ont fragilisé les relations entre chrétiens et zoroastriens au sein de l'empire sassanide à cette époque : la conversion de certaines figures de la noblesse iranienne au christianisme et la destruction de feux sacrés[88]. Ce sont précisément contre de tels actes, perçus comme des infractions graves dans le cadre juridique et religieux de l'Iran sassanide, que le gouvernement, en collaboration avec les autorités ecclésiastiques, entendait sévir.

4.4.2.1. Les sources

En premier lieu, analysons les sources qui discutent de ces chrétiens « zélés », de leur insoumission et de la tentative de l'Église d'y mettre fin.

[87] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 570-571).
[88] Jullien, C., 2023, p. 127-152 offre une analyse de la thématique littéraire des 'affaires de pyrée.' La destruction de pyrée fut un phénomène extrêmement limité. L'histoire de ʿAbdā est reconnue par plusieurs chercheurs comme étant une construction hagiographique possiblement inspirée par un évènement ponctuel, mais non d'un phénomène répandu. Cf. *infra*, § 4.4.4.1.3.1, p. 248-249 pour une discussion de ʿAbdās comme un personnage inventé.

4.4.2.1.1. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*

L'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret, datée du milieu du Ve siècle, fournit de nombreuses informations sur une persécution présumée à la fin du règne de Yazdgird Ier et au début de celui de Wahrām V[89]. Le récit commence par expliquer l'origine de la violence religieuse, en blâmant la destruction inopportune d'un pyrée par un certain évêque nommé ʿAbdā. Après avoir été placé en détention, ʿAbdā eut le choix entre rétablir le temple détruit ou être exécuté. Il ne lui restait, en toute conscience comme évêque, qu'une seule option: consentir à sa mort, ou sinon, renier sa foi, et c'est ainsi que la persécution commença contre les chrétiens, aux dires de l'écrivain[90]. Théodoret cite trois victimes spécifiques qui ont souffert pendant cette période : Ohrmazd (Hormisdas), qui était « de race achéménide et le fils d'un préfet », Šahīn (Suènes), un riche propriétaire d'esclaves, et le diacre Benjamin, un missionnaire zélé[91]. La lignée achéménide d'Hormisdas indique probablement qu'il appartenait à une très haute noblesse, peut-être à l'une des sept familles nobles de l'Iran, tandis que Suènes appartenait manifestement aux classes supérieures. Benjamin, quant à lui, a été puni pour son prosélytisme au sein de la noblesse et de la classe sacerdotale iraniennes.

4.4.2.1.2. Actes de martyrs du Ve siècle

On trouve d'autres exemples de notables mis à mort pour leur foi dans les cinq actes de martyrs perses syriaques du règne de Yazdgird Ier, datés du milieu ou de la fin du Ve siècle, édités et traduits en anglais par Geoffrey Herman, et récemment en français par C. et F. Jullien[92]. Le récit de Mār ʿAbdā figure encore ici, différent à certains égards de celui de Théodoret[93]. L'auteur

[89] Peeters, 1909, p. 411-415 estimait que le récit remontait même à un syriaque original perdu, accédé par Théodoret de Cyr directement ou à travers un synaxaire grec. Heman, 2016, p. 54-61 y associe le martyre syriaque de *La Confession du bienheureux Mar ʿAbdā*. Voir aussi Jullien, F., 2011, p. 198-203 et le schéma dans Jullien, C., 2023, p. 152.

[90] Théodoret. *HE,* V.41.1-5.

[91] Théodoret, *HE*, V.41.12-23.

[92] Herman, 2016 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024. La datation et la composition des actes sont encore débattues. Devos propose que ceux de Tātāq, les dix de Bēth Garmaï et Šābuhr, ainsi qu'un autre, celui de Jaʿqūb le notaire (bien que ce dernier ait eu lieu sous le règne de Wahrām V), aient tous été composés par le même auteur, un certain moine et scribe nommé Abgar. Il suggère que les actes des martyrs ont été rédigés entre 421 et 424, une opinion acceptée par de nombreux chercheurs comme Fiey, McDonough et Payne. Dans une publication récente, Herman exprime son désaccord et met en lumière plusieurs problèmes liés à la datation proposée par Devos, soutenant que les textes auraient été composés quelque temps après la mort de Wahrām V, en 438. C. et F. Jullien souscrivent à son analyse et situent les rédactions sous Wahrām V (420-438/9) pour certaines, et sous Yazdgird II (438/9-57) pour d'autres, avec transposition des évènements à une époque antérieure, sous Yazdgird Ier ou Wahrām V. Cf. Devos, 1965, p. 303-328 ; Van Rompay, 1972, p. 372-373 ; Wood, 2013, p. 44-48 ; Herman, 2014b, p. xix-xxv, 84-85, 88-89 ; Smith, 2016, p. 151 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 928.

[93] *La Confession du bienheureux Mar ʿAbdā* (Herman, 2016, p. 54-61 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 120-125).

anonyme raconte comment les mages et la noblesse se plaignent à Yazdgird de la hiérarchie chrétienne : « Ces Nazaréens qui s'appellent évêques, prêtres, diacres et moines […] transgressent ton commandement, méprisent ton royaume, insultent tes dieux et se moquent du feu et de l'eau. Ils détruisent les fondations de nos temples de feu et méprisent nos lois »[94]. Les responsables de la destruction sont nommément identifiés dans les sources : l'évêque ʿAbdā d'Ohrmazd-Ardašīr, les prêtres Isaac et Hašū, le scribe Ephraïm, Papa le sous-diacre, les laïcs Daduq et Durtan, ainsi que Papa, le frère de l'évêque ʿAbdā. Ces hommes furent conduits devant Yazdgird et soumis à un interrogatoire : « Pourquoi méprisez-vous nos ordres, et pourquoi n'êtes-vous pas enclins à l'enseignement que nous recevons de nos pères? »[95] Cette question pourrait indiquer que certains, voire l'ensemble des membres du groupe, étaient issus de la noblesse iranienne convertie au christianisme. Wood interprète l'interrogation de Yazdgird comme une tentative de rappeler aux accusés leur origine iranienne, en faisant appel à un sentiment partagé d'ascendance et d'appartenance ethnique ; d'une ēranité commune, à la fois ethnique et religieuse[96]. Dans un autre texte, dix hommes âgés originaires de Bēth-Garmaï, probablement nobles iraniens, sont présentés devant le šāh pour avoir, eux aussi, renié la foi zoroastrienne[97]. Un troisième martyr, Tātāq, fut arrêté non juste pour le crime d'apostasie du zoroastrisme, mais aussi pour désertion (il quitta son poste d'intendant royal pour devenir moine)[98].

Un autre récit de la même série évoque l'arrestation et la condamnation d'un certain Šābuhr. La noblesse de cet individu est suggérée plutôt qu'énoncée explicitement. Après l'avoir jugé, Yazdgird aurait recruté un ami proche de Šābuhr afin de le persuader d'abandonner sa « folie » et de lui sauver la vie. Cet ami est décrit comme un « subordonné » du šāh ; il s'agissait peut-être d'un magistrat ou d'un membre de la petite noblesse. Si son « principal ami » appartenait à la classe aristocratique, il est plausible que Šābuhr lui-même ait été noble. La cause exacte de sa

[94] *La Confession du bienheureux Mar ʿAbdā* (Herman, 2016, p. 54-55 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 120-121). Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé

[95] *La Confession du bienheureux Mar ʿAbdā* (Herman, 2016, p. 56-57 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 120-121). Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé. La source ne précise aucunement les raisons pour lesquelles le reste des hommes fut conduit à la cour. Quels étaient leurs crimes ? Étaient-ils impliqués dans la profanation du temple du feu, ou étaient-ils des nobles perses convertis ? Que-ce que ces hommes représentent ? Tout ce qui est mentionné, c'est que ʿAbdā « et ceux qui étaient avec lui » (Herman, 2016, p. 56-57) ont rencontré le roi. À mon sens, le fait qu'ils soient présentés comme un groupe au début du récit induit qu'ils étaient impliqués dans toute l'affaire.

[96] Wood, 2012, p. 66-67. Comme la confrontation prend place au Khuzistan, Wood suggère que l'apostasie de ʿAbdā fut plus évidente comme la région fut largement mazdéenne à cette période. Voir *infra* pour une analyse du système idéologique mazdéen sous-jacent cette notion d'*ēranité*.

[97] *Les dix martyrs de Bēth Garmai* (Herman, 2016, p. 36-45 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 84-92).

[98] *Le martyre de Tātāq* (Herman, 2016, p. 28-35 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 112-118).

détention n'est pas précisée, mais s'il occupait une charge officielle au sein de l'administration et s'était converti au christianisme, cela aurait suffi, selon le droit pénal sassanide, à justifier des poursuites.

Le *Martyre de Narseh* est le plus long des textes, et présente chacun des enjeux en question. Dans le récit, un homme nommé Adur-Farrox, tombé malade, se convertit au christianisme après avoir été guéri par le prêtre Šābuhr. En signe de gratitude, il lui offrit un terrain destiné à la construction d'une église[99]. Cette séquence d'évènements attire l'attention du mobed Adurboze, qui se plaint à Yazdgird que « tous [ses] nobles et libres ont abandonné la foi des mages et sont devenus chrétiens »[100]. Adur-Farrox devait donc être soit un notable rural libre, soit un noble, pour avoir pu céder des terres avec une telle facilité. Par ailleurs, l'extrait met en lumière les préoccupations des mages à l'égard de l'activité missionnaire chrétienne auprès des échelons supérieurs de la hiérarchie sociale iranienne. Cela suggère également que l'auteur de ce récit était conscient des inquiétudes de la classe sacerdotale zoroastrienne. Il est vraisemblable que le Narseh mentionné dans le texte doive être identifié au personnage homonyme mis à mort pour sa foi, tel qu'il est présenté dans la *Chronique de Séert*[101].

L'histoire relate ensuite la reconversion d'Adur-Farrox au zoroastrisme, événement à partir duquel il commença à exercer des pressions sur Šābuhr afin qu'il restitue le titre de propriété et évacue l'église. C'est alors qu'un *bar qyama* de passage, du nom de Narseh, conseilla à Šābuhr de ne pas renoncer au titre de propriété et de quitter temporairement la ville. Il fit ainsi mais, en son absence, l'église fut transformée en temple du feu. Narseh, alors revenu pour visiter l'église, éteignit le feu sacré par indignation. Après avoir été arrêté pour un acte manifestement illégal, Narseh se voit d'abord offrir la possibilité de rallumer le feu sacré et d'être libéré, une offre qu'il refuse, ce qui conduit à son emprisonnement[102]. Les autorités autorisent ensuite le rachat de sa liberté et lui offrent à nouveau la possibilité d'être totalement absout de son crime s'il nie l'avoir commis. Un *marzban*, gouverneur perse des frontières, est même chargé de lire l'offre de Yazdgird et d'y donner suite : si Narseh nie avoir éteint le feu sacré, les charges portées contre lui seront

[99] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 2-27 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 94-111).
[100] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 4-5 ; Jullien, C. Jullien, F., 2024, p. 94-95).
[101] *C. Séert (I.II),* LXXII, p. 216-218/328-330 ; Wood, 2013, p. 44.
[102] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 8-11 ; Jullien, C. Jullien, F., 2024, p. 98-99) : « Tu as pénétré dans le temple du feu, tu l'as anéanti et tu as même détruit le petit foyer dans lequel il était placé sans craindre le jugement du roi ! »

abandonnées. S'il admet son crime, il devra allumer et réalimenter le feu ou, cette fois, mourir[103]. Il choisit la dernière option. Il est spécifié que la construction d'un pyrée nécessitait de récolter des feux de 366 endroits sacrés et de venir les placer dans le temple qui abritait le feu initialement éteint[104].

4.4.2.1.3. Théophane, *Chronique*

Les sources ultérieures reprirent ces mêmes thèmes, en insistant sur les tensions entre fidélité religieuse, autorité spirituelle et impératifs prosélytiques. La présentation de Théophane suit un amalgame de récits sur la période en question[105]. La chronique le début des « persécutions » en Iran, daté (à tort) de 413/414, bien que décrit correctement comme durant la vingtième année de règne de Yazdgird. S'inspirant probablement à la fois de Socrate et de Théodoret[106], Théophane combine les histoires en affirmant que Yazdgird était ouvert à la cause des chrétiens en raison des miracles de Marūṯā et du châtiment des mages, mais qu'il fut finalement trompé par la classe sacerdotale zoroastrienne et aurait déclenché une persécution un an avant sa mort. La cause de la persécution suit plutôt le récit de Théodoret : ʿAbdā, présenté ici comme l'évêque de la capitale perse, aurait agi avec un zèle religieux jugé excessif, allant jusqu'à s'attaquer à un temple du feu. En réponse, Yazdgird ordonna la destruction des églises et la punition de ʿAbdā. Selon Théophane, cette persécution dura cinq ans et fit de nombreux martyrs : les mages traquèrent ceux qui avaient échappé aux autorités, et certains chrétiens se livrèrent volontairement. Ceux qui furent capturés furent condamnés à mort. Théophane rapporte que de nombreux membres de la cour de Yazdgird furent particulièrement visés, tandis que d'autres cherchèrent refuge en territoire romain. Ayant eu accès à plusieurs sources déjà mentionnées, Théophane identifie la destruction des temples comme l'une des principales causes de la répression en Iran, évoquant aussi l'accusation de l'évêque, qui avait reproché les mages d'imposteurs[107].

---

[103] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 16 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 100-101).
[104] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 14-15 et n. 43; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 100-101). Herman souligne que le nombre excessif de feux est donné comme parodie. Un non-mazdéen, tout comme un laïc mazdéen d'ailleurs, ne pouvait pas rallumer un feu sacré. Cf. Boyce, 1968, p. 52-53 ; Boyce, 1979, p. 110.
[105] Théophane, AM 5916 (De Boor, 1883, p. 82-83).
[106] Pour une discussion des sources de Théophane, et sur l'identité de Théophane comme auteur de la *Chronographia*, voir Mango et Scott, 1997, p. LXXIV-XXVI, LII-LV ; Treadgold, 2013, p. 38-51, 63-77 ; Neville, 2018, p. 61-71.
[107] Théophane, AM 5916 (De Boor, 1883, p. 82).

4.4.2.1.4. *Chronique de Séert*

Enfin, la *Chronique de Séert* rapporte qu'une vague de persécution fut directement déclenchée en Iran à la suite de la destruction d'un temple du feu, plus précisément de l'extinction d'un feu sacré, en Susiane, par le prêtre Hašū, qui est aussi mentionné dans le récit syriaque de Mar ʿAbdā, la version grecque de Théodoret, et repris en arabe par la *Chronique*, ainsi que par ʿAmr et par Ṣalībā[108]. Il est étonnant que ʿAbdā ne soit pas cité en lien avec cette affaire ; cette omission pourrait être délibérée, dans la mesure où ʿAbdā nie toute implication dans le récit de son martyre. Dans ce cas précis, la responsabilité est attribuée à Hašū seul, dont les motivations sont présentées non pas comme un zèle religieux excessif, mais comme une réaction personnelle à des agressions. En effet, les chrétiens de la région auraient été attaqués par des prêtres zoroastriens locaux, ce qui aurait entraîné une riposte violente de la part de Hašū. Cette nouvelle vague de répression aurait finalement pris fin grâce à l'intervention du patriarche arménien Isaac, qui intercéda en faveur des chrétiens[109].

4.4.2.1.5. Analyse des enjeux

Les tensions interreligieuses en Iran sassanide doivent être replacées dans le contexte des transgressions perçues comme menaçant directement l'ordre social et politique. La conversion de l'aristocratie iranienne et l'extinction des pyrées étaient considérées comme des délits majeurs et entraînaient de sévères représailles de la part des autorités. Comme dans toute communauté religieuse, la perte d'un lieu de culte avait un effet social, et menaçait la présence publique de sa communauté[110]. De plus, l'apostasie des nobles menaçait de rompre l'équilibre de la société iranienne et préoccupait les classes supérieures, y compris le šāh. Payne estime que Yazdgird n'avait probablement qu'une compréhension limitée de l'idéologie chrétienne et qu'il fut, peut-être, naïf de ne pas anticiper les implications de l'universalisme chrétien et le prosélytisme qu'il impliquait[111]. Dans les récits conservés, il apparaît clairement que Yazdgird n'eut d'autre choix

[108] *C. Séert (I.II)*, LXXI, p. 216/328. En réalité, la *Chronique de Séert* a fait l'amalgame de plusieurs histoires superposées les unes aux autres. Cf. Wood, 2013, p. 50 ; Herman, 2014, p. 100 ; Jullien, C., 2023, p. 149-152. Dans la *C. Séert (I.II),* LXII, p. 217-218/329-330, Narseh est prêtre comme Hašū ; le même argument d'insolence lui est reproché par les mages lors de son procès ; comme Hašū, il répond à la place de son supérieur le grand métropolite Mana.
[109] *C. Séert (I.II)*, LXXII, p. 216-218/328-330 ; McDonough, 2023, p. 120-126.
[110] Jullien, C., 2023, p. 131.
[111] Payne, 2016a, p. 217.

que de sanctionner les chrétiens qu'il avait lui-même patronnés, une fois ceux-ci impliqués dans des actes perçus comme des violences contre la religion d'État.

Comme nous l'avons dit, ces poursuites ciblées s'inscrivaient dans le cadre d'un contrat social implicite, selon lequel le patronage de l'Église par le šāh impliquait également un contrôle étroit de ses actions. Si, dans un premier temps, les chrétiens semblent s'être conformés à l'interdiction légale de tout prosélytisme ou polémique ouverte contre les zoroastriens, la fin du règne de Yazdgird marque un tournant. Des initiatives missionnaires plus audacieuses voient le jour, certaines visant même les élites, avec des cas attestés de conversions au sein de la noblesse[112]. Ce prosélytisme posait un véritable dilemme, car les Iraniens nobles constituaient « les maitres du monde ; une classe limitée »[113]. Leur conversion formait un réel danger pour les traditions bien établies et l'équilibre politique de l'empire perse.

Quant aux temples du feu, centres spirituels majeurs et lieux de rassemblement de la communauté, ils constituaient le fondement du pouvoir économique et social de la noblesse, et étaient perçus par les mazdéens comme des symboles de la protection divine, du pouvoir royal et du triomphe du Bien[114]. Malgré cette importance accordée aux pyrées dans la société iranienne, leur destruction s'est avérée moins préoccupante que l'abandon du zoroastrisme par l'aristocratie ; l'occurrence fut simplement plus rare, probablement à cause de sa nature publique comparée à une conversion personnelle. Pour Payne, le problème ne semble s'être posé qu'à la fin du règne de Yazdgird I[er][115]. Il estime que la sanction de ce type de crime remonterait à l'Antiquité, tout en soulignant que son application n'est attestée qu'à partir du Ve siècle[116]. Selon un ouvrage sassanide tardif, le *Mēnōg-ī Xrad*, la condamnation des apostats faisait partie des responsabilités les plus élémentaires d'un bon monarque, qui devait dépouiller l'individu de ses richesses matérielles, les redistribuer et exécuter l'auteur du délit[117]. Bien qu'une telle loi soit censée

[112] Sako, 1986, p. 69 ; Blockley, 1992, p. 55 ; Payne, 2015, p. 46. Comme les autorités romaines ne persécutaient plus les chrétiens, ces derniers durent chercher d'autres voies menant au martyre, parmi lesquelles figurait la provocation de non-chrétiens par une variété de méthodes, dont le prosélytisme et la violence. Voir également Gaddis, 2005, p. 173 ; Lane Fox, 1986, p. 439 ; Van Nuffelen, 2020, 523 ; Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023, p. 20 n. 49.
[113] Payne, 2016a, p. 210. Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de Payne.
[114] Boyce, 1968, p. 53, 55-57, 60 ; Payne, 2015a, p. 8, 28, 34. Gross, 2024, p. 225-232 discute des modalités de fonctionnement des temples de feu.
[115] Payne, 2015a, p. 47-48. On trouve des récits relatifs à des martyrs apostats du zoroastrisme aux Ve, VIe et VIIe siècles, signes d'une préoccupation missionnaire continue des chrétiens en terre d'Iran. Cf. Jullien, C., 2023. p. 128-129.
[116] Payne, 2015a, p. 50.
[117] *Ibid.* n. 134 : l'apostasie est désignée comme le 15e péché sur les trente énoncés dans le *Mēnōg-ī Xrad*, Ch. XXXVI. L'attaque contre les feux sacrés est neuvième sur la liste, et donc considérablement plus sacrilège.

s'appliquer à tous, Payne souligne qu'elle n'a été utilisée que pour poursuivre les apostats du zoroastrisme au sein de l'élite, puisque ces conversions menaçaient ouvertement l'ordre social sur lequel le mazdéisme et l'empire perse étaient fondés[118].

Les actes de ʿAbdā, quant à eux, s'inscriraient dans une tradition dissidente née à l'époque du synode de Mar Isḥāq. Wood propose que l'histoire de ʿAbdā reflète un sentiment plus large qui s'opposait à l'inclusion du clergé de haut rang dans le système de patronage du gouvernement ; en d'autres termes, il s'agissait d'un rejet catégorique de l'inclusion des chrétiens dans le cadre politique proposé par Yazdgird[119]. L'auteur de l'histoire de ʿAbdā semble avoir préconisé des actions violentes contre les temples zoroastriens, tandis que les martyrologies d'Abgar ont conservé une attitude plus loyaliste et apologétique à l'égard du šāh, de l'État sassanide et du grand métropolite. Ces textes admettent plutôt que l'autorité de Yazdgird venait de Dieu (dans l'esprit de 1 Tm 2.1) et énoncent les conditions d'un règne juste de sa part[120].

En cherchant à s'organiser et à se stabiliser, l'Église de Perse s'engagea également dans un processus d'intégration progressive au sein de la société et de l'administration sassanides. Wood explique que pour parvenir à cet objectif, un certain nombre d'ecclésiastiques aurait pu être écarté lors du synode de Mar Isḥāq, une mesure qui ne fut pas nécessairement acceptée par l'ensemble des chrétiens[121]. Il existait clairement des partisans d'une ligne intransigeante, hostiles à toute subordination de l'Église à un monarque et à un gouvernement « païen », même après le second

[118] Payne, 2015a, p. 48, 50, 54-55.
[119] Wood, 2013, p. 42 ; Payne, 2015a, p. 41-44.
[120] *Le martyre de Jacques le Notaire,* § 12 (Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 198-201) : « Mais à la fin, lorsqu'il (Yazdgird) se détourna de ces bonnes actions, il se fit persécuteur des chrétiens et répandit le sang innocent des fidèles de Dieu. Tu sais de quelle mort différente (de celle) de tous les hommes il est mort, et son cadavre ne reçut pas de sépulture. Prends garde toi aussi de faire de même et d'en arriver à la même fin ». Voir Wood, 2013, p. 46 et *idem*, 2023, p. 183-185, qui utilise l'exemple du martyre de Jacques le notaire. L'hagiographe donne un détail intéressant dans la construction de son récit : avant sa mort, Jacques déclara au šah qu'il devait être prudent dans son traitement des chrétiens sous peine de perdre la faveur de Dieu, comme son père Yazdgird. Il est intéressant de constater qu'Abgar semble avoir eu connaissance de la tradition mythologique iranienne entourant la mort tragique de Yazdgird et l'employa à des fins chrétiennes. Il affirme que c'est la violence de Yazdgird à l'égard des chrétiens qui a causé sa mort plutôt que le traitement hostile des groupes aristocratiques traditionnels. Cf. Shahbazi, 2003, p. 355-361 pour une discussion complète sur la mort du šah Yazdgird Ier.
[121] Wood, 2013, p. 32-36 offre plus d'informations sur le synode de 410 et la manière dont il a affecté les relations entre l'Église de Syrie orientale et le šāh. Cf. Patterson, 2017, p. 4, 8. Normalement, les clercs zoroastriens présidaient les tribunaux, administraient les finances de l'État, participaient aux campagnes militaires, contrôlaient les districts et servaient d'ambassadeurs. Après le synode de 410, les chrétiens ont commencé à être plus souvent associés à ces activités. Patterson propose que dans la situation où le christianisme et le zoroastrisme servaient étroitement le šāh, lorsque l'un ou l'autre cessait de réagir de manière correcte, des mesures étaient prises à leur encontre.

synode. Dès lors, les efforts de Marūṯā et d'Isḥāq semblent avoir intensifié les tensions parmi ceux qui rejetaient toute forme de compromis avec les autorités zoroastriennes.

L'échec du premier synode dans son ensemble, ainsi que l'aggravation des problèmes initiaux provoquée par la résistance de certains ecclésiastiques, sont soulignés dans les textes des synodes de Mar Yahbalaha et de Mar Dādišoʿ. Les actes des martyrs sur la période permettent de combler certaines lacunes en montrant que, parmi les nobles de haut rang, certains s'étaient convertis au christianisme, et que des attaques (limitées) contre des temples zoroastriens avaient également eu lieu. Bien qu'un contrat social ait été établi entre le šāh et l'Église en 410, puis confirmé en 420, la situation s'était suffisamment détériorée en 424 pour provoquer un processus d'autonomisation entre l'Église de Perse et celle de la Rome impériale. Le synode de Mar Dādišoʿ représenta une ultime tentative pour remédier aux dysfonctionnements internes de l'Église, et connut un succès relatif en ouvrant la voie à l'affirmation de son autonomie. Les chercheurs s'accordent généralement à reconnaître l'existence de dissensions internes continues entre le synode de Mar Isḥāq (410) et celui de Mar Dādišoʿ (424). Toutefois, aucun lien direct n'a pu être établi entre les données issues des sources synodales et les récits transmis dans les *actes des martyrs Tātāq et Bēth Garmai*, à l'exception de la mention du nom de Mihr-Šābuhr comme une autorité de haut rang[122].

Les analyses proposées par Wood mettent ainsi en lumière l'état encore fragmenté de l'Église, ainsi que les efforts de Yazdgird pour faire respecter l'ordre ecclésiastique, présenté dans les actes du synode de Mar Isḥāq comme relevant de sa responsabilité directe. Ce qui ressort de manière particulièrement significative dans ces récits, c'est la clarté avec laquelle les autorités zoroastriennes ciblent les nobles apostats ainsi que ceux qui les ont convertis. L'apostasie de hauts fonctionnaires ou de membres de la noblesse pouvait avoir de lourdes conséquences sur le statut d'une maison noble, d'autant plus que les fonctions les plus élevées étaient souvent héréditaires. Même d'un point de vue strictement séculier, des hommes comme Tātāq, qui abandonnaient leurs charges officielles, étaient passibles de poursuites. Les chrétiens se sont révélés être la première des minorités la hiérarchie duquel « […] contestait la suprématie du Zoroastrisme, […,…] s'opposait de la manière la plus articulée à la religion impériale, organisait de la manière la plus

[122] *Les dix martyrs de Bēth Garmai* (Herman, 2016, p. 36-37, 40-41 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 84-85) ; *Le martyre de Tātāq* (Herman, 2016, p. 30-31 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 112-113). Voir Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 116 n. 13 pour une description brève de l'identification de Mihr-Šābuhr, chef des mages. Sa carrière semble avoir continué sous Wahram V selon *Le Martyre de Pērōz* (Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p, 126-127).

efficace ses communautés dans des régions stratégiques […et…] adoptait souvent des positions intransigeantes vis-à-vis des autres religions »[123]. C'est cet antagonisme qui semble avoir été traité lors du synode de Mar Isḥāq, parmi d'autres sujets.

Plus révélatrice peut-être est la présence, dans les actes de Tātāq et des Dix martyrs de Bēth-Garmaï, d'un certain Mihr-Šābuhr : nous avons vu que l'un des deux officiers mentionnés dans le texte synodal comme interlocuteurs en charge des affaires relatives à l'Église portait ce nom. Il serait tentant de l'identifier avec le personnage occupant la fonction de « chef des mages », la dénomination étant ici entendue selon une acceptation générique, et donc un zoroastrien de très haut rang[124]. Ces sources le présentent comme un des chefs persécuteurs, cherchant à punir ceux qui ont abandonné le zoroastrisme.

Notons aussi que ces actes de martyrs comprennent un grand nombre de *topoi*, le plus évident étant la séquence des procès. Comme nous l'avons déjà dit, même si les récits contiennent des tropes littéraires, ils n'en sont pas moins empreints de réalités historiques. Les martyrs et les auteurs de leurs actes n'étaient pas des étrangers à l'Iran, mais très probablement des citoyens vivant proche ou dans l'empire perse, ou même des Iraniens d'origine. Ils étaient intégrés dans la culture de la société iranienne et ne constituaient pas une communauté isolée, surtout après que Yazdgird eut commencé à accueillir les élites lettrées chrétiennes à sa cour. Des échanges, directs et indirects, ont donc caractérisé les relations entre communautés chrétienne et zoroastrienne, et il est probable que les chrétiens aient eu connaissance de la pensée idéologique zoroastrienne et des implications du droit pénal sassanide[125].

Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne les nobles qui se sont convertis. Tātāq, par exemple, devait être conscient des conséquences de l'abandon de son poste militaire. Les dangers de défier le šāh et l'État étaient clairs. Ce contexte corrobore la thèse de Wood selon laquelle les actes des martyrs mettent en scène des individus marginalisés par les décisions des synodes de l'Église de Perse, ou opposés à l'ingérence du šāh "païen" dans les affaires ecclésiastiques. L'une des finalités de ces textes est de l'ordre de la mise en garde : avertir les fidèles de l'Église officielle sur les comportements à éviter, mais aussi tenter de réintégrer

[123] Payne, 2016a, p. 210. Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé depuis l'anglais de Payne.
[124] Gignoux, 1982, p. 257-269. Cf. *supra*, § 4.4.1.1, p. 222, n. 72 et *infra*, § 5.5.4, p. 320-321, n. 173.
[125] À ce propos, voir Jullien C., 2004, p. 243-269 et Berti, 2023, p. 173-204. Sur les connaissances des chrétiens en matière de droit zoroastrien, voir Di Rienzo, 2023a, p. 135-172.

symboliquement les dissidents en les présentant comme des martyrs au service d'un récit institutionnel[126].

En somme, bien que les principales sources orientales traitant des synodes et de Martyropolis aient été rédigées bien après les faits, parfois même sous domination islamique, leur contenu témoigne d'une mémoire persistante dans laquelle Marūṯā et Yazdgird occupent une place centrale[127]. Ils sont présentés comme des acteurs-clés de l'histoire ecclésiale de l'Orient, ayant inaugurés une ère nouvelle marquée par l'intégration progressive de l'Église dans les structures politiques de l'empire sassanide. Cette rétrospective des événements témoigne non seulement de l'importance accordée à cette période fondatrice, mais peut aussi être comprise comme l'expression d'un espoir : celui de voir émerger, sous les nouveaux souverains arabes, une forme de coexistence propice à l'épanouissement de la communauté chrétienne. À noter que cet espoir pourrait fonctionner comme un biais, menant à des exagérations et distorsions délibérés. Dans cette perspective, les récits postérieurs intégrant les projets de Yazdgird et de Marūṯā, apparaissent comme une tentative concertée de préserver une mémoire ecclésiale propre, une mémoire que les Romains, pour des raisons tant doctrinales que politiques, auraient marginalisée en raison de son association directe avec l'Iran.

4.4.3. Les gains de Marūṯā de Maypherqaṭ

Cette section vise à évaluer les gains personnels que Marūṯā a pu retirer de ses initiatives. Loin d'être un simple médiateur entre les empires romain et sassanide, Marūṯā profita directement des retombées de ses actions. Son évêché de Sophanène connut un renforcement significatif, tant en prestige qu'en ressources matérielles. Comme mentionné précédemment, l'empereur romain transféra des terres à la ville et ordonna l'allocation de fonds importants destinés à sa fortification, ainsi qu'à la construction d'une église destinée à accueillir les reliques recueillies dans les territoires romains et perses. Ces permissions de collecte de reliques étaient en soi des cadeaux de chacun des monarques[128]. Il s'agit en outre de la seule source à mentionner que Yazdgird aurait

[126] Sur les martyrs, les martyrologies et les *topoi* martyrologiques, voir Delehaye, 1962, Chapitres 1-3, 7, p. 3-85, 170-186 ; Castelli, 2004, Chapitres 1 et 2, p. 10-68 ; Gaddis, 2005, Chapitre 5, p. 131-207 ; Middleton, 2006 ; Moss, 2013, Introduction et Chapitres 1, 2, 6, 7, p. 6-105, 237-309.
[127] La *Chronique de Séert,* la *Vie* arménienne de Marūṯā, ʿAmr ibn Mattā, Bar Hebraeus et Ṣalībā.
[128] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68). Il me semble probable que le gouvernement romain ait aussi donné des reliques pour le projet de Marūṯā, simplement parce qu'on avait investi dans la récupération de la Sophanène et aux

remis à Marūṯā un gobelet en or contenant des pièces d'or, un don dont la valeur monétaire était manifestement exceptionnelle[129].

Les récits insistent sur la richesse exceptionnelle de ces présents, dont la description contribue à façonner une représentation singulière du šāh zoroastrien en souverain pro-chrétien. Yazdgird est de la sorte impliquée dans la fondation du culte à Martyropolis, offrant les reliques et les fonds pour construire une église. Il est de cette façon démarqué des politiques religieuses de ses prédécesseurs responsables des violences du IVe siècle. L'image est sans doute volontairement employée. Au moment de la rédaction de la *Vie* arménienne, Khusrō Ier observait une politique de répression en Arménie, ce qui pourrait expliquer la projection par la communauté chrétienne d'un espoir quasi messianique, inspiré des symboles constantiniens, de voir le roi se rallier à sa cause, voire à sa foi. Cette représentation relèverait alors d'une rétroprojection historiographique sur le temps de Marūṯā.

La *Vie* arménienne rapporte que quand Kawād Ier envahit l'empire romain, la ville de Martyropolis offrit la coupe d'or offerte par Yazdgird Ier au šāh envahissant. Selon la source, Kawād exprima « Loin de moi l'intention de m'approprier la mémoire de mes pères, ou de porter mal à cette ville ; qu'il y ait au contraire entre elle et moi amitié et paix, pour tous les jours de ma vie »[130]. Procope suggère autrement, expliquant que le satrape offrit deux ans de taxes à l'envahisseur[131]. Comme la *Vie* arménienne est la seule source qui mentionne la coupe, je suggère qu'elle soit une métaphore hagiographique tentant d'expliquer la cession de la ville et de deux ans de taxes aux Perses par le satrape-gouverneur en 502[132]. Le récit fonctionne aussi comme annexe à l'histoire de Marūṯā, offrant une histoire beaucoup plus récente pour concentrer l'espoir d'un meilleur futur.

Il est néanmoins probable que d'autres gratifications, de nature plus modeste, lui aient également été accordées dans le cadre de ses fonctions d'ambassadeur impérial. Alors que la région de Sophanène avait été considérablement affaiblie et appauvrie par les incursions et conflits du IVe

projets de constructions épiscopales. Comme déjà commenté *supra,* le chiffre de reliques rapportés dans la *Vie* arménienne et la *Découv. Bart.* est assurément exagéré pour des raisons hagiographiques, pour l'exaltation du saint.
[129] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, 67-68). Cf. *supra*, § 3.7.1, p. 170, n. 195. Cf. Greatrex, 2022, p. 495-496 ; aussi Procope, *Aed.*, II.2.4-8.
[130] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68). Traduit en français par G. Amantidis-Saadé à partir de Marcus.
[131] Procope, *Aed.*, II.2.4-8,
[132] Greatrex, 1998, p. 81 n. 31 pour une brève discussion des sources relatives à la capture de la ville. Voir Greatrex, 2007c, p. 285, 295 qui montre comment l'affirmation de Chalcédoine et l'insistance sur l'orthodoxie impériale contribuèrent à fragiliser la loyauté des communautés non chalcédoniennes d'Orient.

siècle, elle connut un renouveau manifeste à la suite de l'action de Marūṯā, dont l'intervention contribua à son redressement économique et à son développement culturel.

D'autre part, les gains financiers, les reliques et leurs histoires collectionnées par Marūṯā, ainsi que la fondation d'un grand culte frontalier, contribuèrent à accréditer l'évêque d'un immense prestige dans la région et au-delà. Il est également plausible que les membres de la famille de Marūṯā aient tiré profit du prestige croissant de ce dernier, en tant que représentants d'une noblesse locale étroitement liée au développement de la Sophanène, auquel les initiatives de l'évêque contribuèrent. La présence des reliques et d'une église pour les abriter dans son évêché était assez pour élever le statut de Maypherqaṭ de petite ville rurale en centre spirituel frontalier de Martyropolis, future capitale d'une province romaine.

Je suggère que la position frontalière de la ville fut le facteur déterminant du prestige acquis par Marūṯā. Le projet n'était pas simplement un nouveau concept, mais il impliquait plusieurs acteurs et communautés supra-frontaliers. Une telle coordination internationale a dû permettre une diffusion rapide du culte au sein de chaque sphère sociale. Le double rôle de Marūṯā en tant qu'ambassadeur-évêque impérial l'avait également placé sous le regard de l'empereur romain et du patriarche de Constantinople, sans mentionner celui d'Antioche. Les multiples visites probables de l'évêque dans la ville impériale, ainsi que ses relations avec les plus hautes sphères de l'empire, l'auraient également rendu familier aux les classes supérieures, comme en témoigne l'existence d'une histoire à son sujet dans le récit de Socrate écrivant depuis la capitale romaine orientale. Si ce dernier ne mentionne aucun de ces projets, le prestige de Marūṯā en tant qu'ambassadeur et acteur de la diplomatie internationale paraît avoir été significatif en soi, indépendamment des autres œuvres qui lui sont attribuées.

Comme vu dans le deuxième chapitre, la Sophanène et les Liyūṯides se situaient au carrefour de plusieurs sphères culturelles : désormais majoritairement syriaque, cette région restait néanmoins attachée au monde arménien par son histoire ancienne. Elle venait aussi d'accéder au statut de satrapie autonome sous suzeraineté romaine. L'ancrage historique, géographique et généalogique de la région dans l'Arménie antique a probablement maintenu la ville et son culte naissant dans l'orbite culturelle du Caucase. D'autres sources arméniennes s'efforcent également de démontrer que la Sophanène appartenait encore au royaume arménien à cette époque, exprimant un désir rétrospectif de revendiquer Marūṯā, la Sophanène et son culte comme arméniens. Le texte de la *Découverte de Barthélemy* lia le culte de Marūṯā au symbole arménien de l'apôtre

Barthélemy[133]. Il est également plausible que des martyrs arméniens aient figuré parmi les reliques collectées en Perse, puisque, depuis la partition de 387, la majeure partie de l'Arménie se trouvait sous contrôle sassanide et souffrait plus souvent de violences religieuses[134].

Tout comme les Arméniens, la communauté syriaque se trouvait elle aussi partagée entre les deux empires rivaux, bien que les échanges culturels et religieux aient continué relativement librement au-delà des frontières. Le culte des martyrs à Martyropolis affermissait une communauté divisée à un endroit central, chrétien, mais encore politiquement (plus) neutre. Marūṯā était particulièrement important pour cette communauté. Il incarnait de manière exemplaire une forme de patronage impérial, à la fois romain et perse, dans son expression la plus favorable, et sans précédent dans l'histoire des relations entre les deux empires. Sa reconnaissance comme patron et réorganisateur de l'Église de Perse le plaçait en position prééminente sur tous les chefs de l'Église de la région. Le synode de Mar Isḥāq le rendit participant des nominations des futurs Grands Métropolites et évêques de la Perse, toute opposition risquait d'entraîner des représailles soutenues par la puissance de l'appareil étatique sassanide. Par cette clause, Marūṯā devint soudainement un homme politiquement puissant au sein de la communauté syriaque, tant du côté perse que romain. Il ne faut pas oublier non plus le prestige obtenu par ses succès médicaux, souvent interprété dans les sources comme des exorcismes ou des miracles thaumaturgiques. Il apparaît donc que Marūṯā acquit rapidement une grande popularité en raison de son rôle central dans les échanges diplomatiques et religieux entre les empires romain et perse.

À cette époque, la collecte des reliques s'apparentait davantage à une compétition au niveau étatique entre les élites de *l'oikouménè* chrétien[135]. Dans l'empire romain, elles étaient devenues un véritable directement l'autorité de leur détenteur[136]. Ainsi, je suggère également que, par le culte des martyrs à Martyropolis, Marūṯā chercha à rivaliser avec Édesse, grand centre chrétien syriaque de l'empire romain. Capitale de l'Osrhoène depuis des siècles, Édesse avait déjà largement influencé l'évangélisation de la Sophanène et attiré de nombreuses reliques, renforçant

[133] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 152-153).
[134] Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023, p. 5-8, 18 ; Traina, 2023, p. 32. Yazdgird essayait toujours de pacifier la région. Il avait placé son fils héritier Šābuhr IV sur le trône du royaume d'Arménie et semble avoir entretenu des relations personnelles avec le patriarche Isaac, cherchant peut-être à cultiver un réseau de mécénat en Arménie également, sur le modèle de celui configuré avec la communauté chrétienne syriaque. Cf. Garsoïan, 2009, p. 67-79. L'octroi de reliques de martyrs arméniens à Marūṯā a pu s'inscrire dans ce projet de réconciliation qui aurait visé toutes les communautés chrétiennes d'Orient : romaine, arménienne, syriaque et perse.
[135] Honarchian, 2021, p. 60. Voir Tural, 2025, p. 117-118 au sujet du culte de Babylas.
[136] Honarchian, 2021, p. 60.

ainsi son autorité religieuse. Amid, autre centre culturel régional, restait-elle aussi une ville pleinement romaine. En parallèle, l'Arménie connaissait ses propres évolutions culturelles, notamment avec la création de l'alphabet arménien par Mesrop Maštocʿ en 405. Dans ce contexte, Marūṯā semble avoir voulu faire de Martyropolis un pôle religieux frontalier capable d'incarner une nouvelle autorité spirituelle entre les deux empires, tout en liant les mondes syriaque et arménien.

Une observation tirée de l'étude de Honarchian mérite d'être relevée dans ce contexte : elle estime qu'en Iran sassanide, l'intérêt pour les reliques pourrait avoir été sensiblement moins prononcé que dans l'empire romain et que le contexte culturel ainsi que les différences théologiques en auraient réduit la valeur[137]. En Orient, on débattait souvent la capacité des saints d'intervenir *post mortem* à travers leurs reliques, qui pouvaient être interprétées comme se trouvant dans un état de dormance[138]. Il en résultait que les reliques circulaient plus fréquemment de l'empire sassanide vers les zones limitrophes de l'empire romain. La véritable source de pouvoir politique et sociale pour les évêques en Iran résidait plutôt dans la transmission des Passions et des récits hagiographiques, généralement entretenus par les familles des martyrs[139]. L'attribution à Marūṯā de la double entreprise de collecte des reliques et de rédaction de leurs récits implique chez lui une conscience culturelle particulièrement développée, ainsi qu'une stratégie délibérée visant à accroître le capital symbolique et le prestige, aussi bien dans l'orbite romaine que dans l'espace sassanide.

Je crois donc qu'à cette période, Marūṯā capitalisa sur le réseau social élargi par ses ambassades pour établir un nouveau centre chrétien cosmopolite à Maypherqaṭ, réunissant des reliques issues de diverses communautés chrétiennes dans un espace frontalier et syro-arménien, entre les empires romain et perse. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la fondation de ce culte joua un rôle central dans la construction identitaire de la Sophanène en tant que région autonome et biculturelle. L'histoire de Marūṯā s'intégra elle-même à ce culte plus large des martyrs qui définissait la fondation de la ville. À travers sa figure et les reliques qu'il rassembla, le culte

[137] *Ibid.*
[138] *Ibid.*, p. 57. Pour plus de détails à ce sujet, voir l'analyse dans *ibid.*, p. 60-63 et 70-71 n. 16. Il faut cependant relever que tous les monastères disposaient de lieux dédiés aux reliques, et les *martyria* demeuraient très importants pour la société chrétienne. La théorie de Honarchian n'en reste pas moins à considérer, à condition d'en conserver une lecture nuancée.
[139] *Ibid.*, p. 61.

contribua à forger une culture sophanénienne affirmée, certes sur une période brève, durant laquelle la satrapie put exercer son autonomie, tant sur le plan politique que culturel.

En conclusion, les deux grands projets de Marūṯā contribuèrent à forger le prestige durable de leur initiateur. Il fut manifestement reconnu aussi bien à Constantinople qu'à Ctésiphon, se positionnant comme le véritable patron et réorganisateur de l'Église de Perse, médiateur entre les empires, conciliateur entre les religions, et fondateur d'un culte universaliste transcendant les frontières romaines et sassanides. La fondation de Martyropolis et la convocation du synode de Mar Isḥāq jouèrent un rôle crucial dans la construction mémorielle du personnage et dans le processus hagiographique de sa biographie. Ces initiatives entraînèrent également un investissement impérial dans le développement de la Sophanène et de Martyropolis, siège épiscopal et terre natale de Marūṯā. Du prestige, du pouvoir, des ressources financières et des reliques : tels furent les fruits de son action. Ces bénéfices furent en partie redistribués au sein de son réseau de proches et d'alliés, consolidant son influence locale. Toutefois, cette dynamique put également engendrer des effets secondaires négatifs pour certains membres de son entourage.

4.4.4. Alliés et connexions

Marūṯā ne fut pas seul dans la conception et la mise en œuvre de ses projets. Tout au long de sa vie, il établit et développa plusieurs réseaux de patronage et de coopération transfrontaliers, reliant des communautés, des empires, des ministres, des monarques et des figures ecclésiastiques. La présente section se propose d'examiner chacun de ces collaborateurs afin de mieux comprendre les effets des entreprises de Marūṯā sur ceux qui y prirent part.

4.4.4.1. Connexions épiscopales

De multiples sources révèlent d'emblée les relations étroites que Marūṯā entretenait avec les plus hauts échelons de la hiérarchie ecclésiastique. Ses liens avec les patriarches de Constantinople et d'Antioche, les grands métropolites de l'Église d'Orient, ainsi qu'avec de nombreux évêques qui leur étaient subordonnés, confèrent à son profil une dimension exceptionnelle, presque « supra-hiérarchique ». L'analyse détaillée de ses projets met en évidence l'implication constante, directe ou indirecte, des prélats dans la réalisation de ses initiatives. Son

action s'inscrit par ailleurs dans le cadre d'un corps ecclésial structuré : celui de l'Église impériale romaine, et, plus largement, au sein de la hiérarchie chrétienne dans son ensemble. Les récits qui le concernent font intervenir plusieurs évêques, tous marqués à des degrés divers par leur interaction et leur lien avec l'évêque de Sophanène. La présente section se propose d'examiner les connexions épiscopales de Marūṯā qu'il sut cultiver, en analysant un à un les prélats associés à ses projets, afin de mieux comprendre comment ces initiatives ont influencé leur trajectoire personnelle et ecclésiastique.

4.4.4.1.1. Isḥāq

Selon les traditions arabes, la relation entre Marūṯā et Isḥāq semble remonter au synode tenu par Qayūma en 399, durant lequel ce dernier se fit remplacer par Isḥāq comme primat de l'Église[140]. L'histoire se trouve dans les plus tardives des sources, étant la *Chronique de Séert*, ʿAmr, Ṣalībā et Bar Hebraeus[141]. L'analyse de ces quatre récits révèle des couches de transferts textuels. Pour la plus ancienne version (celle de la *Chronique de Séert*), l'auteur rattache l'ascension d'Isḥāq à l'intervention de Qayūma en la troisième année du règne de Yazdgird, et donc en 402, toutefois sans mentionner Marūṯā comme participant, ni l'état des relations perses[142]. Malgré son absence, il demeure possible que le synode qui consacra l'abdication de Qayūma ait eu lieu quelques années après la première ambassade de Marūṯā, si l'on en croit la chronologie fournie par la source. ʿAmr ajoute que la paix négociée entre les puissances créa un environnement propice à l'abdication de Qayūma, celui-ci n'ayant plus à craindre de laisser l'Église dans un état de vulnérabilité durant une période politiquement instable[143]. Marūṯā paraît dans son chapitre, mais seulement en sa capacité d'ambassadeur romain, de médecin, et de révélateur de complots[144]. L'évêque de Maypherqaṭ disparaît du chapitre sur Qayūma dans le récit de Ṣalībā, qui le déplaça à la subséquente traitant de la vie d'Isḥāq[145]. Ṣalībā encadre l'abdication de Qayūma par un synode plus détaillé avec des discours à l'assemblée, mais sans la présence épiscopale occidentale[146]. Le récit de Bar Hebraeus semble prendre le plus de libertés, impliquant davantage Marūṯā dans

[140] Labourt, 1904, p. 91 ; Pierre et Nakano, 2023, p. 156-157.
[141] Bar Hebraeus, *CE*, II.45. Cf. McDonough, 2008a, p. 141 et *supra*, § 3.3.2.5, p. 150.
[142] *C. Séert (I.II),* LXIII, p. 201/313.
[143] ʿAmr, V.V.2/13:1-7.
[144] ʿAmr, V.V.2/13:8-9.
[145] Ṣalībā, V.2.1/13.
[146] Ṣalībā, V.2.1/12.

l'élection d'Isḥāq, le décrivant comme un intervenant et un facteur déterminant du débat de la succession de la primauté[147].

En présentant Marūṯā, figure ecclésiastique majeure de cette période, comme médiateur et conseiller externe auprès de Qayūma, ces sources étendent son implication à une période antérieure, tout en réduisant la centralité d'Isḥāq en partageant un récit traditionnellement associé à son seul règne avec celui du primat précédent[148]. Wood souligne également que cette répartition d'informations hagiographiques répondrait avant tout à la nécessité de combler les lacunes dans les règnes de certains catholicoi dans les listes de succession[149]. Que l'histoire de Qayūma représente une réalité historique me semble peu probable. La narration laisse entrevoir le prestige intemporel de Marūṯā en Mésopotamie, même à une période aussi tardive. Néanmoins, l'histoire reste plausible. Un prélat romain, évêque syriaque de la région frontalière, a pu être accueilli par les évêques de l'empire perse, surtout par son primat. Que la nouvelle paix entre Rome et la Perse rassure ce dernier quant à l'arrivée de jours meilleurs, le poussant ainsi à abdiquer, semble crédible, particulièrement à cause de l'âge avancé du protagoniste. La réunion d'un synode épiscopal serait une méthode particulièrement appropriée pour présenter un successeur au catholicosat devant ses pairs, et la présence d'un évêque-ambassadeur en offrait une occasion idéale. Isḥāq et Marūṯā purent aisément y élargir leurs réseaux sociaux, tant locaux qu'internationaux, dès ce synode.

Il est aussi plausible que ces deux hommes aient entamé leur relation comme alliés épiscopaux au moins à partir de cette période, voire dès l'évènement lui-même, s'il eut effectivement lieu. En l'absence de toute autre mention explicite ou allusion indirecte à cette rencontre fortuite, les modalités précises des échanges et des manœuvres restent une question ouverte. Quoi qu'il en soit, les sources postérieures laissent entendre qu'en 410, les deux hommes se connaissaient déjà bien[150]. C'est donc dans le contexte du Synode de Mar Isḥāq que les deux hommes auraient le plus coopéré. La *Chronique de Séert* explique qu'Isḥāq « profita de la présence

[147] Selon F. Jullien, 2008, p. 98, Bar Hebraeus, dans sa Chronique ecclésiastique, entendait mettre en évidence une posture résolument œcuménique et inclusive, visant à magnifier le passé de l'Église sans s'attarder aux clivages doctrinaux. Dans cette perspective, la dimension internationale de Marūṯā constituait un trait particulièrement susceptible d'être valorisé et amplifié.
[148] McDonough, 2008a, p. 141.
[149] Wood, 2013, p. 92.
[150] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 564-565).

de Marūṯā pour convoquer un synode afin de décréter les canons nécessaires à l'administration de l'Église orientale, comme cela eut lieu souvent en Occident »[151].

Les retombées du synode furent particulièrement significatives pour Isḥāq, qui parvint à élargir et à officialiser son réseau épiscopal[152]. Il renforça sa légitimité en tant que primat de l'Église de Perse, d'une part en obtenant le soutien de la hiérarchie ecclésiastique occidentale, notamment par l'intercession de Marūṯā et de l'approbation explicite de l'évêque Porphyre d'Antioche, et d'autre part en transmettant les canons occidentaux du synode dans l'Église de l'Orient. Wood souligne que le titre de *catholicos* et *archevêque de tout l'Orient* aurait conféré à Isḥāq une prééminence parmi les évêques du monde sassanide, mais qu'il fut soumis au patriarche d'Antioche[153]. En principe, le grand métropolite bénéficiait désormais d'une reconnaissance officielle de la part de l'autorité séculière ce qui lui permettait de s'appuyer sur l'appareil gouvernemental pour faire appliquer ses décisions, ainsi que pour soutenir les objectifs de Marūṯā. Tous deux jouaient un rôle décisif dans le processus de nomination des évêques au sein de l'Église de Perse, en particulier dans la désignation d'un successeur. Le catholicos se voyait ainsi dans l'obligation de participer activement à la politique de la cour sassanide, dans la mesure où il représentait officiellement la communauté chrétienne auprès du pouvoir impérial. Au final, l'Église devint une organisation médiatrice entre l'État sassanide central et ses populations chrétiennes. Les grands métropolites fonctionnaient dorénavant comme garants officiels des droits et des responsabilités accordés à leur communauté[154]. L'éventuel effondrement d'un tel nouvel accord ne pourrait être provoqué que par un changement de politique du monarque imprévisible ou par le non-respect des engagements pris par le primat de l'Église[155].

En une seule initiative, Isḥāq parvint à écarter ses adversaires politiques tout en consolidant son autorité tant au sein de l'Église qu'au-delà des frontières de l'empire sassanide[156]. La primauté de Séleucie-Ctésiphon fut confirmée et fortifiée, du moins, elle en avait le mirage : son autorité absolue, en apparence, était obtenue par le bras fort de l'État sassanide. On ne connaît point si Isḥāq recourut à son nouveau pouvoir pour imposer la discipline épiscopale. La *Chronique de Séert*

[151] *C. Séert (I.II)*, LXVI, p. 206/318 (tr. Scher, 1910).
[152] McDonough, 2023, p. 109.
[153] Wood, 2023, p. 177.
[154] McDonough, 2023, p. 114-115.
[155] *Ibid.*p. 120.
[156] Wood, 2013, p. 32-35, 66.

décrit que « …tous, de plein gré, donnèrent leur adhésion, signèrent ces canons et décrétèrent qu'il fallait s'y conformer à l'avenir. Ainsi tout schisme était écarté et la tranquillité rétablie, du moins, on espérait. Isaac mourut bientôt, dans la douzième année du règne de Yazdgrd »[157]. Le décès d'Isḥāq, survenu un an après la convocation du synode, aurait pu compromettre l'autorité naissante du grand métropolite. Celui-ci ne disposa pas du temps nécessaire pour mettre en œuvre le nouvel ordre établi ni pour affermir durablement la primauté de son siège. Les avantages qu'Isḥāq avait négociés pendant le synode furent donc davantage expérimentés par ses successeurs, de même que les inconvénients corrélatifs.

4.4.4.1.2. Aḥaï de Séleucie-Ctésiphon

Les récits concernant les trois grands métropolites ayant succédé à Isḥāq sous le règne de Yazdgird sont conservés dans la *Chronique de Séert* ainsi que dans des traditions qui en dérivent, notamment celles de ʿAmr et de Ṣalībā. En conséquence, ces récits présentent de fortes similitudes, tant dans leur structure narrative que dans les motifs hagiographiques qu'ils mobilisent. Selon ces sources, Marūṯā choisit le successeur d'Isḥāq avec le consentement des évêques et du šāh. Aḥaï avait donc obtenu cette haute fonction par sa relation avec Marūṯā qui le proposa comme successeur d'Isḥāq[158]. On n'en sait pas plus de leur relation ni des autres éléments qui contribuèrent à son éligibilité.

Ce grand métropolite est unique par son rôle d'inspecteur octroyé par Yazdgird. Selon la *Chronique de Séert*, Aḥaï fut en effet envoyé dans la province du Pārs sur ordre royal afin d'enquêter sur le vol présumé de marchandises de luxe venus depuis l'Inde et la Chine. On explique que c'est Nahrouz, neveu du šāh et fils de Šābuhr, gouverneur de la province, qui était alors accusé de vol. La mission d'Aḥaï consistait ainsi à vérifier la véracité de ces allégations et à faire un rapport à l'autorité royale[159]. L'enquête qu'il mena contre le prince sassanide Nahrouz souligne la proximité du primat chrétien vis-à-vis de Yazdgird, ainsi que la méfiance de ce dernier à l'égard des membres de son propre clan. À cette période, le šāh semble avoir cherché à

[157] *C. Séert (I.II)*, LXVI, p. 207/309.
[158] *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 212/324. ʿAmr, V.V.2/15 et Ṣalībā, V.2.1/14 ne mentionnent pas Marūṯā, mais seulement qu'on avait élit Aḥaï au catholicosat.
[159] *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 212/324 ; Ṣalībā, V.2.1/14.3-6.

instrumentaliser la minorité chrétienne au service de son autorité, en s'appuyant sur une coopération étroite avec la hiérarchie de l'Église de l'Orient.

Il est rapporté qu'à la suite du succès de son enquête, bien que les résultats précis n'en soient pas conservés, Aḥaï bénéficia d'un surcroît de faveur, ce qui lui permit d'acquérir une autorité considérable au sein de l'empire perse. Ces nouveaux pouvoirs semblent avoir été immédiatement mis en œuvre, car on nous dit qu'il prit ensuite d'importantes mesures contre les pratiques magiques, la sorcellerie, ainsi qu'à l'encontre des marcionites et des manichéens pour prévenir les risques de diffusion de leurs doctrines au sein des communautés déjà sensiblement influencées[160]. Aḥaï alla même jusqu'à demander « […] à tous les Pères d'incendier toute maison entachée de sorcellerie ou renfermant des instruments de magie »[161]. La *Chronique de Séert* rapporte également qu'il aurait recueilli certains actes de martyrs de l'Orient datant de l'époque de Šābuhr, suivant ainsi le modèle établi par son patron, Marūṯā[162].

La vie d'Aḥaï illustre de manière révélatrice les nouvelles dynamiques entre l'Église, le šāh et le grand métropolite. Aḥaï a eu l'opportunité d'exercer son autorité doctrinale, notamment en s'opposant à des groupes dont la doctrine était jugée inacceptable selon l'idéologie sassanide de « l'état de mélange », visant à préserver l'équilibre confessionnel et social de l'empire[163]. Dans ce nouveau contexte, l'exercice du pouvoir et la paix religieuse restaient étroitement liés à la coopération et à la loyauté à l'égard de l'autorité royale. Le choix du primat comme enquêteur officiel dans le cadre plus large de la politique commerciale devait donc témoigner d'une confiance considérable, compte tenu de l'implication d'un membre du clan régnant dans l'affaire[164]. Il faut aussi prendre en compte la neutralité qu'Aḥaï pouvait incarner ; le šāh pouvait ainsi chercher à confier cette mission à un agent extérieur aux rapports de pouvoir internes à l'élite perse, afin d'arbitrer un cas délicat[165]. Le choix d'un chrétien présentait en outre l'avantage de faire retomber une partie des critiques vers une communauté minoritaire. Ainsi, cette anecdote, vraie ou fausse,

[160] McDonough, 2023, p. 115 n. 67 ; Wood, 2023, p. 174-176.
[161] *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 213/324 ; McDonough, 2023, p. 115 n. 67 ; Wood, 2023, p. 174-176 ; Jullien, C., 2023, p. 146-147 qui souligne les liens entre Aḥaï et son maître Mar ʿAbdā de Dayr Qoni, connu aussi comme s'étant attaqué aux « pratiquants de la magie ».
[162] *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 212-213/324-325. Pour l'image de Marūṯā rédacteur de martyrologies, voir ʿAbdīšōʿ bar Brīkhā, *Catalogue*, LVII, § 57 (Stadel, 2025, p. 130-131).
[163] *C. Séert (I.II)*, LX p. 195/307 ; Payne, 2015a, p. 32-38. Cf. *infra*, § 4.4.4.2.1.4, p. 266-273.
[164] Wood, 2023, p. 180 n. 45.
[165] Voir *supra* § 3.1.1 p. 183-184 n. 278.

témoigne néanmoins de l'implication des chrétiens de haut rang, et particulièrement des évêques, dans les sphères civiles, impériales et administratives.

4.4.4.1.3. Yahballaha de Séleucie-Ctésiphon

C'est sous le règne de Mar Yahbalaha que les effets du synode de Mar Isḥāq semblent avoir été les plus fortement ressentis. À ce point, Marūṯā ne figurait plus comme électeur du grand métropolite, sans doute trop âgé pour voyager; son décès se situe entre 416 et 420. Selon la *Chronique de Séert*, Yahbalaha et Aḥaï auraient tous deux étudié à l'école de Mar ʿAbdā de Dayr-Qoni, et devaient se connaître déjà, car les deux personnages semblent avoir travaillé avec Marūṯā durant sa vie active[166]. On ne dispose que de peu d'informations sur la nature de la relation entre Aḥaï et Yahbalaha, sinon que tous deux étaient également connus de Marūṯā : Aḥaï en raison de sa désignation comme grand métropolite, et Yahbalaha pour sa participation potentielle à l'exorcisme de l'enfant du šāh[167].

4.4.4.1.3.1. Identification

En premier lieu, il importe de s'arrêter sur le débat quant à l'identification de l'évêque Ablabas du récit de Socrate. Comme le nom n'est mentionné nulle part ailleurs, celui rapporté en grec pourrait être une déformation de l'original[168]. Les chercheurs se réfèrent à plusieurs autres personnages dans les sources pour l'identifier, ou trouver les sources à l'origine du personnage et du récit. En s'appuyant sur un passage de Théophane, Sebastien Brock et S. McDonough identifient le patronyme ʿAbdā sous la forme Ἀβλάβα[169]. Labourt et Tisserant proposent pour leur part une graphie pour ([Y]a[h]b[a]laha) : le titre imprécis donné par Socrate et Théophane, celui d'« évêque de Perse », fonctionne pour eux comme un renvoi au représentant des chrétiens de tout l'empire sassanide, donc au catholicos, Yahbalaha. Jullien souligne qu'avec cette hypothèse, il faut rejeter l'identification à ʿAbdā d'Ohrmazd-Ardašīr, mais aussi avec celle d'un ʿAbdā évêque de la Perse, littéralement, de la province de Pārs[170]. Elle suggère plutôt qu'Ablabas et ʿAbdā furent

[166] *C. Séert (I.II)*, LX 195/307 et LXVIII, p. 209-211/321-323.
[167] Socrate, *HE*, VII.8.16-20.
[168] Socrate, *HE*, VII.8.18 ; Jullien, C., 2023, p. 140-141.
[169] Théophane, AM 5916 (De Boor, 1883, p. 82) ; McDonough, 2008a, p. 131 ; Brock, 2010, p. 311; Jullien, C., 2023, p. 140-148.
[170] Labourt, 1904, p. 90 n. 1 ; Tisserant, 1928, p. 145 ; Jullien, C., 2023, p. 142.

des personnages inventés, mis en valeur pour leur symbolique circonstancielle à la période de production. Socrate, par exemple, utilisa le personnage pour valoriser l'action de Marūṯā dont la mission devait culminer avec la conversion imminente du šāh[171]. Au final, il semble plutôt que le personnage d'ʿAbdā soit fictif, formulé pour un « récit d'édification à des fins apologétiques et pour stimuler une communauté affaiblie par les mesures coercitives de Wahrām »[172].

4.4.4.1.3.2. Un successeur renommé

Fions-nous donc à l'interprétation que Yahbalaha serait la bonne lecture des graphies défectueuse. La *Chronique de Séert* explique que les évêques de l'Orient le choisirent comme successeur d'Aḥaï car il était célèbre déjà et que Yazdgird « le connaissait si bien qu'il ordonna de le nommer catholicos, ce qui eut lieu dans la seizième année de son règne », soit en 415[173]. Il y a donc plusieurs indications indiquant que Yahbalaha faisait partie du cercle social de Marūṯā et de son réseau de patronage élargi, parmi lesquels Yazdgird et les autres grands métropolites. Son élévation au siège primatial était donc un choix interne qui suivait les canons établis dans le synode de Mar Isḥāq.

L'élection de Yahbalaha ne peut être expliquée uniquement par sa renommée personnelle. Ce qui le rendait particulièrement apte à occuper la fonction de primat, c'était avant tout sa réputation auprès du šāh Yazdgird, acquise non seulement par sa présence dans les cercles impériaux, mais possiblement aussi en reconnaissance d'un service antérieur exprimé par la guérison de l'enfant royal rapportée par certaines sources. Plus encore, Yahbalaha semble avoir tiré un prestige considérable de sa coopération prolongée avec Marūṯā sur cette affaire. Cette association durable avec une figure occidentale bénéficiant d'une haute estime impériale renforça sa crédibilité aux yeux du pouvoir sassanide. Ainsi, ce capital symbolique partagé, fondé sur une

[171] Jullien, C., 2023. p. 142 identifie plusieurs autres sources possibles pour le personnage d'ʿAbdā, telles que deux figures d'évêques martyrs en Bēth-Huzāyē de la persécution de Šābuhr II : Yoḥannān, précisément évêque d'Ohrmazd-Ardašīr, martyrisé en 341 dans l'entourage de Siméon bar Ṣabbaʿē ; et ʿAbdā, un évêque décapité en Bēth-Huzāyē en 374-375 dans les *Actes des quarante martyrs* (*BHO* 5). Jullien, C., 2023, p. 142-148 suggère aussi qu'ʿAbdā soit une transmission mémorielle d'ʿAbdā de Dayr Qoni dans un milieu christiano-mazdéen, inventé comme antithèse d'un autre évêque d'Ohrmazd-Ardašīr, un certain Bataï, qui avait initié la destitution de Dādišoʿ. Dans ce rôle, ʿAbdā « devient le prototype de l'évêque zélé et fédérateur, calquant son action apostolique sur les faits et gestes de primats combattant les mages et leur *magica* ».
[172] Jullien, C., 2023, p. 150.
[173] *C. Séert (I.II)*, LXXI, p. 214/326.

relation de confiance implicite, conjugué à ses liens étroits avec Marūṯā et le šāh, plaça Yahbalaha dans une position sociale et hiérarchique favorable à son élévation au rang de grand métropolite.

L'ascension de Yahbalaha se traduisit par d'importants succès au cours des dernières années de sa vie. La puissance politique attachée à sa nouvelle fonction s'intensifia lorsqu'en 418/419, Yazdgird le dépêcha en tant qu'ambassadeur auprès des Romains. Selon le texte du synode de Mar Yahbalaha, cette mission diplomatique fut entreprise « pour la paix et la réconciliation de ces deux royaumes qui sont les soutiens robustes de l'univers »[174]. En réponse à cette démarche, les autorités romaines envoyèrent à leur tour Acace d'Amid en ambassade auprès des Perses, ce qui mena ultérieurement à la convocation d'un nouveau synode au nom et au bénéfice de Yahbalaha.

La Chronique de Séert semble inverser l'ordre des ambassades. Elle affirme qu'Acace fut envoyé en Perse trois ans après l'élévation de Yahbalaha au patriarcat, en 418. Une fois sur place, il aurait, en collaboration avec le grand métropolite, convoqué un synode destiné à confirmer les canons établis lors du synode d'Isḥāq[175]. Ce ne serait que l'année suivante que Yahbalaha aurait été dépêché auprès de l'empereur Théodose, à la fois pour exprimer sa gratitude à la suite de la mission d'Acace et pour lui transmettre de nouvelles requêtes. Selon la même source, Yahbalaha fut soumis à un examen de sa foi par les autorités ecclésiastiques de Constantinople, qui cherchaient à s'assurer de l'unité doctrinale et de l'orthodoxie de l'Église de l'Orient. À l'issue de cette démarche, il reçut une somme d'argent ainsi que divers présents, dont certains étaient introuvables en terre iranienne. De retour en Perse, Yahbalaha mit à profit ces ressources pour restaurer l'Église de Séleucie et initier la construction de nouveaux édifices ecclésiastiques. Les hagiographes associent le retour de Yahbalaha depuis l'empire romain à l'abandon de la politique de tolérance à l'égard des chrétiens par Yazdgird. Pour l'auteur de la *Chronique de Séert*, la réapparition des migraines du souverain symboliserait cette rupture, interprétée comme un signe divin du rejet de cette orientation : « Il manda enfin Yahbalaha auprès de lui et implora sa guérison. La prière du saint lui rendit la santé. Il cessa alors d'abattre les églises et d'exiler les chrétiens »[176].

[174] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 37/276-277 et Melloni (éd.), 2023, p. 622-623) : « …for the peace and reconciliation of these two kingdoms, which are the powerful shoulders of the world ».
[175] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 277 n. 2) ; *C. Séert (I.II),* LXXI, 214/326.
[176] *C. Séert (I.II)*, LXXI, p. 215/327 (tr. Scher, 1910).

Andreas Luther accepte le revirement perceptible dans la *Chronique de Séert* sans critique pour construire son article, suggérant qu'il y eut même la guerre entre Rome et la Perse en 416/17[177]. Il propose deux hypothèses. La première suppose que la source décrit bien le synode de Mar Yahbalaha, mais qu'elle présente une confusion chronologique, plaçant l'ambassade d'Acace — et par conséquent la convocation du synode — avant celle de Yahbalaha. La seconde hypothèse envisage qu'Acace ait effectué une première mission en Perse dès 417/418, au cours de laquelle il aurait identifié la nécessité d'un futur synode, posant ainsi les bases de son retour diplomatique en 419/420[178].

Le règne de Yahbalaha démontre bien les effets du synode de Mar Isḥāq, et de la puissance du réseau forgé par Marūṯā durant sa vie. On pourrait supposer que Yazdgird, fort du souvenir du succès de Marūṯā, aurait choisi pour cette raison d'envoyer Yahbalaha chez les Romains en ambassade. Il s'agit du premier cas documenté où un chrétien est envoyé comme ambassadeur officiel par un šāhānšāh zoroastrien, et, plus précisément encore, du premier cas où cette fonction est confiée à un membre du clergé chrétien[179]. Cet épisode apparaît ainsi comme emblématique du nouvel ordre social qui se met en place au tournant du siècle.

Si l'on se fie à son rapport, le synode de Mar Yahbalaha a cherché de mettre en œuvre les réformes décrites dans celui de Mar Isḥāq, qui n'avaient pas été appliquées avec succès[180]. Le texte reconnaît qu'autrefois l'Église était en proie aux disputes, aux divisions et à l'absence de règles[181]. Les réformes proposées par Isḥāq et Marūṯā sont décrites comme étant peu nombreuses, et puisque la plupart des évêques présents à ce synode étaient morts depuis, les réformes n'avaient pas été établies. Le nouveau synode allait donc reconfirmer les canons du premier dans l'espoir de resserrer le contrôle sur l'Église et sur les prêtres dissidents. La discipline devait être renforcée. Bien que la primauté du grand métropolite semble avoir été confirmée, maintenue et renforcée par Yazdgird, les enjeux plus complexes n'avaient pas été résolus.

[177] Luther, 2014, p. 183-193.
[178] *Ibid ;* George Amanatidis-Saadé, 2019, p. 59-61.
[179] N'oublions pas que les évêques commençaient déjà à assumer des fonctions de médiateurs et ambassadeurs depuis le IVe siècle. Voir *supra* § 3.11.1, p. 185-186 sur Narsès et § 3.11, p. 184 n. 279 sur Théophile l'Indien et Frumence d'Aksoum.
[180] Voir Vadana, 2025, p. 69 qui suggère que Marūṯā aurait amené une version incomplète des Canons de Nicée en Perse, tandis qu'Acace tenta de rectifier la situation en Orient en amenant un corpus plus complet.
[181] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 680-683).

Il est possible qu'Isḥāq et ses successeurs aient été trop occupés par leurs nouvelles responsabilités à la cour perse, pour concrétiser les vastes réformes envisagées. Il convient également de rappeler que la brièveté de leurs mandats, due à leurs morts survenues peu de temps après leur élévation au trône primatial, a compromis la mise en œuvre durable de ces réformes. Le synode a également renforcé la position de Yahbalaha en tant que chef de l'Église de Perse, tout comme il l'avait fait pour Isḥāq.

En dépit de sa carrière politique et religieuse, Yahbalaha fut incapable d'arrêter l'inévitable dégradation des relations avec la communauté zoroastrienne ; à la fin de la vie de Yazdgird, certains dissidents avaient déjà fait l'objet de poursuites, et Yahbalaha, redoutant une escalade de la violence, avait cherché à apaiser une situation de crise. Cette lecture pourrait être reflétée dans l'élaboration hagiographique du motif du primat-médecin victorieux, servant à légitimer son image de pacificateur. Là encore, Yahbalaha est présenté dans un rôle similaire à celui de Marūṯā: ayant aidé à guérir la famille royale, il pouvait également exercer la fonction de médecin de cour à sa place. Une fois de plus, le service médical semble avoir pesé dans les calculs du système de patronage établi par Marūṯā et repris par Yahbalaha pour négocier de nouveau les libertés des chrétiens avec le šāh.

4.4.4.1.4. Acace d'Amid

Acace d'Amid figure dans les sources comme un proche allié et homologue de Yahbalaha ; ils forment un duo comparable à celui de Marūṯā et Isḥāq. De plus, ces deux évêques avaient en commun une coopération antérieure avec Marūṯā. Si Yahbalaha peut être vu comme un nouvel Isḥāq dans la hiérarchie ecclésiastique de l'Orient, Acace incarne la figure parallèle de Marūṯā. À la mort de ce dernier, entre 416 et 420, les relations entre les deux empires s'étaient notablement dégradées. Yazdgird venait alors de déléguer Yahbalaha comme ambassadeur à Constantinople ; bien que les détails précis de cette mission restent inconnus, il est attesté que l'empereur Théodose répondit par une ambassade en direction de Ctésiphon.

En l'absence de Marūṯā, c'est Acace d'Amid qui fut chargé de poursuivre sa mission diplomatique. Sa première ambassade en Perse reproduit, sous plusieurs aspects, les caractéristiques essentielles de celle de Marūṯā en 408/409 : comme lui, Acace était évêque d'une ville frontalière à forte composante multiculturelle et initia lui aussi un synode de l'Église de

l'Orient. La localisation de la ville d'Amid, située sur le Tigre à la frontière occidentale de la Sophanène, n'est pas sans évoquer géographiquement Martyropolis, établie à l'extrême Est de la vallée sophanénienne- comme un reflet inversé. Bien qu'aucune hagiographie ne lui soit consacrée, les éléments fragmentaires dont nous disposons soulignent l'importance d'Acace dans la préservation des relations romano-perses, en particulier dans le contexte de fortes tensions qui suivirent la mort de Yazdgird.

Acace se rendit en Iran en 420 avec un double mandat : d'une part, accomplir une mission diplomatique au nom de l'empire romain ; d'autre part, convoquer un second synode pour l'Église de Perse. Bien que ces deux objectifs soient souvent présentés comme distincts, il est probable, comme dans le cas de Marūṯā, qu'ils aient été étroitement liés. Celui de Mar Yahbalaha poursuivit des finalités similaires à celles du premier synode, se limitant à ratifier les canons déjà établis sans introduire de réformes doctrinales majeures. Il réaffirma également les liens entre l'Église et l'État sassanide, ce qui contribua à consolider les bonnes relations entre les empires romain et perse. Ces relations demeuraient en grande partie conditionnées à la stabilité des rapports entre le šāh et ses sujets chrétiens. Ainsi, l'action d'Acace permit, une fois encore, de renforcer les relations diplomatiques et religieuses entre les deux puissances.

Acace semble avoir suivi l'exemple de Marūṯā, dont il partageait à la fois la proximité géographique et les réseaux d'influence. Si la Sophanène, région d'origine de Marūṯā, jouissait d'une certaine autonomie politique en marge de l'empire romain, Amid, en revanche, appartenait pleinement à la sphère impériale. Un évêque issu d'Amid aurait ainsi partagé des expériences culturelles similaires à celles d'un homologue sophanénien, tout en affichant une loyauté plus affirmée envers l'empire romain. Il n'est pas à exclure que les liens étroits entre Marūṯā, parent proche du satrape de la Sophanène, et le šāh Yazdgird Ier aient suscité une certaine méfiance de la part des autorités romaines. On peut dès lors supposer que Théodose II et son gouvernement aient cherché à reproduire les succès diplomatiques et ecclésiaux de Marūṯā, mais en s'appuyant cette fois sur une figure issue sans ambiguïté de l'espace impérial. Dès 410, Acace apparaît comme impliqué dans les affaires de l'Église de Perse, notamment par sa signature de la lettre ayant conduit au synode de Mar Isḥāq. Il développa par la suite un réseau d'influence notable, en particulier avec Mar Yahbalaha, avec qui il se rendit de nouveau en Perse pour convoquer un synode reprenant les objectifs du synode précédent. Il s'imposa ainsi comme un véritable

successeur de Marūṯā ; certes moins impliqué dans les affaires politiques perses, mais partageant avec lui un profil biculturel, frontalier et polyvalent.

Les derniers projets d'Acace, bien qu'intervenus après la mort de Yazdgird, méritent d'être mentionnés à nouveau, tant leur rôle fut déterminant dans le rétablissement des relations *ante bellum*. Lors de son ambassade en Perse en 422, alors chargé de négocier un traité de paix avec le roi Wahrām V, Acace chercha à rétablir une coopération semblable à celle qui prévalait sous le règne de Yazdgird. Selon Socrate, après la guerre, Acace prit l'initiative de payer la rançon des captifs iraniens détenus par l'armée romaine[182]. Ce geste rappelle non seulement la libération des captifs romains ordonnée par Yazdgird en 400, mais renvoie également à un motif littéraire bien connu dans les récits diplomatiques et hagiographiques. En reproduisant les actions de Yazdgird et de Marūṯā, Acace sut ainsi perpétuer leur héritage pacificateur, tout en contribuant au rétablissement de relations cordiales entre les empires romain et sassanide[183].

4.4.4.1.5. Mana de Séleucie-Ctésiphon et le césaropapisme iranien

Le dernier personnage à considérer n'aurait peut-être pas connu personnellement Marūṯā : aucun récit ne les associe explicitement. Malgré cela, l'histoire de Mana illustre les effets qu'il subit à court terme, conséquences des réformes entreprises par l'évêque de Maypherqaṭ. En effet, Mana accéda au patriarcat en tirant profit du système électif instauré par Marūṯā et Isḥāq lors du synode de 410, système qui donna naissance à une forme de césaropapisme proprement iranien. Peu de sources évoquent Mana, la principale étant le récit de la succession patriarcale de l'Église de Perse conservé dans la *Chronique de Séert*. À la mort de Yahbalaha, les évêques désignèrent Mana comme leur candidat au siège primatial parce qu'il maîtrisait le perse et le syriaque, avait étudié à Édesse et avait traduit plusieurs livres du syriaque en pehlevi. Originaire de Perse, et non de culture syriaque comme ses prédécesseurs, il se distinguait également par sa proximité avec Yazdgird, à qui Yahbalaha l'avait présenté de son vivant[184].

[182] Socrate, *HE*, VII.21.
[183] Acace est aussi attaché aux histoires du diacre Benjamin qui paraît dans Théodoret, *HE*, V.41.18-23 mais aussi à la figure de Dādišoʿ qui avait été emprisonné auparavant. Acace semble avoir négocié leur libération. Voir Socrate, *HE,* VII.21 ; Ps.-Den., § 193 (Harrak, 2017, p. 300-301), ʿAmr, V.V.2/14:10 ; M. Syr., *Chron.*, VIII.3 ; Sako, 1986, p. 78-80 ; Blockley, 1992, p. 47-51 ; Greatrex et Bardill, 1996, p. 172-173 ; Greatrex et Greatrex, 1999, p. 72-73.
[184] *C. Séert (I.II)*, LXXII, p.217/329.

Bien qu'on ait trouvé un bon candidat, il semble que les évêques avaient perdu leur droit d'entrée auprès du šāh ; la *Chronique* explique qu'ils ont durent solliciter le support et l'intervention de Mihr-Šābuhr, le même haut-fonctionnaire mentionné dans le synode de Mar Isḥāq et dans les Actes des martyrs[185]. On lui offrit une somme pour son aide, et en retour, le ministre demanda donc audience au šāh et lui recommanda la candidature de Mana, expliquant que « Mana est un homme perse, capable de te servir. Permets qu'il soit élu catholicos »[186]. Il fut donc élu.

Malgré sa faveur initiale, le grand métropolite rencontra rapidement des difficultés à la cour sassanide durant une de ces visites. La *Chronique* explique que durant une audience avec le šāh semble-t-il au sujet de Hašū et des tensions interreligieuses, un prêtre dans l'entourage de Mana nommé Narseh, enfreignit le protocole en prenant directement la parole devant Yazdgird ; dans la controverse qui s'en suivit, le clerc reprocha au souverain de contraindre ses sujets à renier leur foi, à la suite de quoi il fut décapité[187]. Mana qui tenta de défendre son subordonné, se fut voir lui-même punir, déposé et exilé dans le Fars, et ensuite emprisonné pour un temps[188].

Plusieurs changements dans la situation politique en Iran sont reflétés par l'histoire de Mana. En premier lieu, il semble que l'on devait déployer davantage d'efforts pour faire élire un nouveau grand métropolite. À la lecture des données des textes synodaux, avant l'élection d'un nouveau catholicos, le šāh devait confirmer le choix du candidat des évêques, comme dans le cas de l'élection de Yahbalaha. Les clercs mentionnés dans le récit semblent réticents, voire incapables, d'obtenir une audience auprès de Yazdgird après la mort de Yahbalaha, probablement en raison des tensions accrues entre l'État et la communauté chrétienne à cette période. Mihr-Šābuhr est mobilisé ici comme personnage intermédiaire entre le šāh et l'Église, son autorité est achetée pour convaincre le šāh de soutenir l'élection de Mana, en invoquant comme motif premier son identité perse. L'intervention de cet acteur dans le processus électoral pourrait illustrer l'affaiblissement de l'influence de l'Église ainsi que le fossé croissant entre le šāh et les prélats. Le récit met en scène la nécessité de rappeler à Yazdgird l'existence même de l'élection, avant de le persuader d'y apposer sa ratification, dans l'espoir qu'un patriarche d'origine perse se montre plus loyal et plus apte à remplir sa fonction.

[185] *C. Séert (I.II),* LXXII, p. 216-218/328-330.
[186] *C. Séert (I.II),* LXXII, p. 217/329 (tr. Scher, 1910).
[187] *C. Séert (I.II)*, LXXII, p. 218/330 ; McDonough, 2023, p. 116-117.
[188] Quels types de chefs ? Des évêques, ou des chefs de tribus, des nobles, des fonctionnaires ? La source ne donne pas plus d'information à cet égard.

Ce récit hagiographique, très composite, s'inscrit dans un contexte de fortes tensions interreligieuses. Le chroniqueur de Séert semble avoir amalgamé plusieurs traditions dans sa notice consacrée à l'implication de Mana dans le procès du prêtre Narseh. Comme l'ont souligné C. Jullien et S. McDonough, la narration présente une mise en scène complexe et quelque peu confuse, qui cherche à expliquer les motifs du martyre de Narseh tout en incorporant des éléments issus de l'histoire de Hašū. En effet, Mana y joue un rôle analogue à celui d'ʿAbdā dans des récits parallèles, tandis que certains traits de Narseh évoquent ceux du prêtre Hašū (qui est même explicitement mentionné dans le même chapitre), produisant ainsi un effet de fusion narrative[189]. Wood voit l'histoire de Hašū comme composé par un auteur hostile à l'encadrage politique établit par Isḥāq et Yazdgird, rejetant même tout lien ethnique avec l'Iran ; le martyre de Narseh reste plutôt loyaliste et gêné de l'affaire[190]. La mobilisation du personnage de Narseh dans la *Chronique de Séert*, tant basée sur celle de Hašū, ne suggère pas qu'il avait vandalisé un pyrée, mais simplement qu'il s'attaqua à l'autorité du šāh[191].

Même si le récit de l'élection et la déposition de Mana résulte clairement d'une fusion littéraire tardive, il témoigne néanmoins des fortes tensions qui avaient persisté au sein de l'Église en Perse jusqu'au synode de Mar Dādišoʿ en 424. McDonough le souligne bien : le patronage royal sassanide pouvait facilement être gagné tout autant que perdu[192]. En définitive, les prérogatives accordées au šāhānšāh par les synodes contribuèrent paradoxalement à affaiblir l'Église. Yazdgird ne soutenait plus celle-ci de manière inconditionnelle ; il commença à adopter une attitude plus rigide, fondée sur ses propres convictions idéologiques et politiques. Il est probable que Mana ait été choisi précisément dans l'espoir qu'il se montrerait plus coopératif, notamment en raison de sa compréhension supposée plus fine de la société iranienne, liée à son origine perse. Si son appartenance ethnique commune avec le souverain facilita son accession à la primauté, elle fut peut-être également la cause de sa disgrâce. Yazdgird semble avoir manifesté une sévérité accrue à l'égard d'un coreligionnaire iranien, qu'il estimait en mesure de mieux comprendre l'idéologie zoroastrienne et de garantir la suprématie royale à une époque marquée par l'action de chrétiens dissidents et l'érosion progressive de l'autorité du šāh ainsi que de celle des mages. Il est possible

[189] *C. Séert (I.II)*, LXXII, p. 216-218/328-330 ; Jullien, C., 2023, p. 148-150 ; McDonough, 2023, p. 117-118.
[190] Wood, 2013, p. 42.
[191] *Ibid.*, p. 46, 48-49
[192] McDonough, 2023, p. 115-116.

que les évêques, Mihr-Šābuhr, et le souverain lui-même, aient pensé que les origines ethniques de Mana permettraient de désamorcer certaines tensions, tant politiques que religieuses.

Par ailleurs, dans un contexte de tensions croissantes avec Rome, le choix de Mana semble avoir répondu à une volonté de privilégier un candidat davantage ancré dans l'espace oriental, bien qu'il ait été formé à Édesse, en territoire romain. Cette formation occidentale constituait également un atout, l'Église et Yazdgird recherchant encore des primats capables de maintenir un réseau de relations au-delà de la frontière et de contribuer à la gestion des rapports romano-perses. Néanmoins, l'Église entra rapidement en disgrâce, tout comme son catholicos. Le šāh commença à exercer un contrôle de plus en plus marqué sur l'institution ecclésiale. Comme en témoigne le texte du synode de Mar Dādišoʿ, même en 424, l'Église n'était pas parvenue à surmonter les dysfonctionnements structurels qui la fragilisaient déjà avant l'époque d'Isḥāq. Bien que le synode de 410 ait tenté d'introduire des réformes durables, les premières failles institutionnelles se firent sentir dès le patriarcat de Yahbalaha. Mana fut pourtant choisi en raison de ses origines ethniques et de ses liens étroits avec le šāh et le catholicos précédent, Yahbalaha. Sa déposition et sa condamnation à l'exil pourraient suggérer l'émergence progressive, au sein de l'Église de Perse, d'une forme de césaropapisme, dans laquelle l'autorité spirituelle tendait à devenir subordonnée à la volonté du pouvoir royal. Le successeur de Mana, un certain Farbuxt, devait précisément connaître la même destinée[193].

4.4.4.2. Les liens de prestige

4.4.4.2.1. Le Šāhānšāh Yazdgird Ier

L'implication de Yazdgird Ier dans la fondation de Martyropolis et de son culte, ainsi que dans l'organisation du synode de Mar Isḥāq, fut une affaire plutôt inhabituelle et suggère l'intérêt personnel de ce roi. L'étude du contexte politique de son règne permet de mieux comprendre comment le šāh s'efforçait de stabiliser son empire tant sur le plan interne qu'externe. Cela devient évident à l'examen de l'éponyme qu'il fait graver sur ses monnaies : *Ramšahr*, c'est-à-dire « celui qui apporte la paix à son royaume »[194]. Comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre,

[193] Ṣalībā, V.2.1/17 ; ʿAmr, V.V2/18 ; Wood, 2023, p. 171, 183.
[194] Daryaee, 2002, p. 90-91.

Yazdgird prit le pouvoir en 399 à la tête d'un empire affaibli. Ses trois prédécesseurs immédiats avaient été assassinés par des factions dissidentes composées de nobles et de mages motivés par l'enrichissement personnel et le désir d'autonomie. Les frontières étaient menacées : au nord par les Huns, au sud par les tribus arabes[195]. À tout moment, Rome pouvait déclarer la guerre depuis l'occident, tandis que l'Arménie, récemment annexée par l'empire sassanide, demeurait instable et risquait d'entrer en rébellion, ce qui aurait pu là aussi raviver les tensions avec les Romains. Dans ce contexte, Yazdgird cherchait à exploiter toutes les opportunités susceptibles de renforcer son autorité. En la personne de l'évêque de Maypherqaṭ, il trouva un allié influent, apte à lui ouvrir la voie pour devenir le protecteur, voire le patron, de l'Église.

Cette section se propose d'examiner les retombées des initiatives de Marūṯā sur la politique de Yazdgird, leurs avantages ou leurs contraintes. Elle s'attarde notamment sur les multiples facettes du roi en tant que patron de l'Église de l'Orient, mécène du sanctuaire de Martyropolis, et figure ambivalente parfois qualifiée de « pécheur » pour les mazdéens. L'analyse mobilise en particulier les théories développées par Richard Payne concernant les idéologies politiques du zoroastrisme sassanide, telles que « l'État de mélange » et le « cosmopolitisme iranien ». Ces perspectives permettent de mieux cerner les motivations qui sous-tendaient le soutien de Yazdgird aux projets de Marūṯā, ainsi que les résultats qu'il espérait en retirer.

4.4.4.2.1.1. Patron de l'Église

Le patronage accordé aux communautés chrétiennes par Yazdgird visait avant tout à élargir et consolider sa base de soutien parmi les chrétiens de l'empire[196]. Comme l'a montré Blockley, la montée en puissance des mages, détenteurs de l'autorité religieuse zoroastrienne, priva progressivement la monarchie perse d'un contrepoids séculier lui permettant de conserver la maîtrise de sa politique intérieure. À la différence de l'empire romain, où l'empereur pouvait s'appuyer sur l'appareil administratif, militaire ou judiciaire pour contrebalancer l'influence de l'Église, les souverains sassanides ne disposaient pas de telles structures autonomes. Dès lors, pour

[195] Cf. *supra*, § 1.8, p. 27-30.
[196] Rapp, 2005, p. 155-156, 250 compare les évêques à des *patroni* (*pl.*) ou bienfaiteurs publics, occupant une position unique d'influence et de puissance dans les villes de l'Antiquité tardive.

s'émanciper du pouvoir des mages, Yazdgird n'avait d'autre choix que de favoriser un groupe minoritaire au sein des domaines royaux afin de créer une base d'appui alternative[197].

Le fait que les mages et la noblesse aient successivement orchestré l'assassinat des trois prédécesseurs de Yazdgird témoigne de l'emprise considérable qu'exerçaient ces groupes sur le pouvoir royal, ainsi que de l'extrême vulnérabilité de la monarchie sassanide au début du Ve siècle. Conscient de cette fragilité, Yazdgird s'efforça de consolider son autorité en encadrant plus étroitement les élites religieuses et aristocratiques, dont l'influence représentait une menace constante pour la stabilité du trône. Face à une telle crise interne, il devenait alors impératif de neutraliser les menaces extérieures, notamment en assurant la paix avec Rome, seule voie réaliste pour permettre à Yazdgird de se consacrer au règlement des problèmes au sein même de l'empire.

Le roi des rois fit preuve d'une certaine innovation dans sa gestion des tensions internes, cherchant à contenir la montée en puissance des factions dissidentes. En premier lieu, il mit en place un vaste réseau de patronage destiné à favoriser un soutien réciproque avec les groupes minoritaires de son empire, en l'occurrence les chrétiens, les juifs ainsi que les Naṣrides d'al-Ḥīra. En favorisant ces groupes, il visait à renforcer ses appuis en dehors des cercles traditionnels du pouvoir iranien, affaiblissant ainsi l'influence des éléments rebelles issus de ces factions[198]. Les groupes minoritaires de l'empire perse se concentraient principalement dans les possessions personnelles du šāh en Mésopotamie, ce qui lui offrait un levier de contrôle accru sur leurs communautés[199]. Yazdgird choisit non seulement de tolérer la présence des chrétiens et des juifs dans son royaume, mais aussi de renforcer activement leur position au sein de la société iranienne. Cette politique se traduisit par diverses formes de reconnaissance et d'intégration, allant de la protection juridique jusqu'à l'implication dans les structures administratives. Les élites de ces

[197] Blockley, 1992, p. 103. Bien qu'il semble logique de croire que Yazdgird ait pu s'appuyer sur la loyauté de la noblesse pour contrer les factions rebelles, ce positionnement l'obligeait par ailleurs. Cf. Pourshariati, 2008, p. 60-66 qui explique comment Yazdgird Ier s'est appuyé sur une des grandes maisons de nobles, les Sūrēns, dans sa quête de centralisation du pouvoir. Elle qualifie cet arrangement de confédération, les membres de la maison Sūrēn étant implicitement impliqués dans la conduite de l'empire aux côtés des Sassanides. Les Sūrēns atteindront un pouvoir encore plus grand au cours des règnes suivants de Wahrām V et Yazdgird II, mais au détriment des šāhs. Bien que le clan ait été initialement habilité par Yazdgird, l'exemple de leur montée en puissance souligne la nécessité pour Yazdgird de chercher d'autres bases de pouvoir hors des groupes iraniens traditionnels au début de son règne.

[198] Blockley, 1992, p. 49 ; Rubin, 1986, p. 33-35 souligne qu'en temps de paix, lorsqu'il n'y avait pas de butin à tirer des guerres extérieures, la gestion d'un corps de nobles indisciplinés aurait assurément fini par déboucher sur une crise politique. C'est dans ce contexte qu'il situe la dépendance de Yazdgird à l'égard des minorités au sein de son empire, et se concentre plutôt sur la dépendance militaire et politique du šah à l'égard des alliés arabes Naṣrides.

[199] Gyselen, 1997 ; Adamo et Al-Ansari, 2020, p. 140-143.

groupes minoritaires pouvaient ainsi contribuer à façonner un équilibre confessionnel capable de contrebalancer, du moins partiellement, l'influence de ceux des zoroastriens rebelles.

Lors de la mise en place du synode de Mar Isḥāq, Yazdgird s'imposa comme le protecteur direct de l'Église de l'Orient, en l'intégrant étroitement à l'appareil royal. D'une part, il plaça l'Église sous l'autorité explicite de sa souveraineté ; d'autre part, il apporta son soutien officiel à la primauté de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon[200]. Ce choix stratégique permit à Yazdgird de consolider son autorité sur les chrétiens, le siège du catholicos se trouvant dans la capitale et impliquant directement son titulaire dans les rouages de la cour impériale. Le šāhānšāh d'Iran se vit ainsi conférer un pouvoir considérable sur l'organisation ecclésiastique : il détenait le droit de convoquer les synodes, de promulguer leurs décisions et d'en assurer l'application, notamment en matière de discipline religieuse et hiérarchique. Il lui revenait également de désigner, ou du moins de ratifier, la nomination du grand métropolite ainsi que celle des évêques[201].

Comme déjà mentionné, Yazdgird alla jusqu'à impliquer dans la supervision des affaires ecclésiastiques deux de ses plus hauts fonctionnaires : Khusrō-Yazdgird, un grand commandant, et Mihr-Šābuhr, un inspecteur des finances[202]. Si cette configuration institutionnelle semble, à première vue, avoir renforcé le pouvoir d'Isḥāq et de Marūṯā, en leur permettant d'imposer plus facilement leurs volontés, elle contribua également à intensifier l'emprise de l'État sassanide sur l'Église[203]. Tel que dans l'empire Romain à l'ère de Constantin, l'encadrement du clergé chrétien était devenu ainsi un enjeu stratégique central pour le monarque, qui n'hésita plus à intervenir personnellement dans sa gestion[204].

Les raisons pour lesquelles Yazdgird a cultivé de telles relations apparaissent clairement lorsqu'on observe la manière dont il les mobilisa et interagit avec les groupes concernés. Bien que la communauté juive n'ait pas tenu ses propres synodes, elle bénéficiait elle aussi d'une liberté religieuse au sein de l'empire[205]. Le statut des juifs en Iran sous les Sassanides demeure mal connu,

---

[200] Le processus semble avoir commencé au IVe siècle sous Papa bar Aggaï, qui tenta lui aussi de centraliser l'autorité du primat de l'Église. Le Synode de Mar Dādišoʿ expose le débat, parmi de multiples autres sources arabes et syriaques. Cf. *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 672-679) ; Labourt, 1904, p. 18-28 ; Van Rompay, 2011a.
[201] Canons XX et XXI *in Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 594-599 ; Wood, 2012, p. 60.
[202] Cf. *supra*, § 4.4.1.1, p. 222, n. 72 et *infra*, § 5.5.4, p. 320-231, n. 173.
[203] Scher, 1908, p. 260 n.2, 261 n.1 ; Cf. *supra*, § 4.4.2.1.5, p. 232-237.
[204] Veyne, 2007, p. 73-83.
[205] Wiesehöfer, 2001, p. 216 ; Herman, 2012, p. 1-16, 21-49. Voir *ibid*., p. 2-3, pour plus d'informations sur les sources (ou leur absence), les questions qu'elles soulèvent et un aperçu plus complet des interactions entre l'empire sassanide et l'Exilarcat. Neusner, 1983, p. 909-923 propose un aperçu utile de l'histoire des Juifs sous les Sassanides,

en raison de la rareté des sources directes. Le *Šahrestānīhā-ī Ērānšahr* constitue l'un des rares témoignages mentionnant des liens entre les juifs et la dynastie sassanide. Selon ce texte, la grand-mère de Yazdgird Ier, Ifra-Ohrmazd, aurait été d'origine juive[206]. Par ailleurs, l'une des épouses de Yazdgird, mère de son successeur Wahrām V, est présentée comme la fille de l'Exilarque, le chef politique et spirituel de la communauté juive en Babylonie[207]. Herman reste cependant prudent sur cette tradition, qui constitue un hapax ; il estime que ce détail pourrait avoir émergé parmi les communautés juives de Suse et de Šuštar dans le but de favoriser leur intégration dans l'histoire nationale perse. Ces indications, bien que difficiles à vérifier donc, laissent ouverte la question de l'existence de relations entre certains membres de l'aristocratie zoroastrienne et l'élite juive de l'époque.

D'autre part, des sources telles que la *Chronique de Séert* attestent le recours du šāh à des évêques chrétiens pour occuper des postes de fonctionnaires du gouvernement. Comme vu dans ce chapitre, Yazdgird a cherché à impliquer la hiérarchie de l'Église dans les affaires internes comme Aḥaï en tant qu'inspecteur, et internationales comme Yahbalaha en tant qu'ambassadeur. McDonough évoque les avantages d'impliquer des évêques de cette manière. Il suggère que Yazdgird cultivait délibérément des faveurs par le biais du patronage de la hiérarchie chrétienne afin de faire avancer son programme d'amitié avec Rome. Dans le même temps, sa politique contribuait à renforcer la paix et la stabilité au sein de son propre empire en conciliant les groupes minoritaires, s'assurant ainsi leur loyauté et leur coopération avec le gouvernement[208]. Les groupes susceptibles de représenter une source de trouble furent, semble-t-il, pacifiés à la fois par l'octroi de certains droits et par leur reconnaissance officielle de la part du monarque.

Bien qu'au départ la tolérance et le soutien de Yazdgird à l'égard du christianisme semblent avoir été limités au maintien de relations positives avec Rome et les chrétiens de son royaume, les affaires évoluèrent en fonction du contexte socio-politique interne à l'empire. Les mages et la noblesse iraniens représentaient en effet une menace pour l'autorité et la personne du šāh. Yazdgird devait donc chercher un support politique auprès des communautés chrétiennes et sans doute

depuis leur établissement en Iran jusqu'à la période sassanide proprement dite. Il aborde, entre autres, leur statut semi-autonome et certains aspects de leur théologie distincte, bien que certaines de ses conclusions doivent être nuancées.
[206] *Šahrestānīhā-ī Ērānšahr* (§ 47, § 53 : éd. T. Daryaee, 2002, p. 20 ; commentaires p. 51-52).
[207] Herman, 2012, p. 8 n. 43 ; Herman, 2023, p. 91-92 ; Herman, 2020, p. 146-147 ; Gross, 2024, p. 33-34. Pour une discussion complète sur Šīšīnduxt, voir Gross, 2021b, p. 365-381.
[208] McDonough, 2008b, 88-89.

juives, renforçant leur position en Iran pour ensuite exploiter leur pouvoir politique afin de contrer l'influence des factions rebelles, comme le suggèrent McDonough et Blockley[209]. Bien que le šāh ait utilisé cette stratégie pour assurer sa position en tant que monarque, elle devait provoquer bien des frictions au sein des élites religieuses et politiques dont la position pouvait être sérieusement compromise. Les tensions croissantes au sein de la classe sacerdotale zoroastrienne ont à leur tour fragilisé les efforts de Yazdgird pour consolider son pouvoir[210]. La politique du šāh était à double tranchant, à la fois vectrice d'un renforcement du pouvoir royal et facteur potentiel de vulnérabilité.

4.4.4.2.1.2. Mécène de Martyropolis

Plus qu'un simple centre culturel, Martyropolis peut être considérée comme un foyer emblématique de la politique impériale romaine visant à réapproprier symboliquement les martyrs perses et à concentrer leur puissance sacrée en un point stratégique de la frontière[211]. L'expansion urbaine et la fortification de la cité ont très probablement suscité des tensions avec les élites iraniennes farouchement opposées à la domination croissante de Yazdgird. Du point de vue de ces élites, ce fut normal dans leur système culturel de patroniser la construction d'églises, mais dans le cas de Martyropolis, leur souverain se compromettait avec l'ennemi en contribuant à fortifier une ville chrétienne, située à proximité immédiate de la frontière et politiquement alignée sur Rome[212]. Il est envisageable que, dans les derniers mois du règne de Yazdgird, Martyropolis soit redevenue une source de discorde[213].

Les rapports gréco-romains associent traditionnellement le martyre à un acte de défiance. Bien que Yazdgird ait initialement cherché à établir des relations pacifiques avec les communautés chrétiennes, la charge symbolique et politique que représentait Martyropolis semble avoir fini par susciter la méfiance. Certes, l'exhumation et la restitution des corps des martyrs pouvaient être perçues par les mazdéens comme des actes vertueux, contribuant à la purification de la terre ; toutefois cela ne suffit pas à maintenir le šāh dans les bonnes grâces de l'ensemble des élites zoroastriens de son empire[214]. Tural souligne que quiconque manipulait des ossements était

[209] Blockley, 1992, p. 103 ; McDonough, 2023, p. 114-115.
[210] Garsoïan, 1973-4, p. 132-135.
[211] Fowden, E. K., 1999, p. 56 n. 47.
[212] Payne, 2016a, p. 213-214 ; Tyral, 2025, p. 122.
[213] Tural, 2025, p. 123.
[214] Honarchian, 2021, p. 63.

passible de la peine de mort ; ceux qui étaient chargés des funérailles devaient entreprendre un rituel très strict de purification par la suite[215]. Comme vu *supra*, le šāh était chargé de faire respecter ces prescriptions, qu'il semble toutefois avoir expressément renoncé en faveur de son protégé Marūṯā[216]. Le patronage des communautés chrétiennes et juives lui permit certes de se doter d'une base de pouvoir alternative, nous l'avons souligné, face aux élites zoroastriennes, mais cette stratégie contribua également à son isolement. En marginalisant les mages et les nobles, ces alliances religieuses finirent par déstabiliser son autorité, faisant de lui un monarque profondément impopulaire aux yeux d'une large partie de la société iranienne.

4.4.4.2.1.3. Le pécheur

Dans l'ensemble, les synodes de Mar Isḥāq et de Mar Yahbalaha ont effectivement placé l'Église de l'Orient sous le contrôle de Yazdgird et de ses successeurs. Bien que cela ait signifié que les chrétiens étaient protégés et respectés en tant que minorité officielle, un statut qui plaisait aux Romains, la nouvelle situation devait entraîner un grand nombre de complications. Initialement, les chrétiens semblent avoir respecté les interdictions légales concernant le prosélytisme et les confrontations religieuses, mais des indices suggèrent qu'ils élargirent progressivement leur action missionnaire, au point de toucher, dans certains cas, des membres de la noblesse[217]. L'ancrage du siège du grand métropolite dans la capitale, ainsi que les relations étroites que le šāh entretenait avec plusieurs évêques, ont pu susciter l'inquiétude des mages et de la noblesse. À leurs yeux, Yazdgird renforçait l'influence d'un groupe longtemps perçu comme proche de l'ennemi traditionnel de l'Iran. Cette méfiance pouvait être justifiée par l'invitation adressée à plusieurs évêques romains de contribuer à l'organisation de l'ensemble de l'entreprise.

En raison de ses choix politiques envers les minorités, la mémoire de Yazdgird fut entachée dans les traditions arabo-persanes. On lui attribua plusieurs surnoms : le pécheur dans Ṭabarī, « tyrannique » dans le *Šāh-nāma*, « l'Impie » dans la *Chronique de Séert*[218]. La *Chronique* est la seule source chrétienne qui relate un tel nom, ce qui reflète probablement l'environnement dans

[215] Tural, 2025, p. 122, les chrétiens exhumaient souvent les martyrs sous le couvert de la nuit.
[216] Cf. § 4.4.2, p. 223-235.
[217] Sako, 1986, p. 69 ; Blockley, 1992, p. 55.
[218] Ferdowsī, XXXIV.1 : « Toute tendresse et toute justice avaient disparu de son âme… » (tr. Mohl, 1877, p. 395). Voir aussi Ṭabarī, p. 847/70 ; *C. Séert (I.II),* LXV, p. 204/316.

lequel elle fut compilée et composée[219]. Les sources arabes du début du Xe et de la fin du IXe siècle de Hamza et Ya'qūbī reflètent ces perspectives aussi, appelant respectivement Yazdgird « [...] le criminel, le pécheur et aussi la brute, et en perse l'expulsé et le pécheur [,] » et « [...] rustre, grossier, présomptueux, mal élevé et doté de peu de bien et de beaucoup de mal »[220]. Mosig-Walburg suggère de considérer ces surnoms étant de la propagande *post-mortem* visant à condamner sa mémoire[221]. Traditionnellement, un roi zoroastrien pouvait perdre sa majesté divine, et donc son droit à régner, de plusieurs façons, mais principalement en ignorant les conseils et les directives du *mobadān-mobad*, le chef des mages[222]. Bien qu'aucune preuve directe ne permette d'affirmer que Yazdgird ait délibérément ignoré les conseils des mages, plusieurs sources laissent entendre qu'il s'en serait régulièrement écarté[223]. Le šāh était perçu comme le défenseur naturel du peuple iranien et, par extension, de la foi zoroastrienne. Or, Yazdgird, par son attitude conciliante envers les chrétiens et les juifs, contribua à façonner une image ambivalente, voire provocatrice aux yeux des élites mazdéennes : celle d'un monarque se présentant comme le protecteur, voire le champion du christianisme au sein même de l'empire sassanide[224]. Cette posture, bien que politiquement calculée, renforça l'impression d'une trahison de l'identité religieuse perse et alimenta les tensions avec les gardiens de l'orthodoxie zoroastrienne.

La cosmologie zoroastrienne imposait aux monarques sassanides l'obligation sacrée de restaurer le monde dans son état primordial d'ordre et de paix. Le non-respect de cette mission cosmique pouvait entraîner une perte de légitimité politique, et même provoquer la non-coopération ou la rébellion des classes supérieures[225]. Si l'on peut attribuer à la classe sacerdotale mazdéenne une certaine intolérance religieuse, celle-ci semble avant tout motivée par des considérations politiques et sociales : les chrétiens étaient perçus comme une menace pour la

[219] Wood, 2013, p. 3 suggère que même si la *Chronique* fut composée à la fin du Xe siècle en arabe, le texte fut largement basé sur une histoire patriarcale du Ve siècle composée en syriaque. L'auteur devait aussi avoir eu accès à l'œuvre de Ṭabarī et au *Xwadāy-nāmag*, la source du *Šāhnāmeh* de Ferdowsī. Pour une brève discussion à ce sujet, voir Greatrex, 2022, p. 672.
[220] Yaʿqūbī (Hoyland, 2018, p. 68, 112). Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction anglaise de Hoyland. Cf. Mosig-Walburg, 2009a, p. 245-268 pour une étude nuancée du conflit interne entre Yazdgird et la faction rebelle aristocratique.
[221] Tabari, p. 70/847. Il est qualifié de « tyrannique » dans Ferdowsī, XXXIV.1 (Mohl, 1877, p. 395) ; Mosig-Walburg, 1997 et Mosig-Walburg, 2009a, p. 245-268 ; Daryaee, 2012, p. 194.
[222] Christensen, 1944, p. 261-262.
[223] Wood, 2012, p. 63 rappelle que Yazdgird a même utilisé des conseillers étrangers (comme Marūṯā) pour contester le pouvoir de la noblesse et des mages, ce qui explique que ces groupes se soient sentis contrariés.
[224] McDonough, 2008a, p. 130.
[225] Payne, 2013, p. 9.

cohésion de l'empire, non seulement parce qu'ils adhéraient à une religion étrangère, traditionnellement associée à l'ennemi romain, mais aussi en raison de leur forte implantation en Mésopotamie, région stratégique où ils jouissaient d'une influence croissante sur les plans social et politique[226]. En s'alliant étroitement à ces communautés, Yazdgird semblait rompre avec l'équilibre traditionnel du pouvoir. Il s'appuyait désormais sur un corps étranger susceptible de lui offrir un appui alternatif face aux factions internes hostiles à son autorité, ce qui ne pouvait qu'exacerber les tensions au sein des élites iraniennes[227].

Il est évident qu'un šāh ne pouvait se permettre d'ignorer les classes supérieures de son empire sans risquer de compromettre la stabilité du royaume, sa légitimité monarchique, voire sa propre vie. Le choix opéré par Yazdgird s'explique par la nécessité. Il faut comprendre que les nobles et les prêtres iraniens mécontents avaient encore du pouvoir dans l'empire sassanide. Le šāh avait mis en place un nouvel ordre en officialisant l'Église de Perse et c'est ce nouvel ordre qui a changé la nature du conflit entre lui et les classes supérieures. Wood l'exprime justement : « The relationships between the catholicos and the šāh, and between the catholicos and his bishops, were closely connected to the relationships between Persians and Romans and between the šāh and the Magi »[228]. Avec la montée des frustrations au sein de la noblesse et de la classe sacerdotale tout au long du règne de Yazdgird, les tensions ne manquèrent pas de croître entre Rome et la Perse.

[226] Christensen, p. 1944, p. 266. La position géographique stratégique dont il est question ici est l'Asōrestān ou la Babylonie centrale. Ce territoire occupait une place considérable dans les priorités impériales, tant pour la fertilité de ses terres que pour sa position géographique, cœur des instances du pouvoir, qui en faisait une zone particulièrement vulnérable aux offensives romaines et arabes. La présence de chrétiens dans cette région a donc dû susciter l'inquiétude des Iraniens. Cf. Howard-Johnston, 1995, p. 181-182, 198-206, 211 pour un aperçu détaillé de la valeur de la Mésopotamie méridionale pour les Sassanides.

[227] La confiance de Yazdgird dans la communauté chrétienne comme base de pouvoir alternative a été reproduite plus tard par Ohrmazd IV (579-90 apr. J.-C.) qui était confronté à une situation politique similaire. Cf. Labourt, 1904, p. 200-201 et n.1 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 134 ; Shahbazi, 2004 ; Daryaee, 2023, p. 37-38, 64-66. Le père de Ohrmazd, Khusrō Ier, encouragea également le christianisme à des fins politiques, mais parmi les Arabes. Bien que les ambitions des mages aient été freinées par les efforts de Yazdgird, Ohrmazd IV était confronté à une noblesse et à une classe sacerdotale qui avaient réussi à accroître la sophistication des systèmes bureaucratiques à un point tel que la mort du šah ne pouvait déstabiliser l'empire. Ohrmazd choisit de suivre les traces de Yazdgird en s''appuyant sur les chrétiens pour assoir son pouvoir. Dans Tabari, p. 298/991, il est mis en scène comme un habile politique refusant de persécuter les minorités religieuses : « De même que notre trône royal ne peut tenir sur ses deux pieds avant sans les deux pieds arrière, notre royaume ne peut tenir ou perdurer fermement si nous provoquons l''hostilité des chrétiens et des adeptes d''autres religions, dont les croyances diffèrent des nôtres ».

[228] Wood, 2013, p. 39.

4.4.4.2.1.4. Le cosmopolitisme iranien

Le patronage des chrétiens de son constitua pour Yazdgird l'une des stratégies clés visant à consolider son autorité royale. Je propose également que ce souverain se soit engagé dans une forme de renaissance des idéologies et des récits traditionnels de légitimation, puisant dans l'héritage perse ancien pour orienter ses choix politiques. Plusieurs de ces stratégies semblent avoir rencontré un certain succès. Sa coopération avec Marūṯā, notamment à travers la fondation de Martyropolis et la convocation du synode de Mar Isḥāq, peut être interprétée comme relevant de cette dynamique idéologique. Ces initiatives s'inscrivent dans une conception du pouvoir inspirée d'un cosmopolitisme iranien, en harmonie avec la cosmologie zoroastrienne, qui plaçait le roi au centre de l'ordre universel et garant de l'équilibre entre les forces religieuses, politiques et sociales.

Selon Payne, l'idée qui sous-tend le cosmopolitisme iranien est qu'au début des temps, il existait un Iran mythique qui réunissait toute l'humanité[229]. Cette unité initiale, bien que disparue, s'est traduite par une « hiérarchisation des peuples et des cultures » à l'échelle mondiale, tous étant soumis à la suprématie iranienne, ce qui permit à ces différents groupes d'être « définis, localisés et inclus dans l'empire iranien »[230]. Ainsi, en se soumettant à l'Iran, toutes les civilisations du monde pouvaient être considérées comme légitimes. Payne affirme que Rome était, en effet, considérée comme un partenaire légitime dans l'exercice du pouvoir impérial, et qu'elle pouvait exercer une autorité reconnue sur son propre territoire, y compris au nom du šāh[231].

Dans un autre article, Payne avance que dans l'empire sassanide subsistait un « état de mélange » (*state of mixture*), un concept qu'il rattache à l'idéologie zoroastrienne et qu'il associe

[229] Payne, 2016a, p. 213. Cf. *Ibid*., p. 209-230 pour une description approfondie de la cosmologie zoroastrienne et de la manière dont elle a façonné ses idées sur le cosmopolitisme.
[230] *Ibid*., p. 211.
[231] *Ibid*., p. 213. Cette situation n'était possible que si, bien entendu, les puissances étrangères acceptaient la suprématie iranienne. Payne, 2013, p. 10, 14, 17 discute de la manière dont le *Livre des Rois* original avait permis une telle évolution au sein de l'idéologie. Une telle affirmation permet même d'intégrer la tutelle de Théodose II dans le cadre du cosmopolitisme iranien. Canepa, 2009, 295 n. 31, Luther, 2016, 649-650 et Greatrex 2020, p. 45 suggèrent que la déclaration de Yazdgird dans le texte du synode de Mar Isḥāq, de l'union entre l'Orient et l'Occident, pourrait en effet référer et confirmer l'adoption de Théodose. De plus, il faudrait considérer que Yazdgird était peut-être plus que désireux d'accepter la proposition d'Arcadius, puisqu'elle acceptait essentiellement la position de force de l'Iran. Il est donc logique que les sources du Ve siècle omettent complètement cette affaire, laquelle ne réapparait que plus tard, lorsque la situation s'inversa, allant jusqu'à l'adoption d'un prince sassanide par l'empereur romain. Selon les *Guerres* de Procope (I.11.1-23), Kawād, proche de la mort, aurait demandé que son plus jeune fils Khusrō soit adopté par l'empereur Justin afin d'assurer sa succession. Malgré l'enthousiasme initial, le projet fut finalement abandonné, ce qui aurait provoqué l'humiliation de Khusrō qui aurait alors juré de se venger des Romains. Pour plus de détails sur l''adoption de Théodose II, voir Bardill et Greatrex, 1996, p. 171-197 ; Greatrex, 2022, p. 43-45.

au cosmopolitisme iranien[232]. Il réévalue notamment ce qu'il appelle « le mythe de l'intolérance zoroastrienne » à travers une analyse approfondie de l'inscription du *mobed* Kirdir sur la Kaʿba de Zoroastre, à Naqš-e Rostam. Bien que cette inscription soit fréquemment interprétée comme illustrant l'archétype du zoroastrien persécuteur, Payne propose une autre lecture, suggérant qu'elle dépeint en réalité une hiérarchie différenciée des confessions religieuses[233]. Selon cette inscription, les adorateurs d'idoles devaient être expulsés ou éliminés, tandis que les adeptes des religions « déviantes », telles que le judaïsme et le christianisme, devaient être soumis sans nécessairement être éradiqués. Payne y voit l'expression d'une pensée idéologique zoroastrienne structurée autour d'un principe de tolérance hiérarchisée : la coexistence d'autres religions est permise dans l'empire, à condition qu'elles reconnaissent la suprématie de la « bonne foi », à savoir le zoroastrisme[234].

Payne corrobore cette perspective de Kirdir avec la mythologie zoroastrienne, qui explique que les origines de l'univers avaient été fondées dans un conflit qui devait durer trois mille ans entre les forces du Bien et du Mal. La période dans laquelle se trouvaient les Sassanides était cette même ère de lutte et de guerre, connue sous le nom « d'état de mélange » ou « gumēzišn »[235]. La victoire ne pouvait être obtenue que par l'érection de temples du feu, l'accomplissement de rites religieux, la culture de terres arables et l'institutionnalisation du droit. Ce « projet global de restauration » était directement transmis des Kayanides (une dynastie légendaire) aux Sassanides et à leurs maisons nobles alliées. En effet, les humains étaient la clé du combat entre le Bien et le Mal, et devaient jouer un rôle déterminant dans l'issue du conflit. C'est pourquoi pour un noble iranien, abandonner sa religion ancestrale comportait un enjeu eschatologique d'ampleur ; la destruction d'un pyrée l'était également. En revanche, ceux qui soutenaient la civilisation, la culture, la piété et la droiture, qu'ils soient iraniens ou non, pouvaient potentiellement contribuer de manière positive aux forces du Bien[236]. Tant que les adeptes des autres confessions acceptaient

[232] Les évaluations par les pairs de l'ouvrage de Payne soulignent l'originalité de sa perspective et de sa méthodologie, le qualifiant d'étude majeure. Son recours à des textes zoroastriens rarement exploités revêt un intérêt exceptionnel pour la communauté scientifique. Si l'érudition et l'ampleur de ses recherches ont été largement célébrées, on peut toutefois regretter le manque d'explications plus développées concernant ces mêmes textes, ainsi que l'usage de terminologies parfois obscures. À certains moments, l'argumentation semble reposer sur des présupposés ou des prises de position insuffisamment explicités. Néanmoins, ces réserves demeurent mineures au regard de l'apport global de l'ouvrage. Cf. Wood, 2016 ; Rezania, 2016 ; Rose, 2017 ; Jullien, C., 2018, p. 37-39.
[233] Payne, 2016a, p. 211.
[234] Payne, 2015a, p. 24.
[235] MacKenzie, 2002.
[236] Payne, 2015a, p. 27-30.

leur place au sein de la hiérarchie religieuse différenciée de l'Iran sassanide, la stabilité et la paix pouvaient être préservées.

Les anciens érudits zoroastriens ont constamment débattu sur les contributions à la bataille cosmologique de ceux qui n'appartenaient pas à la "bonne foi". Payne remet en question la vision traditionnelle d'une tolérance zoroastrienne partielle envers les autres religions, souvent comparée de manière anachronique à la politique des Croisés, en soutenant, au contraire, que la religion iranienne reposait sur une idéologie cosmologique intrinsèque. Celle-ci autorisait et encourageait l'intégration des adeptes de confessions étrangères dans le cadre plus large du projet impérial sassanide. Payne souligne qu'il existait une différence entre les religions acceptables et non-acceptables, telle que l'ancienne foi polythéiste assyrienne qui avait été activement éliminée. À la lumière de ces informations, les attaques qu'Aḥaï avait organisé contre les « magiciens » et les « sorciers » pourrait être vu comme des violences justifiées par l'idéologie zoroastrienne dominante[237]. Elles constitueraient une preuve explicite que les chrétiens, dans ce contexte, furent perçus et mobilisés comme des alliés des mazdéens dans la lutte contre le Mal. À l'inverse des religions non acceptées, le christianisme et ses adeptes ne furent réprimés que de manière sporadique et bénéficièrent, avec l'accord des autorités sassanides, de la possibilité d'édifier de nombreux lieux de culte. Même dans les cas où des destructions d'églises sont rapportées, il n'est jamais question d'une suppression systématique de l'ensemble des édifices[238]. Payne insiste sur le fait que les autorités furent bien moins vigilantes sur l'intégration des chrétiens dans l'administration civile sassanide que sur les déviations doctrinales internes au zoroastrisme[239].

Les articles de Payne n'examinent pas en détail la manière dont Yazdgird s'appropria personnellement le cosmopolitisme iranien, et ce de façon encore plus affirmée que ses prédécesseurs. Daryaee montre comment les premiers šāhs sassanides, comme Šābuhr Ier, ont cherché à forger un empire universel, mais n'ont pas été en mesure de créer le soutien idéologique

[237] *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 213/324.
[238] Étant donné que les hagiographies n'indiquent ni la date ni le lieu de la destruction des églises, Payne s'interroge sur la véracité des rapports. Si les autorités avaient cherché à contrôler la construction des églises, Payne affirme que nous aurions beaucoup plus de cas spécifiques de destruction d'églises en Mésopotamie. Dans les sources zoroastriennes, il n'y a pas vraiment d'exemple de destruction d'institutions chrétiennes ou juives, comme ce fut le cas pour les adorateurs d'idoles. Jullien C., 2023, p. 134 souligne la difficulté de concevoir des destructions d'églises, même ponctuelles, comme des actes de rééquilibrage entre les différentes communautés religieuses hiérarchisées selon un ordonnancement imposé par les autorités de l'Iran. Comme mentionné *supra* § 3.7.2, p. 171 n. 202, Wood, 2023 p. 179 souligne que ces attaques ne visaient que les fondations impériales romaines de Ctésiphon.
[239] Payne, 2015a, p. 31-35.

nécessaire à un tel projet[240]. Ces idées allaient porter leurs fruits deux siècles plus tard avec Yazdgird Ier, qui fut le premier souverain sassanide à adopter le titre de *Ramšahr*. Daryaee explique que, selon le *Denkard*, un recueil de textes zoroastriens du IXe siècle, le dernier monarque iranien connu à avoir porté ce titre était Kay Witasp, le dernier des Kayanides, la dynastie légendaire de l'Avesta[241]. Wiesehöfer identifie un prétendu lien généalogique entre les deux dynasties iraniennes en utilisant le roman d'Alexandre et al-Tabari, qui établit des liens entre les Kayanides, les Achéménides et les Sassanides[242].

Payne après Canepa complète le tableau, en expliquant comment les relations avec les Kayanides se sont traduites par une plus grande insistance sur le règne universelle. En revendiquant l'ascendance de ces souverains légendaires, les Sassanides, et en particulier Yazdgird, ont hérité de la responsabilité de restaurer l'ordre et de garantir la paix et la prospérité dans le monde entier. Comme le dit Payne, « [it] was, therefore, now incumbent upon all Sasanian kings to demonstrate their success at securing the submission of the known world to their all-encompassing majesty »[243]. L'association avec les Kayanides s'accroît avec chacun des souverains du Ve siècle postérieurs à Yazdgird, tout comme les liens entre l'héritage idéologique et la politique étrangère. Le chercheur conclut que dans le cadre de cette idéologie cosmopolite kayanide, les Sassanides pouvaient soit poursuivre la guerre avec Rome afin de les ramener à un état d'unité par le biais du tribut, soit poursuivre la paix afin de rétablir l'ancien ordre kayanide, accomplit par « la réunion de symboles attestant la reconnaissance romaine de la suprématie iranienne »[244].

Yazdgird semble donc avoir non seulement fait des efforts conscients pour structurer l'Église de l'Orient afin qu'elle s'intègre dans le concept zoroastrien de l'empire, mais aussi pour la revendiquer comme faisant partie de l'héritage kayanide et de la culture iranienne. De son point de vue, le patronage de la minorité chrétienne participait de son devoir royal comme zoroastrien selon l'idéologie du cosmopolitisme iranien. Selon le *Denkard*, la région iranienne englobait toutes les vérités, qu'elles fussent scientifiques, philosophiques, artistiques ou religieuses, quel que soit leur provenance d'origine[245]. Šābuhr Ier aurait ainsi entamé un processus de restitution de ces

[240] Daryaee, 2023, p. 19.
[241] *Ibid*., p. 27-29, n. 131 ; Payne, 2016b, p. 27-29.
[242] Wiesehöfer, 2001, p. 168 ; Wood, 2012, p. 63 et n. 24. Voir l'œuvre de Debié, 2024, Partie I et Ciancaglini, 2001, p. 121-140 pour une étude du roman syriaque d'Alexandre.
[243] Payne, 2013, p.7.
[244] *Ibid*., p. 32 (Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé) ; Canepa, 2010, p. 62, 91.
[245] *Denkard,* IV.19 ; Payne, 2016a, p. 214.

connaissances à l'Iran, une mission qui semble avoir été reprise par Yazdgird[246]. Les synodes ont entraîné une réelle soumission de l'Église de Perse au šāh, et ont effectivement remis en question la prétention universelle de Rome à une hégémonie sur les communautés chrétiennes.

L'éloge exagéré de Yazdgird dans l'ouverture des canons du synode et les louanges continues tout au long du texte présentent le šāh comme « un second Constantin ». Le texte du synode de Mar Isḥāq est révélateur et mérite d'être transcrit ici dans son intégralité :

> « En la 11e année du règne de Yazdgird, Roi des rois, victorieux ; après que la paix et la tranquillité furent rétablies pour les églises du Seigneur, (ce prince) donna la liberté et le repos aux congrégations du Christ, et permit aux serviteurs de Dieu d'exalter publiquement le Christ dans leur corps, soit à leur mort, soit pendant leur vie ; il écarta la tempête de la persécution de toutes les églises de Dieu ; il dissipa l'obscurité de l'oppression de tous les troupeaux du Christ ; il avait, en effet, ordonné dans tout son empire que les temples détruits par ses pères fussent magnifiquement reconstruits de son temps ; que les autels qui avaient été démolis fussent soigneusement restaurés ; que ceux qui avaient été éprouvés pour Dieu, qui avaient souffert les prisons et les tortures, sortissent en liberté ; que les prêtres, les chefs et toute la sainte alliance circulassent en toute liberté et sans crainte »[247].

Avec de tels éloges, Yazdgird pourrait en effet être confondu avec Constantin si son nom n'avait pas été mentionné. McDonough a bien montré la fabrication de l'identité « constantinienne »[248]. Wood souligne par ailleurs que le šāh aurait véritablement désiré recevoir les prières issues des chrétiens pour son bien-être[249].

Le texte rapporte ensuite qu'à la lecture de la lettre rédigée par les évêques romains remise par l'intermédiaire de Marūṯā lors de son retour en Iran, Yazdgird, se serait exclamé : « L'Orient et l'Occident forment une seule puissance, sous l'empire de ma royauté ! »[250] Ce trait narratif cherchait à montrer, certes, l'idée d'une l'unification imminente des Églises occidentale et orientale, voire de Byzance et de Perse, mais pourrait aussi être perçu dans le sens de revendications universalistes de plus grande ampleur, telles que définies par l'idéologie du cosmopolitisme iranien. Wood va encore plus loin en affirmant que la participation de Yazdgird aux synodes était un « signe de sa "victoire", sur le modèle de Constantin », offrant une image de lui-même comme souverain sur le monde entier[251]. Aux yeux de certains, les gestes du šāh

[246] Payne, 2016a, p. 214.
[247] *Syn. Or.* (Chabot (éd.), 1902, p. 17-18/254 et Melloni (éd.), 2023, p. 562-565).
[248] McDonough, 2008a, p. 128-130.
[249] Wood, 2023, p. 114 ; Wood, 2023, p. 178.
[250] *Syn. Or.* (Melloni (éd.), 2023, p. 566-567).
[251] Wood, 2013, p. 33.

pouvaient être interprétés comme les signes d'une conversion imminente au christianisme ; d'autres y voyaient une tentative de s'approprier symboliquement l'héritage constantinien[252]. Il reste aussi la possibilité que les Romains n'avaient aucune idée de l'existence de cette idéologie universaliste.

La fondation de Martyropolis a également, d'un certain point de vue, permis à Yazdgird d'étendre indirectement son influence au-delà des frontières de son empire. Dans un autre article, Payne décrit comment Yazdgird et Marūṯā ont contribué à créer le phénomène cultuel du culte des martyrs en Orient, dont nous n'avons aucune preuve avant la fondation de Martyropolis[253]. Le fait que Rome soutienne si ouvertement la création d'un culte des martyrs dans une ville frontalière ne laissait à Yazdgird aucun autre choix que de contester le monopole culturel potentiel, sous peine d'aliéner la zone frontalière cruciale entre les empires[254]. L'implication d'un souverain étranger, « païen » et rival, dans la fondation d'une ville romaine, aura pu irriter les sensibilités romaines, d'où l'absence de discussion autour de Martyropolis dans les sources qui traitent de la vie de Marūṯā[255].

Une telle absence d'information constitue probablement une omission délibérée, d'autant plus significative que Socrate est le seul des trois auteurs contemporains à avoir mentionné Marūṯā. Tous ces écrivains rédigèrent leurs œuvres vers le milieu du Ve siècle, c'est-à-dire après la guerre de 421-422. Comme nous l'avons suggéré précédemment, le silence sur Martyropolis dans leurs récits pourrait refléter un certain malaise à l'égard de Marūṯā et de son étroite collaboration avec le monarque iranien[256]. Alors que les hostilités avec la Perse venaient à peine de prendre fin et que les tensions restaient vives, le public romain n'aurait guère toléré l'idée que Yazdgird Ier, ancêtre direct de leurs ennemis contemporains, ait pu soutenir la culture chrétienne, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de son royaume[257].

La question des loyautés chrétiennes vis-à-vis de Rome et de la Perse n'est devenue aigüe qu'après que Yazdgird a entamé le processus d'intégration des élites chrétiennes à sa cour. C'est

[252] Cette idée de conversion entre dans le cadre d'une théologie politique. Cf. Jullien, C., 2021, p. 22-23.
[253] Payne, 2011, p. 95-96.
[254] Fowden, E. K., 1999, p. 56, 59.
[255] Socrate, *HE* ; Sozomène, *HE ;* Théophane, *Chronographia*.
[256] Il en va de même pour le personnage d'Antiochus, relié directement à Marūṯā par Théophane. Dans un contexte de fortes tensions avec la Perse, le fait de rapporter qu'un personnage perse occupait une fonction aussi élevée à la cour romaine n'aurait guère constitué un sujet favorable.
[257] Bardill et Greatrex, 1996, p. 180, explicitent dans leur article que le traitement reçu par Antiochus, notamment, un *damnatio memoriae* inofficiel, pourrait s'appliquer de même ici.

dans ce contexte d'intégration des chrétiens que s'inscrivent les récits traitant des craintes des Iraniens sur la loyauté de la communauté, comme le *Martyre* et l'*Histoire* de Siméon Bar Sabba'ē situés sous Šābuhr II. On pourrait établir un parallèle entre les projets de Šābuhr II et de Yazdgird Ier, dans la mesure où tous deux cherchaient à intégrer les chrétiens dans les structures administratives de l'empire et à soumettre plus étroitement leurs communautés à l'autorité royale. Dans son article sur « l'état de mélange », Payne se concentre sur le refus de Siméon de prélever des impôts au nom du souverain sassanide, en vue de soutenir l'effort de guerre, un refus qui entraîna son exécution. Il interprète cet épisode non pas comme un simple acte de persécution religieuse, mais comme une invitation à participer à l'expansion de la structure fiscale impériale, et son rejet par le prélat chrétien[258]. Il est possible d'y voir une première tentative d'intégration du christianisme dans le cadre d'une idéologie cosmopolite émergente.

Que Šābuhr II ait recherché la collaboration de la hiérarchie chrétienne pour l'aider à mobiliser des ressources en vue d'une guerre imminente est une réalité tout à fait plausible. Il était également concevable que le refus de coopérer à la demande du šāh ait été perçu comme une haute trahison, quelle que soit la foi de chacun. De même, Wood considère l'*Histoire*, le plus ancien des deux textes, daté du début du Ve siècle, comme une démonstration de force et d'autonomie du catholicos vis-à-vis le šāh, en parallèle avec l'attitude d'insubordination observée dans les actes de ʿAbdā[259]. Payne estime que la « grande persécution » sous le règne de Šābuhr ne fut qu'une construction littéraire, et que les violences exercées se concentrèrent essentiellement sur les prélats en raison de leur refus de coopérer comme intermédiaires entre les populations chrétiennes provinciales et les agents de l'État[260].

Payne soutient d'autre part que Yazdgird initia un processus d'intégration des élites chrétiennes, tant laïques qu'ecclésiastiques, au sein de l'appareil administratif sassanide, un mouvement qui se poursuivit jusqu'à la chute de l'empire[261]. Les primats de l'Église d'Orient se sont progressivement associés à la volonté politique des autorités sassanides, jouant le rôle

[258] Payne, 2015a, p. 38-41.
[259] Voir Wood, 2013, p. 52-60 pour sa comparaison entre le *Martyre* et l'*Histoire* de Siméon Bar Sabba'ē. Wood souligne comment la collecte de reliques contribuait à établir une ancienneté plus profonde pour l'Église d'Orient qui essayait encore de s'imposer sur le plan juridictionnel. Contrairement au *Martyre* de Siméon Bar Sabba'ē, l'*Histoire* plus ancienne est considérablement plus loyaliste par rapport au šāh, et met en parallèle une période de persécution (IVe siècle) à une autre de prospérité (VIe siècle). Cf. Smith, 2016, p. 109-124 pour une analyse plus complète de ces textes.
[260] Payne, 2015a, p. 42-43.
[261] *Ibid.*, p. 44.

d'ambassadeurs comme Yahbalaha et d'inspecteurs officiels comme Aḥaï, des fonctions traditionnellement exclusivement réservées aux personnes de la haute noblesse, les *wuzurgan*[262]. On rappellera que ce dernier primat avait même initié une action, naturellement entérinée par les autorités centrales, contre les croyances jugées déviantes, une perception qui rejoignait d'une certaine manière l'idéologie de « l'État de mélange ».

À cet égard, Payne souligne que les hagiographes syriaques de l'époque abordent explicitement dans leurs récits les nouvelles formes d'interaction inter relieuse entre l'Église et le pouvoir sassanide[263]. Il observe également que les actes de martyrs de cette période impliquent systématiquement des châtiments liés à la destruction de temples zoroastriens ou à la conversion de membres de l'élite iranienne. Ces deux formes de violence — la purge des élites durant des crises politiques et l'exécution d'individus pour des actes perçus comme transgressifs — servaient, selon Payne, à véhiculer des normes d'interaction jugées inacceptables entre chrétiens et zoroastriens[264]. Le tout s'inscrivait dans le cadre idéologique de « l'État de mélange » propre à l'Iran sassanide, qui exigeait la préservation de la suprématie du zoroastrisme dans un empire pluri-religieux. Toute déviance comportementale de la part des autres communautés religieuses était ainsi réprimée avec rigueur, sans pour autant entraîner leur exclusion ou leur éradication.

4.4.4.2.2. La cour de Constantinople

4.4.4.2.2.1. Théodose II, Empereur ; Anthémius, préfet du prétoire

C'est en tant qu'ambassadeur impérial et évêque de l'Église romaine que les projets de Marūṯā semblent avoir eu le plus d'impact en Orient, au-delà des frontières. Malgré cela, de nombreux effets sont aussi décelables en Occident, et les personnes impliquées dans ses projets, même nominalement, devaient en recevoir des bénéfices. Ces différents acteurs et leurs liens avec

[262] McDonough, 2023, p. 114-115 ; Wood, 2023, p. 180. Il n'y a qu'un seul exemple d'une telle mission donnée à un primat de l'Église de l'Orient. Selon Wood, il faut y voir un cas unique rapporté pour symboliser davantage la proximité qu'exerçait Yazdgird avec les chefs de l'Église. Il ne faut pas interpréter l'affaire comme une nouvelle responsabilité octroyée aux catholicoi.
[263] Payne, 2015a, p. 49-51.
[264] *Ibid.*, p. 45-46. Payne présente ces enjeux comme les premières tentatives de définition des modalités d'interaction entre chrétiens et zoroastriens, au moment où le christianisme commençait à s'implanter en territoire perse avec plus d'ampleur. Dans son analyse, Payne s'interroge sur les conséquences d'un tel ordre social, en examinant d'une part dans quelle mesure la construction des églises s'était opérée au détriment des temples du feu, et d'autre part, si la nouvelle reconnaissance politique du christianisme avait ouvert aux élites zoroastriennes l'accès à ses rites et à ses institutions, voire favorisé leur conversion.

Marūṯā montrent à quel point le réseau social de l'évêque frontalier fut vaste, même dans la capitale. En tant qu'ambassadeur impérial, il devait être en contact avec les personnes les plus puissantes de l'empire. À l'époque de la convocation du synode de Mar Isḥāq et de la fondation de Martyropolis, l'empereur était Théodose II, soutenu par le préfet prétorien Anthémius qui détenait le véritable pouvoir. Ce dernier avait mené une politique de paix et de coopération en matière de diplomatie internationale et pouvait être considéré comme l'un des acteurs principaux de l'apogée des relations romano-perses au début du Ve siècle.

En tant que dirigeants de l'empire romain d'Orient, ces deux hommes auraient tiré un prestige considérable des succès diplomatiques et religieux de Marūṯā. Agissant en leur nom, l'évêque parvint à naviguer avec habileté parmi les complexités socio-culturelles du contexte perse, au-delà des frontières impériales. La capacité de coopter le pouvoir sassanide afin de protéger les chrétiens, d'établir une nouvelle hiérarchie ecclésiastique et de promouvoir un culte des martyrs en Orient, représenta une victoire majeure pour la cour de Théodose, réputée pour sa piété. Si Yazdgird a pu être perçu comme un Constantin de Perse dans la mémoire chrétienne orientale, on peut également envisager que Théodose ait été investi d'un rôle similaire de manière indirecte, à travers l'action de son envoyé, Marūṯā.

La fondation de Martyropolis représenta également, d'un point de vue romain, un succès notable pour le régime de Théodose. À cette époque, la Sophanène constituait encore un État tampon semi-autonome, bien qu'officiellement sous la domination de Rome. Ce territoire, profondément marqué par les guerres du siècle précédent, bénéficia d'investissements substantiels, initiés à la demande de Marūṯā, consacrés à la restauration, à l'amélioration et à la fortification de la ville. Ces efforts contribuèrent de manière significative à l'intégration progressive de la région dans l'orbite impériale, politique et religieuse.

Quant au culte des martyrs instauré à Martyropolis, il ne tarda pas à susciter l'intérêt de la communauté chrétienne transfrontalière. Toutefois, les dons et contributions de Yazdgird au projet auraient pu, du point de vue romain, être perçus comme une menace d'ingérence indirecte : ils pouvaient laisser croire à une tentative d'influence perse sur une région historiquement instable, susceptible, comme ce fut le cas pour de nombreux *nakharars* arméniens et chefs arabes frontaliers, de basculer d'une suzeraineté à l'autre. Malgré ces ambiguïtés diplomatiques, la consolidation de Maypherqaṭ, à la fois sur les plans militaire et spirituel, amorça le processus de

transformation de cette modeste cité arméno-syrienne en un véritable bastion frontalier, processus achevé un siècle plus tard, sous le règne de Justinien.

4.4.4.2.2.2. L'Église impériale

Nous ne disposons d'aucune information directe sur les relations entre le patriarche de Constantinople, Atticus, et Marūṯā au moment de la mise en œuvre des projets de ce dernier. Comme évoqué dans le chapitre précédent, Jean Chrysostome, déjà décédé à cette époque, semble néanmoins avoir joué un rôle, direct ou indirect, dans l'ascension de Marūṯā, et pourrait même avoir inspiré la convocation du synode de 410. La présence de Marūṯā au synode de Flavien pourrait d'ailleurs indiquer son implication dans ce projet[265]. Atticus, en revanche, était un adversaire notoire de Chrysostome. Bien que l'évêque d'Antioche, Porphyre, ait repris la coordination du projet de mise en communion avec les chrétiens d'Orient, il appartenait lui aussi au camp opposé à l'ancien patriarche. Il semble donc qu'à partir de 404, les initiatives ecclésiastiques liées à l'Église de Perse aient été progressivement reprises par les adversaires de Jean et de Flavien, après l'exil du premier et la mort du second.

Ce faisant, Porphyre pouvait s'approprier une partie du prestige associé à cette initiative, au bénéfice de sa propre personne et de son siège patriarcal, plutôt qu'à celui d'Atticus, le nouveau patriarche de Constantinople. Quoi qu'il en soit, l'organisation d'une hiérarchie chrétienne en Perse représentait une opportunité stratégique majeure pour l'Église impériale. Confier la direction de l'Église de Perse à des agents issus de l'Empire romain constituait un moyen efficace de projeter l'influence spirituel et institutionnel de l'Église impériale au-delà des frontières politiques de l'Empire.

Enfin, la fondation d'un culte des martyrs à portée transfrontalière à Martyropolis a sans doute joué un rôle central dans l'idéologie politique romano-chrétienne. Marūṯā, évêque de Maypherqaṭ et agent de Constantinople, *Roma Nova*, parvint à collecter et à transférer les reliques de ceux qui étaient morts pour leur foi en Perse. Ce geste, hautement symbolique, ne se limitait pas à la translation d'ossements : il impliquait aussi l'appropriation de leurs récits, de leur mémoire, de leur signification spirituelle et, très concrètement, de leurs restes corporels. Ces martyrs avaient été exécutés non pas par un empereur romain païen, mais par des souverains

[265] Photius, *Bibl.*, Cod. 52.

étrangers, adeptes du zoroastrisme et à la tête de l'empire rival. Leur mort remontaient aux règnes précédant celui de Yazdgird Ier, dans un contexte de violences ciblant la communauté chrétienne. À première vue, l'autorisation de recueillir ces reliques et à les transporter en territoire romain accordée à Marūṯā par Yazdigrd pouvait donc être compris comme un acte de réconciliation. Mais il pouvait être aussi interprété surtout comme une victoire religieuse pour le pouvoir romain et son clergé, renforçant leur autorité morale face à la Perse et réunissant en un même lieu ces soldats-martyrs afin de concentrer leur puissance symbolique, spirituelle et politique.

4.4.4.2.2.3. Conclusions

Ainsi, de nombreux ressortissants influents de l'empire romain oriental influents purent tirer un prestige considérable de leur participation, même symbolique, aux projets menés par Marūṯā, notamment la fondation de Martyropolis et la structuration de l'Église en Perse. Ces initiatives s'inscrivaient dans une logique d'expansion politique et religieuse, où l'action missionnaire et diplomatique servait aussi les ambitions stratégiques de l'empire. À travers ces projets, le christianisme, depuis l'empire romain, imposait une nouvelle vague de son rayonnement géo-ecclésiastique vers l'est, refranchissant les frontières traditionnelles de l'influence impériale. La diplomatie ecclésiastique, incarnée par Marūṯā, permettait de faire avancer à la fois les intérêts spirituels et géopolitiques de Constantinople — sorte de conquête religieuse (et non militaire) de la Perse.

4.4.5. Vers de nouvelles relations romano-perses

Sur le plan international, la convocation du synode de Mar Isḥāq et la fondation de Martyropolis ont toutes deux joué un rôle dans l'évolution des relations entre Rome et la Perse. Comme nous l'avons vu, les rapports positifs établis au début du siècle, sous le règne de l'empereur Arcadius, ont effectivement préparé le terrain pour la réalisation de ces deux projets d'envergure. Une fois menés à terme, ceux-ci semblent avoir exercé une influence notable sur les relations entre les deux empires, bien qu'elle n'ait été ni entièrement positive, ni entièrement négative,

4.4.5.1. Concessions et apaisements

À court terme, la concession de liberté religieuse accordée par Yazdgird à la communauté chrétienne pouvait être perçue par les autorités romaines comme un geste d'apaisement. Aucun šāh avant lui n'avait formulé une telle déclaration officielle ni pris un engagement aussi explicite en faveur des chrétiens. Son choix de s'allier cette communauté au sein de son royaume a probablement été interprété, dans une certaine mesure, comme un signe favorable par les milieux romains. En outre, Yazdgird avait été désigné comme tuteur de Théodose, un fait exceptionnel qui témoigne de la nature singulièrement étroite des relations entre les souverains romain et perse établit depuis le règne d'Arcadius et maintenu à travers celui de Théodose II[266].

Les résultats immédiats du synode de Mar Isḥāq furent sans doute bien accueillis par les autorités romaines, tout comme la collecte des reliques des martyrs perses. Il s'agissait là de concessions réelles de la part de Yazdgird[267]. La fondation d'un culte par un évêque syriaque dans une région encore autonome pouvait être interprétée comme une déclaration de paix le long de la frontière. On peut même voir dans la restitution des corps des martyrs un acte de réconciliation entre la communauté chrétienne et le pouvoir perse, relevant d'une stratégie délibérée de Yazdgird visant à se rapprocher de cette population et à en obtenir une loyauté accrue. Ce geste s'inscrivait dans la logique de l'idéologie du cosmopolitisme iranien, nous l'avons dit, et répondait également à la position politique fragile du souverain au sein de son propre empire.

4.4.5.2. La ligne dure de Pulchérie

C'est en effet l'idéologie du cosmopolitisme iranien qui a posé le plus de problèmes dans les relations romano-perses. En soi, cette idéologie est restée isolée dans la sphère culturelle à laquelle elle appartenait. Les sources romaines ignorent manifestement les implications de la cosmologie zoroastrienne sur la politique étrangère. Malgré cette ignorance, la participation de Yazdgird au synode de Mar Isḥāq et à la fondation de Martyropolis ont pu être perçues comme un simple geste d'impérialisme iranien et donc générer quelques frictions avec le gouvernement chrétien, rival, de Constantinople. Sous le règne d'Arcadius, puis dans un premier temps sous

[266] Cf. *supra*, § 1.10, p. 31-33.
[267] Selon Tural, 2025, p. 121-122, le retour des reliques équivaut à l'octroi, *de facto*, d'une compétence juridictionnelle à la communauté chrétienne concernant la gestion et la disposition des dépouilles de ses membres.

Théodose II, les relations entre les deux empires demeurèrent plus que cordiales. Toutefois, à partir de 414, un changement notable s'opéra à la cour impériale romaine orientale, qui devint sensiblement plus marquée par une religiosité rigoureuse et une moindre tolérance. Ce durcissement du climat spirituel et politique put susciter une méfiance croissante à l'égard des projets universalistes de Yazdgird, lesquels incluaient une forme d'intégration du christianisme dans la structure impériale perse. R. C. Blockley et Kenneth G. Holum identifient cette période comme marquée par la chute d'Anthémius et l'ascension de Pulchérie[268]. Bien que les sources disponibles fournissent peu d'informations directes sur le rôle de l'impératrice dans la politique étrangère à l'égard de l'Iran sassanide, il demeure possible d'interpréter les descriptions de son influence à la lumière des dynamiques politiques et religieuses établies jusqu'ici.

Le comportement de Pulchérie est décrit par Sozomène comme très pieux ; Blockley l'identifie par une « orthodoxie chrétienne agressive qui commença à virer vers l'universalisme militante […] »[269]. Ces éléments viennent étayer la suggestion de Holum selon laquelle, malgré l'absence de preuves, le zoroastrisme n'aurait plus été toléré dans l'empire romain, contribuant à la montée des tensions et poussant Yazdgird, déjà sous la pression des mages et de la noblesse, à rompre avec son attitude bienveillante à l'égard du christianisme[270]. L'intolérance potentielle de Pulchérie pourrait suggérer que ses convictions personnelles, ou, plus largement, l'orientation idéologique de son gouvernement, furent heurtées par l'implication directe de Yazdgird dans les

[268] Holum, 1982, p. 94 ; Blockley, 1992, p. 55-56. Pour quelques perspectives sur la puissance politique de Pulchérie avant son mariage en 450, voir Burgess, 1994, p. 64 ; Busch, 2015, p. 134 ; Kooijman, 2023, p. 6 n. 25.
[269] Sozomène, *HE*, IX.1, 3 ; Blockley, 1992, p. 56. Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de Blockley.
[270] Holum, 1977, p. 159-162, 159 n. 26, 161 n.39 ; Boyce, 1979, p. 119 ; Synelli, 1986, p. 57 ; Blockley, 1992, p. 56, 58, 201 n. 40 ; Caseau Chevallier, 2001, p. 61-123 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 42-43 ; Daryaee, 2023, p. 30-31 ; Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023, p. 19-20 n. 45, 49 pour des discussions sur les conditions de la paix et la tolérance religieuse dans l'empire romain. Tout comme pour la fondation de Martyropolis et de Karin-Théodosiopolis, les termes du traité de 422 peuvent avoir fonctionné rétroactivement comme une preuve du statut *ante bellum* : aucune des deux religions rivales n'était persécutée. Blockley explique que la tolérance envers le zoroastrisme dans l'empire romain faisait effectivement partie du traité, mais que ces termes ont probablement été ajoutés dans une annexe après les serments, ce qui a permis de réduire l'opprobre de voir son ennemi dicter sa politique intérieure, et d'éviter l'utilisation future de la religion comme *casus belli*. Dans l'ensemble, l'accord de tolérance n'aurait été qu'un signe de bonne volonté. Dignas et Winter, 2007, p. 135-138 expliquent que la tolérance du zoroastrisme sur le territoire romain aurait été « une concession sans aucune valeur pratique ». Bien qu'une tolérance religieuse mutuelle dans le traité de paix puisse attester une dégénérescence antérieure de celle-ci dans les deux empires, il n'existe aucune preuve explicite que le zoroastrisme n'était effectivement plus toléré dans l'empire romain sous Pulchérie. Ce que nous savons, c'est que de nombreuses lois avaient été adoptées contre les juifs et les païens (*CT*, 16.8, 10). Le zoroastrisme, en tant que religion étrangère, devait également être réprimé, ou du moins compris comme incluse dans la loi, considéré comme une forme de paganisme.

affaires de l'Église de Perse, perçue comme une forme de mainmise étrangère sur l'institution chrétienne.

L'ingérence active dans les affaires internes de l'Église d'un souverain zoroastrien, aussi bien sur le plan structurel que symbolique, aurait ainsi pu être interprétée comme une atteinte à l'autonomie ecclésiale ou même comme une provocation à l'encontre de l'orthodoxie impériale. En tant qu'auguste de l'empire romain, et donc héritière de Constantin, Pulchérie était chargée de veiller sur tous les chrétiens, conformément à l'image qu'Eusèbe prête à Constantin lorsqu'il s'adresse à Šābuhr II[271]. Yazdgird aurait été perçu comme un émule de l'empereur chrétien, allant ainsi au-delà des limites de ce que sa position permettait. Comme souligné précédemment, peut-être sous l'influence du cosmopolitisme iranien, le šāh revendiquait sur le plan idéologique à la fois la suzeraineté sur les communautés chrétiennes et l'héritage impérial romain. Bien que cette image de « second Constantin » ait pu nourrir chez certains l'espoir d'une conversion, le cosmopolitisme iranien et la quête kayanide de Yazdgird ne pouvaient s'accomplir que dans un cadre où le monde était appelé à se soumettre au zoroastrisme et à la suprématie du peuple iranien. En réalité, Yazdgird cherchait à conquérir, soumettre et assimiler le christianisme, et non à l'intégrer.

Il est également important de rappeler que depuis l'époque de Constantin, sur l'ensemble de la frontière entre Rome et la Perse, du Caucase à Axoum, les populations locales et leurs monarques s'étaient progressivement convertis au christianisme. Bien que la Perse zoroastrienne ait tenté de répondre au tournant politico-religieux amorcé par Rome, elle ne semble pas l'avoir fait par le biais d'un engagement missionnaire à grande échelle. Les initiatives de Yazdgird s'inscrivent plutôt dans le cadre de l'idéologie du cosmopolitisme iranien, qui privilégiait l'intégration stratégique plutôt que la conversion par coercition politique[272]. Si les projets ecclésiologiques de Marūṯā furent indéniablement portés par l'évêque lui-même, leur réalisation aurait été impossible sans le soutien actif et la participation du monarque iranien[273]. Alors que l'on pourrait croire, dans un premier temps, que Yazdgird se laissait instrumentaliser par Rome à travers son agent Marūṯā, il parvint en réalité à réorienter cette dynamique à son avantage. Gardien

[271] Eusèbe, *VC*, IV.9-13. La lettre dans la *Vita Constantini* est encore sujette à débat quant à son authenticité. Voir Frendo, 2001, p. 57-69 ; Smith, 2016, p. 19-32 semble plutôt enclin à y voir un document historié dans son étude.
[272] Payne, 2015, p. 46 ; sauf pour la noblesse iranienne (et arménienne), comme vu *supra*, § 1.4, p. 16 et § 4.4.4.2.1.4, p. 266-273.
[273] Cf. Keser-Kayaalp, 2021, p. 115 n. 417.

officiel de l'empereur Théodose II, il disposait d'un levier diplomatique important, consolidé par la présence de son propre représentant, Antiochus le *praepositus*, à la cour de Constantinople. Cette influence ne se limita pas aux affaires diplomatiques : elle s'étendit également à la sphère culturelle, comme en témoigne l'introduction, à la cour impériale, de pratiques ludiques d'origine perse, telles que le polo ou les échecs, possiblement introduites précisément par l'intermédiaire d'Antiochus[274].

Yazdgird contrecarra également les efforts romains dans l'intégration de la Sophanène en capitalisant sur son patronage de Marūṯā, l'évêque de la ville et parent proche du satrape, et en s'impliquant dans le développement de la capitale Maypherqaṭ. Cette perspective met en valeur son cosmocratisme dans le texte du synode de Mar Isḥāq, selon laquelle l'Orient et l'Occident étaient unis sous sa domination royale. En outre, la réorganisation de l'Église de Perse en fonction de sa position subordonnée dans l'empire sassanide démontra un système relationnel alternatif à celui proposé par les Romains. Le synode de Mar Dādišoʿ mit l'Église de l'Orient rapidement sur la route d'indépendance de l'Église byzantine en rejetant toute intervention des évêques impériaux occidentaux dans les conflits internes, dans un processus d'autonomisation de l'Église syriaque orientale au sein de l'empire sassanide, nous l'avons vu. Le synode de Mar Isḥāq marqua la fin d'une convergence entre *romanitas* et *christianitas*

4.4.5.3. Un bastion frontalier

Nous avons vu dans le deuxième chapitre l'importance de Martyropolis en tant que poste-frontière, ainsi que sa valeur stratégique, tant sur le plan militaire que spirituel. La présente section vise à montrer comment la fondation de Martyropolis, malgré son impact initialement positif, a pu contribuer à l'exacerbation des tensions entre Rome et la Perse. Le climat international, de plus en plus tendu, devait inévitablement conduire à un point de rupture. Martyropolis n'était pas simplement une cité frontalière bénéficiant d'aides ponctuelles et de projets de reconstruction. Située à un carrefour stratégique entre les empires rivaux, son importance géopolitique était amplifiée par le statut semi-autonome de la satrapie à laquelle elle appartenait, conférant à la ville

[274] Canepa, 2009, p. 167, p. 174-182, 314-315 n. 92-97. Théodose construisit même un *tzykanisterion*, un terrain de polo. Canepa considère la tutelle de Yazdgird et la présence d'agents perses à la cour romaine comme étant à l'origine de cette infiltration culturelle. Pour d'autres exemples d'influences culturelles mutuelles, voir Gonosová, 2000, p. 130-133 ; Cutler, 2005, p. 9-37 ; Balty, 2006, Dignas et Winter, 2007, p. 242-262 ; Greatrex, 2014b, p. 163-174 ; Greatrex, 2020, p. 36-50.

un rôle singulier dans les dynamiques impériales et régionales. Le vaste investissement consenti par Marūṯā dans le développement de la cité a très probablement contribué à alimenter les tensions croissantes, qui culminèrent dans les derniers mois du règne de Yazdgird.

Bien que le culte des martyrs et la fortification de la ville aient pu être considérés comme les marques d'une politique d'hostilité de la part de l'empire romain, il ne faut pas oublier que Martyropolis était la capitale de la Sophanène. La ville représentait, sous un certain angle, l'équilibre entre les deux puissances, en particulier pendant les périodes de paix. Comme nous le verrons plus loin, ses fortifications étaient probablement limitées. La région avait été également le théâtre de guerres et de raids durant le IVe siècle qui avaient durablement marqué le paysage[275]. Les transferts de terres, les financements impériaux, ainsi que les dons de Yazdgird semblent avoir contribué à la réhabilitation de l'ensemble de la Sophanène. La nature coopérative, interculturelle et internationale du projet frontalier mettait en lumière la qualité des relations entre Rome et la Perse à cette période. Il est même envisageable que Ctésiphon se soit approvisionnée en vin provenant de cette région, dont le développement agricole et économique pourrait avoir été favorisé par les initiatives entreprises sous l'impulsion de l'évêque Marūṯā.

La mise en œuvre d'un culte des martyrs peut elle aussi être considérée comme un projet de réconciliation. À travers les récompenses données à Marūṯā chez les hagiographes, les deux monarques sont en quelque sorte cooptés à une vision christocentrique, les mettant au service de la diffusion de la foi et du prestige chrétiens[276]. L'implication de Marūṯā dans l'organisation de l'Église de Perse contribua à forger son image en tant qu'agent supra-étatique, doté d'une quasi-neutralité politique, bien qu'il fût rattaché à l'Église impériale. Cette même forme de neutralité relative peut également être attribuée au satrape de la Sophanène, dont la position semi-autonome renforçait le rôle d'intermédiaire entre les deux empires.

La construction de fortifications légères n'aurait sans doute pas été perçue comme une provocation par les autorités iraniennes. À toutes fins utiles, il ne s'agissait que d'une clôture préventive plus que de défense à proprement parler. En réalité, Yazdgird ne pouvait raisonnablement s'opposer à l'édification de défenses modestes à la frontière de son empire, d'autant plus qu'il recherchait activement la paix et l'amitié avec les Romains. Bien que seule la

[275] Cf. *supra*, § 2.7, p. 115-123.
[276] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 67-68). L'histoire de la coupe d'or donnée par Yazdgird en est un bon exemple. Cf. *supra*, § 3.7.1, p. 170, n. 194.

Vie arménienne de Marūṯā mentionne une participation financière directe du šāh au projet, il est plausible que l'évêque, en tant qu'ambassadeur et médecin personnel du roi, ait reversé les présents reçus aux travaux entrepris à Martyropolis.

Située à l'extrémité orientale de l'empire romain, la ville maintint son statut autonome depuis 298 jusqu'aux réformes de Justinien[277]. Du fait de son éloignement de l'autorité centrale et de son autonomie locale, la responsabilité de la sécurité incombait directement au satrape et à l'évêque. Il est donc plausible que Marūṯā et sa famille aient été préoccupés par les raids hunniques, la guerre constante et par les brigandages qui frappaient la région frontalière, et qu'un effort concret ait été consenti pour ériger une enceinte afin de protéger la capitale de la Sophanène[278]. Cette initiative se justifiait d'autant plus que les troupes romaines stationnées à Amid étaient trop éloignées pour intervenir rapidement et se révélaient, dans ce contexte périphérique, pratiquement inopérantes.

Il n'est toutefois pas exclu que Théodose ait soutenu le projet de Marūṯā dans une optique stratégique, comme mesure intermédiaire visant à garantir que la ville puisse être fortifiée ultérieurement, dans l'éventualité d'une détérioration des relations avec l'Iran. Cette logique préventive trouve un parallèle vers la fin du Ve siècle, lorsque l'empereur Anastase transféra terres et main-d'œuvre au village frontalier de Dara, qu'il transforma par la suite en une puissante forteresse. Ce geste semble indiquer que cette action était pensée dès l'origine comme une étape préparatoire à la construction d'un fort[279]. Devenue un point focal des conflits tardifs entre Rome et la Perse, Dara incarne l'importance stratégique des forteresses frontalières. Si la paix avait perduré entre les deux puissances, ces aménagements auraient pu demeurer symboliques. Toutefois, dans une réalité marquée par une rivalité fondamentale entre les empires, de telles initiatives relevaient d'une anticipation pragmatique des tensions récurrentes[280]. Malgré les bonnes relations avec Arcadius et Théodose II, l'amitié entre les deux empires ne pouvait être suffisamment parfaite pour engendrer une confiance mutuelle totale, d'autant qu'il ne s'agissait,

[277] Procope, *Aed*., III.1.17 ; Adontz, 1970, p. 92-93.
[278] Ibn-al Azraq (Fiey, 1975, p. 41-42) explique que les raids venaient de l'Arzanène perse avoisinante. Ceci pourrait être vrai durant des périodes de guerre entre Rome et la Perse, mais durant les périodes de paix, la ville pouvait néanmoins rester vulnérable à des raids arabes depuis le Sud, et aux Huns qui pouvaient encore passer par le Caucase sans restriction comme en 395 et 397/8.
[279] Greatrex et Lieu, 2002, p. 74-77 ; Decker, 2009, p. 49. Une procédure similaire fut mise en œuvre en 505 lors de la fondation de Dara, où un évêque fut chargé de superviser le développement d'une ville frontalière.
[280] Cf. le Chapitre I et *supra*, § 3.4, p. 156, n. 135.

en réalité, que d'une entente de circonstance, née dans un contexte de profonde instabilité. Rome et l'Iran partageaient, au seuil du Ve siècle, une paix ténue et une amitié fragile ; une trêve silencieuse suspendue au souffle incertain de l'histoire.

Quant aux opposants à la politique proromaine et prochrétienne de Yazdgird, il est fort probable que l'ensemble de ces événements ait suscité une profonde irritation[281]. Comme relevé précédemment, il est plausible que les fortifications établies par Marūṯā aient été renforcées avant même le déclenchement du conflit, et qu'elles aient contribué, directement ou indirectement, à l'éclatement des hostilités en 421. Il convient de rappeler l'adoption, en mai 420, soit avant même la mort de Yazdgird, d'une loi romaine autorisant les propriétaires situés à proximité de la frontière orientale à ériger des fortifications privées pour la protection de leurs biens[282]. L'existence de cette législation suggère que les autorités romaines anticipaient des troubles dans la région frontalière, voire une reprise des hostilités. Cela témoigne d'une volonté de se préparer à une éventuelle offensive ou à une défense renforcée des territoires impériaux[283]. Ce contexte pourrait également constituer un indice supplémentaire de la poursuite du développement défensif de Martyropolis, envisagée alors comme une cité-forteresse protégée par une constellation de reliques de martyrs et placée sous le contrôle direct du satrape et de son évêque proche parent.

À cette époque, la communauté chrétienne de l'empire perse gagnait en visibilité, notamment par l'intensification de ses activités missionnaires, tandis que la convocation d'un deuxième synode par Yazdgird donnait l'impression d'une reconnaissance implicite de leurs actions zélées. Ce synode a également permis à un évêque occidental de revenir en Iran afin de poursuivre la structuration et le renforcement de l'Église de Perse, que Yazdgird avait choisi d'instrumentaliser comme contrepoids institutionnel à l'aristocratie iranienne traditionnelle. Ces évènements pouvaient être perçus comme le signe d'une faveur croissante du pouvoir royal envers la communauté chrétienne ; elles révélaient ainsi un certain parti pris du gouvernement, désormais plus enclin à intégrer l'Église dans sa stratégie de gouvernance.

Il semble que Yazdgird ait été progressivement contraint de réajuster sa position à l'égard des minorités religieuses, sous la pression croissante des groupes mazdéens orthodoxes et dans un

[281] Wood, 2023, p. 185.
[282] *CJ* 8.10.10 ; Holum, 1977, p. 162.
[283] Greatrex et Lieu, 2002, p. 257 n. 29 suggèrent que les mesures étaient défensives. Ils soulignent aussi comment certains (cf. Holum, 1977, p. 162) ont soutenu que les Romains avaient en fait besoin de promulguer de telles lois pour permettre la mobilisation offensive complète de l'armée.

contexte international marqué par une intensification des tensions. Face à la menace imminente d'un conflit armé, Rome adopta soudainement sa législation défensive discutée *supra*[284]. Parallèlement, certains indices suggèrent que les zoroastriens furent de nouveau victimes de discriminations dans l'empire romain, accentuant le climat de méfiance mutuelle[285]. Si la date exacte de la fortification de Théodosiopolis demeure incertaine, et s'il n'est pas établi que Martyropolis ait été renforcée à la même époque, il n'en reste pas moins possible que ces deux sites aient fait l'objet de travaux défensifs dès 420.

La tolérance religieuse accordée aux chrétiens en Perse reposait sur la stabilité des relations diplomatiques entre les deux empires ; toute détérioration de ces rapports risquait donc d'en compromettre durablement les fondements. Dans ce contexte, les ambassades de Yahbalaha et d'Acace peuvent être interprétées comme des tentatives de la dernière heure visant à enrayer la dégradation des relations bilatérales. Toutefois, les efforts de Yazdgird pour concilier les priorités contradictoires des différentes factions de son empire semblaient voués à l'échec. La situation se détériorait rapidement, tant à Ctésiphon qu'à Constantinople, et le conflit latent entre Rome et l'Iran était sur le point d'éclater au grand jour. Les initiatives diplomatiques de Marūṯā, bien qu'inspirées par une volonté de concorde, ne firent que retarder l'inévitable affrontement.

Dès lors, si la fondation de Martyropolis put, dans un premier temps, favoriser une certaine détente entre les empires en incarnant un symbole de réconciliation et de coopération transfrontalière, sa fortification progressive contribua sans doute, à l'inverse, à raviver les tensions croissantes. De même, la mise en place d'un culte des martyrs, bien qu'elle ait initialement participé à l'instauration d'un climat d'apaisement, se révéla être une arme à double tranchant dans le contexte des relations romano-perses. En ravivant les souvenirs de violences passées, ce culte pouvait alimenter la méfiance et les tensions entre les deux puissances.

Le culte centré sur les martyrs perses suscita vraisemblablement une ferveur religieuse considérable, en raison de sa popularité, et il est probable qu'il ait encouragé une attitude de zèle religieux, notamment à l'encontre des Perses dont les ancêtres étaient identifiés comme persécuteurs dans ces récits hagiographiques. Les martyrs, perçus comme des figures de résistance face à l'oppression, étaient investis d'une forte charge symbolique. L'implantation d'un culte qui

[284] *CJ,* VIII.10.10.
[285] Cf. *supra*, 4.4.5.2, p. 278, n. 271.

leur était dédié à la frontière orientale de l'empire, dans une région régulièrement exposée aux incursions iraniennes, traduisait une orientation implicite vers un défi symbolique, voire idéologique, adressé à la Perse.

Enfin, l'investissement impérial graduel dans la région témoigne d'une volonté d'intégration progressive : la présence romaine se renforça de manière visible dans les sphères économique, militaire aussi bien que religieuse sur ce territoire de grande importance stratégique. Bien que Yazdgird ait été directement impliqué dans les affaires de la Sophanène et que la loyauté de la ville ait pu sembler ambiguë, il n'en demeure pas moins que cette région relevait de la souveraineté romaine[286].

4.5. Conclusions : Courtiser l'ennemi

En somme, les initiatives de Marūṯā ont eu des répercussions multiples et interdépendantes. Sur le plan institutionnel, l'Église de l'Orient a obtenu de l'État sassanide la reconnaissance officielle nécessaire pour se restructurer : son chef, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, a été confirmé comme grand métropolite, devenant de fait un acteur politique de premier plan tant à l'intérieur de l'empire qu'à l'international. Grâce à l'appui de l'autorité royale, l'Église a pu imposer plus efficacement sa doctrine et sa discipline interne.

Marūṯā tira indéniablement profit de ses entreprises : il obtint des fonds, des terres et de la main-d'œuvre, sans parler du prestige lié à ses succès. Il rassembla de nombreuses reliques de martyrs et fit de la capitale de la Sophanène un véritable centre religieux frontalier. L'organisation du culte frontalier par Marūṯā fut à ce point exemplaire qu'il servit de modèle plus tard à Resafa avec les reliques de saint Serge, ou encore à Dara avec celles de l'apôtre Barthélemy, deux saints qui furent également des martyrs[287]. Le satrape local aurait lui aussi bénéficié des retombées du développement régional, en particulier grâce à l'essor économique et administratif suscité par l'engagement de son évêque dans les affaires locales. Je souhaiterais également souligner que les

[286] Keser-Kayaalp, 2021, p. 115 relève ce point exact que les auteurs grecques devaient considérer ; il ne fallait pas reporter d'histoires qui pouvaient compromettre la position unversaliste de l'empereur romain.

[287] Cf. Jean Diakrinomenos, *HE,* IX, *Epitome* 34 (558) ; Fowden, E. K., 1999, Ch. 2, p. 45-59, Ch.3, p.60-100 ; Greatrex et Lieu, 2002, 74-77 ; Decker, 2009, p. 49 ; Calzolari, 2011, p. 111 n. 26. Si, selon la tradition arménienne, Marūṯā avait trouvé les ossements de l'apôtre Barthélemy, on peut peut-être se demander si la portion qu'il ramena à Martyropolis aurait pu se retrouver plus tard à Dara, ce qui impliquerait une nouvelle fois l'évêque dans la fondation d'un bastion frontalier.

acteurs de l'Antiquité étaient, pour la plupart, des croyants, à l'instar de la majorité des sociétés humaines contemporaines. Il convient dès lors de ne pas sous-estimer la portée psychologique et existentielle que pouvait revêtir, pour les fidèles, la conviction d'une protection divine telle qu'ils la concevaient et l'expérimentaient.

D'autres acteurs bénéficièrent également des initiatives de l'évêque. Ses réseaux épiscopaux furent déterminants : Isḥāq, Aḥaï, Mana et Yahbalaha accédèrent tous à la titulature suprême au sein de l'Église de l'Orient, en partie grâce aux réalisations de Marūṯā ; Acace d'Amid fut désigné comme ambassadeur pour succéder au modèle de Marūṯā. À travers leurs trajectoires et l'influence tangible de ces nominations, se dessine l'émergence d'un césaropapisme iranien, nouvelle configuration du rapport entre l'Église et l'État.

En dehors des évêques, les cours de Perse et de Rome devaient tirer bénéfice de la fondation de Martyropolis et de l'impact du synode de Mar Isḥāq. Pour Yazdgird, l'un des avantages acquis parmi les prérogatives qui lui furent accordées fut la validation de l'élection du grand métropolite, avec un avis préemptif sur la nomination de tout évêque de l'Église de l'Orient, fut de loin la plus déterminante. Les chrétiens en vinrent à considérer ce souverain comme un « second Constantin » ; cette symbolique lia à Yazdgird les idéaux universalistes chrétiens traditionnellement associés à l'empereur fondateur. Paradoxalement, le šāh cultivait déjà un universalisme zoroastrien, si bien que la création de Martyropolis et le synode de Mar Isḥāq contribuèrent à renforcer son projet cosmopolite.

À Constantinople, la cour impériale retira un prestige considérable des succès de son émissaire, Marūṯā. L'empereur Théodose II et l'Église impériale, notamment par les efforts des patriarches Acace de Constantinople et Porphyre d'Antioche, purent revendiquer des victoires diplomatiques et religieuses internationales. Les initiatives entreprises portèrent ainsi leurs fruits, consolidant la stature de leurs promoteurs aussi bien en Orient qu'en Occident.

Finalement, ces projets "collaboratifs", internationaux et interculturels, eurent un effet positif sur les relations romano-perses ; cependant, ils contribuèrent plus tard dans le règne de Yazdgird à accroître les tensions entre les empires. Ainsi, les projets de Marūṯā, bien qu'ils aient d'abord incarné un modèle de coopération trans-impériale, contenaient en germe les ruptures ultérieures en raison de la porosité des frontières entre pouvoir religieux et pouvoir politique. Courtiser l'ennemi comportait indéniablement des risques.

Chapitre V — L'après-vie de Marūṯā : La construction d'un personnage

« Et ils comprirent et reconnurent que
par l'intercession des saints qui furent assemblés à cet endroit,
et du bienheureux Marūṯā,
le Seigneur avait apporté le salut à la ville et au pays »[1].

5.1. Introduction : Une postérité prestigieuse

Le présent chapitre se propose d'examiner la postérité de Marūṯā à travers la construction et l'évolution de son image après sa mort, sur le long terme. Dans un premier temps, il conviendra d'analyser le processus d'héroïsation du personnage de Marūṯā tel qu'il se manifeste dans les sources. On s'intéressera d'abord à l'hagiographie et aux méthodologies littéraires employées qui ont contribué à la "fabrique" de sa sainteté. Une cartographie des thématiques sera présentée, examinant les tropes hagiographiques mobilisés dans la sacralisation de l'évêque. Cette première analyse s'achèvera par une discussion interprétative des récits d'épreuves, de miracles et de conversion royale, ainsi que par un examen des éléments littéraires employés, envisagés comme fondements de récits apostoliques. L'image de Marūṯā en tant que missionnaire mésopotamien, héritée notamment d'une tradition selon laquelle il aurait converti Yazdgird au christianisme, méritera une attention particulière.

On examinera ensuite les récits à caractère quasi-épique relatant les intrigues déjouées à la cour perse, dans lesquels l'évêque-ambassadeur aurait découvert plusieurs complots et prévenu des attentats contre la vie du šāh. Par ailleurs, certaines sources présentent une facette plus ambiguë du personnage, lui attribuant des comportements brutaux, comme en témoigne un épisode au Concile du Chêne (403) où il aurait frappé un autre évêque au pied. Que cherchent à exprimer de tels récits en représentant Marūṯā sous cet angle ? S'agit-il simplement d'une exagération littéraire

[1] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 70). Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction anglaise de Marcus.

visant à diffamer le protagoniste, ou bien ces éléments traduisent-ils une construction plus nuancée du saint, mêlant autorité spirituelle et pouvoir d'action politique ? Une lecture plus approfondie de ces récits fera apparaître des thématiques sous-jacentes liées à l'espionnage et à la loyauté, révélatrices des enjeux politiques majeurs de l'époque.

L'évêque de Maypherqaṭ est également présenté comme un écrivain syriaque prolifique. Ce chapitre se penchera ainsi sur la postérité littéraire de ce personnage auquel de nombreux écrits ont été attribués au fil des siècles : des Actes de martyrs perses, une traduction syriaque des canons du concile de Nicée, un compte rendu du concile de Séleucie-Ctésiphon (410), certains canons dans un recueil de réglementations monastiques, une anaphore, un hymne, ainsi que d'autres textes et lettres. Cette dernière section aura pour objectif de retracer l'origine de ces attributions, d'en examiner la légitimité, et d'analyser le contexte plus large dans lequel ces textes ont été composés, transmis ou revendiqués sous le nom de Marūṯā.

Ainsi, ce chapitre vise à retracer et à interpréter les diverses personnifications de l'évêque-ambassadeur Marūṯā, en démontrant la manière dont l'hagiographie et la tradition littéraire ont façonné la mémoire d'un homme dont le prestige et, finalement, la canonisation, témoignent de l'ampleur de son héritage ecclésiastique et diplomatique. L'analyse portera également sur les commémorations liturgiques qui le concernent, ainsi que sur les traditions particulières ayant contribué à maintenir vivant son souvenir au sein de diverses communautés, tant grecques byzantines que syriaques et arméniennes. En conclusion, l'étude mettra en évidence la manière dont la figure de Marūṯā s'est imposée comme un artisan de réconciliation entre l'Orient et l'Occident — un médiateur politique et liturgique dont l'action et la postérité ont permis de jeter des ponts durables entre des mondes souvent perçus comme antagonistes. Par la mémoire collective de son œuvre, Marūṯā était devenu un symbole de paix, de sagesse et d'autorité au point qu'on le transforma en un véritable missionnaire dans la lignée des apôtres.

5.2. La fabrique de la sainteté

La présentation de Marūṯā comme acteur politiquement engagé, soupçonné d'espionnage, voire de violence dissimulée au cœur des pouvoirs perse et romain, à la fois médecin et découvreur de complots, fonctionne de concert pour le façonner en saint posthume et missionnaire de la Mésopotamie et de la Perse. Cette section s'articule autour d'une réflexion sur les modélisations

de Marūṯā en ce rôle international important. À travers une série de motifs hagiographiques, se construit une légende sacrée plaçant au centre la figure de l'évêque-ambassadeur transfrontalier. Dans un premier temps, nous examinerons la nature de l'acte hagiographique et les fonctions qu'il remplissait dans les sociétés de l'Antiquité tardive, notamment au sein de la communauté syriaque. À cet effet, plusieurs travaux fondamentaux, comme ceux de Peter Brown et de Jeanne-Nicole Mellon Saint-Laurent, seront mobilisés afin de mieux comprendre les dynamiques propres à ce genre littéraire, ainsi que les tensions entre le personnage comme figure historique et le saint comme construction narrative. Les thématiques qui traversent les récits liés à Marūṯā seront analysées dans ce cadre théorique.

Il s'agira ensuite de confronter ces récits avec ceux qui concernent l'apôtre Thomas, Mar Addaï et Mar Mari, figures fondatrices de la tradition missionnaire chrétienne orientale[2]. Marūṯā s'inscrit aisément dans cette lignée apostolique, notamment si l'on considère les contextes de rédaction, les objectifs idéologiques et les structures narratives des textes qui lui sont consacrés. La section se conclura par une analyse des récits hagiographiques qui présentent Marūṯā comme missionnaire, en mettant en lumière les contextes historiques, ecclésiologiques et politiques dans lesquels ces textes furent produits et transmis.

5.2.1. Les façonnements d'un récit : modèles littéraires

Il convient, en premier lieu, de s'interroger sur les modes de "fonctionnement" de l'hagiographie dans l'Antiquité tardive, en questionnant ses fonctions sociales, mémorielles et théologiques. L'objectif est de mieux appréhender les mécanismes de construction littéraire des figures de sainteté, ainsi que leur rôle dans l'élaboration de récits identitaires. Une telle approche permettra non seulement de mieux saisir les modalités de la mise en récit hagiographique de Marūṯā, mais également de le situer au sein des traditions apostoliques orientales, à l'intersection entre continuités narratives communes et particularismes locaux. À travers cette analyse, il s'agira d'évaluer dans quelle mesure les récits consacrés à Marūṯā ont contribué à la formulation d'une identité chrétienne orientale autonome, à la fois profondément enracinée dans son propre espace

[2] Jullien, F., 2005, p. 97-110 ; Debié, 2009, p. 95.

culturel et engagée dans un dialogue, parfois conflictuel, avec les modèles religieux et politiques issus des sphères occidentales et orientales[3].

Selon Hippolyte Delehaye, et comme l'ont dernièrement relevé plusieurs chercheurs comme J.-N. M. Saint-Laurent, Muriel Debié, ou encore Sergey Minov et Flavia Ruani, l'hagiographie constitue un genre littéraire complexe, qui mobilise simultanément des éléments empruntés à la fiction, à l'histoire et à l'Écriture[4]. Cette combinaison narrative confère à l'hagiographie une autorité discursive dans l'espace social, sans nécessairement impliquer une validation des faits rapportés. Dans l'étude de Saint-Laurent, les récits considérés relèvent du type missionnaire apostolique, caractérisé par des narrations de voyages à dimension transfrontalière aboutissant à des conversions au christianisme. Ces hagiographies reposent sur un ensemble de motifs récurrents : figures d'apôtres et de missionnaires, souverains, cités païennes, épisodes de conversion, conflits interconfessionnels, guérisons, exorcismes, miracles et autres manifestations de la puissance divine ; des thèmes souvent reflétés dans les récits qui traitent de Marūṯā.

Marie-Céline Isaïa a mis l'accent sur la capacité de l'hagiographie à transformer « un modèle humain périssable en modèle de comportement pérenne et reproductible »[5]. Selon elle, ces motifs récurrents, ou *topoi*, sont à la fois flexibles et porteurs de références sociales[6]. L'évocation de tels modèles constituait à la fois un acte de légitimation littéraire et une inscription du texte dans le genre hagiographique et dans les traditions qui lui sont associées[7]. Pour Isaïa, le texte hagiographique fonctionne ainsi à deux niveaux. Le premier correspond à une fonction normative, qu'elle désigne par le terme de *nomothesia* (νομοθεσία), et qui contribue ultimement à faire du récit un texte de référence sociale plus large définissant les comportements attendus[8]. Le second niveau relève d'une dimension plus personnelle, qualifiée de *paideuma* (παίδευμα), et vise à susciter des dynamiques d'émulation chez le lecteur / auditeur[9].

---

[3] Van Nuffelen, 2024, col. 1-18 ; Au sujet de la construction d'une figure hagiographique, voir Brock, 2008, p. 181-196 où il discute de la valeur historique des sources hagiographiques syriaques. Cf aussi Papaconstantinou, 2006, p. 329-340.
[4] Delehaye, 1906, p. 1-13 ; Cubitt, 2010, p. 3-4 ; Krueger, 2010, p. 14-16 ; Debié, 2010, p. 44-46 ; Efthymiadis, 2011 ; Bingelli, 2012 ; Debié, 2012, p. 36-39 ; Hinterberger, 2014, p. 25-60 ; Efthymiadis, 2014 ; Saint-Laurent, 2015, p. 1-2 ; Minov et Ruani, 2021.
[5] Isaïa, 2015, p. 49.
[6] *Ibid.*, p. 50-52.
[7] *Ibid.*, p. 53.
[8] *Ibid.*, p. 53 ; Bozóky, 2012, p. 5.
[9] Isaïa, 2015, p. 54-55.

Comme l'a souligné Peter Van Nuffelen, l'hagiographie est largement structurée par des schémas stéréotypés, parmi lesquels se trouve notamment le sujet du combat contre les païens ou la destruction de temples, par exemple[10]. Ces tropes littéraires furent souvent mobilisés par les auteurs anciens pour retracer les origines, l'autonomisation et l'expansion de leurs communautés ecclésiales[11]. L'assimilation au Christ constitue par ailleurs l'un des thèmes transversaux parcourant les hagiographies, dans lesquelles les auteurs cherchaient avant tout à construire des modèles spirituels, un idéal de sainteté christocentrique, c'est-à-dire façonné sur la personne du Christ. *L'imitatio Christi* constitue d'ailleurs un thème central de l'anthropologie et de la littérature du christianisme[12].

5.2.2. Transmettre une vision du monde

L'acte hagiographique met ainsi en scène de nouvelles relations entre l'individu détenteur de pouvoirs symboliques et la société, participant à l'émergence d'un phénomène de réorganisation sociétale par l'imitation du Christ[13]. Les tropes et modèles mobilisés par les hagiographes tendent dès lors à masquer le personnage historique réel, en produisant à sa place un récit essentiellement rhétorique, composé des « produits de l'imagination de l'auteur » et d'» expressions des perceptions collectives »[14].

Ainsi, en tant qu'artefacts littéraires, les *Vies* de saints ne sont pas de simples témoignages passifs du passé : elles constituent des instruments actifs, façonnés par leurs hagiographes pour transmettre à leurs contemporains et aux futures générations leurs visions du monde et leurs idéaux communautaires, ainsi que pour proposer une lecture particulière de l'histoire, légitimant des positions sociales ou ecclésiales dans un temps donné. Howard-Johnston précise d'ailleurs que ces récits furent souvent retravaillés, adaptés ou réécrits afin de répondre aux enjeux contemporains liés à leur contexte de production ou de traduction[15]. Ainsi furent-ils bien souvent élaborés en réaction à des violences interreligieuses, des rivalités doctrinales, constituant ultimement une

[10] Van Nuffelen, 2020, p. 516.
[11] Saint-Laurent, 2015, p. 2-7.
[12] Cf. sur ce sujet Drijvers, 1990, p. 137-157 ; Moss, 2010, p. 21-22, 174-175 ; Moss, 2012, p. 49-76. Concernant l'*imitatio Christi* comme source d'inspiration des rédactions martyrologiques et comme lien épiscopal, voir Crouzel, 1978, p. 7-41 ; Frend, 1981, p. 113 ; Sauer et *al*., 2010, p. 1798-1799.
[13] Drijvers, 1990, p. 151.
[14] *Ibid.*, p. 138-139.
[15] Howard-Johnston, 1999, p. 7.

réflexion-repère par laquelle un lecteur pouvait retrouver les dynamiques sociales, politiques et religieuses de son époque.

Les protagonistes de ces récits étaient, de manière générale, des notables que l'on cherchait à glorifier afin de mettre en valeur leur sainteté de vie mais aussi leur appartenance ecclésiale, qu'il s'agisse de martyrs morts pour leur foi ou de personnages pieux choisis pour une vénération posthume[16]. Parfois, des ecclésiastiques influents, engagés dans les affaires politiques de leur époque, pouvaient eux aussi accéder à une forme de postérité hagiographique, en particulier grâce aux efforts des membres de leur milieu culturel demeurés investis dans la préservation de leur mémoire — nous y reviendrons[17]. Howard-Johnston souligne que plusieurs conditions devaient être réunies pour que les mérites d'un individu soient durablement reconnus : il fallait d'abord que sa personne et ses qualités fussent connues d'un nombre significatif de contemporains[18]. Il devait en outre se distinguer par son autorité religieuse, l'exemplarité de ses vertus ou encore des actions hors norme, notamment des miracles. Le développement d'un culte, de préférence spontané et centré sur son tombeau, constituait une étape déterminante dans la consolidation de sa mémoire. La proximité à des personnes influentes ou à des réseaux politiques solides pouvait également jouer un rôle facilitateur. Toutefois, l'élément décisif résidait dans la mise par écrit de sa vie et de ses œuvres : seule cette étape, qui permet de consigner les critères fondant la portée de son exemple, ouvrait la voie à sa notoriété, sa légitimation et sa pérennisation au sein de la communauté[19].

Ainsi, la rédaction de textes hagiographiques relevait d'une démarche intentionnelle visant à promouvoir une culture spécifique et à élaborer un récit identitaire porteur d'une fonction symbolique ou communautaire[20]. Saint-Laurent met en évidence que les hagiographies de type missionnaire, en particulier, s'efforçaient de proposer une représentation idéalisée des origines et de l'expansion de leurs communautés ecclésiales[21]. Le regard singulier des chrétiens syriaques établis en contexte frontalier se manifeste clairement à travers ces récits, où les tensions engendrées par les bouleversements religieux de l'empire romain apparaissent avec une intensité remarquable.

[16] *Ibid.*, p. 5. Sur ce thème, voir aussi Cronnier, 2015, p. 239-290.
[17] Howard-Johnston, 1999, p. 6.
[18] *Ibid.*
[19] Cameron, 1999, p. 37 ; Minov et Ruani, 2021, p. 10. Brock, 2008, p. 187 explique que toute œuvre hagiographique à sa base constitue une œuvre de propagande en faveur de son sujet.
[20] Howard-Johnston, 1999, p. 6.
[21] Saint-Laurent, 2015, p. 1.

De part et d'autre de la frontière impériale, des narrations distinctes émergèrent pour justifier et affirmer la présence chrétienne dans des environnements politiques et culturels différents. Dans le contexte sassanide, il devint crucial pour les chrétiens de promouvoir une forme de christianisme autonome et loyal, explicitement différenciée de celle de l'empire romain[22].

La communauté joua un rôle fondamental dans la production des textes hagiographiques et dans la pérennité du culte des saints. En règle générale, les récits circulaient au sein des communautés de croyants, qui les transmettaient, les adaptaient et les reproduisaient selon leurs sensibilités culturelles et leurs besoins du moment. Les frontières linguistiques, géographiques ou confessionnelles ne constituaient pas nécessairement un obstacle à cette circulation : il n'était pas rare que certaines figures de sainteté soient vénérées ou revendiquées simultanément par plusieurs courants religieux ou groupes confessionnels[23].

L'hagiographie devient ainsi un acte profondément politique qui, selon Philip Rousseau, contribuait tout autant à exalter son sujet qu'à préserver sa mémoire[24]. Les intérêts servis sont souvent explicites et aisément identifiables. Qu'ils soient royaux, aristocratiques, épiscopaux ou monastiques, les groupes impliqués s'efforçaient de légitimer leur autorité et de renforcer leur influence, symbolique autant que matérielle, en patronnant de nouveaux cultes ou en s'appropriant ceux déjà établis, à travers la promotion de la mémoire d'un saint. Rousseau l'affirme en définitive : l'hagiographie se présente comme un instrument stratégique mis au service des ascètes et des évêques de l'Antiquité tardive dans leur lutte pour imposer leur autorité religieuse[25]. Les récits retenus et transmis par les communautés chrétiennes reflétaient les formes de sainteté perçues comme les plus pertinentes et les plus fonctionnelles dans un contexte donné. Les personnalités ayant acquis une influence durable le devaient en grande partie au soutien actif de cercles lettrés investis dans la pérennité de leur mémoire[26].

---

[22] *Ibid.*, p. 10. Comme vu dans les chapitres précédents, ce processus d'émancipation fut progressif : une première étape ne fut franchie qu'en 424, lors du synode de Mar Dādišoʿ.

[23] *Ibid.*, p. 12. Voir par exemple E. K. Fowden, 1999, p. 101-129, 133, 141-149 au sujet de la diffusion du culte des saints Serge et Bacchus, vénérés sur la frontière à la fois par la dynastie jafnide, les Romains orientaux (chalcédoniens et miaphysites), la dynastie naṣride et par les chrétiens dyophysites de Perse. Pour des études compréhensives sur les arabes préislamiques entre Rome et la Perse, voir Shahîd, 1984 ; Shahîd, 1984 (2006) ; Shahîd, 1989 (2006) ; Shahîd, 1995 ; Shahîd, 2002 ; Shahîd, 2009 ; Fisher, 2011 ; Fisher, 2015.

[24] Rousseau, 1999, p. 51.

[25] Rousseau, 1999, p. 53.

[26] *Ibid.,* p. 54.

Les hagiographies s'efforçaient ainsi de construire des personnages exemplaires, érigés sur le modèle du Christ, porteurs de vertu et destinés à orienter les pratiques et les croyances des fidèles[27]. Leur rédaction répondait à une intention claire, souvent adressée à un public précis, et explicitement située dans un cadre historique, théologique et culturel déterminé. Averil Cameron a montré que ces textes ne relèvent ni de la biographie au sens moderne ni d'une écriture introspective, mais constituent des constructions normatives, visant à ordonner les actions du saint selon un modèle édifiant, en accord avec les attentes d'une culture chrétienne en quête de cadres spirituels et sociaux stabilisateurs[28].

5.3. Les fonctions symboliques du saint : cartographie des thèmes

C'est dans cette perspective que s'inscrit l'usage délibéré d'une diversité de tropes hagiographiques, soigneusement sélectionnés pour façonner une image du saint conforme aux attentes ou aux besoins de l'auteur, du traducteur ou du compilateur et de la communauté réceptrice aussi. Ces choix narratifs ne traduisent pas uniquement des objectifs théologiques ou ecclésiologiques, mais répondent également à des stratégies politiques visant à adapter la figure hagiographique à des contextes spécifiques. Il convient désormais d'examiner les principales thématiques qui émergent dans les récits consacrés à Marūṯā, afin de mieux cerner les intentions narratives sous-jacentes et les fonctions symboliques attribuées à ses représentations littéraires.

5.3.1. *Sacra infantia* — la sainte enfance

L'une des particularités assez fréquentes des hagiographies de l'Antiquité tardive est le manque d'informations pertinentes quant à l'enfance des saints. Pour combler ces lacunes, les auteurs font alors œuvre d'imagination en élaborant des histoires, souvent exagérées, d'enfances sacrées, contribuant à forger le modèle littéraire de la *sacra infantia*[29]. Les parents du futur saint sont dépeints comme des gens très pieux ; l'enfant peut même être doté de qualités adultes suivant le symbole du *puer-senex*, ou enfant-sage[30]. L'enfance comme modèle était ainsi mobilisée et

[27] Cameron, Av., 1999, p. 37
[28] *Ibid.*, p. 38.
[29] Efthymiadis, 2014, p. 251.
[30] *Ibid.*, p. 251, n. 13-14.

adaptée aux besoins de l'hagiographie, avec en particulier le motif d'une sainte destinée du sujet dès sa naissance[31]. La *Vie* arménienne offre le seul récit sur l'enfance de Marūṯā, qui suit bien le modèle en question : en premier lieu, la grand-mère de Marūṯā est décrite comme une chrétienne de grande piété, faisant des pèlerinages et fondant des monastères. Marūṯā fut baptisé et instruit par le prêtre Marmara[32] ; si on interprète ce nom comme une déformation de Mar Mari (cette question sera traitée *infra*), l'enfance et l'instruction du jeune Marūṯā s'en trouveraient véritablement sacralisées[33].

5.3.2. Le voyage sacré

La sacralisation du voyage fut un autre processus qui exerça une influence durable sur l'histoire du christianisme, comme en témoignent les récits d'actes missionnaires, les échanges épistolaires et les pratiques de discipulat. Les récits de saints voyageurs identifiaient fréquemment aussi des *loca sancta*, qui devinrent des lieux de pèlerinage associés à la mémoire d'un saint patron, où les reliques faisaient office d'objets de pouvoir, unissant symboliquement la Terre et le Ciel[34]. Selon David Frankfurter, ces lieux de pèlerinage fonctionnaient aussi comme centres de formation d'une *communitas*, et donc jouaient un rôle dans la formation identitaire d'un groupe plus large[35]. L'itinéraire emprunté par le saint durant sa vie, souvent un rite de passage en soi, imprimait symboliquement sa trace dans le paysage qu'il traversait ; des lieux saints se développèrent tout au long de son parcours[36]. Le missionnaire devenait ainsi un agent divin itinérant, laissant des empreintes sur le monde avec lequel il avait interagit, et avec lequel il pouvait encore interagir *post-mortem* par la commémoraison de son histoire.

Marūṯā fut l'un de ces évêques itinérants, traversant à plusieurs reprises la Haute Mésopotamie au cours de sa carrière en tant qu'évêque-ambassadeur. Au Chapitre III, nous avons tenté de retracer ses déplacements à travers le monde, entre les capitales impériales. Il convient de rappeler que la *Vie* arménienne le montre comme actif dans la région avant ses ambassades

[31] Pour un examen de l'enfance dans l'Antiquité tardive, voir Aasgaard, 2018, p. 157-173 ; Horn, 2018, p. 174-192.
[32] *Vie* arménienne, § 19-20 (Marcus, 1932, p. 57).
[33] Tisserant, 1928, p. 146 ; *Vie* arménienne, § 19-20 (Marcus, 1932, p. 57).
[34] Saint-Laurent, 2015, p. 5.
[35] Frankfurter, 2024, p. 46, 35-59 ; Uusimäki, 2024, p. 282, 277- 282 pour des discussions analytiques sur la nature des pèlerinages.
[36] Uusimäki, 2024, p. 279 ; Saghy, 2006, p. 429-442.

impériales, fondant des monastères, soignant, prêchant et convertissant la population[37]. Quant à ses voyages en Perse, on ne dispose que de peu d'informations, sinon qu'il se rendit à Ctésiphon et y recueillit des reliques de martyrs pour les rapporter à Martyropolis. Seul le *martyre de Narseh* fait mention d'un *martyrion* construit en terre d'Iran, possiblement à Kokhē[38]. La Découverte de Barthélemy relate qu'à son arrivée en Arménie, et après douze jours d'exercices ascétiques, la présence de Marūṯā provoqua des phénomènes géologiques surnaturels qui révélèrent les reliques de l'apôtre qu'il recherchait. Son intervention mena ainsi directement à la découverte des ossements par la population locale[39]. Parallèlement à cette vie active et dynamique, l'organisation de son "après mort", avec la translation de ses reliques, devait en quelque sorte prolonger son itinéraire.

De fait, la translation était en elle-même un événement religieux majeur manifesté dans l'*adventus*, ou l'*arrivée*. Selon la description donnée par Pierre Maraval, l'*adventus* constituait un événement solennel, précédé d'une cérémonie rigoureusement codifiée à laquelle prenaient part les plus hautes personnalités de la cité réceptrice, parfois même l'empereur[40]. Après une procession élaborée, au cours de laquelle les reliques étaient portées en ville par ces personnages éminents, elles étaient déposées dans une église — parfois provisoire lorsque l'édifice définitif était encore en construction. La pratique de célébrer l'arrivée de reliques apparut vers le milieu du IVe siècle, période marquée par un essor des translations dans les villes de l'Orient romain[41]. Dans ce contexte, les clercs, et plus encore les moines, étaient les principaux acteurs de la recherche et du transfert des reliques. Marūṯā, moine, évêque et ambassadeur, fut un grand voyageur, constamment en mission. Les sources le décrivent aussi comme un médecin ambulant. Il fut également un transmetteur de reliques : ses voyages concentrèrent les « forces bénéfiques » des ossements des martyrs à Maypherqaṭ, transformant la ville en un sanctuaire où les visiteurs pouvaient tirer profit d'un transfert de sacralité par le corps des saints[42]. Médiateur du sacré et thaumaturge : deux éléments qui contribuèrent à le modeler en emblème de saint homme. Le processus de canonisation

[37] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 58-60).
[38] *Le martyre de Narseh* (Herman, 2016, p. 24-25 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 105).
[39] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 153-154).
[40] Maraval, 1985, p. 48. Au sujet de l'*adventus* et pour de plus amples informations, voir l'Ivoire de Trêves, ainsi que Holum et Vikan, 1979 ; Milanović, 2011, (Chapitre 2) p. 58-126 ; Chatterjee, 2018, p. 28-47. L'identification de cette plaque d'ivoire du trésor de Trêves demeure incertaine, et aucune conclusion consensuelle n'a encore été trouvée, l'objet est daté dans une fourchette allant du Ve au Xe siècle.
[41] Maraval, 1985, p. 49.
[42] Cf. Bozoky, 2024, p. 268.

engagé après sa mort le rendit participant de la communauté des saints dont il avait rapporté les reliques depuis l'empire perse au tournant du siècle. Il devint à son tour le but de mouvements de pèlerinage et un objet de vénération[43].

5.3.3. L'« étranger »

La société romaine antique tendait à percevoir ses figures saintes comme des êtres fondamentalement étrangers au monde ordinaire[44]. Cette altérité constituait une dimension essentielle de la sainteté, notamment dans le cas des moines et des anachorètes. Le caractère d'étranger du saint procédait fréquemment de son retrait volontaire (temporaire) hors de la société. Comme l'a souligné Brown, l'autorité spirituelle dérivant de cette « distance sociale » s'exerçait de manière concrète dans la médiation des conflits à l'échelle locale : ce sont précisément les individus perçus comme extérieurs aux structures sociales qui pouvaient se permettre de trancher en faveur de décisions impopulaires, sans être soupçonnés d'intérêts partisans[45].

Cet "exotisme" est accentué par le lien privilégié que le saint entretient avec le divin, le détachant encore davantage de la condition humaine ordinaire. Dans sa représentation littéraire, le saint suspend le lecteur hors du quotidien : il lui offre un moment de contemplation distanciée, propice à la réception des symboles, modèles et archétypes proposés à son imitation. Ainsi, la sainteté spectaculaire de « l'étranger » pouvait être superposée à des formes de piété plus modestes et plus concrètes, jugées plus accessibles à la communauté[46].

Les lieux exotiques renforcent également la portée mythologique des récits hagiographiques. Dans les *Actes de Thomas*, le missionnaire est présenté sous le jour d'un voyageur suivant les routes commerciales jusqu'en Inde[47]. Dans l'histoire d'Addaï, la ville d'Édesse et le fleuve Euphrate marquent la frontière ultime du monde romain, et donc, symboliquement, de la civilisation[48]. L'exotisme d'un Orient lointain, dans ces récits, ne sert pas

[43] Cf. Frankfurter, 2024, p. 46 ; Uusimäki, 2024, p. 278 n. 5.
[44] Brown, 1982, p. 130. Voir Inglebert, 2024, p. 311-324 pour une réflexion approfondie sur les théories de Brown et les débats qui ont suivi, incluant un survol de l'érudition sur ce sujet jusqu'à aujourd'hui. Même si les idées de Brown sont jugées comme dépassées, Inglebert, 2024, p. 322 en souligne l'utilité possible pour des analyses portant sur la culture et la religion.
[45] Brown, 1982, p. 131.
[46] Rousseau, 1999, p. 49, 52.
[47] Saint-Laurent, 2015, p. 22.
[48] Saint-Laurent, 2015, p. 38.

seulement à créer un décalage géographique ; il établit les marges du monde connu comme les nouvelles frontières d'une foi en expansion. Il permet aussi aux auteurs une plus grande liberté narrative : en situant l'action dans des contrées éloignées, ils pouvaient enrichir ou modifier librement le récit, tout en conférant à celui-ci un vernis d'autorité et d'émerveillement.

Marūṯā, en tant que personnage littéraire, aura pu être perçu comme un allochtone du point de vue romain, d'autant plus qu'il provenait d'un territoire situé véritablement au-delà des frontières officielles. Il convient de rappeler que la Sophanène n'était pas une province romaine à cette époque, mais plutôt similaire à un État client ou allié *junior* des Romains. L'ensemble des sources esquisse le portrait d'un évêque énergique et exceptionnel, intelligent, issu d'une lignée noble et prélat de l'Église : un homme qui se distingue nettement de sa génération. Sa carrière en Perse l'éloigna davantage du monde romain que ne l'avaient fait ses activités épiscopales. La cour sassanide, à la fois étrangère et fascinante, apparaissait aux auteurs occidentaux comme particulièrement exotique et stimulante, ainsi qu'en témoignent les récits imaginatifs sur les complots des mages. Du fait de l'éloignement géographique et culturel de ses missions, joint à ses origines syro-arméniennes, Marūṯā pouvait incarner l'étranger pour un lecteur occidental romanisé : une qualité qui devait aider à la popularité d'un saint homme.

5.4. Une polémique religieuse

Différentes thématiques émergent des vies de saints, ancrées dans un environnement local au cœur même des récits, donnant ainsi naissance à des versions adaptées à différents contextes géographiques et culturels. Les biographies sur Marūṯā participent pleinement à cette élaboration textuelle. Les hagiographies syriaques orientales, en particulier, témoignent d'une profonde connaissance de l'univers religieux perse. Des éléments caractéristiques de la foi mazdéenne, tel le feu sacré, y sont intégrés de manière significative, notamment dans les épisodes mettant en scène les intrigues des mages[49]. Ces motifs, loin d'être de simples décors, servent de cadre narratif à des épreuves spirituelles, et à des controverses aussi, où le christianisme entre en confrontation directe avec une religion concurrente. La structure dramatique de ces récits repose ainsi sur une tension

[49] *Ibid.*, p. 61-62. Comparé à la *Doctrine d'Addaï* et aux *Actes de Thomas*, les *Actes de Mar Mari* sont plus familiers avec le monde zoroastrien. Le feu et l'eau sont employés correctement comme symboles de la foi mazdéenne, et Mari se soumet à l'épreuve de l'ordalie pour démontrer l'erreur de la foi de mages, tout comme dans les *Vies* de Marūṯā.

religieuse fondatrice, destinée à renforcer l'idée d'une victoire ultime du christianisme sur les autres confessions. Examinons la mobilisation de cette thématique et ses expressions variées telles qu'elles apparaissent dans les récits relatifs à Marūṯā.

5.4.1. Les épreuves

Pour l'hagiographe, l'intention première de la rédaction, qui sous-tend son mode d'écriture, est d'ordre apologétique : donner la preuve de la primauté du christianisme se traduit souvent, sinon toujours, par la résolution d'une épreuve. Celle-ci est mise en scène en une compétition qui a pu puiser son inspiration dans les débats religieux de cette période[50]. Évoquée sous les termes *collatio*, *disputatio*, ou *dialexis* (διάλεξις), cette pratique impliquait la preuve du tort d'un opposant, et donc la dénonciation du mensonge par la vérité de la foi[51]. Le saint chrétien est ainsi très fréquemment dépeint comme un polémiste qui s'impose dans la confrontation avec ses détracteurs, représentants d'autres confessions, contestant publiquement leurs doctrines devant des figures d'autorité, qu'elles soient royales ou sacerdotales. Ces affrontements, fréquemment formalisés et ritualisés, mettent en valeur la supériorité de la foi chrétienne par le raisonnement, la parole inspirée ou l'intervention miraculeuse. Parmi les tropes récurrents de l'hagiographie antique, celui de la controverse s'imposait donc comme l'un des plus persuasifs. Dès les premiers récits, les saints furent souvent présentés comme des sages ou des philosophes chrétiens affrontant publiquement des adversaires considérés comme des imposteurs, à l'instar de la confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le Mage (Jn 8 : 20-24), ou de l'intervention de Jean au Temple d'Artémis à Éphèse dans ses Actes syriaques apocryphes[52]. Gross établit des parallèles intéressants entre l'épreuve du pyrée de Marūṯā et celle d'Élie contre les prêtres de Baal au Mont Carmel (1 Rois 18)[53]. Selon Van Nuffelen, les chrétiens considéraient le débat et la persuasion comme la méthode appropriée pour convaincre leurs adversaires et mettre fin à un conflit religieux[54].

[50] Van Nuffelen, 2018, p. 65. Sur les débats, dialogues et épreuves, voir p. 65-91 ; Cameron, 2014.
[51] *Ibid.*, p. 64, 91.
[52] *Actes syriaques de Jean* (Wright et Norgate, 1871/2005, p. 3-60) ; Mead, 2004, ebook Partie 1 ; Cameron, 1999, p. 39.
[53] Gross, 2024, p. 255-256, souligne un autre parallèle trouvé dans les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape § 465-466, (Wright, 1952, p. 395-399), œuvre du IVe siècle, où le philosophe Eustathe suit un parcours similaire à celui de Marūṯā : quand Eustathe visita la cour du roi Šābuhr, son discours fut si persuasif que le šah fut prêt à devenir lui-même philosophe si les mages n'étaient pas intervenus.
[54] Van Nuffelen, 2018, p. 87 ; Van Nuffelen, 2020, p. 526.

Ces confrontations permettent d'articuler, en des oppositions contraires, un affrontement idéologique fondamental : vérité contre erreur, foi chrétienne contre paganisme[55]. Bien que secondaire dans cette dynamique, l'ascétisme conférait aux saints chrétiens une légitimité supplémentaire. Par son statut d'ascète, Marūṯā devait être perçu dans l'Antiquité tardive comme un maître spirituel engagé dans un débat plus large sur la légitimité de l'autorité religieuse[56]. Or, les récits de débats et d'épreuves ne visaient pas seulement à instruire, mais à valoriser le christianisme, systématiquement confirmé comme supérieur par la survenue de miracles ou par la révélation de la tromperie des adversaires religieux.

Les procédés narratifs du débat traduisent ainsi une stratégie apologétique typique de l'hagiographie orientale, dans laquelle l'affirmation doctrinale se double d'un enracinement dans les réalités religieuses et culturelles locales. Le trope de la mise à l'épreuve par l'ordalie fut en vérité un schéma narratif emprunté à une pratique d'origine iranienne visant à établir la vérité religieuse entre deux parties antagonistes[57]. Ce style de débat fut particulièrement répandu à la fin de la période sassanide et trouva une expression notable dans les *Actes de Mar Mari*, où le dialogue religieux devient le théâtre d'une validation divine, sur le modèle biblique des trois jeunes gens dans la fournaise (Dn 3 : 21-28) où l'apôtre sort indemne du brasier[58]. Saint-Laurent, s'appuyant sur les travaux de Payne, souligne que dans les récits de martyre produits en contexte romain, c'est la capacité du saint à survivre à la torture qui servait de preuve irréfutable de la prédominance du christianisme. En revanche, dans un cadre sassanide, c'est l'épreuve elle-même, sous forme de débat symbolique, qui permettait de disqualifier les signes de sainteté attribués à la religion zoroastrienne.

5.4.2. La *parrhèsia*

Le courage de dire la vérité, y compris au péril de sa propre vie, constitue également un thème classique des hagiographies sur le modèle paulinien (Ac 28 : 31). Il convient d'abord d'examiner les implications de ce phénomène, avant d'en analyser la mise en scène au fil des

[55] Cameron, 1999, p. 38.
[56] Rousseau, 1999, p. 54-55. Pour des exemples de pratiques ascétiques de Marūṯā, voir la *Vie* arménienne, § 23 (Marcus, 1932, p. 60) ; *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 153-154 n. 21).
[57] Saint-Laurent, 2015, p. 62 n.48.
[58] *Ibid.*, p. 61-2 n.48; *AMar.* § 23-24 (Jullien, C. et Jullien, F., 2003a, p. 38-40). Voir aussi Jullien, C. et Jullien, F., 2003a, p. 22-23 ; Jullien, C., 2006, p. 257-259 ; Walker, 2006, 164-205.

différents épisodes. Désigné sous le terme de *parrhèsia* (παρρησία, du grec πᾶς-ῥῆσις, littéralement *dire-tout*, ou, *l'habileté de dire tout*), cette parole franche, audacieuse et libre apparaît comme un élément central, reliant le saint à la vérité, et par conséquent à la puissance divine[59]. L'un des objectifs perceptibles des hagiographes est de montrer l'efficacité d'une parole proclamée avec assurance : dans certains actes d'apôtres comme les *Actes de Thomas*, l'exercice de la puissance persuasive et de la *parrhèsia* par un saint missionnaire conduit à la conversion d'un roi ainsi que de son peuple[60]. L'acte de conversion pouvait être donc perçu comme une réunion symbolique de l'autorité suprême et de ses sujets aux communautés dispersées à travers le monde, manifestant ainsi la victoire ultime des chrétiens.

C'est plutôt en tant qu'évêque-médiateur que Marūṯā est dépeint exerçant sa *parrhèsia.* Dans l'Antiquité tardive, ce terme pouvait aussi faire référence plus largement aux pétitions directes à l'empereur[61]. Brown souligne qu'à cette période la société romaine souffrait d'un déficit de médiateurs et était disposée à conférer ce rôle à une personne capable d'exercer une telle fonction[62]. Les oracles et anciens devins furent progressivement remplacés par des figures glorifiées et immortalisées par les hagiographes, désormais légitimées par l'ascension de l'Église chrétienne depuis le IVe siècle, en tant que nouveaux vecteurs de l'objectivité[63]. Selon Brown, l'obligation parrhèsiatique dans le contexte chrétien devenait un privilège qui découlait exclusivement d'une existence consacrée au service d'un monarque absolu[64]. Rapp souligne que ce type de communication entre les évêques et les souverains romains avait même débuté avant l'ère constantinien, lorsque les prélats ecclésiastiques avaient sollicité l'empereur pour obtenir la restitution des biens confisqués sous Valérien[65].

Après Constantin, le statut des évêques comme « sénateurs » de l'Église, ainsi que leurs origines souvent aristocratiques, dont découlait en partie leur formation intellectuelle, leur

[59] Rapp, 2005, p. 267 n. 152. Pour plus de détails à ce sujet, voir *Idem*, p. 260-273 ; Gwynn, 2012, p. 883 ; Dillon, 2018, p. 114.
[60] Pour certains exemples de *parrhésia*, voir *ATh.* § 1 (Drijvers, 2003, p. 339), § 20 (Drijvers, 2003, p. 347), § 82-89, (Drijvers, 2003, p. 371-374). Pour quelques exemples de conversions royales, voir *ATh*. § 20-25 (Drijvers, 2003, p. 347-349) et § 119-122 (Drijvers, 2003, p. 386-388). Voir aussi *infra*, § 5.4.5, p. 306-309 pour une discussion du sujet.
[61] Rapp, 2005, 267.
[62] Brown, 1982, p. 132.
[63] *Ibid.*, p. 134.
[64] *Ibid.*, p. 136.
[65] Rapp, 2005, p. 262.

conféraient un degré de *parrhèsia* comparable, voir équivalent, à celui des ambassadeurs étrangers[66]. Marūṯā est constamment représenté en homme qui a autorité, libre dans sa prise de parole, s'exprimant avec franchise devant les monarques impériaux, une attitude qui, selon les récits, aurait sous-tendu la réussite de tous ses projets. Il apparaît ainsi que les guérisons attribuées à Marūṯā peuvent être comprises comme une forme d'interaction relevant de la *parrhèsia*, dans la mesure où l'exercice du pouvoir thérapeutique supposait une transparence morale et une intégrité sans faille.

Comme on le verra *infra*, les confrontations de Marūṯā avec les mages mettent très explicitement en scène cette parole d'autorité en la plaçant au cœur de plusieurs récits hagiographiques d'épreuves où son ascendant spirituel se trouve publiquement éprouvé. L'effet recherché de son action parrhèsiastique se trouve ainsi atteint, à savoir la conversion du šāh perse. L'exercice du charisme et de la sagacité de Marūṯā est dépeint ainsi à la lumière de la *parrhèsia* typique des saints hommes et évêques de son temps, inscrivant son autorité dans un modèle plus large : celui de la médiation spirituelle et politique propre à l'Antiquité tardive.

5.4.3. Le *theios anèr*

Derrière presque toute rhétorique hagiographique se trouve un élément constitutif fondamental : le miracle[67]. Comme nous le verrons, cet élément littéraire fut fréquemment mobilisé tant par les ascètes que par les évêques afin de valoriser le christianisme face aux autres religions. Ce phénomène n'était pas inédit ; il trouve ses origines dans la figure des « hommes divins », le θεῖος ἀνήρ / *theios anèr* de l'Antiquité classique[68]. Ce sage partage plusieurs caractéristiques avec le saint homme chrétien : tous deux représentaient le divin sur la terre, venaient en aide à ceux qui en avaient besoin, réalisaient des miracles et des guérisons, et utilisaient leurs connaissances au bénéfice de la société[69]. Ludwig Bieler souligne d'autres caractéristiques attribuées à un tel personnage : un comportement bienveillant, un discours courtois, de l'humilité,

[66] *Ibid.*, p. 268-269.
[67] Rapp, 2005, p. 298.
[68] Brown, 1982, p. 131. Cf. Bieler, 1967, p. 9-20 ; Hunter, 2018, p. 735-736 ; MacMullen, 2019, p. 14-15 n. 38. Voir Piovanelli, 2005, p. 395-427 qui présente un survol de tous les paradigmes du charisme du saint homme ; plusieurs impliquent les miracles et les actes de guérison comme marques d'autorité. Voir aussi Drijvers, 1990, p. 139-140, p. 146-147 et pour plus d'informations, voir Bieler, 1967 ; Rapp, 1999 ; Rapp, 2007, p. 548-552, 560-562.
[69] Bieler, 1967, p. 111-117 ; Drijvers, 1990, p. 144-147.

de l'intégrité, de la douceur, de la persévérance, un style de vie ascétique et simple, de la sagesse, de la prévoyance, voire même des facultés intuitives[70]. Finalement, le *theios anèr* est aussi souvent identifié comme fondateur de culte[71].

Selon Claudia Rapp, dans le contexte chrétien, ce sont précisément les miracles qui ont façonné notre compréhension des interactions entre le saint homme et ses fidèles. Elle avance que les textes hagiographiques décrivent en réalité une dynamique de patronage : l'élévation du saint au rang d'objet de vénération dépendait étroitement du degré de reconnaissance exprimé par ceux qui avaient bénéficié de ses miracles. Dans cette perspective, le miracle devient un « bien » que le saint dispense à ceux qui, devenant son réseau de clientélisme, l'entourent de leur fidélité. Ce système de patronage confère au saint une autorité spirituelle : il devient à la fois protecteur et intercesseur, non seulement dans le monde terrestre, mais également auprès du divin[72]. Pour des populations encore majoritairement non chrétiennes, le saint incarnait ainsi la foi chrétienne dans sa manifestation la plus tangible, en tant que médiateur entre le monde humain et le sacré[73]. Il était un « arbitre de sainteté » qui « détenait le pouvoir de faciliter la transition du paganisme au christianisme »[74].

L'un des buts des rédactions est bien de faire de Marūṯā ce *theios anèr*, révélateur de la présence divine sur terre : en cela, il acquiert un rôle éminent de médiateur pour la communauté qu'il représente[75]. Cette médiation divine est fréquemment exprimée sous forme de guérisons ou d'exorcismes[76]. Les frontières entre ces deux phénomènes demeurent souvent floues. L'acte de guérison était perçu comme revêtant une dimension sacrée et fut particulièrement mis en valeur dans la culture syriaque, où Jésus, les Apôtres et par la suite les évêques sont désignés sous le titre de médecin[77]. Dans les *Actes de Thomas* par exemple, un texte généralement daté du début du IIIe siècle, l'apôtre est présenté comme un nouveau Jésus, reproduisant ses miracles de guérison et affirmant par là sa filiation spirituelle et son autorité apostolique[78]. La *Doctrine d'Addaï* met en

[70] Bieler, 1967, p. 52-60, 77-93.
[71] *Ibid.*, p. 118-119.
[72] Rapp, 1999, p. 65.
[73] *Ibid.*, p. 66. À un niveau fondamental, le saint homme jouait un rôle comparable à celui des anciens philosophes.
[74] Hunter, 2018, p. 735-736. Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé.
[75] Brown, 1971, p. 85-87, 91-94.
[76] MacMullen, 2019, p. 10-16.
[77] Saint-Laurent, 2015, p. 28, 43 ; Murray, 2006, p. 89-90, 199-205.
[78] Saint-Laurent, 2015, p. 23 n.27 ; *ATh.* § 11-15 (Drijvers, 2003, p. 343-345). Pour plus de détails sur les *Actes de Thomas* et leur importance comme sources apocryphes, voir Poirier, 1996, p. 9-26 ; Piovanelli, 2010, p. 443-461 ; Piovanelli, 2015, p. 3-18.

avant l'idée que la capacité de guérir constituait en elle-même un signe de la pureté des intentions du pratiquant et de sa proximité spirituelle au Christ[79]. L'acte de guérison est présenté comme double témoignage : d'une part, il atteste l'origine divine de la mission de l'apôtre ; d'autre part, il manifeste l'humilité du missionnaire, représenté comme un simple artisan, médecin itinérant sans ambition matérielle ni souci de prestige personnel[80].

5.4.4. Le médecin thaumaturge

Dans les récits de conversion royale, la guérison, qu'elle concerne une maladie physique ou une possession démoniaque, constitue presque systématiquement un prérequis littéraire, comme l'a montré Saint-Laurent. Ce thème fut un topos courant à travers l'ère sassanide mobilisé dans les récits d'évangélisation où le missionnaire convainc les autorités locales de se convertir après la mise en œuvre d'un prodige — souvent un acte médical sur le modèle de Jésus[81]. L'exorcisme, en particulier, fonctionne comme un symbole absolu de purification et de transformation : les démons sont expulsés pour laisser place à la pureté incarnée par la foi chrétienne[82]. Ces interventions étaient systématiquement enchâssées dans la rhétorique explicite du miracle, présentées comme des manifestations tangibles de la puissance du Dieu chrétien[83]. Le topos du médecin chrétien et des maladies de personnes royales valorise ainsi le charisme de l'évêque et renforce son autorité « universelle »[84].

Pour Brown, la puissance singulière dont est doté le saint est le lieu même de son pouvoir spirituel[85]. Dans cette optique, le miracle ne constituait qu'un indice visible, une preuve partielle de la force surnaturelle cachée en lui[86]. Rapp, pour sa part, propose un cadre complémentaire. Elle conçoit le saint non seulement comme modèle moral, mais rappelle également sa dimension

[79] Saint-Laurent, 2015, p. 43 ; *Doctrine d'Addaï,* § 4, 7, 10, 17, 34, 35, 40, 41 (Desreumaux, 1993, p. 56-57, 59-60, 62, 66-67, 75-76, 79).
[80] Saint-Laurent, 2015, p. 43.
[81] Comme par ex. la conversion de Khusrō Ier. Cf. Jullien, C., 2009, p. 121-122, 127. Pour plus de détails, voir aussi *infra*, § 5.4.5, p. 306-309. L'inspiration des présentations hagiographiques de Marūṯā se trouve naturellement dans les Écritures qui fonctionnaient manifestement comme des modèles rédactionnels. Présenter Marūṯā comme un guérisseur avait pour finalité de le rattacher à son maître, le Christ et de manifester une connexion divine.
[82] Saint-Laurent, 2015, p. 61-62.
[83] *Ibid.,* p. 22, 24.
[84] Piovanelli, 2005, p. 398-400.
[85] Brown, 1982, p. 121.
[86] *Ibid.*, p. 121.

d'intercesseur, dont le pouvoir découle de l'efficacité de ses prières. C'est au contact du saint, par l'intermédiaire de ses paroles sacrées, que la guérison pouvait survenir. Le succès de cette intervention n'était pas simplement thérapeutique : il représentait une approbation divine explicite[87]. Le miracle était le signe ultime de l'élection divine, preuve symbolique de la véracité du christianisme[88].

Comme vu dans le Chapitre III, il existe plusieurs récits qui mobilisent l'image de Marūṯā comme médecin guérisseur. La *Découverte de Barthélemy* souligne que l'évêque était devenu « digne par la grâce d'en haut de faire des signes et des miracles sur les malades, et accordait à chacun la santé de ses maux »[89]. Socrate, ʿAmr et Ṣalībā rapportent que les mages furent incapables de soigner le mal de tête du roi[90]. Socrate, le *Ménologe de Basile II*, ainsi que les *Vie* grecques et arménienne accordent à Marūṯā la délivrance d'un enfant royal, présenté comme possédé, plutôt qu'une guérison du souverain[91] ; ʿAmr parle d'épilepsie et non de possession comme source des souffrances[92]. Socrate et la *Vie* arménienne mentionnent aussi une aide accordée à Marūṯā, respectivement par ʿAbdā/Yahbalaha de Perse ou par un évêque anonyme. La *Chronique de Séert* attribue à Yahbalaha une seconde guérison de mal de tête de Yazdgird[93]. Ṣalībā et Bar Hebraeus, quant à eux, évoquent une résurrection, mais l'attribuent à Yahbalaha ; seul Ṣalībā mentionne qu'Acace et Marūṯā furent présents pour en témoigner[94].

Les actes de guérison accomplis par ces prélats chrétiens visaient sans doute à exalter la compétence et la fiabilité des praticiens. L'intégration du clergé chrétien au sein de l'empire sassanide est aussi valorisée par les actes de Marūṯā et ses alliés épiscopaux. Ces récits de guérison fonctionnaient aussi comme une forme d'épreuve en miniature à l'encontre de la religion officielle.

Par ce don de guérison, à la fois un exorcisme et une prophétie, Marūṯā est transformé, à l'image d'un apôtre, les charismes établissant la base même de son pouvoir et de sa crédibilité. Pour les auteurs chrétiens, ces images fonctionnent comme des mécanismes de rééquilibrage de

[87] Rapp, 1999, p. 66.
[88] *Ibid.*, p. 298.
[89] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 152).
[90] Socrate, *HE,* VII.8.6 ; Ṣalībā, V.2.1/13.2 ; ʻAmr, V.V.2/13.6-8.
[91] Socrate, VII.8.18-19 ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) ; *Vies* grecques, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 61-64). J'ai suggéré *supra*, § 4.4.4.1.3.1, p. 248-249 qu'il s'agit peut-être d'une référence à ʿAbdas/Yahbalaha.
[92] ʿAmr, V.V.2/13.6-8.
[93] *C. Séert, I.II*, LXXI, p. 217/329.
[94] ʿAmr, V.V.2/16 ; Ṣalībā, V.2.1/15:3-4 ; Bar Hebraeus, *CE*, II, 45.

l'autorité, soulignant que la véritable autorité est celle qui procède de Dieu. Cette polémique religieuse est d'ailleurs élargie dans la *Vie* syriaque, qui précise que les sages, les mages, les sorciers et les astrologues de Perse furent incapables d'exorciser le prince sassanide décrit comme un possédé[95]. Une telle énumération tend à placer sur un même plan ces quatre groupes, présentés comme également impuissants et dénués de vérité ; il s'agit là d'une représentation traditionnelle de l'adversaire religieux. Par ailleurs, l'accusation de sorcellerie est convoquée pour désigner le déviant par excellence, c'est-à-dire celui qui ne partage pas la foi de l'auteur. En l'occurrence, le personnage impie est identifié à un zoroastrien "païen"[96].

Que l'exorcisme soit ainsi présenté comme tel, ou envisagé comme un traitement médical d'épilepsie, ne change rien à l'importance symbolique de ce qui est décrit. Les deux actes médicaux de Marūṯā sont explicitement comparés avec l'incapacité des praticiens zoroastriens. L'évêque ressort toujours victorieux, de plus en plus riche, influent et prestigieux, après chaque révélation de complot. Le Dieu des chrétiens gagne en crédibilité en favorisant l'inspiration de Marūṯā, ajoutant à l'impact du message et du symbolisme désiré. Sans surprise, toutes les sources qui rapportent des histoires de complot sont composées par des chrétiens, et donc avec un parti pris. Le fait que l'évêque soit formé à l'art médical grec ajoute un élément de suprématie culturelle à l'équation[97]. Ainsi, le charisme de guérison, médical ou exorcistique, constitue un moyen littéraire par lequel les hagiographes confèrent à leur protagoniste une position de suprématie, qui devient à son tour un procédé rhétorique anticipant la conversion du roi sassanide et donc le triomphe du christianisme. L'exorcisme et la guérison constituent alors les premières manifestations de la puissance divine de l'évêque, un médecin guérisseur à l'image du Christ[98].

5.4.5. La présence du roi et sa conversion

Il va de soi que les controverses et les épreuves qui en découlaient devaient se tenir devant une autorité séculière capable d'en apprécier les résultats. La présence royale, fréquemment

[95] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 309) : « ܚܪܛܡ̈ܐ ܡܓ̈ܘܣ̈ܐ ܣܬ̈ܪ̈ܐ ܟܠܕ̈ܝ̈ܐ » ; c'est-à-dire les sages, les mages, les sorciers ou empoisonneurs, et les Chaldéens, divinateurs, astrologues.
[96] Cf. Jullien, F., p. 337-341, 349, 340 n. 16, pour une discussion des termes et de leurs utilisations en milieu syriaque.
[97] Cf. *supra*, § 3.10, p. 179, n. 250.
[98] Il y a plusieurs exemples d'exorcismes dans le Nouveau Testament : la controverse sur Béelzébul dans Mc 3 : 20-30 / Mt 12 : 22-32 / Luc 11 : 14-24 ; l'exorcisme d'un enfant épileptique dans Mc 9 : 14-29 / Mt 17 : 1 4-21 / Lc 9 : 37-43 ; celle de la fillette syro-phénicienne dans Mc 7 : 24-30 / Mt 15 : 21-28 ; plusieurs autres dans Mt 9 : 32-34, 5 : 1-20 / Mt 8 : 28-34 / Lc 8 : 26-39.

mentionnée dans les récits hagiographiques, pouvait y exercer diverses fonctions. À un premier niveau, les débats religieux furent une forme de divertissement royal présidés par les šāhs qui y participaient entièrement. Ces exercices dialectiques servaient majoritairement à positionner l'autorité du roi qui s'amusait des compétions christologiques et de l'opportunité de démontrer le cosmopolitisme royal devant ses sujets en intervenant directement dans les discussions, en posant des questions, en arbitrant et en exerçant son jugement, tel que Yazdgird dans les actes de martyrs, par exemple[99].

Saint-Laurent souligne que lorsque les auteurs appartenant à un groupe minoritaire réinterprétaient le symbolisme d'une forme d'autorité institutionnalisée à leurs propres fins, ils posaient un acte de résistance à leur condition minoritaire[100]. Représenter la conversion d'un souverain constituait ainsi un catalyseur idéal et puissant de la rhétorique missionnaire pour exprimer cette résistance culturelle[101].

Dans les hagiographies syriaques, le monarque perse occupe une place privilégiée et, d'après Saint-Laurent, il y est figuré comme une entité complètement malléable. Ce topos agit donc comme un levier stimulant cette interaction, visant à explorer diverses configurations possibles des relations avec le šāhānšāh iranien. Par ailleurs, lorsque les hagiographes introduisent des souverains dans leurs récits et leur prêtent la parole, cela engendre implicitement une légitimation de l'autorité de ces derniers[102]. En contexte sassanide, l'affirmation de la loyauté envers le šāh revêtait un caractère impératif pour la communauté chrétienne. Le roi y est fréquemment opposé aux mages les plus zélés, jouant alors le rôle d'un juge séculier impartial[103].

Les deux sources les plus anciennes, à savoir Socrate le Scolastique et la *Vie* arménienne de Marūṯā, s'accordent à dire que l'une des principales craintes des mages et des nobles iraniens aurait été que leur monarque se convertisse au christianisme, conversion qui, selon ces récits, aurait effectivement eu lieu. Socrate, dont l'intérêt se porte avant tout sur les affaires romaines et impériales, évoque une conversion incomplète, probablement inspirée du modèle symbolique de Constantin, bien que ce dernier ait été éventuellement baptisé, contrairement à Yazdgird[104].

[99] Schilling, 2008 ; Tardieu, 2015, p. 312-313 ; Payne, 2016a, p.219-230. Un bon exemple de l'épreuve dans un contexte sassanide tardif se retrouve chez le dans Ps.-Sébéos, (Thomson, 1999, p. 148-161/114-/132).
[100] Saint-Laurent, 2015, p. 60.
[101] *Ibid.*, p. 60
[102] *Ibid.*, p. 41 n.25.
[103] Jullien, C., 2009, p. 120, 124-126 ; Amanatidis-Saadé, 2016, p. 73-78.
[104] Socrate, *HE,* VII.8.20.

Comme analysé dans le chapitre précédent, ce rapprochement entre Yazdgird et Constantin ne constitue pas un cas isolé mais un symbolisme chrétien souvent employé. En tant que symbole, l'empereur représentait le lien étroit entre l'autorité suprême devenue chrétienne et la mission divine qui lui était octroyée, dont l'accomplissement entrainait une protection céleste particulière et l'intervention surnaturelle en sa faveur[105].

La *Vie* arménienne, pour sa part, présente une vision plus apologétique, à caractère messianique évident, affirmant que Yazdgird serait bel et bien devenu chrétien, mais aurait gardé sa foi secrète, redoutant que l'ensemble de ses vassaux ne se soulève contre lui[106]. Le récit révèle son action providentielle, et le dépeint en protecteur et patron de la communauté chrétienne, jusque-là sous une menace de persécution.

La transformation d'un souverain perse en roi chrétien par un saint devint quelque peu un thème narratif dans les siècles suivants[107] : elle se trouve développée dans plusieurs historiographies à propos de Khusrō II, Šēroʿē, ou encore, plus ponctuellement, Khusrō Ier par exemple[108]. Comme la communauté chrétienne se retrouvait encore dans une position sociale précaire dans l'empire sassanide, les écrivains mobilisèrent ce motif littéraire constantinien comme expression d'ouverture au dialogue avec la culture sassanide et d'espoir que toutes les nations et leurs rois finissent par se convertir à la foi chrétienne[109].

Ainsi, la présence et la conversion d'un monarque jouent plusieurs rôles dans les hagiographies. Dans les récits relatant la vie de Marūṯā, Yazdgird incarne à la fois l'autorité étatique séculière et la figure d'un juge ou d'un témoin présenté comme neutre, mais aussi comme un arbitre potentiellement hostile qu'il convenait absolument de gagner à la cause chrétienne.

---

[105] MacMullen, 1968, p. 84-85, 87-88.
[106] *Vie* arménienne, § 29 (Marcus, 1934, p. 66).
[107] L'*Historia Tripartita* de Théodore le Lecteur reprend, au paragraphe 313 de *l'Épitome* par exemple, l'essentiel du récit transmis par Socrate au sujet de la conversion de Yazdgird. Le roi y apparaît d'abord prêt à se convertir devant Marūṯā et ses miracles, ce qui l'amène à dénoncer les mages comme des imposteurs ; cependant, à la fin de sa vie, il aurait néanmoins été à l'origine d'une persécution donnant lieu à de nouveaux martyrs. Pour une brève discussion des paramètres de composition de la source, voir Kosiński, 2021, p. 117-119 ; Van Nuffelen, 2021, p. 17-38.
[108] Jullien, C., 2009, p. 121-122, 127. Gross, 2024, p. 256 souligne que ces 'conversions' ne sont présentées comme couronnés de succès que dans les cas où les mages s'abstiennent d'intervenir.
[109] Schilling, 2008 ; Jullien, C., 2009, p. 130 ; Saint-Laurent, 2015, p. 10-11 ; Jullien, C., 2021, 11-13. Pour une exploration d'autres exemples de l'élaboration hagiographique des conversions de šāhanshahs ultérieurs, Jullien, C., 2009, p. 119-131 et Jullien, C., 2021, p. 11-32. La coopération entre le šah et l'Église durant le règne de Yazdgird Ier trouva son écho au VIe siècle, période durant laquelle les šāhs se montrèrent plus disposés à s'associer à l'Église lorsque l'opportunité politique s'y prêtait. Voir par exemple chez le Ps.-Zach. XII.7 où le šah rend honneur aux médecins chrétiens, et leur laisse fonder un hôpital en Perse. Sur le Pseudo-Zacharie, voir Greatrex, 2006, p. 39-52.

Gross souligne que les rois neutres et les mages complotistes constituent des tropes très répandus à travers les corpus littéraires des différentes Églises chrétiennes du Proche et Moyen-Orient[110]. Parallèlement, le šāh est présenté comme l'image inverse des mages, servant à mettre en valeur l'idéal d'un pouvoir non chrétien tolérant face à des prêtres païens présentés comme sanguinaires. Yazdgird fonctionne également comme une métaphore dans ces récits, permettant une comparaison entre l'autorité mortelle des rois et l'autorité divine du Christ[111]. La présence du roi fait de lui aussi symboliquement un μάρτυς au sens littéral : un témoin de la puissance de Dieu et de son évêque. La victoire de Marūṯā sur les mages est donc présentée comme scellée par l'autorité impériale de Yazdgird, tout comme celle du christianisme sur le zoroastrisme. La presque-conversion du šāhānšāh couronne la mission de Marūṯā.

À noter également que certains textes dans la tradition syriaque rapportent que les rois mages ayant rendu visite à Jésus nouveau-né auraient été baptisés ultérieurement par l'apôtre Thomas[112]. Ces personnages se voient souvent attribuer de noms empruntés aux dynastes sassanides[113]. De tels récits pouvaient ainsi servir à présenter toute conversion ultérieure des souverains perses comme un retour à leur religion ancestrale, constituant en cela une réponse directe aux accusations portés contre les convertis au christianisme issus de la noblesse iranienne[114].

5.5. Découvreur de complots : Un maître espion

Les récits relatant les complots fomentés par les mages et les nobles à la cour perse présentent une étonnante richesse narrative, à la croisée entre histoire, légende et propagande diplomatique. Ces histoires, mêlées de symboles forts, témoignent à leur manière de la portée des évènements contemporains, qu'il conviendra de mettre en évidence. Comme mentionné *supra*, les

[110] Gross, 2024, p. 257.
[111] Saint-Laurent, 2015, p. 24-27.
[112] Jullien, C., 2021, p. 15-16.
[113] Voir l'article de Jullien, et Gignoux, 2009, p. 323-346 pour une analyse des récits relatifs à ces mages transfrontaliers, ainsi qu'une recension et une analyse des noms rapportés.
[114] Rappelons, par exemple, que les dix martyrs de *Bēth Garmai* furent accusés d'avoir abandonné leur foi ancestrale. Voir Wood, 2012, p. 66-67 ; *Les dix martyrs de Bēth Garmai* (Herman, 2016, p. 36-45 ; Jullien, C. et Jullien, F., 2024, p. 84-92).

résolutions des complots par Marūṯā auraient fonctionné comme des polémiques anti-mazdéennes à travers la mobilisation de tropes hagiographiques.

Je propose d'abord d'examiner les traditions littéraires pour ensuite discuter des thèmes et des enjeux liés à l'espionnage entre Rome et la Perse. Par ailleurs, l'étude portera sur le contexte législatif romain, examinant la loi commerciale de 408 ainsi que la loi de 420 qui autorisait la construction privée de fortifications sur la frontière. Cette section vise à examiner tous ces récits afin de comprendre comment ils reflètent et façonnent l'image d'un évêque-ambassadeur à la fois médiateur et informateur entre deux mondes, mais suspecté d'actes clandestins. Cette analyse préliminaire permettra de mieux comprendre la manière dont s'entremêlaient diplomatie, suspicion et intrigues dans les relations romano-perses du début du Ve siècle.

5.5.1. Les récits

En premier lieu, nous examinerons les récits qui évoquent les complots des mages à la cour perse : nous décrypterons les allusions selon lesquelles Marūṯā aurait lui-même servi d'agent d'infiltration ou de contre-espion, analyserons les éléments qui imputent au šāh Yazdgird une tolérance excessive à l'égard des étrangers à sa cour, et reconsidèrerons le statut ambigu de l'ambassadeur comme vecteur d'informations stratégiques.

5.5.1.1. *Vie* syriaque

Le motif des complots des mages n'apparaît que dans les *Vies* de Marūṯā et les sources connexes. Dans la version conservée en syriaque mais fragmentaire, basée sur un récit plus ancien (du IXe siècle en son état actuel), il est relaté que le fils du šāh était tourmenté par un démon que les prêtres zoroastriens n'avaient pu chasser. L'exorcisme réussi de Marūṯā lui gagna la faveur du souverain et l'obtention de toutes ses requêtes[115]. En l'absence du texte intégral, et par une lecture croisée avec les autres *Vies* conservées dans d'autres corpus de langues, il convient de supposer que le récit entendait également évoquer des complots ourdis contre l'évêque. Pour ce qui est du texte existant, il suffit d'en noter le prélude, à savoir le conflit naissant entre Marūṯā et les courtisans de la cour sassanide. Conformément aux tropes hagiographiques, l'évêque chrétien y

[115] Brock, 2010, p. 311.

apparaît plus puissant et sage que les prêtres et praticiens du magisme : il démontre la supériorité de la foi chrétienne par l'accomplissement d'un exorcisme jugé impossible. Cet élément de suprématie relative est préservé à travers toutes les versions de l'histoire de l'évêque et sera examiné plus en détail *infra*.

5.5.1.2. Socrate, *Histoire ecclésiastique*

Parmi les sources connues, c'est l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople qui semble offrir la proximité la plus immédiate aux évènements qu'elle relate. Brock, parmi d'autres, suggère que cet auteur aurait tiré certaines informations sur Marūṯā de la *Vie* syriaque originelle[116]. La chronologie est déplacée et cause une confusion qui apparaît clairement dès lors qu'on confronte son récit aux *Vies* syriaque et arménienne, comme l'a démontré Brock dans son article[117]. En effet, ces deux dernières versions débutent par l'exorcisme du prince et établissent un lien direct entre ce miracle et l'acceptation des requêtes de Marūṯā par le šāh. Socrate, pour sa part, déplace l'épisode : il relate le traitement du mal de tête de Yazdgird en premier, et place l'exorcisme initial du prince à la fin de son récit[118]. Il en découle que, chez Socrate, c'est l'aide apportée au šāh, et non au prince, qui aurait valu à Marūṯā la réalisation de ses demandes. On souligne que Yazdgird est dépeint en roi philo-chrétien : il avait « …trouvé chez cet homme une grande piété, le tenait en honneur et se fiait à lui comme à un véritable ami de Dieu. Cela irritait les mages, qui ont grand pouvoir auprès du roi des Peres, car ils craignaient qu'il ne persuadât le roi de devenir chrétien »[119].

Selon Socrate, la crainte de voir Marūṯā convertir le šāh instigua la formulation d'une première ruse chez les mages. L'idée consistait à dissimuler un complice sous le feu sacré devant lequel Yazdgird devait se recueillir. Au moment où le roi prierait, l'homme caché devait s'écrier, comme par la voix d'un *Deus ex machina*, « qu'il fallait que le roi en soit expulsé, car il avait

[116] *Ibid.*, p. 310 ; McDonough, 2008a, p. 131.
[117] Brock, 2010, p. 310. La *Vie* fragmentaire syriaque et celle complète en arménien sont très proches en formulation grammaticale, mais Brock suggère qu'elles sont des évolutions séparées d'un même récit, et non basées l'une sur l'autre. Par ailleurs, la *Vie* fragmentaire syriaque reflète un récit plus ancien selon Brock. Selon lui, le récit de Socrate est clairement relié aux *Vies* thématiquement, mais ressemble plutôt à une relecture et non à une traduction de la source originelle, tel que Gagig, l'auteur de la *Vie* arménienne, l'admet (*Vie* arménienne, (Marcus, 1932, p. 68)).
[118] Socrate, *HE,* VII.8.18-19. L'exorcisme paraît à la fin, mais Socrate ajoute que Marūṯā le fit avec l'aide de l'évêque Ablabas de Perse aussi. Pour l'identification du personnage d'Ablabas, voir l'analyse au chapitre précédent, § 4.4.4.1.3.1, p. 246-247. L'exorcisme ici fut une autre preuve pour Yazdgird et il s'en fallu de peu qu'il ne devînt chrétien, mais il mourut avant de se convertir, selon les dires de Socrate (VII.8.20).
[119] Socrate, *HE,* VII.8.4-5 (tr. Périchon et Maraval, 2007).

commis une impiété en tenant le prêtre des chrétiens pour un ami de Dieu »[120]. Interloqué, Yazdgird ordonna d'abord l'exil de l'évêque, avant d'être convaincu par ce dernier que la voix était fausse. Ensemble, ils révélèrent la duperie et le šāh fit alors décimer la caste des mages. Marūṯā obtint dès lors le droit d'édifier des églises où il le souhaitait, si bien que, selon la source, le christianisme commença véritablement à se répandre en Perse.

Lors de sa deuxième visite en ambassade, les mages survivants élaborèrent une nouvelle ruse « pour que le roi ne fasse plus bon accueil à cet homme »[121]. Ils répandirent une puanteur insupportable à la cour, et accusèrent les compagnons de l'évêque d'en être responsables. Yazdgird, déjà méfiant à l'égard des mages, ordonna une enquête : la supercherie fut rapidement découverte, les coupables furent châtiés une fois de plus, et l'autorité de Marūṯā en sortit renforcée. Cette présentation de Socrate, souvent répétée dans les sources tardives, laisse supposer que l'enquête aurait été dirigée par l'évêque-ambassadeur[122]. L'exorcisme du fils du roi est ensuite décrit ici, suivi finalement du regret de Socrate que Yazdgird soit mort avant de se convertir tout à fait[123].

5.5.1.3. *Vie* arménienne

Si, chez Socrate, l'hostilité des mages à l'égard de Marūṯā revêt un caractère essentiellement personnel, la *Vie* arménienne l'inscrit davantage dans le contexte des épisodes sporadiques de persécution en Perse. Selon cette version, Yazdgird est présenté initialement comme un persécuteur des chrétiens agissant par l'intermédiaire de ses officiers et de la caste des mages[124]. Toutefois, après l'exorcisme de son fils pour lequel il avait fait spécialement appel à Marūṯā en raison de sa réputation de thaumaturge, le souverain mit fin à la violence[125]. En récompense, l'évêque obtient des droits et libertés pour la communauté chrétienne, ce qui désespéra les mages et réjouit les chrétiens[126]. Par la suite, Marūṯā regagna les territoires de

[120] Socrate, *HE,* VII.8.7-13 (tr. Périchon et Maraval, 2007).
[121] Socrate, *HE,* VII.8.15 (tr. Périchon et Maraval, 2007)
[122] Socrate, *HE,* VII.8.9-12. Il faut noter que des enquêtes étaient parfois confiées à des prélats chrétiens par les souverains sassanides. Voir l'exemple d'Aḥaï (Ve siècle) dans *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 212/324 et aussi, *supra*, § 4.4.4.1.2, p. 246-248.
[123] Socrate, *HE,* VII.8.20.
[124] *Vie* arménienne, § 23 (Marcus, 1932, p. 61).
[125] *Vie* arménienne, § 23 (Marcus, 1932, p. 61).
[126] *Vie* arménienne, § 25 (Marcus, 1932, p. 63).

l'empire romain, lança ses projets à Maypherqaṭ, puis retourna en Perse où il soigna Yazdgird de ses migraines. Les mages, pris de jalousie, tendirent alors un nouveau piège destiné à rompre l'amitié entre l'évêque et leur souverain[127].

Le procédé du feu parlant se retrouve ici sans variation majeure : un homme dissimulé refuse d'agréer l'adoration du šāh, affirmant que Yazdgird préférait le prêtre chrétien qui le détournait de sa foi zoroastrienne pour vénérer le Christ et lui conseillait de haïr ses ministres[128]. Décrit comme inspiré par Dieu, Marūṯā perçoit aussitôt leur stratagème et en dévoile le mécanisme. L'homme est démasqué, et, après avoir dénoncé ses complices, ceux-ci sont également punis. La narration enchaîne sur le second complot de l'odeur nauséabonde, qui se déroule exactement comme Socrate le relate.[129]

La *Vie* arménienne constitue la seule source à rapporter un ultime complot visant à attenter aux vies de Yazdgird et de Marūṯā. Selon elle, la jalousie du chef des mages et des nobles perses s'accrut encore, au point qu'ils résolurent même de tuer le roi et son médecin romain[130]. Les conspirateurs les invitèrent alors tous deux à un banquet, dissimulant sous le trône royal un mécanisme de pieux acérés destiné à empaler quiconque s'y assoirait. Par révélation divine, Marūṯā prit connaissance de ce projet meurtrier et avertit le roi[131]. Ainsi, l'évêque conseilla fortement au souverain de décliner l'invitation ou, à défaut, de faire asseoir l'hôte à sa place. Lors du banquet, Yazdgird aurait suivi les conseils de Marūṯā, ce qui poussa l'hôte à tomber à genoux, implorant pour sa vie en comprenant que le complot avait été découvert. Malgré ses supplications, les gardes le jetèrent sur le divan piégé avec lequel il espérait assassiner le šāh. L'histoire culmine avec la conversion secrète de Yazdgird et le rapport qu'il fit à ses grands nobles au sujet du complot, au cours duquel il magnifia la clairvoyance de Marūṯā qui lui avait sauvé la vie[132].

[127] *Vie* arménienne, § 27 (Marcus, 1932, p. 64).
[128] *Vie* arménienne, § 27 (Marcus, 1932, p. 65).
[129] La source explique que le roi avait investigué et découvrit les coupables, mais cela suppose néanmoins un agent investigateur – encore, je suppose, Marūṯā, mais l'absence d'une mention explicite invite à la prudence. Les hagiographes cherchaient à glorifier leur sujet : l'omission d'une investigation par Marūṯā ne serait pas conforme à leur intention d'écriture.
[130] *Vie* arménienne, § 27 (Marcus, 1932, p. 65).
[131] *Vie* arménienne, § 28 (Marcus, 1932, p. 66).
[132] *Vie* arménienne, § 29-30 (Marcus, 1932, p. 66-67).

5.5.1.4. *Vies* grecques

Les *Vies* grecques modifient peu le récit fondamental ; *BHG* 2266, qui est la version la plus tardive et aussi la plus développée, fait quelques nouvelles insertions narratives pour approfondir les détails du récit. Comme vu *supra* dans le Chapitre III, les deux *Vies* attribuent un genre féminin (et non masculin) à l'enfant royal qui est guéri du « démon », tout comme le *Ménologe de Basile II*, mais qui ne rapporte rien de ces complots[133]. Le raisonnement des mages contre Marūṯā est rapporté : ils agissaient par jalousie face aux faveurs et aux récompenses que le šāh accordait à l'évêque[134] *BHG* 2266 décrit directement les mages comme des « suppôts du diable »[135]. L'épisode du feu parlant se déroule de la même façon que dans les autres récits, mais dans *BHG* 2266, les reproches de l'homme caché à l'encontre du roi sont différents. Il lui explique que « Je ne t'agrée pas, …, toi qui t'es mis du côté de Marūṯā, le chef des Galiléens »[136]. Avant que le complot ne soit révélé, les deux récits décrivent comment l'évêque demanda au roi de façon rhétorique, comme pour intimider l'homme caché, quel était le châtiment pour blasphème contre le roi et Dieu. Yazdgird répondit que c'était la mort de l'accusé, et de toute sa famille[137].

Une fois l'homme extrait de son cachot, les *Vies* grecques expliquent qu'on l'interrogea pour découvrir qui était le commanditaire du complot. En retour, Yazdgird voulut exécuter sur le champ toute la caste des mages ; Marūṯā intercéda et apaisa le roi, et le convainquit d'alléger la peine. À noter que *BHG* 2266 met davantage l'accent sur la justesse, compassion, et modération de Marūṯā que les autres sources[138]. Il n'est pas fait mention des autres complots.

---

[133] *Vie* grecque, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87) ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583).
[134] *Vie* grecque, § 9 (Noret, 1973, p. 88-89).
[135] *Vie* grecque, *BHG* 2266, § 9 (Noret, 1973, p. 86-87).
[136] *Vie* grecque, *BHG* 2266, § 9 (Noret, 1973, p. 88-89). L'appellation « chef des Galiléens » est employée de manière délibérément méprisante. Dans *l'Évangile* selon Jean, au chapitre 7, il est question du débat sur l'identité de Jésus. À Nicodème qui prend sa défense, les pharisiens répliquent : « Serais-tu, toi aussi, de Galilée ? Cherche bien, et tu verras que jamais aucun prophète ne surgit de Galilée ! » Ce terme est ensuite repris par l'empereur Julien pour désigner tout chrétien. Dans son œuvre *Contre les Galiléens*, il s'attache à dénigrer le christianisme. Sur le *Contre les Galiléens,* voir les introductions dans les traductions de Wright, 1923, p. 313-317, 318-427 et Giavatto et Muller, 2018, p. 9-37, 45-212. Cf. Jn 7 : 25-35, 40-51, 52.
[137] *Vie* grecque, § 7 (Noret, 1973, p. 86-87).
[138] *Vie* grecque, *BHG* 2266, § 11 (Noret, 1973, p. 88-89).

5.5.1.5. ʿAmr ibn Mattā, *Kitāb al-Maǧdal*

Enfin, le récit de ʿAmr offre une perspective spécifique sur ces intrigues. Dans sa version, Marūṯā est envoyé à la cour perse en tant que médecin éminent[139] : il guérit à la fois l'épilepsie du prince et la migraine du roi[140]. Contrairement aux autres récits, les mages ne sont pas motivés par la jalousie, mais par l'animosité suscitée par le traitement favorable réservé aux chrétiens en contrepartie des soins dispensés[141]. Le complot s'inscrit ainsi dans un conflit plus vaste opposant la caste des mages persécuteurs à la communauté chrétienne persécutée. L'homme dissimulé sous le pyrée reproche au souverain non pas son amitié avec Marūṯā, mais celle qu'il entretenait avec les chrétiens et les privilèges qu'il leur accorda, notamment le droit d'édifier des églises[142]. Yazdgird fit donc appel à Marūṯā pour le conseiller. L'évêque expliqua qu'il s'agissait d'une ruse et, avec l'approbation du šāh, il entra dans le feu et retira l'homme qui s'y cachait. Les ministres du temple du feu furent alors démasqués et exécutés, et le šāh manifesta encore davantage de faveur envers les chrétiens.

5.5.2. Une polémique anti-mazdéenne

Comme nous l'avons montré *supra*, les auteurs anciens ont cherché à démonter la sainteté de Marūṯā et son élection par Dieu, tel que l'annonce précisément le format hagiographique des œuvres en question. Ces récits véhiculent également l'idée que Marūṯā, en tant qu'agent du Bien dans la conception mazdéenne, jouissait de la faveur divine, par opposition aux mages, figures d'un paganisme "maléfique" à combattre. Dans ce cadre, les complots attribués aux mages serviraient donc à camper les prêtres mazdéens en position fautive, décrits comme des menteurs, commettant un péché majeur condamné par toute la tradition zoroastrienne. En effet, le principe du mensonge, désigné comme *drug* ou *drauga*, était considéré comme le vice fondamental, à la source de toutes les compromissions avec le mal[143]. Mentir, c'est collaborer avec l'esprit d'Ahriman, le Mal dans la guerre eschatologique, ce qui conduit à la « Maison du Mensonge »,

[139] ʿAmr, V.V.2/13.4-5.
[140] ʿAmr, V.V.2/13.6.
[141] ʿAmr, V.V.2/13.8.
[142] ʿAmr, V.V.2/13.9.
[143] Boyce, 1979, p. 7-8, 16, 19-20, 55-56. Le mensonge-*drauga* s'opposait à celui de la vérité et de la droiture, nommé *arta*/*asha*. Ce dernier imposait des responsabilités morales aux mazdéens, tels que l'honnêteté et le courage.

lieu de perdition dans l'au-delà mazdéen[144]. Tout comme le Bien s'oppose au Mal, la lumière aux ténèbres, la vérité s'oppose au mensonge.

Si l'on suppose que l'auteur de la Vie de Marūṯā avait une connaissance, même sommaire, des éléments doctrinaux du zoroastrisme, on peut alors interpréter la représentation des mages comme celle d'individus coupables d'une double transgression : le mensonge et le sacrilège, ce dernier étant d'autant plus grave que la supercherie se déroule devant un feu sacré. Marūṯā, décrit comme véritablement pieux, incarne alors la vérité divine, la « bonne religion ». Or, cette expression, *weh dēnīh* en moyen-perse, constitue précisément une auto-appellation du zoroastrisme. Marūṯā s'en prend donc simultanément aux mages sur deux plans : il révèle leur trahison à la fois envers le roi et envers leur propre foi mazdéenne. La scène décrite s'éloigne de toute vraisemblance religieuse, puisque le simple contact avec le pyrée constituait, pour un zoroastrien pieux, une souillure grave du feu. Dès lors, l'idée même de dissimuler un individu sous un pyrée est impensable, et plus encore lorsqu'il s'agit de prêtres.

La familiarité certaine avec les symboles sacrés du zoroastrisme dans les *Vies* de Marūṯā est remarquable : l'affaire des pyrées met en scène le feu sacré (les *yazatas* du feu, *Ātar*, *Ādar*, ou *Ādur*) ; l'odeur puante s'attaque aux vents, ou plutôt à l'air (les *yazatas* du vent, *Vāta*, et du souffle de vie, *Vāyu*) ; tandis que le mensonge est mobilisé pour tous les complots[145]. Dans le premier cas, l'élément sacré est détourné par les mages, pourtant les représentants de la notion mazdéenne du « Bien », afin de falsifier la réalité et de propager le mensonge : ils se trouvent ainsi corrompus par le « Mal » — un péché grave doublé d'un autre péché. L'épreuve est ainsi utilisée, dans les traditions littéraires relatives à Marūṯā, pour discréditer à la fois les symboles sacrés du zoroastrisme et ceux qui le pratiquent, et pour les soumettre à la victoire de Marūṯā, prélat du christianisme. Le feu sacré, par exemple, est fréquemment invoqué dans ces récits comme un adversaire : sa mise en échec ou sa soumission au pouvoir du saint chrétien sert à démontrer la suprématie spirituelle du christianisme sur la foi mazdéenne[146].

Les traditions consacrées à Marūṯā recourent largement à cette thématique. Les miracles accomplis par l'évêque en Perse apparaissent comme autant de répliques directes à la religion

[144] En comparaison, le paradis est décrit comme la « Maison des chants ». Pour plus de détails sur l'enfer et le paradis mazdéens, voir Gignoux, 1968, p. 219-245.
[145] Boyce, 1979, p. 3-4, 6-7, 71, 76.
[146] Saint-Laurent, 2015, p. 61-62.

établie. Ainsi, le mal de tête de Yazdgird demeura incurable pour les mages jusqu'à l'intervention de Marūṯā. La guérison et l'exorcisme triomphaux impliquent l'échec des mages à obtenir des résultats comparables. De même, les intrigues rapportées représentent diverses épreuves, opposant Marūṯā, évêque favorisé par le divin, aux mages, présentés comme des charlatans païens, qui ont abandonné même les principes fondamentaux de leur foi ancestrale. Les machinations des mages et des nobles jouent également un rôle de défi au nouvel ordre du monde incarné par Marūṯā, et contribuent à la construction du personnage, érigé en figure de sainteté et forgé en intercesseur devant Dieu.

Ainsi, quand Marūṯā est décrit en révélateur de complots, l'accent est mis non pas seulement sur sa propre sagacité, mais aussi sur l'inspiration divine à l'œuvre par son intermédiaire en faveur de la communauté, et sur les mérites qui lui valurent une telle bénédiction. Cette rhétorique renforçait encore l'image de Marūṯā comme l'émissaire de Dieu, envoyé en Perse en mission divine pour intervenir en faveur des chrétiens de l'Orient, culminant en la conversion du šāhānšāh, le roi des rois zoroastrien perse, à la religion du roi des rois chrétien « romain », Jésus.

5.5.3. Noyau historique : Une cour en tension

Un dernier niveau d'interprétation du thème de la résolution des complots des mages révèle un aperçu non négligeable des réalités historiques : les récits ne sont donc pas simplement tissés de thématiques littéraires juxtaposées, mais prennent aussi leur inspiration d'intérêts contemporains aux périodes de rédaction, notamment de l'espionnage international et de la révolte factionnelle.

Ces notions de secrets et de rébellion des vassaux renforcent les liens thématiques avec celle de l'espionnage, tout en suggérant que cette problématique revêtait une signification particulière pour le lectorat arménien. Vivant à l'intérieur de l'empire sassanide, les Arméniens faisaient alors face à d'importants enjeux identitaires liés à leur foi chrétienne et à leur culture, surtout sous Yazdgird II. Il est également possible que les espoirs romains de voir Yazdgird Ier embrasser le christianisme aient été exprimés sous une forme plus optimiste à une période durant laquelle les relations romano-perses étaient encore paisibles. La version arménienne reste plus sobre, et adopterait une perspective moins idéalisée et davantage ancrée dans une réalité politique délicate propre à la date de rédaction, au VIe siècle. L'intrigue meurtrière, spécifique à cette

version, intensifie l'affaire avant que Yazdgird ne se convertisse véritablement, mais en secret, craignant les répercussions de ses vassaux rebelles. Il faut souligner cependant que même à l'intérieur de l'empire perse, les *nakharars* arméniens s'engageaient dans la politique *inter-imperia*, et leur loyauté n'était aucunement assurée, tout comme celle des nobles et prêtres iraniens[147].

Ce manque de loyauté parmi l'élite de l'empire perse s'articule efficacement avec l'ensemble des griefs formulés à l'encontre du šāh et de l'évêque. De manière générale, il est avancé que ce n'est pas uniquement la faveur personnelle dont jouissait Marūṯā qui suscita l'irritation, mais également l'influence grandissante de la communauté chrétienne dans l'empire, qui se serait renforcée à la suite de son intervention auprès de Yazdgird[148]. Ces deux dynamiques sont étroitement liées : à mesure que l'influence de Marūṯā s'accrut, celle de l'Église d'Orient se renforça également, tandis que celle des mages déclina corrélativement — du moins, telle est la représentation que livrent les sources disponibles.

La jalousie apparaît donc comme un motif récurrent, parfois suggéré, parfois explicitement formulé[149]. Le šāh lui-même est accusé d'avoir été incité à haïr ses propres ministres du culte[150]. Fait notable, cette dynamique est décrite avec une clarté particulière dans les récits du *Šāh-nāma* de Ferdowsī et de la *Chronique* de Ṭabarī, qui représentent les perspectives iraniennes des évènements. Dans ces sources, l'attitude différenciée de Yazdgird envers ses sujets et envers les étrangers occupe une place centrale dans la construction narrative du souverain. L'hostilité contre le roi culmine dans les récits qui évoquent un « cheval céleste », symbole religieux qui masque vraisemblablement un régicide[151]. Ceci est confirmé par l'assassinat subséquent de l'héritier

[147] Après la partition du royaume d'Arménie, les *nakharars* et l'Église prirent de l'importance. L'identité arménienne devait encore s'affirmer face à ses associations culturelles avec l'Iran au croisement de la religion et la politique. Pour plus de détails, voir Garsoïan, 1973-1974, p. 119-138 ; Garsoïan et Mahé, 1997 ; Garsoïan, 1999a ; Bournoutian, 2006, p. 57-68 ; Thomson, 2007, p. 662-677 ; van Lint, 2009, p. 251-278 ; Garsoïan, 2009, p. 67-79. Cf. aussi *supra*, § 2.6.3, p. 84-86.

[148] *Vie* arménienne, § 25-26 (Marcus, 1932, p. 63) ; ʿAmr, V.V.2/13.8.

[149] *Vies* grecques, § 9 (Noret, 1973, p.87) et *Vie* arménienne, § 27 (Marcus, 1932 p. 64-65).

[150] *Vie* arménienne, § 27 (Marcus, 1932, p. 64-65) : « Yazdgird fut un persécuteur des chrétiens dans toutes les terres sous son règne par ses officiers et les mages et les Grand mages ». et (Marcus, 1932, p. 63) : « …et que ceux qui les avaient persécutés et opprimés devraient être punis par ordre royal ». Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction anglaise de Marcus.

[151] Ferdowsī, XXXIV.7 (Mohl, 1877, p. 417-418) ; Ṭabarī, 849-50/73 ; Yaʿqubī (Hoyland, 2018, p. 112). Voir Shahbazi, 2003, p. 355-362 et Daryaee, 2023b, p. 74-75, pour des discussions sur la mort de Yazdgird, ainsi que Bosworth, 1999, p. 77-78 n.1, pour des commentaires sur les notes de Nöldeke. Wood, 2012, p. 62 souligne que le récit cherche à mettre en évidence l'échec de Yazdgird à accomplir son mandat divin de šāhanshah.

Šābuhr IV et par le retour de Wahrām V qui se saisit du trône par la force en dépit de la coalition formée contre tout descendant de Yazdgird[152].

Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, le patronage du christianisme par le šāh et son rapprochement avec la hiérarchie ecclésiastique s'inscrivaient explicitement dans une stratégie d'alliance avec des groupes secondaires contre les castes iraniennes rebelles. Dans les récits de complots, la désignation de Marūṯā comme responsable des enquêtes entend montrer la confiance que lui accordait le šāh, en contraste avec la défiance réservée aux mages. En tant que motif littéraire, l'évêque-enquêteur met en lumière l'implication des chrétiens de haut rang, et en particulier des évêques, dans les milieux civils auliques et administratifs. Elle illustre également, une fois encore, les liens privilégiés qu'entretenaient Marūṯā et les primats de l'Église d'Orient avec le pouvoir sassanide[153].

Le patronage du roi sur les minorités aurait aliéné les mages et les nobles politiquement, tandis que Yazdgird courait le risque d'être perçu comme un parjure pour avoir rompu son serment envers le peuple d'Ērānšahr et brisé son mandat divin kayanide, même si l'idéologie cosmopolite justifiait ses actes dans une autre perspective. En conséquence, c'est l'animal allégorique de Mihr, le cheval, qui est déployé soudainement pour infliger le châtiment divin ultime à Yazdgird[154]. Comme l'ont montré Shapur Shahbazi et K. Mosig-Walburg, le *Šāh-nāma* évoque sans détour le sentiment selon lequel Yazdgird avait manqué à ses obligations royales envers les classes nobles et sacerdotales, en refusant de se prévaloir de leurs conseils[155]. À son tour, Ṭabarī souligne que Yazdgird punissait facilement pour des offenses mineures, était généralement suspicieux de son propre peuple, et écoutait plutôt les ambassadeurs étrangers, ce qui peut être un écho de l'influence de Marūṯā[156].

[152] Ferdowsī, XXXIV.8 (Mohl, 1877, p. 427-432) ; Ṭabarī, 858/86 ; Daryaee, 2023b, 75-77 pour une courte discussion sur la succession de Yazdgird selon les sources arabo-persanes.
[153] Rappelons encore l'exemple d'Aḥaï (Ve siècle) dans *C. Séert (I.II)*, LXIX, p. 212/324, comme déjà mentionné *supra*, § 4.4.4.1.2, p. 246-248.
[154] Daryaee, 2023b, p. 74 ; Shahbazi, 2003, p. 360.
[155] Ferdowsī, XXXIV.1 (Mohl, 1877, p. 395) ; Tabari, p. 70/847. Cf. Mosig-Walburg, 1997 ; Shahbazi, 2003, p. 355-361 ; Mosig-Walburg, 2009a, p. 245-268 ; Daryaee, 2012, p. 194 ; Wood, 2012, p. 63.
[156] Ṭabarī, p. 848/71. Ces ambassadeurs se référaient probablement à Marūṯā et Acace. Yaʿqubi (Hoyland, 2018, p. 112) relate aussi la sévérité des punitions dont souffrirent les Iraniens aux mains de Yazdgird.

L'auteur de la *Chronique de Séert*, qui est une compilation de plusieurs œuvres, a sans doute eu accès au *Xwadāy-nāmag*, le livre des rois sassanides[157]. Sa présentation se rapproche du récit de Ṭabarī, qu'il a pu connaître, et, potentiellement, du *Šāhnāmeh*, héritier du *Xwadāy-nāmag*, ce qui expliquerait la proximité thématique entre ces témoignages. À l'instar de la tradition arabo-persane, la chronique rapporte que Yazdgird entama son règne en exécutant les responsables de l'assassinat de ses prédécesseurs. On explique qu'il craignait ses sujets et donc cherchait à fortifier son autorité pour apaiser ses craintes[158]. L'auteur souligne que les mages, mécontents d'avoir été maltraités par leur souverain, l'auraient assassiné quand l'influence chrétienne déclinait lors de l'exil du prélat Mana pour trahison[159] ; à l'avènement de Wahrām V, le clergé zoroastrien, redoutant d'abord la poursuite des politiques de Yazdgird par son successeur, se réjouit de la persécution des chrétiens[160].

Ce que ces les sources nous apprennent, c'est que Yazdgird, appelé par les littérateurs mazdéens le « pécheur », le « tyrannique » et « l'impie » fut presque considéré comme un persécuteur de son propre peuple, bien que ce concept ne se soit pas exprimé comme tel, n'étant pas intégré au langage littéraire ni à l'identité iranienne[161]. Les sentiments d'inquiétude et d'insatisfaction suscités par ce šāh et par ses politiques équivoques sont perceptibles à travers les récits de complots qui apparaissent dans les sources dérivées de la *Vie* syriaque, et trouvent également un certain écho dans les traditions arabo-persanes. Ces parallèles traduisent la circulation d'un souvenir critique durable du souverain, dont la portée est avant tout mémorielle.

5.5.4. L'espionnage inaperçu

Un noyau historique est aussi décelable à travers les intrigues des mages. Ces récits mettent en scène une cour soumise à de fortes tensions politiques, révélées à travers une série de symboles et d'images évocateurs. Les intrigues imaginatives y jouent le rôle de contrepoints narratifs,

[157] Wood, 2013, p. 172 ; Huyse, 2008, p. 151-153. Pour une briève discussion de l'enjeu impliquant cette source encore débattue, voir Greatrex, 2022, p. 665-674.
[158] *C. Séert (I.II),* LXV, p. 204/316 ; Wood, 2013, p. 19-21.
[159] *C. Séert (I.II),* LXXIV, p. 219/331. Selon le texte du synode de Mar Dādišoʿ (Syn. Or. (Melloni (éd.), 2023, p. 662-673), l'Église de l'Orient connut un nouvel épisode de chaos après la mort du grand métropolite Yahbalaha. Il est possible que ce soit précisément durant cette période, marquée par le recul de l'influence de l'Église, que les mages et la noblesse rebelle trouvèrent l'occasion de tuer Yazdgird.
[160] *C. Séert (I.II),* LXXIV, p. 220/332.
[161] Ferdowsī, XXXIV.1 (tr. Mohl, 1877, p. 395) ; Ṭabarī, p. 847/70 ; *C. Séert (I.II),* LXV, p. 204/316.

destinées à exalter la figure de Marūṯā. À première vue, il ne s'agirait là que de motifs littéraires limités, mais il convient de rappeler que l'espionnage constituait un enjeu stratégique majeur durant l'Antiquité tardive, et c'est précisément au début Ve siècle que son importance se manifeste avec le plus d'acuité[162]. Les images et récits transmis par ces sources ont ainsi façonné un portrait singulier de Marūṯā : non plus seulement médecin ou évêque, mais véritable agent d'infiltration, voire maître-espion au service des plus hautes puissances impériales. La présente section se propose d'analyser les pratiques d'espionnage dans l'Antiquité et d'identifier les éléments textuels et contextuels qui auraient conféré à Marūṯā un profil d'agent clandestin. Au regard de la culture politique de son époque, il apparaît clairement qu'il pouvait aisément susciter des soupçons légitimes à son égard. Peut-on dès lors envisager sérieusement que Marūṯā, ambassadeur-évêque-médecin, ait été également un agent de renseignement — voire un espion ?

L'espionnage a toujours constitué une composante essentielle des stratégies militaires et diplomatiques dans le monde gréco-romain. Comme l'affirme Nechaeva, la collecte de renseignements était devenue l'un des instruments les plus déterminants de l'action politique[163]. Il n'était donc pas rare, aux IVe et Ve siècles, de recourir à des opérations clandestines pour résoudre certaines impasses politiques[164]. Dès l'ère de Dioclétien, l'ordre des *agentes in rebus,* littéralement les agents pour les affaires, assumait pour l'empire romain un rôle central dans l'organisation de l'espionnage. Ces agents polyvalents agissaient à la fois en tant que messagers, inspecteurs, policiers, agents infiltrés, informateurs, espions à l'étranger et sur le territoire impérial, voire agents exécutifs, mais aussi, de manière particulièrement significative dans notre contexte, en tant que diplomates[165]. L'efficacité de ces stratégies occultes fut telle qu'un modèle similaire semble avoir émergé chez les Perses, reflétant une symétrie dans les pratiques de renseignement entre les deux puissances rivales[166].

[162] Pour une bibliographie sur le sujet, voir Whately, 2013, p. 242-243.
[163] Nechaeva, 2004, p. 137. Cf. *supra*, § 3.13, p. 191-195.
[164] Nechaeva, 2014, p. 59, 61. Voir Nechaeva 2004, p. 138-139 n. 6 pour des sources qui discutent de l'enjeux de l'espionnage.
[165] Syvänne, 2016, p. 115. On créa aussi les *Notarii,* qui étaient plutôt utilisés pour espionner leurs supérieurs. Même si la force de ce groupe a été limitée par Valentinien en 365, leur mandat et leur fonctionnement ne furent pas radicalement modifiés. Cf. Laisathit, 2017 pour une étude approfondie sur les *Agentes in Rebus* entre les IVe et VIIe siècles.
[166] Voir Procope, *Guerres,* I.21.11-16 pour une description explicite de l'espionnage en antiquité par Procope et les commentaires de Greatrex, 2022, p. 312. Cf. aussi Lee, 1993, p. 109-128, 177-178 ; Nechaeva, 2014, p. 66 ; Syvänne, 2016, p. 124-126 ; Andres, 2022, p. 269.

De manière plus générale, Ilkka Syvänne explique que, durant cette période, la collecte de renseignements sur les territoires étrangers se faisait par divers moyens, parmi lesquels certains ressortent avec pertinence pour notre étude. Des informations pouvaient être offertes volontairement par un allié frontalier, ou être extraites par l'interrogation d'ambassadeurs, des commerçants ou des voyageurs étrangers[167]. De façon plus évidente, on pouvait aussi récolter des informations par l'envoi d'agents sur le terrain, qu'il s'agisse d'espions, de diplomates, de marchands, d'éclaireurs ou de patrouilles. Les agents répondaient, dans certains cas, directement à l'autorité impériale, ce qui souligne leur rôle actif dans les mécanismes de contrôle étatique. Selon ce chercheur, certains membres du clergé pouvaient également remplir des fonctions de surveillance, non seulement au sein de leur propre communauté, mais également auprès d'une population plus large[168]. L'utilisation des évêques comme « espions » internes fut néanmoins limitée à un contexte très précis : l'identification des chrétiens d'obédience christologique différente de celle de l'empereur romain[169].

Les liens entre diplomatie et espionnage n'étaient nullement surprenants : les deux domaines étaient étroitement imbriqués[170]. Il est alors envisageable que plusieurs ambassadeurs aient reçu des instructions doubles, les unes officielles, les autres secrètes, dans le cadre de leurs missions[171]. De manière analogue, les ambassadeurs perses ainsi que certains prêtres zoroastriens auraient été employés à des fins d'espionnage par les autorités sassanides[172]. Syvänne va même jusqu'à affirmer que, dans le contexte perse, les ambassadeurs constituaient en réalité des espions légalisés, opérant en coordination directe avec le maître-espion de l'empire sassanide : le *hazārbed*

[167] Syvänne, 2016, p. 110-111. Parmi les autres moyens de reconnaissance employés dans l'Antiquité figuraient les expéditions militaires, l'interrogatoire de prisonniers, l'interrogation de marchands domestiques et étrangers, ainsi que l'étude d'œuvres à caractère géographique ou historique.
[168] *Ibid.*, p. 113, 120. Lee, 1993b, p. 569-585 examine la loyauté de l'évêque Paul de Nisibe, qui vécut au milieu du VIe siècle. Selon Évagre, *HE*, V.9, Paul, souhaitant que sa cité revienne sous domination romaine et entretenant une amitié avec l'évêque d'Antioche, lui transmettait secrètement des informations sur les mouvements ennemis au-delà de la frontière romaine. Lee estime que l'épisode est tout à fait plausible. Selon lui, Paul aurait assurément préféré un souverain romain, même s'il était partisan d'une doctrine jugée hétérodoxe dans l'empire romain oriental.
[169] Syvänne, 2016, p. 120.
[170] Nechaeva, 2014, p. 56. D'un certain point de vue, l'espionnage peut être considéré comme une méthode de diplomatie.
[171] *Ibid.*, p. 57. Dans le *De Cer.* I.98, il est indiqué que les prélats chargés de recevoir les diplomates perses devaient s'assurer qu'une ambassade n'ait pas pour objectif secondaire d'entrer pacifiquement dans une ville afin de s'en emparer ensuite par trahison.
[172] Syvänne, 2016, p. 124-126 rapporte que, généralement, les Perses faisaient passer leurs agents secrets comme des marchands ou des diplomates quand ils étaient envoyés à l'étranger.

ou grand intendant[173]. M. Rahim Shayegan explique que ce titre émergea avec celui du *vuzurg-framadhar* dès le Ve siècle, identifiant directement Khusrō-Yazdgird comme un *vuzurg-framadhar/hazārbed*, prédécesseur probable du puissant Mihr-Narseh[174]. Cette équivalence souligne que Khusrō-Yazdgird était également responsable de la supervision de la minorité chrétienne comme le *de facto* maître-espion de l'empire sassanide.

Tant du côté romain que chez les Perses, des missions spéciales étaient souvent confiées à des habitants d'origine étrangère, qui s'avéraient être les meilleurs espions, précisément parce qu'il leur était facile de se faire passer pour des autochtones[175]. Dans des régions frontalières comme la Haute Mésopotamie, espace partagé entre Rome et la Perse, vivaient des populations culturellement proches de Marūṯā, ce qui aurait permis à l'évêque de s'y rendre sans éveiller de soupçons. Il s'y trouvait, pour ainsi dire, en terrain familier et ne paraissait pas ouvertement comme citoyen romain. À se rappeler, la frontière fut poreuse, particulièrement en temps de paix entre les empires[176].

De manière générale, les objectifs clandestins confiés aux ambassadeurs consistaient à recueillir toute information susceptible de servir la stratégie diplomatique de l'empire : la taille de l'armée et le niveau de préparation militaire de l'adversaire, le tempérament du souverain, les équilibres politiques internes, la situation économique, ainsi que des données ethnoculturelles, géographiques et topographiques ; ces données étaient toutes considérées comme des secrets

[173] *Ibid.*, 125. Il est probable que les espions et agents doubles perses aient tous professé la foi mazdéenne, condition préalable à leur loyauté envers le pouvoir sassanide**.** Des sources arméniennes et islamiques tardives suggèrent que le *hazārbed* ou chiliarque était le principal maître espion de la Perse sassanide. Celui-ci cumulait plusieurs fonctions connexes au Ve siècle. D'abord chef de sécurité du roi, ses charges se sont progressivement diversifiées à la supervision des paysans, la collecte des impôts et la surveillance de l'activité économique dans son ensemble. Il commandait également la garde royale et dirigeait l'administration. Le *hazārbed* exerçait en outre des fonctions religieuses : il appartenait au clergé, pouvait être grand prêtre, voire *mōbadhan-mōbadh* qui remplissait aussi le rôle de juge suprême. Les inspecteurs, juges et conseillers appartenaient eux aussi à la classe sacerdotale et relevaient donc de son autorité. Celle-ci s'exerçait sur toutes les provinces, dans toutes les cours et au sein de toutes les armées, ce qui lui conférait une visibilité et une influence sur l'ensemble du territoire iranien. Cf. Gignoux, 1991 et Benveniste, 1966, p. 67-71 ; Zeini, Arash, 2018, « hazarbad », p. 704.

[174] Shayegan, 2003 ; Syvänne, 2016, p. 128.

[175] Syvänne, 2016, p. 110, 114.

[176] Notons également, plus tard, la relative facilité avec laquelle les ambassadeurs de Vitigès traversèrent la frontière au VIe siècle. Après leur arrivée en Perse, l'un d'eux mourut, tandis que l'autre demeura sur place. L'interprète qui avait été recruté tenta de regagner le territoire romain, mais il fut arrêté à Constantia et emprisonné ; au cours de sa détention, il révéla tout ce qui s'était déroulé. Cf. Procope, *Guerres*, II.2.1-3, 11.15.11-12 et 24.12 ; Procope, *Aed.,* III.3. 9-14.

d'État[177]. Dans ce contexte, Marūṯā, en tant qu'évêque d'une région frontalière qui fréquentait les cours impériales aurait très facilement pu avoir accès à ce type de renseignements stratégiques.

Les *Actes de Siméon Bar Sabba ʿē* laissent percevoir les inquiétudes des autorités sassanides qui considéraient les chrétiens comme suspects, assimilés à une cinquième colonne au service de Rome[178]. Rappelons que deux versions du récit existent, datées respectivement de la fin du IVe siècle et du Ve siècle, le *Martyre* (A) et l'*Histoire* (B) de Siméon[179]. Wood souligne que cette source reflète davantage les angoisses de l'époque de rédaction que la réalité historique de la période décrite[180]. La version A projette des images de résistance et de martyre actif, reflétant la mémoire des violences subies par les générations immédiatement précédentes et une communauté qui se considérait entièrement étrangère au monde iranien[181]. Cette histoire résonne avec les périodes de tension qui entourèrent, aussi bien avant qu'après, le règne de Yazdgird. La version B, produite à une époque plus ou moins contemporaine de Marūṯā, ne reflète pas une période de souffrance et de survie, mais plutôt une phase de coexistence et de prospérité, durant laquelle la communauté chrétienne cherchait à mieux comprendre et établir sa place dans le contexte sassanide[182]. Ainsi, les *Actes de Siméon* exprimeraient avant tout la crainte ressentie par les chrétiens du Ve siècle d'être perçus comme déloyaux envers l'empire perse. Le simple fait que Marūṯā ait été chrétien suffisait à éveiller la suspicion. L'évêque apparaissait comme un partisan avéré de Rome et de l'Église impériale, tout en entretenant des liens étroits avec la famille royale sassanide et le primat de l'Église de l'Orient. De plus, il jouissait d'un accès privilégié à la cour romaine, ce qui lui conférait potentiellement un contact direct avec des informations sensibles[183]. Dans un tel contexte, les préoccupations des autorités perses apparaissaient comme fondées. Les Romains, conscients de cette position stratégique, auraient naturellement perçu avec satisfaction le succès de leur "agent" auprès de l'un des adversaires traditionnels de l'empire.

---

[177] Nechaeva, 2014, p. 138, 145-146, 152-156. Les ambassades étrangères étaient étroitement surveillées lors de leurs déplacements à travers les empires. Une fois la frontière franchie, une escorte accompagnait la mission jusqu'à la capitale : cette supervision, officiellement destinée à assurer leur sécurité, visait également à encadrer leurs déplacements et à limiter le plus possible leur collecte de données. Cf. Azarnouche et Petitjean, 2022, p. 363.
[178] Smith, 2016, p. 102. L'édit de Dioclétien contre les manichéens, de 302 (Lieu, 2004, p. 116-118), ne les accuse pas explicitement d'espionnage ; toutefois, en les désignant comme des Perses, il les considère implicitement comme suspects, et cette accusation est jugée même plus grave encore que celle d'espionnage.
[179] Smith, 2016, p. 102-103, 109-124. Voir *supra*, § 4.4.1, p. 220-221.
[180] Wood, 2013, p. 55-65.
[181] Smith, 2016, p. 123.
[182] *Ibid.*
[183] Voir *supra*, § 3.13, p. 192, n. 310.

Plusieurs espions identifiés apparaissent explicitement dans les sources, tel que Pallade, *agens* au service de l'empereur Théodose II[184]. Par ailleurs, Ammien Marcellin rapporte de multiples détails sur les pratiques d'espionnage aux frontières orientales de l'empire, notamment dans le contexte des tensions avec la Perse[185]. Un autre cas particulièrement révélateur est celui Yazid Gūšnas[p], relaté par Procope de Césarée[186]. Cet aristocrate perse fut envoyé par le roi Khusrō Ier en 547/548 sous la guise d'une ambassade à Constantinople, mais, passant par Dara, il devait tenter de saboter les défenses romaines et de saisir le fort de l'intérieur. La tentative ayant échoué, il continua sa trajectoire vers Constantinople, où il fut reçu avec un faste exceptionnel par l'empereur Justinien : honneurs publics et cadeaux somptueux marquèrent son accueil[187]. Après cette première « ambassade, » Yazid Gūšnas[p] retourna par la suite à plusieurs reprises, cinq au total, à la capitale en ambassade officielle auprès les autorités romaines. Procope insiste sur le fait qu'il fut le seul ambassadeur perse autorisé à circuler librement avec sa suite, sans surveillance armée, durant ses séjours à Constantinople[188].

Nechaeva avance l'hypothèse selon laquelle les autorités romaines espéraient pouvoir recruter l'ambassadeur-espion parmi leurs propres rangs, à titre d'agent double[189]. Il est même possible que Yazid Gūšnas[p] ait déjà joué ce rôle, compte tenu de la grande confiance que l'on semblait lui accorder depuis sa première visite. Son échec initial à Dara signa peut-être la fin de ses activités comme agent loyal à la Perse. Bien que le cas de Yazid Gūšnas[p] demeure complexe, le récit de Procope à son sujet présente un caractère manifestement partial : l'auteur ne dissimule ni son mépris envers le šāh sassanide, ni sa suspicion à l'égard de Yazid Gūšnas[p] lui-même. Malgré ce biais narratif, Nechaeva souligne que le gouvernement hôte nourrissait régulièrement

[184] Socrate, *HE,* VII.18-19 ; Syvänne, 2016, p. 116. L'administration de Théodose II employa Pallade comme son courrier officiel pour transporter les messages les plus importants, et, selon les sources, il pouvait faire l'aller-retour de la capitale à la frontière orientale en six jours.
[185] Ammien, XVII.5.12 / XVIII.6.16 / XXI.13.4 ; Nechaeva, 2004, p. 146.
[186] Procope, *Guerres,* 1.21.11-16 / II.28.16, 17 / II.28.31-44 / VIII.11.1-10 / VIII.15.1-20 / VIII.17.9 ; Procope, *An*., XXX.1.ff, XXX.12-14. Voir aussi Diebler, 1995, p. 199-200 l ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 123-124, 127, 130-132, 136, 275, 277 ; Nechaeva, 2004, p. 140-147 ; Syvänne, 2016, p. 111. « *Isdigousnas* » est le nom donné par Procope, une version à l'évidence déformée du moyen perse.
[187] Procope, *Guerres,* II.28.38.
[188] Procope, *Guerres,* VIII.15.19-20 ; Greatrex, 2022, p. 636-367. Kaldellis, 2014, p. 136 n.269 suggère que *De Cer.* I. 98-99 pourrait aussi référer à une des ambassades de Yazid Gūšnas[p]. Khusrō continua d'envoyer ce diplomate auprès des Perses, mais l'interprète Bradoukios — invité à souper avec l'ambassadeur et l'empereur lors de leur première mission (Procope, Guerres, 2.XXIX.41) — semble avoir été accusé de trahison par Yazid Gūšnas[p]. La question des agents doubles suscitait manifestement une vigilance particulière, y compris au sein de l'entourage immédiat d'un ambassadeur.
[189] Procope, *Guerres,* II.28.44 ; Nechaeva, 2004, p. 143-144 ; Greatrex, 2022, p. 636-367.

l'ambition d'influencer les ambassadeurs ennemis ainsi que les membres de leur entourage. Cette réalité diplomatique aurait pu amener les émissaires à adapter leurs pratiques communicationnelles, allant jusqu'à désinformer intentionnellement leurs interlocuteurs, en leur fournissant des renseignements délibérément trompeurs, selon les nécessités stratégiques du moment[190]. Notons que Khusro Ier envoya en 560 un ambassadeur chrétien, Sebuxt, auprès des Romains ; celui-ci demeura néanmoins loyal au pouvoir sassanide[191].

L'ambassade du catholicos Yahbalaha auprès de la cour impériale romaine en 418 constitue un autre exemple d'interaction diplomatique au caractère potentiellement suspect entre un représentant officiel de la Perse et l'administration romaine. Selon les actes du synode de Mar Yahbalaha (420), cette mission diplomatique fut officiellement envoyée pour consolider la paix et favoriser la réconciliation entre les deux empires[192]. Sako suggère également que l'un des objectifs implicites de cette ambassade consistait à remercier les autorités romaines pour l'envoi de leur délégation au synode de Mar Isḥāq, ainsi qu'à réaffirmer l'engagement de la Perse à respecter les principes de tolérance religieuse convenus précédemment[193]. Un fait singulier attire toutefois l'attention : Yahbalaha fut soumis, lors de son séjour à Constantinople, à un examen de doctrine. Il dut attester non seulement de sa propre orthodoxie, mais également, à travers sa profession de foi, de celle de l'ensemble de l'Église qu'il représentait[194]. Cette exigence de mise en communion explicite avec l'Église impériale dépasse le simple cadre théologique ; elle peut être interprétée comme une vérification politique de loyauté. Il faut se rappeler que *christianitas* et *romanitas* étaient synonymes à cette époque, quoique contesté par Yazdgird depuis 410. Dans une telle perspective, si l'on devait envisager que Yahbalaha ait pu être un espion potentiel ou du moins un agent d'information indirect, cette confession d'orthodoxie pourrait alors être lue comme une déclaration symbolique de fidélité : une façon de rassurer l'empire romain sur la loyauté de l'ambassadeur, voire de garantir son statut implicite d'agent double.

[190] Nechaeva, 2004, p. 138, 144-145. La corruption pouvait se trouver à tout niveau de la société ; même le petit peuple des zones frontalières pouvait devenir une source d'informations utiles. Les systèmes de renseignement des deux puissances étaient devenus si développés et sophistiqués que le recours aux agents doubles et à la désinformation était fréquent ; la victoire, tant militaire qu'en politique étrangère, en dépendait. Voir Andres, 2022, p. 263-321 qui investigua sur la récolte d'informations et les méthodes de manipulation politiques connexes.
[191] Sako, 1986, p. 96-97 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 141 n. 35, 281-282 : Ménandre, *Frg*. 16.1.
[192] *Syn. Or. (Melloni (éd.), 2023,* p. 622-623).
[193] Christensen, 1944, p. 271 ; Sako, 1986, p. 73.
[194] *C. Séert (I.II)*, LXXI, p. 215/327 et Sako, 1986, p. 74.

Il est donc possible dès la mission de Yahbalaha en 418, dépourvue d'enjeu doctrinal, que l'échange de professions de foi suivi d'une *communicatio in sacris* ait constitué un élément nouvellement formalisé des ambassades. Des épisodes ultérieurs semblent confirmer cette pratique, comme sous le patriarcat de Sabrīšōʿ (596-604) ou, dans un climat doctrinal plus marqué, sous celui de ʿIšōyahb II en 630[195]. Le cérémonial observé dans ces occasions présente une trame récurrente : présentation et validation réciproque des professions de foi, célébration liturgique commune, et échange solennel de la communion entre le catholicos de Perse, l'empereur et le patriarche chalcédonien.[196]

Enfin, une preuve supplémentaire de l'importance stratégique de l'espionnage, en particulier à l'époque de Marūṯā, se trouve dans la législation impériale romaine. Une loi promulguée en 408, déjà mentionnée, visait à restreindre les échanges commerciaux entre l'empire romain et la Perse sassanide, limités à seulement trois points frontaliers : Nisibe, située en territoire perse, Callinicum, en territoire romain, et Artaxata, en Arménie[197]. Cette restriction n'était pas motivée uniquement par des considérations économiques, mais répondait à des impératifs de sécurité. Dans un contexte où tout citoyen romain pouvait être considéré comme un espion, le texte légal précise explicitement que cette mesure visait à empêcher la fuite d'informations stratégiques et à éviter que des secrets d'État ne soient découverts par des puissances étrangères[198]. Une telle disposition témoigne de l'importance accordée au renseignement dans les sphères impériales, et confirme que l'espionnage, loin d'être un marginal, occupait une place significative dans les relations romano-perses de cette période[199].

---

[195] Pour Sabrīšōʿ, *C. Séert (II.II)*, LXVII, p. 190-194/492-495 et LXVIII, p. 183-198/487-498 ; Wood 2013, p. 191-192. Pour Išōʿyahb II, *C. Séert (II.II)*, XCIV, p. 274-300/561-582 ; Wood, 2013, p. 135-138. D'autres évêques perses durent défendre leur foi devant l'empereur, mais dans des contextes autres qu'une ambassade, à savoir des débats théologiques organisés par Justinien, selon Barḥadbešabba, *HE,* XXXII (Nau, 1913, p. 628-630). Cf. aussi Lee, 1993b, p. 576-577.

[196] Voir Jean Ep., *HE*, XIX, XXIV et XXV, pour quelques exemples. Un véritable scandale éclata lorsque des évêques syro-orientaux, visitant Constantinople au VIe siècle, ignoraient encore la tenue du concile de Chalcédoine. Les clercs miaphysites qui leur rendaient également visite sont décrits comme ayant débattu ardemment avec le patriarche au sujet de leurs vues théologiques. Cf. aussi Greatrex et Lieu (p. 139 n. 28, p. 281) pour un autre exemple d'une profession de foi dans un contexte diplomatique contenu dans l'œuvre de Grégoire de Tours (Gr. de Tours, *Hist*., IV.40).

[197] *CJ*, IV.63.4.

[198] Traina, 2009, p. 4. Voir *supra*, § 2.7.2, p. 122, n. 431 pour plus de détails sur la loi.

[199] Lee, 2006, p. 64 ; Greatrex et Lieu, 2002, p. 33-34.

5.5.5. Conclusions : Un espion entre histoire et tradition

Par l'ensemble de ces informations, il ressort clairement que l'espionnage constituait un enjeu important dans l'Antiquité tardive. Je suggère que le motif fut si populaire que celui-ci reflua dans les descriptions de Marūṯā. Son profil d'évêque le dotait de toutes les qualités recherchées chez un ambassadeur, et également, selon la logique de l'époque, chez un bon espion. Son accès direct à la cour de Yazdgird Ier, renforcé par les services médicaux rendus au souverain et à son fils, ainsi que par les liens personnels et institutionnels tissés avec l'Église de l'Orient, faisait de lui un personnage d'influence et potentiellement inquiétant aux yeux des autorités perses. Cette position singulière alimenta sans doute la suspicion des factions zoroastriennes, notamment des mages, souvent associés dans les sources à des fonctions de renseignement. Leur hostilité à l'égard de Marūṯā telle qu'elle transparaît dans les récits hagiographiques pourrait également refléter des tensions plus larges liées à l'intelligence stratégique.

Marūṯā incarne, pour les auteurs contemporains et postérieurs, une figure frontalière, à la fois culturelle, géographique et politique. Son appartenance culturelle et territoriale à la sphère linguistique syriaque le rendait particulièrement apte à circuler entre les deux espaces impériaux, tout en conservant une loyauté affichée à l'empire romain oriental. Le fait qu'il ait été autorisé à collecter des reliques sans purification religieuse, à reconstruire des églises, et à exercer librement ses déplacements en territoire perse et romain constitue un privilège rare, voire suspect, dans un contexte marqué par une méfiance structurelle à l'égard des étrangers.

Les parallèles avec d'autres figures diplomatiques, comme Yazid Gūšnas[p] et Yahbalaha, renforcent la plausibilité du rôle ambigu de Marūṯā. À l'instar de Justinien qui tenta de séduire l'ambassadeur perse à son service, Yazdgird aurait pu chercher à "courtiser" Marūṯā afin d'assurer sa loyauté ou, du moins, d'en faire un allié utile. La frontière romano-perse était, de fait, peuplée de satrapies autonomes, et la fidélité des élites locales n'était jamais acquise. Comme membre de la famille régnante de la Sophanène et évêque de la région, Marūṯā aurait détenu un capital important et donc joui d'une profonde influence politique et économique.

La structure même de l'empire romain tardif, comme l'ont noté des historiens tels que Nechaeva ou Syvänne, reposait sur une interdépendance entre renseignement et diplomatie. La loi impériale de 408, limitant les échanges frontaliers à quelques villes-clés, démontre une volonté explicite de contrôler la circulation des informations. L'ambassadeur devenait ainsi, par définition,

un vecteur de savoir stratégique, voire un espion institutionnalisé, simplement par son accès aux plus hauts échelons de la société au sein des cours impériales.

La littérature hagiographique renforce cette lecture. Marūṯā y est présenté non seulement comme un thaumaturge et un exorciste, mais aussi comme celui qui déjoue les complots, lui attribuant à une sagacité inspirée par la grâce divine. Loin d'être une simple construction pieuse, cette représentation s'inscrit dans un imaginaire partagé de l'espionnage, projeté sur des personnages historiques ayant réellement opéré entre différentes sphères de pouvoir. Il est particulièrement révélateur que, dans les récits hagiographiques, les mages soient systématiquement représentés comme les adversaires de Marūṯā. En premier plan, ce motif narratif met en scène le conflit religieux entre praticiens ; dans la réalité historique, les espions sassanides étaient fréquemment recrutés parmi les mages. Leur identification comme conspirateurs dans les textes pourrait dès lors refléter une familiarité avec les pratiques d'espionnage de l'époque. Il ne s'agirait donc pas d'une coïncidence, mais d'un choix littéraire : les récits construisent un affrontement religieux, politique et symbolique entre un évêque-ambassadeur-espion chrétien et des mages-courtisans-espions zoroastriens.

Cette construction littéraire se trouve également étroitement corrélée à un ensemble de réalités diplomatiques. L'accès privilégié de Marūṯā à la cour impériale, sa liberté de mouvement à travers l'empire sassanide, et son vaste réseau de relations épiscopales et politiques contribuent à renforcer la perception de sa figure comme potentiellement suspecte. Il n'est pas improbable qu'Isḥāq de Séleucie-Ctésiphon ait informé Marūṯā de la situation politique intérieure de l'empire perse, informations que celui-ci aurait pu transmettre à Constantinople. À noter que, sous le règne de Yazdgird Ier, les chrétiens gagnèrent en visibilité dans l'appareil administratif, et de nombreux convertis, actifs à la capitale, auraient pu fournir des renseignements utiles[200]. Dans un tel contexte, il est plausible que Marūṯā ait constitué autour de lui un cercle informel d'alliés et d'informateurs.

La *Vie* arménienne affirme d'ailleurs que Marūṯā se trouvait en Perse pour convertir les fidèles, mission qui implique, de fait, la présence d'un réseau d'agents ecclésiastiques[201]. Les évêques ne voyageaient pas seuls, ni ne travaillaient seuls ; leur action s'inscrivait toujours dans une dynamique communautaire. Comme il a été démontré au chapitre précédent, Marūṯā

[200] Prenons l'exemple de Tātāq, qui détenait un haut rang à la cour Perse et aurait pu transmettre des informations sensibles dans le contexte décrit *supra*. Voir aussi le cas de Grigor Piran Gušnasp, général d'armée de Khusrō Ier.
[201] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60-61).

bénéficiait d'un entourage compétent impliqué dans la vie politique et on peut raisonnablement supposer que d'autres collaborateurs, restés anonymes, ont joué un rôle dans la transmission d'informations et dans la médiation politique.

Un dernier élément vient renforcer cette hypothèse : la demande de Marūṯā pour fortifier la ville principale de son évêché, Martyropolis. Bien que cette initiative soit attribuée à la menace perse des années précédentes — ou, selon nos recherches, à la menace hunnique — il est tout à fait possible qu'elle ait également été motivée, au moins en partie, par les informations militaires recueillis au cours de ses voyages en Perse. Ces renseignements auraient pu être corroborés par d'autres ambassadeurs comme Acace ou Yahbalaha, ou encore par des agents anonymes du service impérial, contribuant ainsi à la promulgation de la loi de 420 autorisant la fortification des propriétés privées en zone frontalière[202]. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette loi, suivie la même année par la fondation stratégique de Théodosiopolis, a pu aussi favoriser le renforcement potentiel des défenses de Martyropolis.

Il est important de souligner ici que les empires de l'Antiquité réagissaient rarement sans raison : de telles mesures anticipaient un changement potentiel d'orientation dans la politique étrangère. Les Romains pouvaient donc s'attendre soit à une reprise des hostilités de la part de Yazdgird, soit à un changement dynastique imminent. Dans ce contexte, il n'est pas totalement invraisemblable d'envisager que l'assassinat de Yazdgird ait pu être, du moins en partie, favorisé par des intérêts romains une fois que la paix avec le šāh ne servait plus les ambitions de la cour de Théodose II. Comme l'atteste l'exemple de l'assassinat du roi arménien Pap, les Romains étaient plus que disposés à recourir aux régicides, dans un contexte où l'Iran était périodiquement ébranlé par des crises dynastiques depuis la mort de Šābuhr II. Il est donc difficile d'imaginer que ces assassinats de membres de la famille royale aient été orchestrés uniquement de façon interne à l'empire perse[203]. Bien que l'hypothèse selon laquelle Rome ait joué un rôle dans la mort de Yazdgird Ier puisse trouver un enracinement dans le récit, elle paraît en définitive trop spéculative et insuffisamment étayée par les sources. Il semble plus plausible que Marūṯā, ou un clerc appartenant à son réseau ecclésial élargi, ait relayé à la cour romaine des informations selon

[202] *CJ* 8.10.10 ; Holum, 1977, p. 162.
[203] PB, 5.32.

lesquelles Yazdgird était de nouveau gravement malade et ne se survivrait probablement pas longtemps, comme le rapporte la *Chronique de Séert*[204].

Le profil exceptionnel de Marūṯā devait le rendre, aux yeux de ses contemporains comme de ses détracteurs, à la fois indispensable et dangereux. Il est frappant de constater que les récits hagiographiques, tout en poursuivant un objectif de glorification spirituelle, mobilisent des éléments narratifs empruntés à la culture de l'espionnage. Ainsi, si l'on prend au sérieux l'ensemble des indices historiques, juridiques et littéraires, il est permis de supposer avec une certaine vraisemblance que Marūṯā aurait très bien pu agir en tant qu'agent d'information au service de l'empire romain. Sa triple autorité, religieuse, politique et médicale, son enracinement géographique à la frontière, sa mobilité transfrontalière et ses privilèges exceptionnels suggèrent qu'il fut plus qu'un simple diplomate[205]. Il fut un passeur d'influences, porteur de renseignements et catalyseur de stratégies impériales, à une époque où l'espionnage, loin d'être marginal, constituait une dimension essentielle au maintien de l'ordre impérial[206].

5.6. Héros ou assassin ?

Le rôle d'agent double, diplomate-espion au service de Rome, semble avoir inspiré des descriptions plus dramatiques et violentes. Une anecdote curieuse fait surface parmi certaines sources : elle décrit Marūṯā sous les traits d'un assassin par inadvertance, étant l'acteur principal du décès de l'évêque Kyrinos de Chalcédoine, considéré comme l'un des plus virulents adversaires de Jean Chrysostome[207]. L'épisode est symboliquement chargé, et peut refléter réellement une amitié fidèle et une loyauté subtile envers le Patriarche Jean : il y est question de la participation

[204] *C. Séert (I.II),* LXXIV, p. 219-220/331-332.
[205] Voir *supra*, § 3.10, p. 178-181 pour un survol de l'accès dont jouissait un médecin dans l'Antiquité. Curieusement, Hérodote, III.129-135 rapporte un précédent de ce modèle : un certain Démocédès de Crotone, médecin retenu captif par Darius, offrit ses services à la famille royale et en fut richement récompensé. La confiance dont il jouissait fut telle qu'on l'envoya chez les Grecs afin d'y espionner et de reconnaître les forces ennemies.
[206] Syvänne, 2016, p. 129 décrit un cercle vicieux résultant de la dépendance des souverains à l'égard des forces de sécurité et de renseignement. Ces agents constituaient le fondement même du pouvoir monarchique, ce qui incitait paradoxalement les dirigeants à se méfier en permanence de leurs propres organes de sécurité. Les šāhanshahs perses devaient compter avec la noblesse et le clergé mazdéens, tandis que les empereurs romains étaient contraints de surveiller leurs co-empereurs et leurs généraux. Lorsque les dispositifs de contrôle de la sécurité intérieure échouaient, la guerre civile s'en suivait souvent. Syvänne observe que ce cycle met en lumière l'incapacité récurrente des empires à identifier et à neutraliser les menaces internes, alors même qu'ils se révélaient bien plus efficaces face aux dangers extérieurs.
[207] Socrate, *HE*, VI.15.9-10 ; Sozomène, *HE*, VIII.16.5-6.

présumée de Marūṯā au synode du Chêne en 403, où fut prononcée la première condamnation de l'évêque de Constantinople à l'exil. Ce bannissement ne dura toutefois qu'une seule journée. Dès lors, une question se pose : Chrysostome et Marūṯā coopéraient-ils encore à ce moment-là ?

La lettre adressée par Jean Chrysostome à la diaconesse Olympias après son exil en 405 suggère qu'il souhaitait maintenir un contact avec Marūṯā, mais de manière indirecte, par l'intermédiaire de sa correspondante. Il est possible que Chrysostome, partisan de la centralisation, se soit brouillé avec Marūṯā sur le plan personnel ou politique, peut-être à propos de l'amplitude de son ingérence comme représentant de l'Église impériale dans les affaires de celle de Perse, tout en continuant de croire en la valeur du travail transfrontalier de ce dernier. D'après cette hypothèse, il aurait tenté de préserver un lien discret par l'entremise d'Olympias, dont la position à la cour impériale n'avait pas été compromise. Il est également envisageable que Chrysostome ait conseillé à Marūṯā d'adopter une posture politiquement prudente, en se conformant à l'opinion majoritaire qui exigeait sa condamnation, afin d'éviter d'être lui-même discrédité ou marginalisé. Un désaccord politique apparent entre les deux hommes aurait ainsi pu constituer en fait une stratégie concertée visant à garantir la poursuite des projets diplomatiques et ecclésiastiques en Perse.

5.6.1. Le récit

Examinons à présent la figure de Marūṯā forgée en anti-héros, en regard de celle de Kyrinos de Chalcédoine, et interrogeons-nous sur les fonctions narratives et les motivations idéologiques des récits négatifs qui la mettent en scène. L'origine de ce récit particulier nous est transmise par la source la plus ancienne et la plus complète que nous possédons sur Marūṯā : l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople. Dans le contexte de la controverse autour d'Origène, et des tensions qui opposaient Jean Chrysostome à ses adversaires, Socrate rapporte que Théophile d'Alexandrie, allié à l'Auguste Eudoxie, avait convoqué un concile dans le but de condamner Chrysostome, les écrits d'Origène et leurs partisans.

Cette assemblée, connue sous le nom de concile du Chêne, se tint en septembre 403 à Constantinople et aboutit au premier exil de Chrysostome. Les évêques convoqués se réunirent d'abord à Chalcédoine, dont l'évêque local était Kyrinos — celui-là même qui occupe le centre de l'épisode mentionné plus tôt. Ce dernier, originaire d'Égypte, était un fidèle allié de Théophile à qui il devait son ascension. Socrate décrit comment Théophile rassembla à Chalcédoine les

principaux opposants de Chrysostome, en particulier les évêques d'Asie que ce dernier avait démis de leurs fonctions auparavant[208]. Kyrinos, actif dans ces tractations,

> « disait aux évêques beaucoup de mal de Jean, le traitant d'impie, d'arrogant, d'inflexible. Les évêques se réjouissaient donc de ce qui était dit, mais Marūṯā, évêque de Mésopotamie, marcha sans le vouloir sur le pied de Kyrinos, et celui-ci, qui souffrait beaucoup, ne put aller avec les évêques à Constantinople ; il resta seul à Chalcédoine pendant que les autres firent la traversée »[209].

Sozomène suit de près le récit de Socrate, mais y ajoute plusieurs éléments significatifs. Il précise notamment que Kyrinos et Théophile étaient liés par une parenté étroite[210]. La réunion initiale des évêques à Chalcédoine est explicitement présentée comme une intrigue ayant pour but de planifier une attaque coordonnée contre Chrysostome, Kyrinos étant décrit comme « celui qui le couvrait le plus d'opprobre. Mais une justice rapide parut le punir de ces outrages »[211]. C'est ici que survient l'épisode où Marūṯā marcha involontairement sur le pied de Kyrinos, contraignant ce dernier à rester à Chalcédoine. Il est précisé que sa présence était pourtant « indispensable pour les machinations contre Jean »[212]. Selon Sozomène, la blessure infligée à Kyrinos eut de lourdes conséquences : sa jambe fut atteinte de gangrène et dut être amputée à plusieurs reprises. L'infection se propagea ensuite à son autre jambe, qui fut également sectionnée. Finalement, il mourut dans d'atroces souffrances[213].

Le récit de la mort de Kyrinos reste généralement concis dans la tradition historiographique. On le retrouve reproduit, sans développements notables, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Barḥadbešabba, la *Chronique de Zuqnin* et, plus tard, dans celle de Michel le syrien qui en dépend[214]. Nicéphore Calliste Xanthopoulos évoque l'épisode de manière incidente, indiquant que Marūṯā fut celui qui marcha sur le pied de Kyrinos, geste qui provoqua sa mort mais dans un passage antérieur[215]. L'interprétation de cette mort comme une punition divine, en représailles de son opposition à Jean Chrysostome, apparaît explicitement à plusieurs reprises dans ces récits. Sozomène insiste sur le caractère quasi immédiat et providentiel du malheur de Kyrinos, en soulignant son rôle central dans les conspirations contre le patriarche. Barḥadbešabba évoque

[208] Périchon et Maraval, 2006, p. 325 n. 3 ; Jean Chry., *Lettre à Innocent,* 22-26.
[209] Socrate, *HE*, VI. 15. 9-10, tr. Périchon et Maraval, 2006.
[210] Sozomène, *HE*, VIII.16.
[211] Sozomène, *HE*, VIII.16.4.
[212] Sozomène, *HE*, VIII.16.5.
[213] Sozomène, *HE*, VIII.16.6.
[214] Barḥadbešabba, *HE*, (Nau, 1932, p. 333) ; M. Syr., *Chron*., VIII.1 ; Ps.-Den., § 189 (Harrak, 2017, p. 294-295).
[215] Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *HE*, XIV.18.

une grêle surnaturelle qui ravagea la capitale en punition à la maltraitance de Jean ; il en donne la raison explicite : punir la fausseté de Kyrinos ; et il attribue une signification purificatrice à l'acte malheureux de Marūṯā, désigné comme « le pur » : en écrasant le pied de Kyrinos « par hasard », il mettait implicitement un terme à une situation déréglée. La *Chronique de Zuqnin* présente une version légèrement plus nuancée, en indiquant que certains considéraient sa mort comme une punition, sans toutefois en faire une affirmation catégorique. Cette prudence suggère que l'auteur de la *Chronique* avait lu ou connaissait la version de Sozomène, mais choisit de l'intégrer avec un certain recul interprétatif.

5.6.2. Analyse

À première vue, l'épisode de la mort de Kyrinos est narré comme une conséquence directe de la blessure accidentellement infligée par Marūṯā. Le récit ne présente cependant pas cet acte comme un geste violent ou intentionnel ; au contraire, il s'inscrit dans une lecture providentialiste où l'évêque de Martyropolis devient non pas un agresseur, mais l'instrument d'une justice divine. L'accident est ainsi transformé en châtiment céleste, suggérant que Marūṯā aurait agi selon la volonté de Dieu, exécutant, sans préméditation, une sentence divine contre l'un des plus virulents ennemis de Jean Chrysostome. Cette relecture est permise, voire encouragée, par le contexte historiographique. Lorsque Socrate écrit son *Histoire ecclésiastique*, Chrysostome est non seulement décédé, mais également réhabilité dans la mémoire ecclésiale et canonisé comme saint[216]. C'est dans cette rétrospective hagiographique que le récit s'inscrit, reconfigurant les rapports de force et les figures antagonistes de l'époque selon une logique de justice posthume.

Cependant, cette inversion narrative soulève des interrogations plus profondes par sa transformation d'un incident banal en miracle punitif. Pourquoi Marūṯā, connu pour son attachement à Chrysostome, fut-il convoqué au concile du Chêne, précisément organisé par les opposants de ce dernier ? S'agit-il d'une tentative d'accuser implicitement Marūṯā d'un acte de violence ? Ou bien d'un récit élaboré *a posteriori* pour réconcilier sa participation au concile avec sa loyauté à Chrysostome ? En brouillant volontairement les frontières entre accident, providence et intention, la tradition textuelle semble chercher à résoudre une contradiction historique : celle

[216] Socrate, *HE,* VII.45.1-7.

d'un évêque fidèle à Chrysostome, pourtant présent dans l'assemblée qui prononça sa condamnation.

En premier lieu, les sources ne nous livrent que peu d'informations précises sur le rôle de Marūṯā au concile du Chêne, sinon qu'il y était présent. Il est donc possible que sa participation n'ait été que fortuite, liée à son passage à Constantinople pour remettre son rapport de mission diplomatique en Perse à l'empereur Arcadius, entreprise qu'il avait menée en 400. Il n'est pas exclu non plus qu'il ait souhaité intervenir en faveur de Chrysostome. La *Lettre à Innocent*, attribuée au patriarche de Constantinople, indique que Théophile d'Alexandrie était venu avec vingt-neuf de ses suffragants égyptiens ainsi que sept évêques d'Asie Mineure — une liste dans laquelle Marūṯā n'apparaît pas[217].

Cependant, le récit de l'incident avec Kyrinos prend une autre dimension lorsqu'on considère que ce dernier est décrit comme un adversaire convaincu de Chrysostome. Cela invite à une interprétation alternative selon laquelle la présence de Marūṯā aurait pu avoir pour but non pas une simple observation, mais une action plus déterminée en soutien au patriarche. L'accident se trouverait ainsi doté d'une intention implicite, et l'évêque, plutôt que d'apparaître comme l'instrument involontaire d'un châtiment divin, pourrait être considéré comme une figure plus brutale et consciente. Dans cette perspective, le geste accidentel serait réinterprété comme une ruse, une manœuvre dissimulée pour neutraliser un opposant stratégique de Chrysostome, sous couvert de la Providence.

Plus largement, la violence joua un rôle majeur dans la postérité mémorielle de Jean Chrysostome et du synode du Chêne[218]. Selon Van Nuffelen, l'ensemble des sources traitant de ce sujet est marqué par des biais ; certaines comme l'*oraison funéraire*, ou *l'Épitaphios*, du Pseudo-Martyrius accusent les ennemis de Jean d'avoir employé des stratégies violentes et brutales, accusations qui, pour Van Nuffelen, avaient pour but premier de délégitimer l'accusé[219]. On accusa même les opposants de Chyrsostome d'avoir envoyé des tueurs à gage pour le tuer[220] ! Les sources favorables à Jean présentent quant à elles les choses sous un jour beaucoup plus paisible[221].

[217] Périchon et Maraval, 2006, p. 325 n. 3 ; Jean Chry., *Lettre à Innocent,* § 22-26.
[218] Van Nuffelen, 2025, p. 84.
[219] *Ibid*., p. 83, 86.
[220] *Ibid*., p. 90-91.
[221] *Ibid*., p. 86.

Même si la violence perpétrée par un ecclésiastique pouvait être perçue comme particulièrement amorale, cet élément dans les textes hagiographiques ne signifie pas pour autant la réalité d'un fait historique. Elle pouvait aussi représenter symboliquement un contexte plus large ou un message particulier[222]. Il suffit donc de rappeler que Sozomène et Socrate durent se conformer au récit désormais officiel des évènements, dans la mesure où leurs œuvres furent composées après la réhabilitation de Chrysostome[223]. Socrate est généralement présenté comme ayant manifesté une certaine hostilité envers Jean de son vivant ; Sozomène, en revanche, se distingue par une loyauté affirmée au parti johannite[224]. Il convient de souligner la différence majeure entre leurs récits : l'inclusion, chez Sozomène, d'une rhétorique de punition divine envers Kyrinos, ce qui correspond, selon Van Nuffelen, à une tendance caractéristique de son écriture[225]. Le récit de Socrate, quant à lui, paraît adopter une position plus critique envers l'évêque de Maypherqaṭ, qu'il accuse, le plus indirectement possible, de s'être attaqué au principal adversaire de Chrysostome. Il ne pouvait toutefois dénigrer excessivement Marūṯā, puisque, plus loin dans son œuvre, il recourt à l'exemple de l'évêque de Maypherqaṭ comme un argument pour dire que la chrétienté pouvait connaître des succès par la voie diplomatique autant que par la force des armes[226].

Il demeure également envisageable que Marūṯā, tout en conservant une loyauté personnelle envers Chrysostome, se soit progressivement éloigné de certaines orientations théologiques du patriarche, notamment de son ouverture à la pensée origéniste[227]. Dans cette hypothèse, sa participation au concile pourrait s'expliquer par une volonté de prendre part à la condamnation des idées attribuées à Origène, sans pour autant rompre entièrement avec Jean lui-même. L'incident avec Kyrinos pourrait alors être relu comme une manière de limiter l'impact des attaques contre son allié en neutralisant, volontairement ou non, le plus virulent de ses adversaires.

[222] Van Nuffelen, 2020, p. 516, 522-525.
[223] Stutz, 2025, p. 4 n. 12.
[224] Van Nuffelen, 2004, p. XIX, 14-36, 61-78 ; Van Nuffelen, 2013, p. 3. Pour une étude détaillée sur les œuvres de Socrate et de Sozomène, voir Van Nuffelen, 2004.
[225] Van Nuffelen, 2004, p. 303-305.
[226] Tural, 2025, p. 112.
[227] *Ibid*., p. 113, n. 19 avance prudemment que Marūṯā a pu manifester une certaine réserve, voire une opposition ponctuelle, envers Jean au cours du synode. Il cite à l'appui Bar Hebraeus, *CE*, I, 121, lequel s'étonne du tempérament véhément de Jean, peu conforme à l'image suggérée par son épithète de « Bouche d'or ». Il en ressort un décalage possible entre la construction hagiographique de l'archevêque de Constantinople et les perceptions de ses contemporains.

Si l'on admet, au contraire, que l'écrasement du pied de Kyrinos fut un accident, et que Marūṯā était présent au concile précisément pour condamner Chrysostome, alors la lecture symbolique de la mort de Kyrinos pourrait apparaître comme une tentative *ex post facto* de réconcilier la figure de Marūṯā, désormais perçue positivement dans la tradition chrétienne, avec sa participation à une décision ecclésiastique ultérieurement jugée injuste. L'attribution d'un dessein providentiel à un geste fortuit permettait ainsi de préserver la réputation de l'évêque sans occulter complètement les tensions historiques et théologiques dans lesquelles il s'inscrivait.

5.7. Dans la lignée des apôtres

Saint-Laurent évoque la trilogie fondatrice de la tradition missionnaire syriaque, composée de Thomas, Addaï et Mari, trois personnalités apostoliques dont les récits ont profondément façonné l'imaginaire chrétien oriental. Une lecture attentive des textes relatifs à Marūṯā met en lumière à la fois des résonances avec ces modèles apostoliques et des divergences significatives, liées au contexte historique, géopolitique et ecclésiologique.

5.7.1. Les sources

Nous nous proposons d'examiner quatre textes et de les soumettre à comparaison : les *Actes de Thomas,* la *Doctrine d'Addaï*, les *Actes de Mar Mari,* et le corpus des *Vies* de Marūṯā, dont l'analyse croisée permettra de mettre en lumière les stratégies narratives et les enjeux ecclésiologiques à l'œuvre dans la construction de la tradition de Marūṯā.

5.7.1.1. Les *Actes de Thomas*

Parmi ces récits, les *Actes de Thomas*, en tant que texte le plus ancien, apparaissent comme un modèle narratif fondateur pour les hagiographies missionnaires ultérieures[228]. Ce récit structure l'introduction du christianisme en Orient autour de trois axes : la conversion d'une dynastie royale,

[228] L'œuvre est généralement placée au début IIIe siècle, soit vers 200-250. Voir Poirier, 1996, p. 9-26 ; Poirier et Tissot, 1997, p. 1321-1470, spécialement l'introduction ; Klijn, 2003, p. 15 ; Saint-Laurent, 2015, p. 17 ; Thomaskutty, 2018, p. 120-121 n. 2.

l'autorité spirituelle fondée sur l'ascèse, et la transformation des structures sociales[229]. Le parcours de Thomas est ancré dans les réseaux commerciaux de l'époque de rédaction (IIIe siècle), le menant jusqu'en Inde, où s'achève sa mission et son martyre. L'impact de ce texte fut considérable, comme en témoignent les traductions qui en furent faites en copte, en grec et en latin. Toutefois, c'est dans le monde syriaque que son influence se manifesta le plus fortement : Thomas y devint l'archétype du missionnaire, dont l'itinéraire, la prédication et la puissance thaumaturgique servirent de référence aux récits ultérieurs de diffusion de la foi[230].

5.7.1.2. La *Doctrine d'Addaï*

Si Thomas fut l'apôtre emblématique de l'Inde, Addaï occupa ce rôle pour Édesse et l'Osroène. Rédigée au début du Ve siècle, la *Doctrine d'Addaï* élabore le récit canonique du missionnaire par excellence en milieu syriaque. Selon cette tradition, Thomas aurait envoyé Addaï à Édesse afin de guérir le roi Abgar, ce qui aurait entraîné la conversion de ce dernier[231]. Le lien entre les deux figures apostoliques est explicitement établi, affirmant ainsi la légitimité d'une filiation apostolique directe, de Thomas au Christ lui-même[232]. Ce dispositif narratif vise non seulement à reconnaître l'ancienneté de la mission chrétienne en Osroène, mais aussi à revendiquer une origine apostolique quasi contemporaine de la vie terrestre de Jésus, situant la conversion d'Édesse au cœur même des débuts du christianisme[233]. Saint-Laurent avance que cette élaboration narrative servait avant tout un projet ecclésiologique et identitaire ; il s'agissait de consolider l'orthodoxie locale tout en rehaussant le prestige de la communauté d'Édesse, par l'ancrage dans une origine apostolique mythifiée[234]. Ce récit s'inscrit dans un contexte de profondes mutations religieuses et politiques, au sein duquel l'hagiographie devenait un instrument de légitimation à la fois spirituelle et institutionnelle.

Au début du Ve siècle, Édesse, par l'intermédiaire de son épiscopat, cherchait activement à s'imposer comme un centre majeur du christianisme oriental. Dès le IVe siècle déjà, la ville

[229] Saint-Laurent, 2015, p. 26. Pour un bref survol des actes, voir *ibid.,* p. 18-21.
[230] *Ibid.*, p. 35.
[231] *Doctrine d'Addaï*, § 7 (Desreumaux, 1993, p. 59-60).
[232] Saint-Laurent, 2015, p. 36, 39.
[233] Ross, 2001, p. 137 explique que ces développements initiaux furent établis en opposition des influences gnostiques, et plus tard, manichéennes.
[234] Saint-Laurent, 2015, p. 55. Voir aussi Ross, 2001, p. 131-137.

revendiquait la possession de reliques prestigieuses — celles de saint Thomas, des martyrs Šmōnā, Gūryā et Ḥabīb — ainsi que la pseudo-correspondance entre Jésus et le roi Abgar[235]. Ces éléments servaient à asseoir l'ancienneté et l'autorité spirituelle d'Édesse dans un paysage religieux en mutation. Située à un carrefour stratégique de routes commerciales et culturelles, la cité aspirait à devenir une nouvelle « Rome » chrétienne, un centre spirituel frontalier de premier ordre dans la hiérarchie ecclésiastique orientale[236].

Dans cette dynamique, les visées politiques et religieuses se confondent au sein de la *Doctrine d'Addaï*, qui mobilise la figure du roi Abgar comme archétype de la souveraineté chrétienne. Saint-Laurent décrit Abgar comme un « Constantin syriaque » : un monarque pieux et éclairé, soucieux d'unifier sa cité sous une foi unique, incarnée et transmise par un apôtre choisi[237]. Ce recours à une rhétorique impériale permet de convertir le prestige politique d'Abgar en autorité religieuse, inscrivant ainsi Édesse dans une continuité typologique avec Constantinople[238]. Par ce biais, les auteurs de la *Doctrine* construisent une représentation d'Édesse en tant que nouvelle Jérusalem ou ville de Dieu, ce qui contribue à renforcer sa position face aux autres pôles spirituels du monde syriaque[239].

5.7.1.3. Les *Actes de Mar Mari*

Un autre récit missionnaire nous est parvenu en syriaque, les *Actes de Mar Mari*, relatant le trajet d'évangélisation de ce disciple en territoire perse. Composé vraisemblablement dans le courant du VIIe siècle, ce texte retrace l'implantation du christianisme en Perse et la conversion progressive de la Mésopotamie à travers les pérégrinations de Mar Mari. Le récit visait à asseoir

[235] Saint-Laurent, 2015, p. 40. Selon Chromace d'Aquilée, *Sermon* 26.4.105-120, un marchand aurait rapporté les reliques de Thomas de l'Inde à Édesse en 292 ; Segal, 2005 (1970), p. 174-176 et 62-109 pour un survol de l'histoire du christianisme à Édesse, ainsi que les études de Drijvers, en particulier Drijvers, 1980, p. 195-196. Sur la tradition hagiographique de la correspondance, voir à présent Lollar, 2023, p. 1-30 ; Adler, 2022, p. 343-360.

[236] Selon Saint-Laurent, 2015, p. 40, 46-47, la *Doctrine d'Addaï* avait pour objectif principal de soutenir les intérêts des évêques d'Édesse au milieu du Ve siècle, dans le contexte suivant le concile d'Éphèse, période durant laquelle la cité dut affirmer son orthodoxie. À ce sujet, voir Segal, 2005 (1970) p. 62-78 ; Ramelli, 2006, p. 51-127 ; Ramelli, 2013, p. 325-341.

[237] Saint-Laurent, 2015, p. 40-41.

[238] *Ibid.*, p. 41, n. 27-28. Les traditions des auteurs syriaques tardifs rattachent la personne d'Abgar au prestige des rois syro-macédoniens. Pour plus de détails au sujet d'Abgar et la lettre de Jésus, voir Caseau Chevallier, 2009b, p. 15-45 ; Caseau Chevallier, 2011, p. 13-43.

[239] Saint-Laurent, 2015, p. 55. Procope reporte même la légende d'Abgar dans *Guerres*, 2.II.8-30.

la légitimité du catholicos établi à Kokhē, près de Séleucie-Ctésiphon, en faisant de Mari le symbole fondateur et tutélaire de l'histoire monastique et intellectuelle de l'Église de l'Orient[240].

Par cette orientation scripturaire, une nouvelle histoire fondatrice était proposée, destinée à rivaliser avec d'autres traditions présentes en Mésopotamie, notamment la *Doctrine d'Addai*[241]. L'Église de Perse, en quête d'une origine apostolique comparable à celle revendiquée par Édesse, se dotait ainsi d'un récit hagiographique propre, renforcé par la vénération des reliques de Mar Mari.[242] Ce texte contribuait ainsi à légitimer l'autorité spirituelle et institutionnelle du siège du catholicos à Kokhē, en l'ancrant dans une filiation apostolique symbolique, essentielle dans le contexte des rivalités inter-ecclésiales de l'époque.

Au VIIe siècle, les moines dyophysites de Séleucie-Ctésiphon élaborèrent la figure de Mar Mari dans le but de proposer un guide spirituel spécifiquement adapté aux réalités du christianisme dans l'empire perse. L'ambiguïté juridique et politique entourant le statut du christianisme en terre iranienne fut alors traitée par l'établissement d'une filiation apostolique attribuée à l'Église de l'Orient et à ses primats[243]. Ce lien symbolique avec les origines du christianisme servait à consolider l'autorité ecclésiastique face aux tensions confessionnelles. La conquête arabe eut lieu à cette période, et les *Actes* semblent se concentrer plutôt sur des problèmes doctrinaux, particulièrement face aux défis posés par l'expansion du manichéisme[244].

À travers ce récit fondateur, les chrétiens mésopotamiens cherchaient non seulement à légitimer les liens unissant leur communauté au pouvoir royal sassanide, mais également à construire une mémoire collective redéfinissant leur identité comme héritière d'une conversion apostolique initiée par Mar Mari. Ces *Actes* répondent ainsi aux préoccupations identitaires d'une Église placée à la croisée de deux mondes : Rome et la Perse, christianisme et zoroastrisme. Le

[240] Saint-Laurent, 2015, p. 56, 59. Sur ce texte de fondation, voir l'ouvrage de Jullien, C. et Jullien, F., 2003b ainsi que Jullien F., 2005, p. 97-110.
[241] Saint-Laurent, 2015, p. 57. n. 9 ; voir en particulier Jullien, C. et Jullien, F., 2003b, p. 41-53.
[242] Saint-Laurent, 2015, p. 58 60-1, 69 n. 130-133. Mari est connecté à Papa bar ʿAggai, le premier évêque-primat historique de l'Église d'Orient, qui est identifié comme son disciple, rattachant la période apostolique à l'époque historique. Papa représente évidemment l'autorité du siège de Séleucie-Ctésiphon, tandis que l'identité de Mari le rattache au centre prestigieux syriaque d'Édesse et à la tradition apostolique. Cf. Jullien, C. et Jullien, F., 2003b, p. 105. Cf. aussi Fiey, 1967, p. 3-22 (*non vidi*), qui a développé cette thématique, ainsi que Dauvillier, 1942, p. 292-388. Sur le positionnement des *Actes de Mari* par rapport à Édesse, voir spécialement Jullien, C. et Jullien, F., 2003c, p. 167-182.
[243] Saint-Laurent, 2015, p. 71.
[244] Voir Jullien, C. et Jullien, F., 2003b, « Les *Actes de Mar Mari*, un instrument de lutte anti-manichéenne », p. 72-102.

texte hagiographique se veut alors un instrument de « médiation », articulant un idéal de coexistence entre autorité spirituelle et pouvoir politique, et réaffirmant la singularité de l'Église de l'Orient dans le paysage religieux de la fin de l'Antiquité.

5.7.1.4. Les *Vies* de Marūṯā

Les conclusions avancées par Saint-Laurent au sujet des trois grandes figures missionnaires syriaques — Thomas, Addaï et Mari — permettent d'éclairer le contexte de production de la *Vie de Marūṯā*. Quand cette source fut rédigée au Ve siècle, une multitude de tropes hagiographiques étaient déjà solidement établis : chaque communauté chrétienne cherchait à affirmer son identité propre en retraçant son histoire fondatrice généralement centrée sur un personnage missionnaire exemplaire. Dans ce contexte, le profil de Marūṯā se prêtait naturellement à l'élaboration d'un tel récit, à la fois diplomate, évêque, médecin et acteur majeur du synode de Mar Isḥāq, il cumulait les qualités attendues d'un héros ecclésiastique. Je propose ainsi que la *Vie de Marūṯā* ait rempli, dans une certaine mesure, le rôle que la *Doctrine d'Addaï* allait jouer pour l'Osroène, mais pour la Sophanène. Une fois la région absorbée dans l'empire romain, l'histoire de Marūṯā semble avoir pris une dimension internationale, adoptée dans les différentes sphères culturelles voisines. Avant d'approfondir la portée de l'histoire de Marūṯā pour les sociétés avec lesquelles elle interagit, il convient d'examiner les sources qui le présentent comme un missionnaire en terre iranienne à travers son engagement politique. De cette manière, il apparaît comme l'artisan déclaré de l'expansion du christianisme dans ces contrées.

5.7.2. Aperçus d'une mission apostolique

Dans l'ensemble des sources chrétiennes qui le mentionnent, Marūṯā est systématiquement présenté comme un missionnaire béni de Dieu, investi d'une autorité spirituelle exceptionnelle. Les symboles de sainteté présentés *supra* sont mobilisés dans ces récits pour élaborer l'évêque en une figure apostolique.

La *Vie* syriaque explique la présence de Marūṯā en Perse comme une mission divine destinée à « briser les barrières de la haine » et à dénoncer les mages persécuteurs, associés aux

forces hostiles au christianisme[245]. Cette interprétation confère à son action une dimension eschatologique, où l'évêque devient l'instrument de la justice divine dans un espace perçu comme théologiquement contesté.

> « Dieu l'envoya comme un rayon à travers un nuage, enchaîna et lia les ténèbres, mettant à nu les œuvres des païens et des mages qui marchaient dans les ténèbres ; et sa victoire brilla sur l'Église de Dieu à l'instar d'une grande lumière »[246].

Plus loin dans les fragments de la *Vie* syriaque, Marūṯā est dépeint comme un « bon berger » ayant multiplié et embelli les églises en terre perse. Ce motif pastoral, associé à la croissance de la foi chrétienne, renforce l'image d'un missionnaire accompli et divinement guidé. Ainsi, malgré son état fragmentaire, la *Vie* syriaque contient des éléments explicites qui présentent Marūṯā sous les traits d'un évangélisateur. Ces indices suggèrent que son identification comme missionnaire ne relève pas d'une construction postérieure, mais fait partie intégrante de la tradition la plus ancienne le concernant.

Socrate de Constantinople introduit l'expansion du christianisme en Perse dans le cadre politique plus large de Marūṯā[247]. Son rapport sur l'évêque discute explicitement des causes de l'expansion du christianisme en Perse[248]. Le récit culmine en la conversion imminente du roi Yazdgird, présenté comme profondément impressionné par la guérison de son mal de tête et l'exorcisme de son fils par Marūṯā, et par la résolution des deux complots des mages. Ces actes présentés comme miraculeux agissent comme preuve tangible de la supériorité de la foi chrétienne et donc du succès de la mission de l'évêque[249].

La *Vie* arménienne reprend les mêmes éléments fondamentaux des autres traditions, mais développe son image du missionnaire de manière beaucoup plus détaillée. Elle introduit notamment un long prélude aux activités de Marūṯā en Mésopotamie, qui n'apparaît que dans cette version. L'auteur, Gagik, y insiste à de nombreuses reprises sur le caractère apostolique de la mission de Marūṯā : il est décrit comme le « berger du troupeau du Christ », prédicateur zélé et maître de doctrine. Le texte lui attribue une série d'actions miraculeuses et pastorales ; il aurait accompli de nombreux miracles, converti une multitude de personnes, ordonné des prêtres, fondé

[245] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 308 ; tr. Jullien, Jullien et Nakano, 2020).
[246] *Vie* syriaque (Brock, 2010, p. 308 ; tr. Jullien, Jullien et Nakano, 2020).
[247] Socrate, *HE*, VII.8.1.
[248] Socrate, *HE,* VII.8.1.
[249] Socrate, *HE*, VII.8.18-20.

des églises et des monastères, réformé les institutions ecclésiastiques, guéri des malades, et révélé des complots à la cour perse[250]. Par cette amplification narrative, l'épiscopat de Marūṯā est transformé en véritable mission apostolique, calquée sur les modèles fondateurs de l'Église orientale[251]. F. Jullien a mis en évidence les critères majeurs permettant l'identification d'une figure fondatrice : l'édification d'églises, l'ordination de clergé, la prise en charge de la communauté — ce que la tradition attribue aussi à ces trois apôtres orientaux[252]. Cette insistance sur son rôle évangélisateur contribue à renforcer l'idée que, pour la tradition arménienne, Marūṯā ne fut pas seulement un diplomate ou un prélat frontalier, mais bien un apôtre envoyé par Dieu pour établir et structurer le christianisme en territoire sophanénien et perse, voire en Haute Mésopotamie.

Le langage employé dans la *Vie* arménienne est apologétique et combatif. Marūṯā y est présenté comme un purificateur de la région, extirpant « l'hérésie insensée » et « l'erreur polythéiste »[253] ; il renverse les idoles, interdit les cultes païens[254], chasse les démons et ramène les populations à l'unité de la foi en la sainte Trinité par le baptême[255]. Cette représentation s'inscrit dans une rhétorique de rupture avec l'ordre religieux antérieur, et, comme dans la *Vie* syriaque déjà mentionnée, confère à son action une portée quasi eschatologique. Marūṯā est comparé à Moïse, guidant un peuple captif des ténèbres vers une terre promise, mais aussi à Paul, qu'il paraît surpasser par ses miracles et qu'il rejoint par l'autorité de ses écrits[256]. Ces hyperboles hagiographiques, comme le montrera notre analyse comparative, visent à placer Marūṯā parmi les figures apostoliques fondatrices les plus anciennes. Sa faveur auprès de Dieu est attribuée à son engagement total dans l'ascèse, qui englobe tous les aspects de sa vie ; abstinence, prière, renoncement aux biens terrestres et discipline corporelle[257]. Ainsi, la *Vie* arménienne érige Marūṯā en parangon du saint missionnaire, apôtre et ascète à la fois, modèle idéal pour une Église frontalière en quête d'autorité et de légitimité[258].

---

[250] Marcus, 1932, p. 55, 58, 59, 60, 65-66. Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction de Marcus.
[251] Marcus, 1932, p. 58.
[252] Jullien, F., 2005, p. 97-110.
[253] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 58).
[254] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 59).
[255] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 59).
[256] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60).
[257] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 60).
[258] Pour des exemples de l'humilité de Marūṯā, voir ses choix de récompense dans la *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 58, 62, 64) ; *Vies* grecques, *BHG* 2266, § 8 (Noret, 1973, p. 86-87). L'image du missionnaire royal, souvent

Curieusement, la *Vie* arménienne est la seule source rattachant Marūṯā directement à Mar Mari. En décrivant l'enfance de Marūṯā, Gagik explique que Mariam, la grand-mère de l'évêque, aurait organisé l'éducation de Marūṯā, âgé de cinq ans, avec le prêtre Marmara qui lui apprit à lire et lui enseigna la foi chrétienne (*lit.* « …dans les voies de la sagesse de la vie et la foi en la justice… »)[259]. Tisserant a vu en ce Marmara une référence à Mar Mari, ce qui permettait un rattachement direct de Marūṯā à la lignée des apôtres[260]. Ce renvoi à Mar Mari dans la *Vie* de Marūṯā remonterait-il à l'original syriaque ? Seule la découverte d'un manuscrit complet et ancien en syriaque permettrait de le dire.

Les *Vies* grecques, bien qu'elles diffèrent par certains détails, véhiculent un message fondamentalement similaire ; Marūṯā y est célébré comme un thaumaturge ayant converti de nombreuses foules grâce à la puissance de ses miracles[261]. La version la plus tardive embellit particulièrement sa figure, usant d'un langage élogieux et solennel :

> « c'était ce beau Marūṯā, le thaumaturge, le saint, l'authentique guérisseur de Dieu, qui, bien élevé et éduqué et parcourant tout chemin de vertu, obtint aussi la dignité de l'épiscopat ; et dès lors par les prodiges qu'il opéra, il devient très célèbre, redoutable, digne de tout respect et honneur, non seulement pour ceux qui étaient proches de lui, mais mieux encore pour ceux qui vivaient au loin. D'abord en effet il enseigna le pays de la Sophanène, il l'éduqua, le baptisa, le délivra de l'erreur et l'amena à Dieu par le baptême

ambassadeur aussi, semble avoir été une typologie courante depuis le IVe siècle. Voir *supra* § 3.11.1, p. 185-186 sur Narsès, et § 3.11, p. 184 n. 279 pour Théophile l'Indien et Frumence d'Aksoum. La mission de Théophile ne connut pas de succès durable, puisque le Yémen ne demeura finalement pas chrétien. L'action de Frumence, en revanche, eut une portée plus profonde et plus persistante en Éthiopie. Celle de Marūṯā pourrait, dans cette perspective, être considérée comme un succès partiel à long terme. Ces figures constituent ainsi, *mutatis mutandis*, des précurseurs dont la comparaison serait particulièrement intéressante.

[259] Tisserant, 1928, p. 146 ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 57). Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction anglaise de Marcus. Selon le Dr Daniel Alford, que je remercie pour ses remarques éclairantes concernant cette traduction et l'édition arménienne, la traduction du nom proposé par Marcus semble fiable, le texte arménien portant *kʿahanayin Marmarayi* (« au prêtre Marmaray »).
Pour d'autres occurrences du personnage de Mari en arménien et des informations supplémentaires, voir PB, IV.16-7, 54, ainsi que Garsoïan, 1989, p. 287 n. 7, 388.

[260] Tisserant, 1928, p. 146 ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 57). Il n'est pas exclu que l'auteur ait cherché à accroître le capital symbolique de son protagoniste, Marūṯā, en l'inscrivant dans l'orbite d'une figure déjà investie d'une forte autorité hagiographique, Mar Mari, dont la plasticité narrative permettait des réappropriations au service des communautés locales. Sur les procédés par lesquels les *Actes de Mar Mari* furent remaniés afin de consolider l'autorité ecclésiastique de Séleucie, voir Jullien C. et Jullien F., 2002c, p. 167-182.

[261] *Vie grecque, BHG 2265*, § 6 (Noret, 1973, p. 84-85).

; ensuite, il amena encore au Christ les foules de la Perse par la foule de ses extraordinaires miracles »[262].

Dans les deux versions grecques, la délivrance et la découverte d'agent caché sous le feu sacré furent simplement des prodiges et n'engendrent pas la conversion de Yazdgird, mais plutôt indirectement celles « des foules de la Perse »[263].

Théophane le Confesseur, bien qu'il suive en grande partie le récit de Socrate, constitue la source la plus ancienne mentionnant le personnage d'Antiochus. Ce dernier est identifié comme ayant plaidé en faveur des chrétiens de Perse, et, avec Marūṯā comme médiateur, il aurait contribué à la diffusion du christianisme dans l'empire sassanide[264]. Dans ce récit l'évêque prend une position secondaire, mais est malgré tout relié à une œuvre missionnaire coopérative, y contribuant par son autorité épiscopale. Bien que la chronique de Théophane soit de composition tardive, elle conserve néanmoins un élément significatif de Socrate : la mention explicite de la conversion de Yazdgird. Ce détail scelle l'image de Marūṯā comme apôtre.

De son côté, Michel le syrien se montre plus laconique mais fait relève les mêmes connections entre la tutelle, Antiochus, l'expansion du christianisme en Perse, et Marūṯā comme médiateur de tout cela. Michel mentionne aussi que l'évêque fit des miracles, mais le décrit avant tout comme un diplomate et un administrateur éduqué, privilégiant une présentation plus sobre et politique du personnage[265]. Cette représentation, bien que moins développée sur le plan hagiographique, confirme néanmoins la perception de Marūṯā comme une figure d'autorité transversale, à la fois impliquée dans l'accomplissement de miracles et dans la médiation politique ; une double fonction qui évoque fortement, outre la sainteté du personnage, le rôle des évêques orientaux dans les zones frontalières de l'Antiquité tardive. Michel ne donne qu'un aperçu du personnage, sans lien explicite à un quelconque rôle missionnaire.

Bar Hebraeus, pour sa part, établit des rapprochements similaires, mais sans mentionner Antiochus. Dans son récit, comme chez d'autres hagiographes, l'action missionnaire et l'intervention politique de l'évêque en Perse se trouvent étroitement liées. Comme chez Théophane

[262] *Vie* grecque, *BHG* 2266, § 6 (tr. Noret, 1973, p. 84-85).
[263] *Vies* grecques, § 6 (Noret p. 84-85).
[264] Théophane, AM 5900 (De Boor, 1883, p. 80-81).
[265] M. Syr., *Chron.,* VIII.1.

et Michel, la diffusion du christianisme y apparaît médiée par Marūṯā, mais comme résultat direct de la tutelle de Théodose II[266].

L'évêque-ambassadeur devient ainsi un missionnaire apostolique engagé dans l'expansion de la foi principalement par son succès diplomatique. Les sources plus anciennes sur Marūṯā contribuent à fonder sa légende par le développement de thématiques et nombre de détails hagiographiques. Plus on s'éloigne de la période contemporaine de l'évêque, plus les sources insistent sur la dimension politique des événements. Ces derniers témoignages demeurent essentiels pour la représentation d'un dialogue fécond entre les deux empires, dialogue perçu comme spécialement favorable aux chrétiens d'Orient.

Les sources plus tardives s'écartent davantage des récits originels, ajustant les informations de manière à les adapter à leurs propres objectifs, à leurs auditoires et à leurs contextes contemporains. Chez ʿAmr, Marūṯā est encore moins dépeint comme un missionnaire. Les épisodes miraculeux sont interprétés selon un prisme médical[267]. Quant à la résolution de l'affaire des pyrées, elle est attribuée à l'intelligence et à la sagacité de Marūṯā, sans recourir à une quelconque intervention surnaturelle[268]. Marūṯā ne joue même qu'un rôle secondaire lors de l'exorcisme, présenté par ʿAmr et Ṣalībā comme une résurrection réalisée par Yahbalaha, l'évêque de Maypherqaṭ se limitant à celui de témoin de l'événement avec Acace d'Amid[269].

Dans le prolongement du récit de ʿAmr, Ṣalībā ne mentionne aucune conversion survenue en Perse, ni parmi le peuple ni à la cour royale. Marūṯā est présenté simplement comme un médecin compétent, vertueux et expérimenté envoyé à la demande du šāhānšāh[270] Conformément au format d'une liste patriarcale, le récit ne le place pas au cœur de l'action ; il y joue un rôle secondaire, notamment par rapport à Isḥāq, personne centrale de cette section. Pour le compilateur arabe chrétien, Marūṯā est d'abord co-rédacteur des canons, co-organisateur et participant actif aux conciles, acteur de la législation ecclésiale et de la communion inter-épiscopale, mais n'est en aucun cas un missionnaire, un thaumaturge ou un saint[271].

[266] M. Syr, *Chron.,* VIII.69.
[267] ʿAmr, V.V.2/13.4-8.
[268] ʿAmr, V.V.2/13.9.
[269] Ṣalībā, V.V.2/15:3 ; ʿAmr V.V.2/16:4.
[270] Ṣalībā, V.V.2/13:2.
[271] Ṣalībā, V.2.1/13:14-21.

Ces représentations tardives contrastent nettement avec un portrait hagiographique, même succinct, et traduisent une approche strictement administrative et ecclésiologique du personnage, centrée sur sa fonction institutionnelle plutôt que sur sa dimension spirituelle ou charismatique. Chez Ṣalībā, Marūṯā est avant tout traité comme une figure politique ; les interventions divines et les miracles sont réservés aux patriarches eux-mêmes, ce qui reflète une hiérarchie narrative explicite au sein de la tradition ecclésiastique. Ces réécritures témoignent ainsi d'une volonté de repositionner Marūṯā en tant qu'acteur institutionnel plutôt que thaumaturgique ou charismatique, et de le présenter comme un agent de médiation humaine, plutôt que comme un instrument de la puissance divine. La présence de Marūṯā dans ces récits est ultimement employée pour rehausser la légitimité de ceux avec lesquels il est décrit comme ayant interagi.

5.8. L'étendue du récit : les revendications

À mesure que l'histoire de Marūṯā s'étend et franchit les frontières culturelles et temporelles, émergent les revendications des divers milieux qui se réclamèrent de lui. Quatre sphères peuvent être distinguées : la Sophanène d'abord, puis le monde syriaque au sens large, l'empire romain et, enfin, le monde arménien. Une attention particulière sera également accordée aux contextes contemporains des productions littéraires, afin de mieux saisir les dynamiques mémorielles et les enjeux sous-jacents à la construction de la figure de Marūṯā.

5.8.1. Revendication sophanénienne

À mon sens, Marūṯā incarne initialement la figure du missionnaire-héros de la Sophanène. Son histoire reflète l'ambiguïté identitaire de sa communauté, prise entre autonomie locale et vassalité, au carrefour de plusieurs zones culturelles et politiques, au croisement des routes et des empires. Si le synode de Mar Isḥāq peut être interprété comme une forme de "coup d'État ecclésiastique", tel que Wood le décrit, l'établissement du culte à Martyropolis pourrait quant à lui être perçu comme l'expression d'une culture sophanénienne indépendante, en contestation directe de l'hégémonie d'Édesse, de Nisibe, et même de Séleucie-Ctésiphon[272].

[272] Wood, 2013, p. 31.

La Sophanène, dévastée par les incursions hunniques à la fin du IVe siècle, était probablement encore en période de reconstruction économique et politique. Elle devait également faire face aux controverses christologiques du Ve siècle, qui affectaient profondément les équilibres doctrinaux et institutionnels. Dans ce contexte, l'histoire de Marūṯā semble avoir joué un double rôle pour la Sophanène, analogue, mais précurseur, à celui des *Actes de Mar Mari* pour l'Église en Perse. D'une part, le texte cherche à légitimer l'évêché de Marūṯā, le culte des martyrs de Martyropolis, ainsi que l'orthodoxie de la région vis-à-vis d'Édesse, de Séleucie-Ctésiphon, de Nisibe et de l'Église impériale romaine (qu'il s'agisse du patriarcat d'Antioche ou de celui de Constantinople).

D'autre part, il inscrit l'histoire de la conversion locale dans un cadre plus large, en la reliant à des personnages fondateurs comme Jacques de Nisibe, qui incarne également les relations complexes entre les communautés frontalières et les pouvoirs impériaux[273]. Jacques intervient en élément singulier dans les récits des *Vies* de Marūṯā comme l'un des vecteurs de l'évangélisation de la Sophanène. Le texte relate une intervention de l'évêque dans un différend matrimonial opposant le satrape de Sophanène à un *nakharar* arménien voisin au nord-est[274]. Jacques parvient à résoudre le conflit en négociant le mariage, à condition que le satrape accepte de se convertir au christianisme. Ce lien avec Jacques de Nisibe se retrouve également dans les versions arménienne et grecques de la *Vie*, ce qui suggère qu'il ne s'agissait pas d'une interpolation destinée seulement à flatter des sensibilités culturelles particulières. Theo Maarten Van Lint considère que l'histoire sur Jacques dans les *Histoires Épiques* révèle une première vague d'évangélisation de l'Arménie issue du monde syriaque, anticipant le deuxième venant du monde grec[275]. Les *Vies* arméniennes soutiennent une telle vision, présentant Jacques comme un acteur de l'évangélisation en Arménie méridionale, voire en Sophanène. Van Lint conclut que la strate apocryphe de l'histoire efface les plus anciennes informations en choisissant de faire un focus sur les liens avec l'empire romain oriental grec[276].

Il convient donc de reconsidérer la présence de Jacques dans les récits relatifs à Marūṯā. Le recours à la figure de Jacques comme symbole littéraire de légitimation apparaît fondamental — un rôle que Marūṯā viendrait lui-même à assumer. Les parallèles entre leurs légendes sont à

[273] Marcus, 1932, p. 56-57.
[274] *Vies* grecques, § 1-6 (Noret, 1973, p. 80-85) ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 56).
[275] PB, 3.10.
[276] Van Lint, 2009, p. 269-270.

souligner, et il semble plus vraisemblable que l'évêque de Maypherqaṭ ait été façonné à l'image de celui de Nisibe. En premier lieu, Jacques fut perçu comme un palladium pour sa communauté, de son vivant comme après sa mort. Théodoret propose un récit spectaculaire dans lequel l'évêque défend personnellement sa cité lors du siège de Šābuhr II, devenant un symbole définitivement « anti-perse »[277]. Jacques est également associé à la découverte de reliques — en l'occurrence l'Arche de Noé — et agit comme vecteur de l'influence chrétienne dans les régions arméniennes[278]. Du vivant de Marūṯā, il semble que les ossements de Jacques aient été transportés à Amid, aux frontières de la Sophanène, après la conquête de Nisibe en 363[279]. À l'instar de Marūṯā, Jacques est en outre attaché à une famille arménienne noble, notamment celle de Grégoire l'Illuminateur, un détail qui permettait de renforcer son ancrage dans la sphère arménienne tout en maintenant son identité syriaque[280]. Une filiation symbolique se dessine ainsi entre ces deux hommes : Jacques constituerait une figure précoce de l'évêque transfrontalier, tandis que Marūṯā en serait une reformulation adaptée au tournant du Ve siècle[281]. Le personnage de Marūṯā apparaît dès lors comme une construction mémorielle en réminiscence de ce modèle charismatique, héros légendaire à l'instar d'un *theios anèr*[282].

Le choix de Nisibe comme point d'ancrage spirituel, plutôt que celui d'Édesse, trahit également la volonté de l'auteur originel de la *Vie* de se démarquer de la tradition osroénienne, peut-être perçue comme dominante dans la région, afin d'inscrire Marūṯā dans le sillage de l'Église de l'Orient et de son identité syriaque propre. Jacques apparaît lui-même comme une figure construite avec une certaine ambivalence, à la croisée des mondes byzantin, arménien et syriaque. Cette image de Marūṯā comme pont culturel est encore renforcée par un récit singulier selon lequel il aurait retrouvé les reliques de l'apôtre Barthélemy, missionnaire de l'Arménie[283]. Comme l'indique Calzolari, « la venue de Marūṯā permet ainsi à l'Arménie de retrouver les restes de son plus illustre apôtre », évènement majeur pour le peuple caucasien[284]. La source nous indique

[277] *Théodoret, HE*, II.30.8. Cf. Smith, 2011, p. 195-199 pour un résumé et une brève discussion de la tradition.
[278] PB, 3.10 ; Van Lint, 2009, p. 270.
[279] Ammien, XXV.7.9 ; Calzolari, 2012, p. 153 n. 58.
[280] Garsoïan, 1989, p. 252, 431.
[281] Tout comme Narsès, Frumence d'Aksoum et Théophile l'Indien. Cf. *supra* § 3.11.1, p. 185-186 et § 3.11, p. 184 n. 279 pour plus.
[282] Bieler, 1967, 140-143.
[283] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 151-156).
[284] Calzolari, 2011, 155 n. 26.

qu'une partie de ces ossements aurait été transférée à Martyropolis, où un nouveau culte venait d'être établi.

Si ce récit revendique Marūṯā pour la tradition arménienne, il affirme tout autant la prétention de la Sophanène et de l'évêque de Maypherqaṭ à l'héritage de Barthélemy. Le partage des reliques du saint à parts égales suggère en outre une relation de parité entre les Églises de l'Arménie et de la Sophanène[285]. À mon sens, ce récit participe d'une recentralisation de la culture frontalière autour du nouveau culte de Marūṯā à Martyropolis, lequel absorba et reconfigura les symboles venant d'Édesse, de Nisibe, de l'Arménie, et de l'empire romain. Calzolari considère ainsi cette tradition comme transformant Marūṯā en un véritable « trait d'union » entre l'Orient et l'Occident, entre la Persarménie et l'Arménie Mineure, ancrant davantage sa figure dans la sphère arménienne occidentale du *limes* romain[286]. Cette interprétation gagne en plausibilité si l'on considère le contexte géopolitique de l'époque, dans lequel le satrape-*nakharar* sophanénien était soumis à Rome, tout comme ses voisins satrapes de l'ouest du Nymphios[287]. Ces seigneurs frontaliers, pour la plupart issus de l'ancien royaume de Sophène, partageaient une culture syro-arménienne commune. Ainsi, bien que le récit trouve son origine en Arménie, il met en réalité en lumière une recentralisation symbolique sur la Sophène et la Sophanène. La source n'attribue d'ailleurs aucune ascendance arménienne explicite à Marūṯā, se contentant de souligner son origine syriaque[288].

Garsoïan explique que l'autonomie des satrapies et la porosité de la frontière créa un environnement propice à la christianisation de l'Arménie *via* les principautés syro-arméniennes. Une connexion culturelle entre l'Arménie et la Mésopotamie est identifiée, la zone limitrophe des satrapies fonctionnant selon elle comme un « filtre » à travers lequel des influences syriaques se transmirent en Arménie préalablement à la mission de Grégoire l'Illuminateur et à l'essor de la légende d'Addaï/Thaddée dans la région[289]. Ces conclusions préconisent une ancienneté des

[285] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 154-155, n. 21, 25). La source présente Marūṯā comme désireux de partager avec le peuple arménien non seulement les ossements, mais également l'acte même de leur découverte. Il ne s'agit pas de trouver les reliques pour eux, mais d'ouvrir la voie afin que le peuple puisse lui-même retrouver son apôtre. Marūṯā apparaît ainsi à la fois comme inventeur quasi prophétique de reliques apostoliques et comme médiateur entre plusieurs espaces culturels, le récit soulignant les liens entre l'Arménie et la Sophanène tout en suggérant un rapprochement implicite avec Dara à travers la figure de Barthélemy.
[286] Calzolari, 2012, p. 161.
[287] *Ibid.*, p. 160 n. 93.
[288] *Découv. Bart.,* § I (Calzolari, 2011, p. 151).
[289] Garsoïan, 1999a, p. 19-20.

connections syro-arméniennes par rapport aux influences de la Cappadoce et d'Édesse. Dans cette perspective interprétative, la présence de Jacques de Nisibe dans les récits relatifs à Marūṯā pourrait simplement témoigner de cette « interpénétration culturelle[290] » ancestrale, héritée de l'époque de Marūṯā l'Ancien, tandis que la figure de Barthélemy rattacherait Marūṯā le Jeune au monde arménien. Ces épisodes se calquent bien sur la réalité contemporaine et pourraient marquer tout aussi bien le développement de ces influences et la centralité de Maypherqaṭ dans la zone limitrophe. La ville, transformée en Martyropolis, semble donc s'être construite dans une logique de dérivation du prestige des grandes cités et cutures religieuses régionales de ce temps, afin de s'affirmer comme nouveau centre d'autorité chrétienne à la confluence limitrophe des mondes romain, perse, syriaque et arménien.

Il convient de souligner que la rivalité culturelle implicite entre Martyropolis et Édesse se manifeste de manière particulièrement éloquente dans la construction de ce nouveau centre chrétien frontalier. Du vivant de Marūṯā, la principale ville de l'Osroène s'était dotée de multiples constructions nouvelles, certaines destinées à abriter les nombreuses reliques. Une cathédrale y fut édifiée dès le IIIe siècle, puis agrandie en 327-328 ; une chapelle fut consacrée à Šmōnā, Gūryā et Ḥabīb, suivie de la construction d'une église en leur honneur en 345 ; un grand baptistère fut érigé en 369-370 ; une nouvelle église fut construite en 379 ; en 394, fait particulièrement significatif, les reliques de l'apôtre Thomas furent transférées dans une nouvelle église ; enfin, en 408, l'évêque Diogène entreprit la construction de l'une des plus importantes églises de la ville, dédiée au martyr Barlāhā[291]. La situation au tournant du Ve siècle reflétait ainsi l'avance historique et institutionnelle dont jouissait Édesse. Naturellement, la construction d'Églises relevait des responsabilités épiscopales ; toutefois, considérant la chronologie de ces développements à Édesse, il est possible que la fondation de l'église et l'instauration d'un culte, associées au nom de Marūṯā, aient constitué une réaction directe à l'initiative de Diogène en 408, ou, inversement, que celle-ci s'inscrive en réponse aux entreprises de Marūṯā[292].

Martyropolis ne fut pas seulement le siège de l'évêché, mais également la capitale d'une satrapie frontalière, conférant à la ville un double rôle institutionnel, religieux et administratif, d'une importance stratégique. Comme évoqué dans le Chapitre IV, ces deux pouvoirs locaux, le

[290] *Ibid.*, p. 22.
[291] Segal, 2005 (1970) p. 109, 174-175, 181-182.
[292] Gwynn, 2012, p. 885 n. 91.

satrape et l'évêque, parents proches, ont très probablement œuvré de concert à l'élaboration d'un culte frontalier des martyrs, dans le cadre plus large d'un projet de réintégration et de valorisation de la Sophanène[293]. Encore marquée par une forme d'autonomie, la région semblait ainsi aspirer à se doter d'un centre chrétien propre, porteur de sa propre histoire fondatrice. Les actions de Marūṯā de son vivant, tout comme la mythologisation de sa figure après sa mort, apparaissent alors comme les deux volets complémentaires d'une même stratégie sophanénienne délibérée : celle de forger et de diffuser une identité chrétienne distincte, enracinée dans son espace local et en même temps inscrite dans la constellation plus vaste des Églises de l'Orient.

Une telle stratégie hagiographique, mobilisée par les milieux aristocratiques de la période, semble même avoir constitué une tradition littéraire à part entière. Brock souligne que l'hagiographie servait principalement de propaganda édifiante, non seulement en faveur de certains cultes ou sanctuaires, mais également pour la promotion de positions théologiques, notamment dans le contexte postérieur au concile de Chalcédoine (451)[294]. Edina Bozóky met davantage en lumière l'interdépendance entre les sources de pouvoir et la sainteté, qu'elle décrit comme symbiotiques, chacun tirant sa légitimité de l'autre. Elle observe notamment que « les saints ont du pouvoir et le pouvoir a ses saints… », et que les relations entre ces deux sphères pouvaient être instrumentalisées de diverses manières[295], contribuant à l'émergence d'une forme de sainteté représentative du milieu culturel qui la façonne. Sophie Métivier identifie en ce sens un type spécifique d'écriture hagiographique : l'hagiographie aristocratique, dont l'objectif premier était de transmettre des normes propres aux élites aristocratiques[296].

Inopportunément pour les seigneurs et les évêques sophanéniens, la région demeura durablement sous la souveraineté romaine et devait être pleinement intégrée à l'empire dès le règne de Justinien. Si la ville de Martyropolis conserva son importance religieuse et mémorielle, elle perdit toutefois le soutien autonome de la satrapie, ce qui ouvrit la voie à une appropriation plus large de son héritage, particulièrement par la culture souveraine romaine. Située à la croisée de plusieurs sphères culturelles et politiques et soumise à des autorités changeantes au gré des conflits entre puissances rivales, la Sophanène faisait l'objet de réinterprétations récurrentes de son histoire. Dans ce contexte mouvant, l'histoire de Marūṯā acquit une plasticité remarquable : elle

[293] Cf. *supra*, § 4.2, p. 202-212. Voir aussi Tural, 2025, p. 121.
[294] Brock, 2008, p. 187 ; Bozóky, 2012, p. 5-7.
[295] Bozóky, 2012, p. 7.
[296] Métivier, 2019, p. 125-170, ici, p. 158-169 ; Caseau Chevallier, 2012, p. 1-2.

fut revendiquée et réinvestie par différentes traditions pour répondre à des besoins symboliques, théologiques ou identitaires spécifiques des époques tardives. Son récit devint ainsi un instrument littéraire polyvalent, employé pour rehausser la légitimité épiscopale et théologique des communautés qui s'en emparèrent.

Le succès de Martyropolis comme centre chrétien frontalier inspira la formation d'autres centres spirituels, tel celui de saint Serge à Resafa peu après. E. K. Fowden propose de considérer l'exemple de Martyropolis comme réellement un prototype, précurseur même, d'un mouvement culturel frontalier plus large. Elle lie donc l'organisation du culte de saint Serge au projet de Marūṯā, les reliques jouant dorénavant un rôle dynamique et important dans les développements géopolitiques régionaux[297]. À cet égard, Marūṯā peut être considéré comme l'un des initiateurs par excellence de ce type de culte *ad martyrum* en Orient.

À l'image des récits apocryphes qui mettent en scène le Christ répartissant les différentes régions du monde entre ses apôtres[298], Marūṯā se voit confier la charge de la Sophanène, son pays natal, tant de son vivant que dans la mémoire cultuelle qui lui est associée après sa mort. Autour de sa figure se cristallise ainsi une légende collective dans laquelle la région apparaît comme un centre chrétien frontalier, ouvert aux peuples du monde, placé sous la protection spirituelle des martyrs et situé au cœur des rivalités impériales. Elle devient dès lors un symbole de paix et de coopération entre les peuples aux confins du monde romain.

5.8.2. Revendication syriaque

Dans un premier temps, l'histoire de Marūṯā s'insérait harmonieusement dans un univers syriaque plus large, où les thématiques frontalières trouvaient un fort écho. Pour l'Église de l'Orient, Marūṯā incarnait une ancienne aspiration : maintenir des liens spirituels et doctrinaux avec l'Église romaine, tout en demeurant fidèle au šāhānšāh sassanide. Cette ambition se heurta rapidement aux réalités géopolitiques du Ve siècle. Le synode de Mar Dādišoʿ en 424 marqua un tournant décisif, lors duquel l'Église déclara son autonomie vis-à-vis de l'empire romain oriental

[297] Fowden, E.K., 1999, p. 44-59.
[298] Saint-Laurent, 2015, p. 69 ; Jullien C., Jullien, F., 2002a, p. 31-42.

en renonçant à toute intervention occidentale, jugée politiquement trop délicate dans le contexte perse[299].

Même si les circonstances politiques mirent rapidement un terme à ces projets de conciliation, l'histoire de Marūṯā semble préserver la mémoire de ces liens rompus. *A priori*, l'évêque représente une union du peuple syriaque transfrontalier, une figure de transition et de connexion. Personnage ambivalent, il fut à la fois un artisan de paix et un vecteur de redynamisation religieuse pour les chrétiens de l'empire sassanide, mais également un symbole d'ouverture vers l'Occident et donc d'ingérence étrangère sujet de tensions. Le récit hagiographique conserverait ainsi la trace d'un moment d'espoir diplomatique, devenu avec le temps un objet de mémoire et de mise en garde, porteur de significations multiples et parfois contradictoires.

La mémoire de Marūṯā à l'époque islamique semble avoir rempli une fonction comparable à celle d'un légitimateur culturel, fondateur prestigieux de Mayyāfarqīn[300]. Jonathan Stutz souligne que sa popularité durable s'expliquerait en partie par l'extension du syriaque comme langue commune aux différentes confessions de l'Orient[301]. Un récit attribuant l'établissement de normes destinées à des communautés chrétiennes vivant au-delà des frontières de l'empire romain chrétien devait présenter un intérêt particulier pour les chrétiens placés sous domination islamique. Stutz met en outre en évidence la persistance d'un lien symbolique entre ces communautés et Constantin, fondateur du royaume chrétien terrestre, par l'intermédiaire du Concile de Nicée[302].

Dans un contexte musulman, les liens avec le monde occidental contribuèrent en outre à renforcer l'image des chrétiens d'Orient comme dépositaires d'un héritage intellectuel ancien, tout en soulignant une unité fondamentale de la foi chrétienne face à l'expansion islamique. Par ailleurs, l'historisation de la succession patriarcale visait également à affermir la légitimité du primat auprès des nouvelles autorités politiques, en constituant une démonstration implicite de son droit à la survie et continuité[303]. Marūṯā figure dans ces récits comme personnage déterminant, à la fois soulignant ces liens occidentaux, et renforçant l'antiquité de son organisation[304]. De son vivant,

[299] Cf. *supra*, § 4.4.5.2, p. 270-280 et Smith, 2023, p. 644-645.
[300] Tural, 2025, p. 111.
[301] Stutz, 2019, p. 26.
[302] Stutz, 2019, p. 27.
[303] Wood, 2013, p.10.
[304] *Ibid.*, p. 91-92.

l'évêque de Maypherqaṭ incarnait à la fois l'autorité de l'empereur romain, mais aussi des patriarches de Cosntantinople et Antioche ; après sa mort, celle d'un héros chrétien, convertisseur de rois. Son nom était devenu un instrument critique de légitimation, servant à appuyer, valoriser et consacrer des activités ou des personnalités patriarcales.

Wood examine en détail quatre œuvres composées durant cette période, lesquelles cherchent toutes, sous des formes variées, à élaborer une histoire patriarcale, chacune poursuivant toutefois un dessein distinct. Bar Hebraeus, dans une réflexion orientée de l'histoire "nestorienne" et les successions des primats de l'Église de Séleucie, considère l'ère de Dādišoʿ comme la fin de l'orthodoxie de l'Église en Perse ; dans une lettre adressée au catholicos syro-oriental Mar Denḥa, il explique que tous ses successeurs relevaient de l'hérésie "nestorienne", étant de la sorte considérée comme illégitimes[305]. Les compilations encyclopédiques de Ṣalībā (désigné sous le nom de ʿAmr chez Wood) et d'ʿAmr (identifié comme Mari chez Wood) visaient, pour leur part, à défendre la légitimité de l'Église de l'Orient, mais présentent des différences nuancées[306]. Dans la première partie de son œuvre, jusqu'aux règnes d'Acace et de Bābōy, ʿAmr enrichit son récit par des ajouts empruntés à des sources romaines orientales, tandis que Ṣalībā concentre davantage son attention sur la succession et l'action des *catholicoi* eux-mêmes[307].

Enfin, Wood considère que la section de la *Chronique de Séert* antérieure à la période lacunaire (424-486) s'est constituée en trois phases : la première correspondrait à un état encore rudimentaire, composé principalement d'hagiographies, de récits de martyres, ainsi que d'une simple liste épiscopale dépourvue d'informations supplémentaires[308]. La deuxième phase aurait vu ces données initiales collectées, organisées et mobilisées dans une œuvre harmonisée, comme en témoignent les notices consacrées à Marūṯā et à Aḥaï. Wood estime que ces matériaux furent ensuite développés en un récit historique plus cohérent et séquentiel[309]. La période comprise entre Isḥāq et Dādišoʿ apparaît ainsi, selon lui, comme ayant été présentée en tant qu'ensemble unitaire, le rédacteur cherchant à atténuer les conflits avec le pouvoir royal sassanide tout en minimisant la responsabilité de certains prélats favorisés[310]. Il souligne également que la *Chronique* tend à mettre

[305] *Ibid.*, p. 68. Sur cette représentation, Jullien F., 2008, p. 95-113.
[306] *Ibid.*, p. 68-69.
[307] *Ibid.*, p. 70.
[308] *Ibid.*, p. 72.
[309] *Ibid.*, p. 73.
[310] *Ibid.*, p. 75.

en évidence d'importants signes de coopération entre les différentes branches du christianisme, phénomène qui se prolongea encore à l'époque islamique, lorsque ces traditions prestigieuses furent partagées, réinterprétées et réélaborées par diverses communautés chrétiennes, évoquant la mémoire d'un passé idéalisé.

L'histoire de l'évêque devait perdurer bien au-delà de son époque, comme en témoigne sa présence dans *l'Histoire de Mayyāfarqīn* d'Ibn al-Azraq, qui atteste encore l'existence des mêmes murailles et du même culte. Harry Munt (2010) a étudié cette question en profondeur, tout en soulignant que le dossier demeure plus vaste et que plusieurs interrogations restent ouvertes. Il parvient néanmoins à des conclusions éclairantes concernant Ibn al-Azraq et l'intégration de Marūṯā dans son œuvre.

Le profil d'Ibn al-Azraq (1116/1117-1181) est ici déterminant : né à Mayyāfāriqīn, il occupa divers postes administratifs sous les Artuqides, dynastie régnant alors sur la région[311]. Il composa son œuvre dans un cadre que Munt identifie comme pleinement inscrit dans les traditions de l'historiographie musulmane. Son récit présente ainsi des parallèles thématiques attendus par le genre avec d'autres histoires locales de son temps : introduction topographique, notices prosopographiques, appropriation de figures historiques prestigieuses, étude d'inscriptions préislamiques, description des circuits des murailles, ainsi qu'un récit de fondation[312]. Munt souligne que Marūṯā occupe une place centrale dans ce récit de fondation, en partie parce qu'Ibn al-Azraq ne disposait manifestement pas d'autres sources pour traiter des origines de la ville[313].

Munt propose également deux autres conclusions concernant la *Vie* de Marūṯā, telle que profondément remaniée et intégrée par Ibn al-Azraq. L'ordre du récit met en évidence l'islamisation de la ville : il s'ouvre sur la conquête musulmane et la construction de mosquées à Mayyāfāriqīn[314]. Ce n'est qu'après cette introduction qu'Ibn al-Azraq revient à l'ère chrétienne de la cité et aborde les origines de sa fondation. Selon Munt, l'auteur met ainsi l'accent sur la destinée islamique de la ville plutôt que sur ses origines chrétiennes. Il rappelle que Byzance n'avait jamais reconquis Martyropolis, et qu'un siècle exactement s'était écoulé depuis la bataille de

[311] Munt, 2010, p. 152.
[312] *Ibid.*, 160-162.
[313] *Ibid.*, p. 162-163 explore les influences culturelles qui ont pu façonner les modifications singulières apportées par Ibn al-Azraq, telles que l'association avec Hélène et Édesse, ainsi qu'une sélection consciente d'éléments, rejetant certains autres mythes de fondation qui pouvaient circuler à cette époque. Voir *supra*, § 2.3.3, p. 50 et § 4.2.2, p. 205, n. 19.
[314] Munt, 2010, p. 157, 165

Manzikert ; Saladin avait été actif pendant une grande partie de sa vie, et Jérusalem allait tomber peu après, en 1187. Il est ainsi suggéré qu'Ibn al-Azraq cherchait peut-être à rappeler à ses lecteurs, musulmans comme chrétiens, l'ampleur et la profondeur de l'enracinement de l'islam dans la région[315].

La troisième conclusion de Munt porte sur les confusions chronologiques et généalogiques introduites par l'auteur. Constantin y devient le fils de Théodose le Jeune et d'Hélène ; lui et sa mère auraient même visité Maypherqaṭ en personne afin d'y fonder la nouvelle ville et d'y construire les premières églises. Munt observe qu'Ibn al-Azraq mobilise et reconfigure les personnages et les données historiques à sa disposition afin d'activer le symbolisme prestigieux de certaines figures majeures et locales — en l'occurrence Constantine, Hélène et Marūṯā[316]. Il associe ainsi directement le prestige attaché, dans les traditions arabes, à la fondation de Constantinople à celui de Mayyāfāriqīn par ce jeu d'analogies. Ibn al-Azraq compare d'ailleurs à plusieurs reprises Mayyāfāriqīn à la voisine Amid à son détriment et reconnaît s'être inspiré du *Kitāb Baghdād* d'Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr († 893), une histoire événementielle de Bagdad, pour la composition de son œuvre[317]. Il apparaît ainsi comme un passionné fervent de sa ville natale, soucieux d'en rédiger la première grande histoire islamique et d'en exalter au maximum le prestige. Dans son effort pour inscrire la ville dans une continuité désormais dominée par l'islam et pour signifier la clôture de son héritage chrétien, Ibn al-Azraq mobilise néanmoins, de manière paradoxale, le capital symbolique de cette mémoire chrétienne en y intégrant la figure de Marūṯā, qu'il insère dans sa propre construction historiographique.

Si la renommée du culte des martyrs tirait sa légitimité de celle de son fondateur, il est logique que sa mémoire soit demeurée vivante jusqu'au XIIe siècle, soit à l'époque d'Ibn al-Azraq. Il semble donc que, malgré les nombreux bouleversements survenus dans la région depuis la fondation de la ville, l'influence de Marūṯā s'y faisait encore sentir. Le récit fut repris par plusieurs auteurs qui suivirent Ibn al-Azraq dans sa narration de la fondation urbaine : Yāqût († 1229), Ibn Shaddād († 1285), et al-Qazwīnī († 1283)[318]. Dans le cadre de la Mayyāfāriqīn islamique, Marūṯā

[315] *Ibid.*, p. 166.
[316] *Ibid.*, p. 171-172.
[317] *Ibid.*, p. 161.
[318] Munt, 2010, p. 150 n. 4 : Yāqût, *Mu'jam al-buldān,* Wüstenfeld, IV, 703-708 ; Ibn Shaddād, *al-Aʿlāq al-khatīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-al-Jazīra*, pt. 3, sec. 1 : éd. Abbāra, 1978, p. 260-268 ; al-Qazwīnī, *Kitāb 'Ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjūdāt* : éd. Wüstenfeld, 1848-1849, II, p. 379-380.
Voir Tural, 2025, p. 120 -121 pour un survol de ces sources et leurs récts.

était ainsi perçu comme un fondateur mythique de la ville, élevé au rang des grandes figures fondatrices, à l'égal de Constantin et d'Hélène.

L'évêque de Maypherqaṭ continua ainsi d'être perçu comme un vecteur de légitimité et de prestige, fondateur urbain relié à un passé (de plus en plus lointain) chrétien et romain[319]. Byzance n'exerçait plus d'influence directe en Mésopotamie, et les autorités séculières et ecclésiastiques occidentales n'étaient désormais plus en mesure d'intervenir dans les affaires des communautés locales. Édesse avait été définitivement reprise aux croisés par les forces musulmanes en 1146, tandis que l'influence byzantine dans la région s'était considérablement affaiblie depuis la venue des Turcs et des Mongols, l'échec des croisades et la trahison de la quatrième croisade. Les croisades purent néanmoins apparaître comme l'expression ultime des espoirs nourris par les chrétiens d'Orient, en ravivant le souvenir d'interventions anciennes des puissances chrétiennes au bénéfice des communautés chrétiennes locales. Ainsi, à travers les recompositions successives des cadres politiques et confessionnels, la figure de Marūṯā demeura un vecteur de continuité mémorielle, servant de point d'ancrage identitaire pour des communautés progressivement séparées par les bouleversements de l'histoire. Dans la perspective musulmane, il était réduit au rôle de simple fondateur de la cité.

5.8.3. Revendication romaine

Le monde romain revendiquait également et naturellement la figure de Marūṯā. D'abord, celui-ci fut un agent impérial actif en sa qualité d'ambassadeur, jouant un rôle clé dans l'orchestration de l'apogée des relations entre Rome et la Perse[320]. Cette fonction le plaça au cœur de la politique étrangère impériale, sans oublier son double rôle comme espion[321]. À ce titre,

[319] Plusieurs autres sources orientales font également des brèves mentions de Marūṯā ou reprennent directement des récits empruntés à d'autres auteurs. La *Chronique* syriaque d'Élie bar Šinaya, rédigée au XIe siècle, le mentionne aux côté d'Isḥāq comme initiateur et rénovateur de canons lors de la CCXCVII^e^ Olympiade (721 ap. J.-C.). Toujours en syriaque, la *Chronique jusqu'à l'année 1234,* composée au XIIIe siècle (Debié, 2015, p. 586 ; Nau, 1908 p. 173/440) suit généralement le récit de Socrate, tout en fusionnant l'épisode rapporté par Procope concernant la tutelle de Théodose avec une ambassade de Marūṯā, et l'épisode de l'exorcisme. Les motifs du mal de tête du roi, de la jalousie des mages et du pyrée parlant y apparaissent tous sans changements notables. On retrouve finalement les données de l'*Histoire Universelle* (*Kitāb al-'Unwān*) d'Agapius, évêque de Membidj composée au début du Xe siècle en arabe, qui relate qu'à l'époque de Yazdgird Ier, le christianisme s'était répandu en Perse grâce à Marūṯā, qui s'y était alors en Perse par ordre de Théodose.

[320] Tel que vu *supra*, § 3.3, p. 132-156.

[321] Cf. *supra*, § 5.5, p. 309-331.

Marūṯā pouvait être perçu comme un véritable héros byzantin. Les récits qui soulignent ses liens avec Jean Chrysostome renforcent d'ailleurs cette lecture en rattachant sa mémoire à celle du patriarche de Constantinople, figure centrale de l'orthodoxie impériale, et, par extension, au centre idéologique de l'empire[322]. Le fait que l'historien ecclésiastique Socrate de Constantinople ait inclus Marūṯā dans son œuvre atteste la pertinence que revêtait aussi ce personnage pour les cercles lettrés de Constantinople au Ve siècle. Son profil correspondait parfaitement aux attentes des élites byzantines : un prélat syrien cultivé, aristocrate, loyal à l'empire, habile diplomate et médecin, et porteur d'une mémoire chrétienne vivante aux limites du monde romain. Assurément à une certaine époque, Marūṯā de Martyropolis s'imposa comme une cheville ouvrière de la politique extérieure de l'empire romain d'Orient et de l'Église impériale, tout en agissant comme un agent majeur de diffusion du christianisme ; comme l'a souligné Cyril Mango, la promotion du culte des martyrs perses constitua un véritable coup de génie propagandiste pour ces parties[323].

Une redécouverte de la culture syriaque par le monde byzantin médiéval se retrouve bien dans l'activité croissance de Byzance en Mésopotamie depuis le règne de Léon VI (r. 886-912), culminant à la recapture d'Édesse en 1030 par le général George Maniaces, bien que temporaire[324]. Cette activité byzantine en Haute Mésopotamie explique directement la présence de Marūṯā dans le *Ménologe de Basile II* (r. 976-1025) et les *Vies* grecques contemporaines. Malgré les bouleversements, la mémoire de l'évêque semble avoir perduré jusqu'aux croisades, qui auraient aussi favorisés une nouvelle résurgence de son histoire dans le monde byzantin, comme en témoignent les multiples sources médiévales grecques. On observe ainsi une véritable redynamisation de sa mémoire à l'échelle de l'Orient chrétien, nourrie à la fois par le contexte des croisades et par l'intérêt croissant du Moyen Âge pour le culte des reliques[325]. L'image d'une cité autrefois située aux limites du monde chrétien, désormais rehaussée d'un prestige sacré par l'accumulation de nombreuses reliques, était particulièrement évocatrice pour un public byzantin. À cela s'ajouterait la perspective d'une récupération de ces saints et de leur aura protectrice dans

[322] Voir *supra*, § 3.12, p. 186-191.
[323] Mango, 1985, p. 91.
[324] Voir Segal, 2005 (1970), p. 215-254 au sujet de l'histoire d'Édesse sous les chrétiens au Moyen Âge.
[325] Pour plus d'informations sur les reliques en Byzance, voir l'édition variorum de Wortley, 2016, notamment Wortley, 1999, p. 353-378 ; Wortley, 2002-2003, p. 161-174 ; Wortley, 2004, p. 143-157 ; Wortley, 2005, p. 171-187 ; Wortley, 2006a, p. 5-28 ; Wortley, 2006b, p. 631-347. Cf. aussi Sprecher, 2024 ; Guscin, 2024, p. 104-128 ; Mitrea, 2024, p. 129-175 ; Williams, 2024, p. 176-200.

un contexte de découragement et d'affaiblissement depuis les invasions arabes, plus récemment la bataille de Manzikert, et les invasions mongoles qui s'en suivirent plus tard[326].

5.8.4. Revendication arménienne

Le monde arménien s'appropria également la figure de Marūṯā, non seulement en raison de ses origines arméniennes, mais aussi du fait que la Sophanène, sa région d'origine, faisait encore partie, au tournant du Ve siècle, de la sphère politique arménienne. Cette région pouvait être considérée, *de jure*, comme toujours intégrée au royaume d'Arménie, conformément à son statut antérieur[327]. Comme vu dans le Chapitre II, l'Arménie et la Sophanène composaient ensemble une grande partie de la zone frontalière *inter-imperia* et partageaient avec lui une importance stratégique ainsi qu'une histoire commune marquée par l'unification initiale, la fragmentation successive, les ingérences impériales récurrentes et des tensions religieuses profondes. Dans ce contexte, le récit de Marūṯā trouvait un écho profond dans l'expérience historique du peuple arménien, celle d'une nation déchirée entre les sphères d'influence romaine et perse, entre christianisme et zoroastrisme, régulièrement soumise à des conquêtes, à des raids, à des déplacements forcés et à des formes diverses d'instrumentalisation politique et religieuse.

La *Vie* arménienne de Marūṯā contient d'ailleurs plusieurs éléments révélateurs de cette appropriation identitaire, sans doute formulée vers la fin du VIe siècle ou peu après. Cinq ajouts notables trahissent les préoccupations spécifiques des rédacteurs arméniens. Le premier est la mention de la libération de nombreux prisonniers, parmi lesquels figuraient des nobles arméniens[328]. Ce détail, anodin en apparence, souligne dans une perspective arménienne que les effets positifs de la politique conciliante de Yazdgird Ier, obtenue grâce à Marūṯā, s'étendaient aussi à leur propre communauté. L'évêque ne fut donc pas seulement présenté comme un héros romain

[326] Les royaumes chrétiens du Caucase espéraient que les Mongoles allaient avoir un effet positif sur le contexte géopolitique régionale en brisant la puissance des dynastes musulmanes avoisinantes. Cf. Hope, 2016, p. 20-21, 100 ; Jackson, 2024, p. 9, 178, 303-305, 363, 371, 543, 592-593 ; Ghazaryan, 2025. Sur Manzikert et ses conséquences, voir Theotokis, 2024, p. 165-191. Sur les croisades et Byzance, consultez Harris, 2014 ; Nicolle, 2011 ; Kaldellis, 2017.
[327] Marciak, 2017, p. 122-123. Grau, 2026 (sous presse), p. 337, 383-384 suggère que les satrapes *transtigritani* pouvaient aussi être considérés *de jure* comme parti de l'Ēran. Cf. *supra,* § 2.6.1, p. 75-81 et § 2.6.4, p. 86-93.
[328] Marcus, 1932, p. 63.

et syriaque, mais également comme un héros arménien, valorisé à la fois pour ses attaches politiques et pour ses origines ethniques.

Le deuxième élément notable dans la *Vie* arménienne est l'intrigue construite autour de la tentative d'assassinat du roi, dont il convient de souligner le caractère exceptionnellement violent. Contrairement aux autres épisodes de complots, généralement teintés de motifs religieux ou interprétés de manière allusive, cette scène, absente de toutes les autres versions, évoque explicitement un projet de régicide. Un tel ajout reflète une sensibilité propre au contexte arménien, où les intrigues politiques, les retournements d'allégeance et les violences dynastiques étaient monnaie courante depuis plusieurs siècles[329]. Des rois furent assassinés, des nobles oscillaient sans cesse entre fidélité à Rome ou à la Perse, et les tensions confessionnelles demeuraient vives au VIe siècle. La thématique du régicide, introduite dans la *Vie* arménienne, trouve ainsi ses fondements dans le contexte de l'histoire arménienne, mais aussi dans celle des Sassanides. Elle s'inscrit dans une mémoire collective façonnée par les instabilités politiques et fait écho tant aux crises de succession qui ont jalonné les décennies précédant le règne de Yazdgird Ier qu'aux violences qui en accompagnèrent la fin. La mort violente de plusieurs souverains sassanides, souvent dans des circonstances troublées, nourrissait une culture politique où la trahison, la conspiration et l'ingérence religieuse étaient des réalités historiques autant que des motifs narratifs puissants. L'inclusion de la tentative d'assassinat dans la version arménienne peut être interprétée comme une forme d'appropriation mémorielle ciblée. Elle insère l'histoire de Marūṯā dans une trame dramatique bien connue du public arménien, marquée par la culture politique contemporaine. Par ailleurs, elle suggère de manière indirecte mais significative les tensions internes à l'empire sassanide et les dangers que courait toute figure engagée dans des efforts de paix au sein d'un paysage impérial fragmenté.

Un troisième élément se présente dans le contexte de la collecte de reliques, ici présentée comme un acte d'expiation et de salut pour les péchés des ancêtres de Marūṯā et de sa proche famille satrapiale[330]. Honarchian souligne à cet égard une forme d'inquiétude chez l'évêque, petit-fils éponyme de Marūṯā l'Ancien, anciennement Ota-Liyūṯā, prêtre (*Kurmaped*) et satrape païen de la Sophanène au IVe siècle[331]. L'identité religieuse devenait un facteur de plus en plus

[329] Voir l'article de Lee, 2009, p. 1-23 sur les assassinats durant l'Antiquité tardive.
[330] Honarchian, 2021, p. 63.
[331] *Ibid.*, p. 64, 65 n. 85-89.

déterminant, et la dynastie théodosienne n'hésitait pas à promulguer des lois reflétant cette évolution. Dans ce contexte, l'adhésion chrétienne de la lignée issue de Marūṯā l'Ancien ne devait pas nécessairement être perçue comme pleinement assurée, d'où l'importance de la présence d'un évêque au sein même de la famille — un projet que caressait la grand-mère Mariam. La *Vie* arménienne façonna sa figure en femme noble, pieuse et politiquement influente, mobilisant sa foi chrétienne pour évangéliser les confins du monde arménien et pour assurer le salut à son clan[332]. Par ses pèlerinages, ses prières, ses fondations monastiques, ses donations et même ses formes de coercition politico-religieuse, elle est présentée comme l'égale de Pulchérie, d'Hélène, d'Eudoxie et d'Olympias[333]. L'héritage de Marūṯā procède de cette matrice maternelle — une mission chrétienne qu'il poursuivit avec zèle. La fondation de Martyropolis et l'instauration du culte des martyrs contribuèrent simultanément à façonner un nouveau paysage sacré, tout en redéfinissant l'identité de la cité et celle de sa famille princière[334].

Un quatrième élément propre à la *Vie* arménienne est le récit de l'invasion de Kawād Ier en 502, associé à la reconnaissance d'un don offert par Yazdgird Ier. Cette anecdote illustre une forme d'espérance collective : celle de voir, une fois encore, la communauté chrétienne reconnue et protégée par le šāhānšāh perse. Bien que les historiens continuent de débattre de l'ampleur et même de la réalité des persécutions religieuses sous certains règnes sassanides, il ne fait guère de doute que des tensions interconfessionnelles, souvent violentes, existaient bel et bien, et furent particulièrement patentes en Arménie. Ces tensions, conjuguées à une instabilité chronique sur la frontière romano-perse, ont inévitablement façonné l'imaginaire des populations locales. Dans ce cadre, le récit selon lequel l'avancée de Kawād aurait été miraculeusement arrêtée par la seule vue d'une coupe d'or, ancien présent de Yazdgird Ier (mal identifié même dans le récit), relève manifestement d'un espoir presque déraisonnable, mais révélateur. Il s'agit d'un geste hautement symbolique : une relique diplomatique devenant talisman de paix, porteur d'une mémoire idéalisée

[332] Ma correspondance avec l'arménologue Daniel Alford s'est révélée fructueuse, en particulier quant à ses observations sur la traduction de Marcus de la *Vie* arménienne. Selon lui, au § 18 (Marcus, 1932, p. 56), la plupart des manuscrits suivent la leçon « pour racheter la vie de ses fils » ; toutefois, deux manuscrits proposent une variante : « pour racheter l'âme de sa maison, et avec justice pour les vies de ses petits-fils ». Ce changement souligne plus fortement encore sa quête de rédemption pour l'ensemble de sa lignée, en l'occurrence la maison des Liyūṯides. Je remercie le Daniel Alford pour ses remarques éclairantes concernant la traduction de Marcus et l'édition arménienne de la *Vie* arménienne de Marūṯā.

[333] Honarchian, 2021, p. 66 ; Calzolari, 2026 (sous presse), p. 11-12.

[334] Honarchian, 2021, p. 69. Cf. *infra* pour le reste des bénéfices acquis par la famille de Marūṯā à la suite de son action.

de protection impériale. Le texte attribue également la sauvegarde de la ville à l'intervention spirituelle de Marūṯā et des martyrs, réaffirmant leur rôle de protecteurs célestes et de médiateurs historiques entre les communautés chrétiennes et le pouvoir sassanide[335].

Finalement, l'inclusion unique de Mar Mari comme maître de Marūṯā semble souligner les parallèles évidents entre les deux hommes pour les lecteurs de l'Antiquité tardive. Si les *Actes de Mar Mari* furent composés à la période durant laquelle Gagik traduisait la *Vie* de Marūṯā, il me semblerait logique que l'auteur arménien ait pu inclure une allusion reliant Mar Mari à Marūṯā, afin de valoriser le statut de ce dernier. Les deux hommes étaient de la sorte associée à l'évangélisation de la Perse. En réinterprétant l'histoire de Marūṯā, la *Vie* arménienne répondait aux besoins politiques et religieux d'une époque où les Arméniens, récemment émancipés, quoique partiellement, de l'autorité sassanide, cherchaient à organiser leurs communautés après des décennies de fortes pressions relieuses et de violentes rébellions[336]. Depuis l'établissement du *sparapet* Vahan Mamikonian comme *marzban* de l'Arménie par le Šāhānšāh Pērōz en 485, la région s'était considérablement apaisée, inaugurant une période de floraison culturelle et religieuse, propice à une structuration accrue et au développement social des communautés arméniennes.

L'évêque-ambassadeur apparaît ainsi dans cette version comme l'aboutissement de traditions hagiographiques antérieures, dont elle exploite pleinement la portée symbolique. Marūṯā représente d'une part un nouvel Addaï, et d'autre part, un écho de Mar Mari. Si l'un des objectifs des Arméniens fut d'exploiter le pouvoir symbolique de Marūṯā, le renforcement de ce même pouvoir par le recours à un autre personnage apostolique plus illustre et plus mythique pouvait être efficace. Rappelons que la *Vie* arménienne, composée entre la fin du VIe siècle et le début VIIe siècle, manifeste que le culte était encore populaire chez les Arméniens à cette époque. L'Arménie était déjà morcelée depuis 387, mais elle demeurait un espace culturellement mixte et géopolitiquement ambigu. Le culte des martyrs en Sophanène aurait ainsi trouvé un écho particulier auprès d'une société arménienne confrontée à une situation politique comparable. Il est également possible que la construction d'un nouveau mur d'enceinte vers les années 530, ainsi que les réformes militaires et administratives de Justinien, faisant de Martyropolis une nouvelle

[335] Marcus, 1932, p.69-70. Voir le récit parallèle dans Procope, *Aed.* III.2.4-9 ; Greatrex, 1998, p. 81 n. 31 rapporte le reste des sources qui discutent du siège.
[336] Payaslian, 2007, p. 43-45.

capitale provinciale dotée d'un *dux*, d'une légion et de nouvelles murailles massives, aient ravivé le souvenir d'une intervention plus ancienne de Marūṯā et également celui d'un premier investissement impérial en faveur de la population sophanénienne. Si l'œuvre a été composée à la fin de la période proposée, les guerres contre les Perses sous Maurice entre 572-591 devaient assurément inciter les populations frontalières à invoquer la protection de Marūṯā, de leurs martyrs et de ses murs[337].

Rappelons aussi la découverte des restes de Barthélemy par Marūṯā, et le message symbolique émanant du texte de l'*Inventio*[338]. Calzolari propose que les traditions apocryphes sur Barthélemy et Addaï, ainsi que la présence de leurs reliques en Arménie, se combinent pour justifier l'autocéphalie de l'Église arménienne face aux ingérences de Byzance depuis le VIIe siècle[339]. Marūṯā y est ainsi loué pour son « autorité certaine » en tant que thaumaturge et inventeur de reliques d'une importance exceptionnelle aux yeux des Arméniens. Dès lors, sa découverte des restes de l'illustre apôtre Barthélemy apparaît comme incontestable, tout comme la légitimité de l'Église d'Arménie, qui aurait également reçu sa part des reliques apostoliques à l'occasion de cet épisode. Calzolari souligne que de cette façon « le récit d'invention arménienne voulait en quelque sorte offrir un certificat de garantie aux reliques apostoliques »[340].

À ce titre, la figure de Marūṯā revêt une dimension symbolique particulièrement forte. Marūṯā incarne à la fois la victoire espérée du christianisme en Perse et, parallèlement, celle du christianisme arménien. Par son double rôle diplomatique et ecclésiastique, il devenait l'image d'un idéal de coexistence entre confessions antagonistes, ainsi qu'un modèle de dialogue pacifié avec le pouvoir perse. Pour les rédacteurs arméniens, Marūṯā pouvait incarner une figure d'espérance : celle d'une paix envisageable entre *nakharars* et empires, représentée par un évêque chrétien étroitement lié à la plus haute hiérarchie politique sassanide et situé au carrefour de multiples sphères culturelles. Sa biographie hagiographique semble ainsi empreinte d'une nostalgie latente, celle d'un âge d'or idéalisé, où Romains, Perses, Syriens, Arabes et Arméniens

[337] Une bataille notable prit place devant les murs de Martyropolis en 588, Théoph. Sim., III.4.1-3 et 5.8 ; Théophane AM 6079 (De Boor, 1883, p. 261). Par coïncidence, le général Perse fut un certain Marouzas, un nom attesté que dans le contexte de cette bataille. Cf. Martindale, 1992, p. 835. Est-ce une graphie défectueuse ou un nom s'inspirant de celui de Marūṯā ? Pourquoi un nom si proche du protecteur de la ville fut-il attribué au général envahisseur ?
[338] *Découv. Bart.* (Calzolari, 2011, p. 151-156).
[339] Calzolari, 2026 (sous presse), p. 16.
[340] *Ibid.*, p. 16.

auraient coexisté dans une relative harmonie, unis par la foi chrétienne et une tolérance mutuelle alors disparue.

5.8.5. Conclusions : Profil ou propagande ?

Ainsi, la figure de Marūṯā semble avoir été mobilisée dans ses *Vies* comme un symbole d'espoir pour divers peuples frontaliers, ou encore comme un vecteur de glorification du pouvoir, qu'il soit impérial ou satrapique, selon les contextes. L'évêque et sa communauté, tels que les dépeignent les récits qui les mettent en scène, portent profondément la marque de leur position frontalière : situés au croisement de plusieurs sphères culturelles, politiques et religieuses, ils pouvaient être aisément revendiqués par les diverses traditions des peuples voisins qui ont préservé et transmis leur histoire.

Même si, d'un point de vue historique, Marūṯā ne fut qu'un évêque-ambassadeur dépêché pour quelques missions diplomatiques et pour coorganiser le synode de Mar Isḥāq, son parcours fit de lui une figure de référence majeure. Il se situe à l'intersection de plusieurs archétypes populaires de la littérature et de l'imaginaire politique de la fin de l'Antiquité : à la fois diplomate, ascète et saint homme, acteur de diffusion du christianisme et agent de renseignement. Ce caractère hybride explique en grande partie la richesse des réceptions de ce personnage, sa modélisation et la polyvalence de son instrumentalisation dans les récits confessionnels, identitaires et géopolitiques de l'époque. À partir d'une relecture de son action revendiquée par les différentes traditions que nous avons examinées, et à travers la mémoire qui se forgea *a posteriori*, la figure de Marūṯā se transforma d'ambassadeur-évêque en véritable héros chrétien.

5.9. Marūṯā auteur : La postérité littéraire

La postérité littéraire de Marūṯā, spécialement pseudépigraphique, est sans doute le meilleur témoignage de sa popularité et de son autorité dès l'Antiquité. Anne-France Morand souligne que l'attribution d'une composition littéraire à un auteur de l'Antiquité relevait de différents facteurs, notamment « le prestige conféré à l'imitation », les « contraintes des genres

littéraires », ainsi que les normes et contextes socio-culturels contemporains[341]. Dans cette section, nous proposons une analyse systématique de ces attributions, en distinguant quatre grands pôles génériques ayant contribué à la construction de son autorité ecclésiastique et de son image posthume. La réception littéraire de l'évêque l'a progressivement constitué hagiographe, canoniste, hymnographe et réformateur monastique. À travers cette typologie, nous interrogerons les enjeux d'authenticité, de transmission et d'appropriation identitaire qui sous-tendent chaque corpus, afin de mieux comprendre comment la figure de Marūṯā fut façonnée, mobilisée et réinvestie dans les divers champs de la littérature chrétienne orientale.

Le *Catalogue des auteurs et des livres* d'ʿAbdīšōʿ bar Brīkhā, édité par Joseph Simon Assemani et, plus récemment, par Seth M. Stadel, mentionne plusieurs écrits attribués à l'évêque Marūṯā de Maypherqaṭ[342]. ʿAbdīšōʿ compile en réalité des traditions antérieures relatives à la composition de ces ouvrages. Il rapporte ainsi que Marūṯā aurait rédigé un *Livre des martyrs*, une *ʿonithā* (composition poétique) et un *qālā* (mélodie scandant un hymne ou *madrašā*) pour les martyrs, les canons des 318 (en référence aux évêques du concile de Nicée, selon la tradition syriaque), ainsi qu'une *Histoire du synode* de Nicée[343]. Selon Stadel, il est possible que les *ʿonithē* perdues aient été absorbées dans les *qālē* transmis par les traditions ecclésiastiques tardives[344]. Ces *qālē*, pour leur part, ont été conservés, bien que demeurés inédits et non traduits, dans des psautiers liturgiques utilisés pour les offices de Vêpres et de Matines[345]. L'*Histoire du synode* de Nicée, quant à elle, semble avoir été perdue[346]. Il est généralement admis que le *Livre des martyrs* mentionné par ʿAbdīšōʿ fait référence à certains *Actes de martyrs perses*, ce qui constitue un point de départ pertinent pour notre étude[347].

5.9.1. Le Pseudo-Marūṯā hagiographe

La collecte et la translation des reliques des martyrs de la Perse vers Maypherqaṭ par Marūṯā constituent un élément central de la construction mémorielle autour du personnage. Selon les

[341] Morand, 2024, p. 9.
[342] Assemani, 1725, p. 179-186 ; Stadel, 2025, p.130-131. Voir aussi Kaufhold, 2010, p. 119-134 pour plus de détails sur la première publication, traduction et annotation moderne par Abraham Ecchellensis.
[343] Stadel, 2025, p. 130-131 (ʿAbdīšōʿ partie III, § 57, lignes 477-484).
[344] Stadel, 2025, p.. 131, n.67.
[345] *Ibid.*, p. 131, 131, n. 38. Cf. aussi Baumstark, 1922, p. 53, n.9.
[346] *Ibid.*, p. 131, n. 71.
[347] *Ibid.*, p. 131, n. 66.

sources, Marūṯā aurait également rapporté avec lui les récits de la vie de ces saints, se faisant ainsi l'initiateur des traditions hagiographiques relatives aux persécutions sous le règne de Šābuhr II[348]. Cette attribution du rôle d'hagiographe représente la plus ancienne des revendications littéraires liées à sa personne, et demeure la plus fréquemment répétée dans les diverses versions de sa *Vita* à travers les siècles.

Stadel avance qu'ʿAbdīšōʿ aurait pu utiliser comme source le *Kitāb al-Mağdal* (*Liber Turris*, XIe siècle) d'ʿAmr ibn Mattā, et qu'il aurait peut-être confondu transmission des reliques et composition des *actes* de martyrs[349] — l'association se faisant aisément compte tenu de la connexion de Marūṯā avec les martyrs perses. De son côté, Assemani avait attribué à Marūṯā l'ensemble des actes hagiographiques postérieurs à Eusèbe de Césarée, jusqu'à ceux relatifs à Jacques l'Intercis, mort en 421. Tisserant, toutefois, a tenu à souligner que l'argumentation d'Assemani n'était pas concluante et qu'il était impossible de prendre une position définitive sur le sujet[350]. Oscar Braun avance pour sa part l'hypothèse selon laquelle ce *Liber de martyriis* aurait été composé par un auteur anonyme se présentant sous le nom de Marūṯā, et conclut également sur l'impossibilité de lui attribuer avec certitude ces martyrologes[351]. Malgré ses réserves à l'égard des conclusions d'Assemani, Tisserant ne doute aucunement que Marūṯā fut un auteur[352]. Pour lui, le statut d'évêque et son rôle dans la restauration de l'Église de Perse rendrait naturel son intérêt de recueilleur des reliques de martyrs et leurs histoires. Toutefois, il maintient la possibilité que des auteurs tardifs aient pu écrire sous le nom de Marūṯā[353].

Pareillement, Léon Tēr-Petrossian, tout comme Michel van Esbroeck, adoptent une position plus favorable à l'attribution de certains textes à Marūṯā de Maypherqaṭ, en s'appuyant notamment sur des données issues de deux anciens homiliaires arméniens[354]. Plus récemment, les chercheurs tendent à adopter une posture plus prudente : Brock, par exemple, s'abstient de toute affirmation catégorique, suggérant simplement que Marūṯā aurait pu prendre connaissance de

[348] *C. Séert (I.I)*, LXVI, p.79/289 ; ʿAmr, V.V.2/14.7 ; Ṣalībā, V.2.1/13:20 ; *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p.67, 67-68) ; *Vies* grecques, § 8 (Noret, 1973, p. 86-87) et *BHG* 2265, § 12, (Noret, 1973, p. 90-91).
[349] Stadel, 2025, p. 131, n. 66 ; Smith, 2016, p. 147 n.75.
[350] Tisserant, 1928, p. 146.
[351] Braun, 1898/2012, p. 12.
[352] Tisserant, 1928, p. 146.
[353] *Ibid.*
[354] Tēr-Petrossian, 1979, p. 129-130 ; Van Esbroeck, 1977, p. 169-79 ; Smith, 2016, p. 146-147 ; Kosiński, 2017a, p. 501-502 ; Calzolari, 2012, p. 160, n. 91.

certains récits de martyrs au cours de ses séjours en Perse, en 400 et/ou entre 408 et 410[355]. Dans certains manuscrits syriaques, tels que le *Vat. sir.* 161 ou le *Ms. or. oct.* 1256 (Berlin), le discours placé en tête des recueils d'actes de martyrs est attribué non pas à Marūṯā de Maypherqaṭ, mais à Marūṯā de Tagrit. Des chercheurs tels que Wood, qui s'appuie sur J. Labourt et Gernot Wiessner, rejettent d'ailleurs l'attribution à l'évêque de Maypherqaṭ, la jugeant improbable[356].

Une seconde attribution pseudépigraphique concerne la liste de noms de martyrs figurant à la fin du *Martyrologe d'Édesse*, daté de novembre 411[357]. Pour Brock, et même Smith, il est envisageable que Marūṯā ait joué un rôle dans la traduction grecque de certains de ces actes[358]. Delehaye, quant à lui, considère que les fragments de ces textes semblent témoigner d'une recension plus ancienne ; toutefois, leur état fragmentaire, combiné à l'absence explicite de toute mention de Marūṯā dans ces textes orientaux, rend cette hypothèse difficile à confirmer avec certitude[359].

Il convient, selon moi, de souligner que la thèse d'Assemani attribuant à Marūṯā les actes de martyrs rédigés sous le règne de Yazdgird Ier, se heurte à des difficultés chronologiques majeures. Cette hypothèse apparaît peu vraisemblable, ne serait-ce qu'en raison du calendrier historique : Marūṯā était déjà décédé au moment du concile de 420. Dès lors, une seule hypothèse reste envisageable dans ce contexte : si Marūṯā a bien transmis des reliques et des récits de martyrs perses, il ne pouvait s'agir que de ceux exécutés avant le règne de Yazdgird. Il me paraît peu probable qu'il ait composé, en fin de vie, des textes relatifs à des persécutions religieuses que les sources postérieures ont, selon certains, plutôt projetées rétrospectivement sur le règne de Yazdgird[360]. L'impopularité des orientations politiques de ce šāh avaient compromis la légitimité de son successeur, Wahrām V, qui affermit sa position en se rapprochant de la noblesse et du clergé mazdéens, et en favorisant une politique moins tolérante à l'égard des minorités. C'est probablement dans ce contexte tumultueux que la mémoire des persécutions fut reconfigurée, et

[355] Brock, 2011.
[356] Labourt, 1904, p. 51-53 ; Wiessner, 1967, p. 11 ; Wood, 2013 ; Kosiński, 2017a, p. 496-519 ; Kosiński, 2017b, p. 1-24.
[357] Nau, 1915, p. 7-26 ; Brock, 2011. Stadel, 2025, p. 131, n. 66 pense par ailleurs que si ʿAbdīšōʿ ignorait cette liste, il pense par ailleurs que ʿAbdīšōʿ a pu avoir une connaissance indirecte de cette liste.
[358] Delehaye, 1907, p. 401-560 ; Brock, 2011 ; Smith, 2016, p. 147 ajoute qu'il n'est pas impossible que Sozomène ait utilisé les traductions de Marūṯā.
[359] Delehaye, 1907, p. 405-419 pour une présentation et brève discussion des manuscrits utilisés dans son édition.
[360] Amanatidis-Saadé, 2016, « Chapitre 3 » p. 65-100 ; Greatrex et Amanatidis-Saadé, 2023, p. 20-21. Sur le contexte politico-religieux, et le corpus des textes de la période, voir Herman, 2016 (éd. et trad. anglaise) ; Jullien et Jullien, 2025 (éd. et trad. française). Cf. aussi Daryaee, 2023b, p. 73, 83.

que les auteurs ecclésiastiques reportèrent sur Yazdgird une hostilité qu'il n'avait pas nécessairement incarnée à ce degré.

5.9.2. Le Pseudo-Marūṯā canoniste : Canons conciliaires

L'autre principale attribution littéraire associée à Marūṯā se situe dans le domaine de la littérature canonique conciliaire. Comme nous l'avons vu, l'évêque de Maypherqaṭ aurait participé à l'organisation du synode de Mar Isḥāq en 410. Selon les sources, il aurait apporté avec lui les canons du concile de Nicée, qu'il transmit aux évêques de l'Église de l'Orient, jouant ainsi un rôle fondamental dans l'introduction du droit canon occidental dans les structures ecclésiastiques orientales[361]. Marūṯā aurait d'abord procédé à la lecture des canons, avant d'en faire établir une copie destinée à l'assemblée épiscopale, laquelle apposa ensuite sa signature sur cette nouvelle version [362]. Intégrés dans la collection canonique de l'Église de Perse, ces canons furent acceptés comme textes de droit fondateur[363].

Assemani avait cru trouver les canons de Nicée et le lieu de sépulture de Marūṯā lors de son excursion au désert de Scété. Il espérait, semble-t-il, identifier des œuvres de l'évêque de Maypherqaṭ parmi les manuscrits orientaux rapportés par Mgr. Clément David, lesquels contenaient divers textes canoniques[364]. Comme on le verra plus loin, cette enquête ne permit pas à Assemani de découvrir de documents véritablement liés à Marūṯā de Maypherqaṭ. Au contraire, son expédition contribua à renforcer la confusion entre Marūṯā l'évêque-ambassadeur et Marūṯā de Tagrit.

Jean-Baptiste Chabot attribuait à Marūṯā un recueil de « synodes occidentaux », qu'il considérait comme faisant partie des sources canoniques de l'Église syriaque orientale, convaincu que les textes correspondaient véritablement aux canons du concile de Nicée transmis par l'évêque[365]. L'association entre Marūṯā et la transmission des canons nicéens en Orient est

[361] *C. Séert (I.II),* XVIII, p. 70/280, LXVI, p. 206-207/318-319 et LXVIII, p. 211/323 ; ʿAmr, V.V.2/14.6, V.V.2/14.8 ; Ṣalībā, V.2.1/13:14-19, 21; *Syn. Or. (Melloni (éd.), 2023,* p. 564-567, 570-573) ; Ps.-Den., § 192 (Harrak, 2017, p. 298).
[362] *Syn. Or.* (*Melloni (éd.), 2023,* p. 570-573).
[363] Braun, 1898 ; Dauvillier, 1942, p. 302, 305 ; Vööbus, 1960, p. 115-118.
[364] Tisserant, 1928, p. 147 : Borgia syr. 81 et 82 (autrefois K. VI. 3 et 4) ; Bibl. orient., 1. 1, p. 195.
[365] *Syn. Or.* (*Melloni (éd.), 2023,* p. 13 n. 10, 259, n. 3).

également reprise dans les récits de ʿAmr, de Ṣalībā, ainsi que dans la *Chronique de Zuqnin*[366]. En revanche, cette tradition est totalement absente des sources occidentales, qu'elles soient grecques ou arméniennes. Comme nous l'avons vu, l'histoire du synode de Mar Isḥāq et le rôle de Marūṯā dans la réorganisation de l'Église de l'Orient demeurèrent confinés à la sphère culturelle dans laquelle ils furent produits, sans écho notable dans les traditions ecclésiastiques extérieures.

Tisserant se range davantage à la thèse de Braun : selon ce dernier, Marūṯā aurait composé un recueil de règlementations en usage dans l'Église melkite d'Antioche, destiné à soutenir Isḥāq dans la réorganisation de l'Église de l'Orient. Ce recueil aurait ensuite servi de fondement à la formation progressive d'une collection canonique tardive[367]. Braun considérait ces textes comme correspondant aux canons dits « pseudo-nicéens », qu'il croyait effectivement rédigés par Marūṯā lui-même, et transmis à travers les traditions copte et melkite[368]. Brock a bien souligné que l'attribution canonique à Marūṯā ne concerne pas les vingt canons authentiques de Nicée, mais plutôt une collection de soixante-treize canons dits « pseudo-apostoliques », de nature tout à fait différente[369]. Il reste néanmoins dubitatif quant à leur lien supposé avec l'évêque de Maypherqaṭ[370]. Stadel avance que les canons mentionnés dans le *Catalogue* d'ʿAbdīšōʿ pourraient précisément faire référence à cette collection des 73 canons[371].

Arthur Vööbus entreprit de structurer la tradition manuscrite complexe relative à ces canons, en produisant une édition critique accompagnée d'une traduction, mais il s'abstint de toute conclusion définitive quant à leur provenance exacte[372]. Dans l'introduction à son édition critique des *Canons de Marūṯā*, il examine l'ensemble des manuscrits connus depuis les publications de Tisserant, et il convient ici d'en offrir un bref aperçu. Comme mentionné plus haut, cette édition comprend plusieurs sous-sections, dont deux listes principales : une première correspondant aux canons présumés de Nicée, et une seconde regroupant les soixante-treize canons traditionnellement attribués à Marūṯā[373]. Peu de chercheurs, en dehors de Vööbus, ont entrepris un examen approfondi de ces textes ; son travail fera donc ici l'objet d'une courte analyse. Son édition repose

[366] ʿAmr, V.V.2/14.6 ; Ṣalībā, V.2.1/13.7 ; Ps.-Den., § 192 (Harrak, 2017, p. 298).
[367] Tisserant, 1928, p. 148 ; Braun, 1898, p. 17-18.
[368] Braun, 1898/2012: 22-25.
[369] Brock, 2011.
[370] *Ibid.*
[371] Stadel, 2025, p. 131, n. 69. Voir aussi Di Rienzo, 2023a ; Di Rienzo, 2023b ; Di Rienzo, 2023c.
[372] Vööbus, 1982, CSCO 440, p. VIII-IX ; Vööbus, 1960, p. 117-118 n. 17 : « L'original doit donc être syriaque et le compilateur, un Melkite de langue syriaque de la fin du Ve siècle et appartenant au patriarcat d'Antioche ».
[373] Vööbus, 1982, CSCO 439, p. 47-55, 56-115 ; Vööbus, 1982, CSCO 440, p. 41-50, 51-95.

principalement sur le *ms. ʿAlqōš 169*, mais il mobilise également d'autres témoins manuscrits importants : *Vatican sir.* 501, *Borg. sir.* 82, *Mingana syr.* 586, *Mingana syr.* 47, ainsi que le *Nomocanon* de ʿAbdīšōʿ bar Brīkhā[374].

Pour Vööbus, les canons attribués à Marūṯā sont intimement liés au synode de Mar Isḥāq ainsi qu'au contexte politique qui avait conduit les chrétiens syriaques en territoire sassanide à se repositionner face au pouvoir politique[375]. Le fait que ces canons ne correspondent pas strictement à ceux du concile de Nicée ne constitue pas un obstacle pour lui. Il juge peu plausible que Marūṯā se soit contenté de transmettre la vingtaine de canons authentiques de Nicée, eu égard aux circonstances particulières. La situation singulière de l'Église en Perse alors en restructuration exigeait une sélection plus importante de normes, tirées d'un répertoire plus vaste au sein de la tradition ecclésiastique[376].

L'inclusion de textes portant sur le monachisme, par exemple, s'explique aisément pour Vööbus, puisque, d'après la *Vie* arménienne, Marūṯā fut lui-même moine et un ardent promoteur des activités monastiques[377]. Il lui paraît donc probable que, lorsqu'il se trouva en position de proposer un nouveau code canonique pour l'Église d'Orient, Marūṯā ait cherché à faire progresser la cause du monachisme[378].

Il convient toutefois de préciser que les canons dits de Marūṯā, tels qu'ils nous sont parvenus, ne reflètent pas leur état originel, c'est-à-dire qu'ils ne constituent pas strictement des archives autochtones[379]. Vööbus identifie clairement dans le texte des 73 canons l'insertion de matériaux importés de l'Église syriaque occidentale. Néanmoins, toutes les strates littéraires ne sont pas aisément discernables, certaines étant étroitement imbriquées les unes dans les autres[380].

Une dernière hypothèse concernant la provenance des "canons de Marūṯā" est celle de Sebastian Euringer, bien qu'elle soit aujourd'hui considérée comme ancienne et largement

[374] Vööbus, 1982, CSCO 439, p. XXVI.
[375] Vööbus, 1982, CSCO 440, p. V.
[376] Vööbus, 1982, CSCO 440, p. VII. Cet argument est aussi celui de Vadana, 2025, p. 69, qui considère les canons amenés par Marūṯā comme une version incomplète des Canons de Nicée. On retrouve une méthode de composition similaire pour la version éthiopienne des canons « apocryphes » du concile de Nicée. Cf. da Leonessa, 1942, 29-89.
[377] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 57-60).
[378] Vööbus, 1982, CSCO 440, p. VII.
[379] *Ibid.*, p. VII-VIII.
[380] *Ibid.*, p. VIII. Cela étant, Vööbus souligne que cette complexité ne remet pas entièrement en cause l'hypothèse selon laquelle l'essentiel du corpus dériverait du texte canonique transmis par Marūṯā aux évêques réunis au synode de Mar Isḥāq.

dépassée. Il associe les canons en question au contexte d'un synode tenu dans le diocèse d'Antioche précédant celui de Mar Isḥāq à Ctésiphon. C'est lors de ce premier concile que Marūṯā aurait reçu la mission d'introduire en Perse de nouveaux canons enrichis par ceux de Nicée, dans le but de transmettre un document adapté à la situation politique délicate de l'époque[381]. Selon lui, le patriarcat d'Antioche cherchait à préserver l'Église en Perse, conscient que les chrétiens au-delà des frontières romaines devaient affirmer une loyauté politique. En détachant l'Église de Perse du diocèse antiochien impérial romain, on pouvait dorénavant affirmer une indépendance vis-à-vis des rivaux traditionnels de l'empire perse[382]. Dans ce contexte, Marūṯā aurait donc été envoyé comme médiateur de cette transition, tout en assurant que la « nouvelle » hiérarchie resterait alignée avec le dogme byzantin. L'intégration de certains canons nicéens expliquerait la confusion quant à leur identification parmi les « nouveaux » canons.

Selon moi, la théorie d'Euringer semble pertinente ; Antioche se trouvait impliquée dans le synode de Mar Isḥāq. Si les évêques de l'Orient ont signé la lettre envoyée en Perse avec Marūṯā, cela implique en effet une réunion des signataires. Mais il envisage aussi la création d'un document lors de ce concile. Il me semble plutôt réaliste qu'on ait demandé à Marūṯā d'assurer l'orthodoxie de l'Église de Perse par les canons de Nicée, quelle que soit la forme sous laquelle il les transmit. Je rejoins néanmoins davantage la perception de Vööbus, pour lequel les canons furent adaptés pour un contexte sassanide par les prélats orientaux en terre d'Iran.

Vööbus n'exclut pas entièrement la tradition attribuant à Marūṯā un rôle significatif dans la composition des canons. Il souligne que le contexte politique complexe entre Orient et Occident a favorisé la réalisation d'un tel projet, ce qui expliquerait la présence d'influences occidentales au sein d'un corpus destiné à une Église orientale[383]. La position transfrontalière de Marūṯā, en tant qu'auteur polyvalent et médiateur, apparaîtrait ainsi de manière manifeste. L'impact de ces textes fut à la fois durable et étendu, à l'image du culte voué à Marūṯā lui-même. Ces mêmes réglementations, bien que réorganisées, servirent de fondement aux lois canoniques des Églises orientales, comme en témoignent les nombreuses recensions arabes ainsi que la version éthiopienne[384].

[381] *Ibid.*, p. IX : Euringer, Sebastian, 1910, « Abessinien und der hl. Stuhl » *in Theologische Quartalschrift,* XCII.
[382] Vööbus, 1982, CSCO 440, p. IX.
[383] *Ibid.*, p. IX.
[384] *Ibid.*, p. VII-VIII n. 17, 18. Voir Stutz, 2019, p. 1-28 pour une étude approfondie des canons arabes.

Intégrés dans certains manuscrits, plusieurs textes annexes ont été aussi attribués à Marūṯā. Par exemple, le Ms. Museo Borgia 82 (copie du Ms. Alqōš 169), outre le symbole de Nicée-Constantinople, contient un petit corpus sans doute pseudépigraphique comprenant une lettre au futur Grand Métropolite Isḥāq (en plusieurs sections), des commentaires sur les termes et noms grecs, les hérésies et le monachisme, ainsi que des histoires sur Constantin, Hélène et le concile de Nicée[385]. Braun, qui avait traduit l'ensemble de l'ouvrage, pense que ces trois derniers morceaux appartiennent à la lettre de Marūṯā[386]. Les explications des noms semblent bien intégrées dans la section sur le monachisme pour Braun, qui y voit toutefois des éléments situant l'auteur au VIe siècle[387].

Tisserant souligne que les informations fautives contenues dans l'histoire sur Constantin et Hélène témoigneraient en faveur de son inauthenticité. Néanmoins, il est probable pour lui que le ms. Borgia syr. 82 soit partiellement composé par Marūṯā lui-même, mais les additions postérieures rendent difficile la reconnaissance de ses contributions originelles[388]. En raison de ces mêmes lacunes, Braun croit que l'authenticité du document doit simplement être réfutée avec certitude[389]. Jan Willem Drijvers partage une telle conclusion ; la lettre n'est pas authentique et fut probablement composée à Édesse[390]. Annunziata Di Rienzo souligne que les informations dont nous disposons ne permettent pas de donner une conclusion définitive[391]. Il est possible que les canons pseudo-nicéens aient été initialement composés au Ve siècle environ et interpolés plus tard[392].

---

[385] Braun, 1898/2012, p. 15-18 ; Tisserant, 1928, p. 147-148 ; Vööbus, 1982, CSCO 439/440 : Interprétation de termes (p. 8-12/6-8), Termes, rangs et ordres (p. 33-36/30-32), Lettre à Mar Isḥāq (p. 1-7, 37-39, 40-44/1-5, 33-35, 36-39), Traité sur les hérésies (p. 22-27/17-24), Traité sur le monachisme (p. 13-19/9-14). Les histoires sur Nicée, Constantin et Hélène comportent aussi plusieurs sections : L'affaire du Concile de Nicée (p. 28-32/25-29), Le rôle d'Hélène (p. 124-126/103-104), Lettre d'Hélène (p. 127/105), La *Sacra* de Constantin (p. 123/102), Lettre de Constantin à Alexandre (p. 128/106). Voir aussi Drijvers 2001, p. 51-64.

[386] Tisserant, 1928, p. 147-148 ; Braun, 1898/2012, p. 15.

[387] Braun, 1898/2012, p. 15-16. Nau, 1932, p. 182 n. 1, p. 206 n. 2, p. 212 n. 3 identifie trois passages de *l'Histoire ecclésiastique* de Barḥadbešabba dans l'œuvre du pseudo-Marūṯā.

[388] Tisserant, 1928, p. 148.

[389] Braun, 1898/2012, p. 17.

[390] Drijvers, 2001, p. 54-55, 58, 62-63. Il reste impossible de savoir la date à laquelle l'histoire a été insérée dans le corpus de textes attribués à Marūṯā.

[391] Les recherches menées par A. Di Rienzo sur Marūṯā, dans le cadre du programme postdoctoral "ForM – Forged Memories. *The Church of Late Antique Iran and the West*", devraient contribuer à éclairer les mécanismes de la pseudépigraphie liée à Marūṯā canoniste, tout en mettant en évidence les constructions littéraires de ces canons pseudo-nicéens et leur articulation avec les recueils grecs des canons synodaux du IVe siècle. Voir Di Rienzo, 2023b et le projet MARUThA-Project, Di Rienzo, 2023c.

[392] Di Rienzo, 2023a, p. 139-141, 169-171. Cf. aussi Ishac, 2023, p. 69-86.

5.9.3. Le Pseudo-Marūṯā canoniste : Canons monastiques

Parmi les documents préliminaires aux textes présentés par Vööbus, il existe une courte liste de règles sur le monachisme provenant, souvent mot à mot, des pseudo-canons de Marūṯā. Le texte pourrait remonter à la fin du Ve siècle, bien que la tradition manuscrite qui les transmette soit relativement tardive, datant des XVe-XVIe siècles. La collection s'insère dans un cycle de textes composés par un auteur anonyme, intitulé *Règles anonymes pour les communautés*[393]. Parmi les sources autres que les pseudo-canons de Marūṯā, Vööbus identifia les pseudo-canons de Rabbūla, évêque d'Édesse en 411, ainsi qu'un troisième document anonyme. Le texte complet n'a été conservé que dans un seul manuscrit : *Ms. Charf. Patr. syr.* 302, fol. 38a-39b (1699)[394].

L'attribution de certains canons à Marūṯā et à Rabbūla dans cette liste atteste l'importance de ces évêques dans le processus légitimant les communautés monastiques. Les pseudo-canons de Rabbūla furent rédigés eux aussi pour une communauté monastique, mais également à l'intention de laïcs consacrés, les *b^e^nay q^e^yamā*[395]. Contemporains, Rabbūla et Marūṯā avaient été moines avant d'accéder à l'épiscopat, et tous deux semblent avoir poursuivi leur engagement envers les milieux monastiques une fois devenus évêques. Rabbūla, en particulier comme évêque d'Édesse, aurait cherché à élargir ses liens avec des communautés monastiques situées hors de son diocèse[396]. La production de pseudépigraphes canoniques monastiques sous le nom de Marūṯā pourrait trahir la volonté des communautés du diocèse de Maypherqaṭ d'affirmer leur position face à Édesse, en lui disputant une forme de suprématie culturelle par la construction d'une tradition monastique propre. Rappelons que la *Vie* arménienne, attribue à Marūṯā d'avoir œuvré à la fondation et à l'expansion de monastères[397]. Cette association participe de l'écriture pseudépigraphique et du phénomène d'amplification mémorielle autour du personnage. Ainsi, l'attribution de la rédaction de ces règles constitue l'un des mécanismes par lesquels sa figure est érigée en fondateur.

[393] Vööbus,1960, p. 69-77.
[394] *Ibid.*, p. 69-70.
[395] *Ibid.*, p. 24-35.
[396] *Ibid.*, p. 25. Sur les ps.-canons de Rabbūla, voir Muehlberger, 2017, p. 201-212 ; Phenix et Horn, 2017. Cf. aussi Bruns, 1995, p. 471-480 (*non vidi*).
[397] Marcus, 1932, p. 58-59.

5.9.4. Le Pseudo-Marūṯā liturge et exégète

La confusion entre Marūṯā de Maypherqaṭ et Marūṯā de Tagrit († 649) semble trouver son origine, à l'époque moderne, dans une erreur commise par Assemani. Comme expliqué brièvement *supra,* celui-ci affirma que les moines du monastère des Syriens, situé dans le désert de Scété en Égypte, possédaient encore les reliques de Marūṯā de Maypherqaṭ, transférées là depuis la conquête arabe de la Sophanène en 641[398]. Assemani attribua également à l'évêque de Maypherqaṭ une anaphore ainsi qu'un commentaire sur les Évangiles ; or, ces écrits doivent en réalité être rattachés à l'autre Marūṯā, évêque de Tagrit, comme l'a bien montré Tisserant[399]. Assemani conclut le récit de sa visite au monastère en mentionnant avoir vu un manuscrit syriaque contenant les Actes compilés par Marūṯā, qu'il ne parvint toutefois pas à acquérir[400].

5.9.5. Le Pseudo-Marūṯā hérésiographe

L'attribution à Marūṯā d'une liste des principales hérésies chrétiennes de son temps le positionne en hérésiographe. La question de l'authenticité de ce catalogue reste ouverte et serait à examiner ; Adolf Harnack et O. Braun étaient enclins à considérer l'évêque comme son auteur probable[401].

L'édition de Vööbus (1982) compte treize courants, tandis que Braun en énonce quinze. Ces différences dépendent de la tradition manuscrite bien sûr, mais révèlent peut-être aussi des remaniements postérieurs du catalogue, complété et augmenté à une date inconnue.

Les treize hérésies recensées dans la liste éditée par Vööbus avaient en réalité déjà été identifiées par François Nau comme trouvant leur origine dans l'*Histoire ecclésiastique* de Barḥadbešabba ʿArbaya, auteur généralement placé au VIe siècle[402]. La source se présente comme une collection de biographies de chrétiens persécutés pour leur foi entre le IIIe et le VIe siècle. La

[398] Sauget, 1966, p. 1307 ; Assemani, 1719, p. 174-195, 179. Il reste impossible d'identifier qui fut ce Marūṯā revendiqué par les moines. Pour la conquête arabe de la Mésopotamie, voir Nicholson, 2018, p. 1009-1010.
[399] Tisserant, 1928, p. 149 ; Assemani, 1719, p. 179.
[400] Sauget, 1966, p. 1308 ; Assemani, 1719, p. 179. Le pape Clément XI avait envoyé Assemani en mission en Égypte pour acheter des manuscrits orientaux.
[401] Harnack, 1899, p. 13 ; Braun, 1898/2012, p. 15.
[402] Nau, 1932, p. 5/181 ; Barḥadbešabba, *HE*, II.1-14 (Nau, 1932, p. 11/187)

liste transmise par Barḥadbešabba comprend un quatorzième courant, celui des Cyrilliens associés aux Sévériens (du nom de Sévère d'Antioche, mort en 538)[403].

D'autre part, une loi promulguée en 428 et conservée dans le Code théodosien contient une liste comparable, appartenant à la même période : on y retrouve les *sabbatiens*, les *marcionites*, les *manichéens*, les *pauliens*, les *audiens*, les *borboriens*, les *ariens*, les *eunoméens*, les *macédoniens*, les *montanistes* et les *novatiens.* En contrepoint, la liste du Pseudo-Marūṯā comprend quatre groupes qui ne figurent pas dans celle-ci : les *siméoniens*, qui relèvent d'une catégorie plus générale, les *bardésanites* et les *koukéens*, davantage enracinés dans les milieux chrétiens d'Orient, ainsi que les *timothéens*, dont l'apparition semble plus tardive.

Dans cette perspective, l'attribution de cette liste à Marūṯā doit être reconsidérée, et l'œuvre doit plutôt être tenue pour pseudépigraphe. Notre seul autre lien entre Marūṯā et la question des hérésies se trouve dans le récit de Photius, qui affirme que l'évêque fut convoqué au synode de Flavien d'Antioche contre les messaliens[404]. Or, fait notable, ce groupe ne figure pas dans la liste prétendument transmise par Marūṯā. Il faut dès lors se demander si ce récit ne constitue pas une construction littéraire associant thématiquement Marūṯā à la lutte contre les hérésies, en exploitant sa réputation ultérieure d'hérésiographe et de défenseur de l'orthodoxie.

On notera par ailleurs que plusieurs des groupes religieux dénoncés relèvent de désignations hérésiographiques génériques, tels les *cathares* par exemple, ou sans renvoyer nécessairement à des communautés précises. Il serait sans doute intéressant d'examiner plus en détail chacun de ces courants religieux afin de déterminer dans quelle mesure ils relèvent d'un trope hérésiographique conventionnel ou, au contraire, reflètent le contexte polémique spécifique dans lequel évolua Marūṯā. Toutefois, indépendamment de cette analyse, l'attribution de la liste à Marūṯā et la mobilisation de son autorité constituaient en elles-mêmes un puissant procédé de légitimation, conférant au document un surcroît de crédibilité et un poids doctrinal.

[403] Barḥadbešabba, *HE*, II.14 (Nau, 1932, p. 21/197).
[404] Photius, *Bibl.*, Cod. 52.

- Les *sabbatiens*, Sambaṭīnē ou šabtāyē[405],
- les adeptes de Simon, Šemʿōn, le magicien[406],
- les *marcionites*, Marqīōnē[407],
- les *manichéens*[408],
- les *pauliens*, ou disciples de Paul de Samosate[409],
- les *audiens*, ʿŪdāyē ou Audāyē[410],
- les *borboriens*, les Barbōryānē[411],
- les *quqéens*, Qūqāyē, identifiés aussi comme similaire aux *samaritains*[412],
- les *bardesanites*, Daiṣānāyē[413],
- les *ariens*, *eunoméens* et *macédoniens*, ʿArīmanīṭē, ʿEunomīnē, Maqedōnīyē[414],
- les *montanistes*, ou l'hérésie de Montan[415],
- les *timothéens,* ou l'hérésie des Ṭimātyānisṭē[416],
- les *cathares* ou *novatiens,* les Qatārē[417].

Tableau 3 : Liste des courants religieux dénoncés par le Pseudo-Marūṯā

5.9.6. Conclusions

Quelle intention préside à une attribution *a posteriori* ? Dans le cas, par exemple, des canons monastiques, pourquoi certaines communautés ont-elles éprouvé le besoin de se réclamer de l'autorité d'un évêque ? Pourquoi associer la figure de Marūṯā à la sphère monastique ? Le

[405] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 18 n.13-14 / 23) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.1 (Nau, 1932, p. 11/187).
[406] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 18 / 23) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.2 (Nau, 1932, p. 12/188).
[407] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 18-19 / 23) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.3 (Nau, 1932, p. 21/197).
[408] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 19 / 24) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.6 (Nau, 1932, p. 16/192).
[409] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 19 n. 41, 20 / 24-5) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.7 (Nau, 1932, p. 17/193).
[410] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 20 n. 46 / 25) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.8 (Nau, 1932, p. 18/194).
[411] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 21 n. 53 / 25) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.4 (Nau, 1932, p. 14/190).
[412] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 21 n. 57 / 25) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.9 (Nau, 1932, p. 18-19/194-195).
[413] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 21 n. 63, 22 / 25-26) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.5 (Nau, 1932, p. 21/197).
[414] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 22 n. 77-9 / 26) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.13 (Nau, 1932, p. 20-21/196-197).
[415] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 22 n. 83 / 26) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.10 (Nau, 1932, p. 19/195).
[416] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 22 n. 85, 23 / 26) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.11 (Nau, 1932, p. 20/196).
[417] Vööbus, CSCO 439/440, *V. On the Heresies* (p. 23 n. 89 / 26) ; Barḥadbešabba, *HE*, II.12 (Nau, 1932, p. 20/196).

recours à la pseudépigraphie témoigne d'une volonté de renforcer la légitimité de la hiérarchie ecclésiastique sur les communautés monastiques. Le double exemple qui associe la formulation d'ordonnancements à des évêques parfois illustres, comme Rabbūla ou Marūṯā, révèle également une volonté d'encadrement des monastères, afin de prévenir les dérives et d'imposer la figure de l'évêque face à d'éventuelles contre-autorités, permettant donc de justifier des décisions disciplinaires internes et d'imposer des pratiques susceptibles d'être contestées. La construction rétrospective d'un hiérarque en législateur visait ainsi à étendre ses prérogatives et les limites de son autorité. Marūṯā, en tant qu'évêque transfrontalier et figure relativement neutre au sein de contextes géopolitiques fragmentés, offrait un référent particulièrement adapté. La tradition mémorielle relative à Marūṯā semble avoir retenu son rôle d'organisateur de communautés ; en conséquence, la mention de son nom suffisait à légitimer une autorité normative.

Se réclamer d'une figure prestigieuse et fédératrice constituait un acte politiquement signifiant pour les communautés monastiques : gagner une part d'autorité par la fabrique d'une hérédité littéraire. Ces processus d'écriture, et plus largement de construction d'une tradition normative, puisaient leur légitimité spirituelle dans la durée, en consolidant l'autorité du supérieur monastique, et, par extension, celle de la règle elle-même.

5.10. Géographisation et transfert du personnage : les dynamiques d'une liturgie

Dans cette section, nous étudierons les modalités de commémoration liturgique de Marūṯā à travers deux dimensions étroitement liées : les dates de célébration fixées dans les calendriers ecclésiastiques et la diversité des liturgies qui lui sont dédiées selon les traditions culturelles et confessionnelles.

La date de la célébration de Marūṯā demeure incertaine, à l'image de la mémoire plurielle qui entoure le personnage. Comme nous l'avons vu, plusieurs traditions culturelles revendiquent la figure de l'évêque et s'approprient son histoire ; il n'est donc guère surprenant que les dates commémoratives soient aussi nombreuses que diverses. Les études consacrées au culte de Marūṯā restent rares, et les synaxaires consultés par les chercheurs il y a plus de 60 ans sont aujourd'hui d'un accès plus restreint encore. Les notices de Tisserant dans le *Dictionnaire de Théologie*

Catholique (1928) et de Sauget dans la *Bibliotheca Sanctorum* (1966) constituent le noyau de la recherche moderne sur la question, chacune tentant de synthétiser l'état des connaissances à son époque de publication.

La datation de la mort de Marūṯā, tout comme la localisation de son tombeau, revêt une importance majeure pour l'étude de son culte posthume. Malheureusement, les sources ne fournissent aucune indication précise quant à la date de son décès[418]. Son nom ne paraît pas parmi les signataires du synode de Mar Yahbalaha, suggérant ainsi qu'il était déjà décédé ou infirme vers 420[419]. Selon une tradition grecque, la mort du saint aurait eu lieu le même jour que la consécration de son église à Martyropolis, soit le 17 février, et il aurait été initialement inhumé sur place, aux côtés des martyrs[420]. La tradition constantinopolitaine, telle qu'elle apparaît notamment dans le *Ménologe de Basile II*, situe ces événements plutôt à la date du 16 février[421], tandis qu'une troisième version fixe la commémoration au 28 février[422].

La *Vie* arménienne offre une version similaire de la mort de Marūṯā, mais les manuscrits qui la transmettent mentionnent trois autres dates : le 1e juin, le 21 janvier et le 21 juin[423]. Tout comme la *Vie* arménienne, le synaxaire arménien de Ter Israël commémore Marūṯā le 25 *Mareri* (correspondant au 1e juin), la prétendue journée de sa mort[424]. Un autre synaxaire arménien fixe la célébration au 21 *mareri* (soit le 28 mai), et propose un éloge qui dépend explicitement du récit hagiographique arménien relatif à Marūṯā[425].

Comme mentionné *supra,* Assemani pensait que le corps de Marūṯā avait été transféré, à une date inconnue, au monastère Sainte-Marie-des-Syriens, dans le désert de Scété[426].

Il convient de noter que notre unique source égyptienne relative à ces traditions, un synaxaire alexandrin rédigé par Michel, évêque d'Aṯrīb et de Malīǧ, ne fait aucune mention d'une

[418] Tisserant, 1928, p. 145.
[419] Sauget, 1966, p. 1307.
[420] *Vie* grecque, *BHG* 2265, § 2 (Noret, 1973, p. 90-91).
[421] Tisserant, 1928, p. 145 ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583). Aucune date de célébration n'est indiquée par Forness, 2016, ni par Brock, 2011, ni par Saint-Laurent *et al*., 2016.
[422] Tisserant, 1928, p. 146 : Recueil synodal de Moscou, ms. no 376, *fol.* 132-13. Tisserant renvoie au Archim. Vladimir, 1894, *Description systématique de la Bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), part. I, Moscou, p. 564.
[423] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69 et n. 72) ; Sauget, 1966, p. 1309 : Trois mss. dans les *Vitae et passiones sanctorum* (en arménien), t. II, 1874, Venise, p. 17-32, avaient été publiés déjà par Aucher, Jean-Baptiste, 1810, *Sanctorum acta pleniora* (en arménien), t. I, Venise, p. 585-609, annotations, p. 609-618 (*BHO* 720).
[424] Sauget, 1966, p. 1309 ; Bayan, 1930, p. 515-517.
[425] Tisserant, 1928, p. 146 : *Édit de Constantinople*, 1706, p. 777 sq.
[426] Tisserant, 1928, p. 146 : *Bibl. orient*., t. I, p. 179.

éventuelle translation des reliques vers Scété[427]. Si Marūṯā fut bien inhumé à Martyropolis, comme le soutiennent plusieurs traditions comme la *Vie* arménienne, sa tombe a peut-être été déjà découverte, comme vu *supra*, car il pourrait s'agir de l'un des trois sarcophages-reliquaires en porphyre transférés au musée de Diyarbakir[428]. Le synaxaire alexandrin commémore Marūṯā le 22 *amšīr* (soit le 16 février), sous le nom déformé de Marūnā, et avec une notice manifestement dérivée des synaxaires byzantins[429]. De même, le synaxaire arabe-jacobite place sa célébration à la même date[430], tandis que la version ge'ez du synaxaire alexandrin conserve cette commémoration au 22 *yakātīt* correspondant également au 16 février[431].

En Occident, le culte de Marūṯā fut largement ignoré par les martyrologes médiévaux. Comme le souligne Jacques-Marie Sauget, ni Johannes Molanus ni Pietro Galesini ne le mentionnent dans leurs martyrologes respectifs des XVe et XVIe siècles ; ce n'est qu'au siècle suivant que Marūṯā fit son apparition dans le *Martyrologium Romanum* de Cesare Baronio, à la date du 4 décembre, accompagné d'un éloge peu développé[432]. La source ayant servi de fondement à cette insertion demeure incertaine ; Baronio se contente d'indiquer, pour justifier le choix de la date, la mention « *De eodem Graeci* », sans autre précision[433].

Enfin, en ce qui concerne le monde syriaque, Marūṯā est mentionné dans la majorité des calendriers liturgiques, bien que les dates varient selon les traditions. Son nom apparaît notamment au 3 *Tišrīn I* (soit le 3 octobre) dans le calendrier syriaque orthodoxe d'Alep, publié par Nau[434]. Il figure également au 2 octobre, aux côtés d'autres évêques d'Amid et de Maypherqaṭ, dans un évangéliaire nestorien du XIIIe siècle édité par Eduard Sachau[435]. Dans le calendrier syriaque occidental compilé par Mgr. Benni, c'est au 17 février que Marūṯā est commémoré, en association

[427] Sauget, 1966, p. 1308 : Le synaxaire alexandrin de Michel, évêque d'Aṯrīb et de Malīğ en Égypte.
[428] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69).
[429] Sauget, 1966, p. 1308 : *Il Sinassario Alessandrino*. Sauget souligne que la transformation de son nom s'explique aisément par une orthographe erronée en l'absence des points diacritiques en arabe.
[430] Tisserant, 1928, p. 145 ; Basset, 1915, p. 841 [807].
[431] Sauget, 1966, p. 1308 ; Tisserant, 1928, p. 145.
[432] Sauget, 1966, p. 1309 ; Baronio, 1597, p. 544.
[433] Sauget, 1966, p. 1309 ; Tisserant, 1928, p. 145.
[434] Nau, 1915, p. 63 ; Sauget, 1966, p. 1308 ; Tisserant, 1928, p. 45 ; Brock, 2011.
[435]Sauget, 1966, p. 1308 ; Tisserant, 1928, p. 145 ; Évangéliaire nestorien : Ms. Sachau 304, *Hss.-verzeichnisse der kgl. Bibt. zu Berlin*, t. XXIII, p. 30; « sixième vendredi de Moïse ».

avec « les martyrs de Perse dont il transféra les ossements à Mayyafariqin », rappelant ainsi l'un des actes majeurs de son épiscopat[436].

Tradition	**Date**		***Tradition***	**Date**
grecque[437]	16 février		*syriaque*[438]	2 octobre (*tešri*)
	17 février			3 octobre (3 *tešri*)
	28 février			17 février (*šbaṭ*)
latine[439]	4 décembre		*copte*[440]	16 février (22 *amšīr*)
arménienne[441]	28 mai (21 *mareri*)		*arabe jacobite*[442]	16 février (22 *amšīr*)
	01 juin (25 *mareri*)			
	21 juin (*margacʿ*)		*geʿez*[443]	16 février (22 *yakātīt*)
	21 janvier (*aracʿ*)			

Tableau 4 : Dates de célébration de Marūṯā dans les traditions liturgiques des chrétiens d'Orient

[436] Fiey et Conrad, 2004, p. 137 ; Benni, Cyrille Behnam, 1877, *Calendarium ad usum dioeceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul (en arabe).
[437] 16 fév. : Tisserant, 1928, p. 145 : « *Acta SS., Propylaeum ad acta novembris*, col. 469 sq ». ; Sauget, 1966, p. 1308 ; *Mén. Basile*, § 406 (Kuper, 2025, p. 582-583) / 17 fév. : *Vie* grecque, *BHG* 2265, § 12 (Noret, 1973, p.90-91) / 28 fév. : Tisserant, 1928, p. 146 : Recueil synodale de Moscou, n. 376, *fol.* 132-135 vº, ms. et Archim. Vladimir, *Description systématique de la Bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), part. I, Moscou, 1894, p. 564.
[438] 02 oct. : Sauget, 1966, p. 1308 ; Tisserant, 1928, p. 145 ; Évangéliaire nestorien : Ms. Sachau 304, Hss.-verzeichnisse der kgl. Bibl. zu Berlin, t. xxIII, p. 30 / 03 oct. : Nau, 1915, p. 63 ; Sauget, 1966, p. 1308 ; Tisserant, 1928, p. 145 / 17 fév. : Fiey et Conrad, 2004, p. 137 ; Benni, Cyrille Behnam, 1877, *Calendarium ad usum dioeceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul (en arabe).
[439]; Baronio, 1597, p. 544 ; Tisserant, 1928, p. 145 ; Sauget, 1966, p. 1309.
[440] Sauget, 1966, p. 1308 : *Il Sinassario Alessandrino*.
[441] *Vie* arménienne (Marcus, 1932, p. 69 et n.72) ; Tisserant, 1928, p. 146 : *Édit de Constantinople*, 1706, p. 777 sq. ; Bayan, 1930, p. 515-517 ; Sauget, 1966, p. 1309.
[442] Tisserant, 1928, p. 145 : Basset, 1915, p. 841 [807].
[443] Tisserant, 1928, p. 145 ; Sauget, 1966, p. 1308.

5.11. Conclusion : Un personnage populaire à la croisée d'empires

À l'issue de cette étude sur le personnage de Marūṯā et sa construction posthume, s'impose l'image d'une remarquable popularité dans l'espace-temps, qui s'est émané depuis le centre culturel de son ancrage territorial et familial, sur une période longue allant du Ve jusqu'au XIVe siècle. Le corpus multilingue que nous avons réuni et mobilisé en rend bien compte. Si toute la documentation remonte probablement à des sources syriaques perdues, elle montre aussi la pérennité de la mémoire de l'évêque ambassadeur dans les historiographies chrétienne et musulmane, transformé en emblème de l'unité des Églises et de la paix politico-religieuse.

En Sophanène, Marūṯā fut un père fondateur, un apôtre international qui mit la petite région frontalière au centre des puissances impériales. En Perse, il stabilisa la situation des chrétiens syriaques orientaux et incarna l'espérance d'un patronage bienveillant de la part d'une monarchie non-chrétienne. En Arménie, il se positionna comme un vecteur culturel transfrontalier, associé à la fondation apostolique de l'Église arménienne du fait de l'invention de reliques d'apôtres, spécialement celles de Barthélemy[444]. En territoire romain-oriental, il symbolisa l'apogée de la diplomatie chrétienne, à un des rares moments où Rome et ses institutions exercèrent leur influence en Perse.

Marūṯā fut si populaire, semble-t-il, qu'il fut érigé en modèle épiscopal et fut à l'origine d'une postérité littéraire pseudépigraphique importante. Plusieurs personnages à travers l'histoire ecclésiale se distinguent comme des parangons de l'évêque de Maypherqaṭ, de la sorte érigée en modèle. Son "successeur" comme ambassadeur à la cour des Perses, Acace d'Amid, fut lui aussi un évêque trans-frontalier qui convoqua pareillement un concile ecclésiastique. Un rapprochement plus explicite encore se trouve dans le récit relatif au légat de l'empereur Maurice, du nom de Marūṯā[445]. Le chroniqueur rapporte qu'une *communicatio in sacris* aurait eu lieu au cours d'une célébration liturgique entre ce Marūṯā et le catholicos Sabrīšōʿ peu après 596. Il est vraisemblable que ce légat à la cour de Khusrō Ier, soit à identifier avec l'ambassadeur romain Probus mentionné par Théophylacte Simocatta[446]. Une telle indentification s'expliquerait par le prestige durable

[444] Cf. Calzolari, 2012, p. 160-163.
[445] *C. Séert (II.II),* LXVII, p. 175-177/495-497.
[446] Théoph. Sim., V.15.8-11 ; Whitby, M. et M., 1986, p. 154.

attaché à la figure de l'évêque-ambassadeur. Marūṯā de Maypherqaṭ et par la transmission mémorielle de son autorité symbolique.

Ce qui se dégage de ces attributions pseudépigraphiques et des écritures hagiographiques sur Marūṯā donne à voir, dans la durée, une trajectoire reconstruite au profit de besoins nouveaux, et qui fait sens dans un contexte particulier. Marūṯā est devenu un symbole qui "voyage" à travers les siècles et les frontières culturelles, et qui confère à ceux qui s'en réclament sa protection et sa légitimité de saint homme. Véritable héros de l'Antiquité chrétienne, Marūṯā devint une légende réinterprétée dans le temps.

Conclusion

Au terme de cette étude, il convient de rappeler quel était l'objectif principal de cette thèse doctorale. En entreprenant l'élaboration d'une analyse biographique critique de Marūṯā de Maypherqaṭ, il s'agissait plus largement de proposer une lecture renouvelée d'une période clef des relations romano-perses, en prenant pour point de convergence la figure de cet évêque frontalier entre les empires romain d'Orient et perse sassanide. Comme il a été montré au fil de cette recherche, ces dernières années ont connu un regain d'intérêt pour les domaines liés à Marūṯā et à son œuvre, y compris quelques contributions qui lui sont directement consacrées (Honarchian, 2021 ; Calzolari, 2026 [sous-presse]). Ces travaux ont été précieux pour préciser le profil de ce personnage international particulièrement actif. Néanmoins, de nombreuses questions demeuraient ouvertes, et plusieurs pistes de recherche restaient encore inexplorées. La présente étude a ainsi tenté d'ouvrir de nouvelles voies d'analyse.

À partir d'une approche critique des récits historiques et des traditions sur Marūṯā et son environnement, nos recherches ont permis de proposer plusieurs hypothèses nouvelles, notamment en ce qui concerne son milieu familial, identifié ici pour la première fois comme celui des Liyūṯides-Marūṯides. Avant de conclure, il convient toutefois de revenir brièvement sur la trajectoire que nous avons reconstruite et sur les principaux résultats auxquels nous sommes parvenus.

L'importance historique de Marūṯā trouve son origine dans son rôle diplomatique. La situation internationale au tournant du Ve siècle, dans un contexte de relations tendues entre les deux grandes puissances du Moyen-Orient, a constitué un terrain favorable à son action. Le traité de Nisibe (298) constitue le point de départ de ce récit. Ce traité, particulièrement défavorable aux Perses, consacra pour un temps la prééminence romaine. Ce n'est qu'après la mort de Constantin le Grand, en 337, que Šābuhr II reprit la guerre contre Rome. Son succès n'intervint véritablement qu'en 363, lorsque les Romains subirent une défaite suffisamment importante pour entraîner une renégociation des frontières orientales.

Le traité conclu à la suite de ces événements ne remit pas en cause celui de Nisibe, mais en ajusta certains aspects. Les Perses reprirent le contrôle des territoires situés à l'est du Nymphios,

tandis que les cinq satrapies transtigritanes, connues sous le nom de Pentarchie, demeuraient sous domination romaine. C'est à partir de ce moment que s'installe progressivement la paix, certes non sans tensions. Après la mort de Šābuhr II, dont le règne exceptionnellement long avait duré près de soixante-dix ans, un nouvel accord fut finalement conclu afin de résoudre les conflits persistants autour du royaume d'Arménie. En 387, Rome et la Perse procédèrent au partage de ce royaume, ouvrant ainsi la voie à une période de relations plus stables entre les deux empires.

Cette stabilisation s'explique aussi par la situation intérieure des deux puissances. À la fin du IVe siècle, les monarchies romaine et sassanide étaient confrontées à de multiples difficultés internes et externes. D'une part, les incursions hunniques avaient dévasté l'Orient depuis le Caucase à plusieurs reprises avant l'accession au trône de Yazdgird Ier en 399. D'autre part, une instabilité politique et une crise de succession caractérisaient la transmission du pouvoir en contexte sassanide, puisque les trois prédécesseurs de ce souverain avaient été assassinés, signe des tensions profondes qui agitaient la cour perse. Du côté romain, l'empereur Arcadius devait faire face à plusieurs révoltes gothiques qui provoquèrent d'importants bouleversements politiques. Dans ce contexte, la paix *inter-impera* apparaissait comme la seule option viable pour les deux souverains. C'est dans ce contexte que Marūṯā fut envoyé à la cour perse afin de négocier ce qui allait devenir l'un des moments cruciaux des relations romano-perses.

Le second chapitre de cette étude a été consacré à la Sophanène en raison de sa position frontalière située au cœur de ces dynamiques impériales. Marūṯā appartenait à la famille dirigeante de cette satrapie autonome, dépendante de Rome depuis 298. Malgré son importance stratégique, l'étude de ce territoire demeure souvent négligée dans les études consacrées à la Mésopotamie, à la Syrie ou à l'Arménie : elle est fréquemment perçue comme une zone périphérique, ne relevant pleinement d'aucune de ces régions. L'analyse menée ici montre au contraire la complexité de cet espace frontalier.

En mobilisant notamment les approches développées dans les études contemporaines sur les frontières, nous avons tenté de dresser un profil complet de cette région. L'examen de son environnement géographique révèle un territoire singulier, ni véritablement aride, ni méditerranéen, ni alpin. L'étude toponymique a également permis de clarifier l'origine du nom de Sophanène et ses relations avec celui de Sophène, plus ancien et profondément enraciné dans la

tradition du royaume hellénistique portant ce nom. L'analyse démographique et culturelle suggère également que la Sophanène constituait un espace de contacts et de médiation. Les sources indiquent que l'évangélisation de la région fut fortement influencée par Édesse et Nisibe, et que la Sophanène joua un rôle de relais dans la transmission des influences syriaques vers le monde arménien. Les langues attestées, les traditions anthroponymiques et les vestiges archéologiques témoignent de la présence marquée d'éléments syriaques et chrétiens dans la région. Si certaines sources arméniennes tendent à présenter la Sophanène comme culturellement dépendante de l'Arménie, l'analyse suggère plutôt un phénomène inverse, dans lequel les influences syriaques exercèrent un rôle déterminant.

L'étude de la dimension politique de la Sophanène a également permis de mieux comprendre sa position géopolitique. Située au carrefour des empires depuis l'âge du Bronze, cette région développa une identité profondément marquée par sa position liminale. C'est également dans ce cadre que l'on a tenté d'identifier la famille de Marūṯā, désignée ici sous le nom de Liyūṯides, d'après son ancêtre Marūṯā l'Ancien, également connu sous le nom de Liyūṯā. Les liens possibles entre ce nom et certaines traditions du nord-est de l'Utik suggèrent l'existence d'anciens titres honorifiques conservant le souvenir d'une domination clanique antérieure.

Du point de vue stratégique, la Sophanène possédait des atouts considérables. La région bénéficiait de défenses naturelles importantes, entourée de montagnes et de cours d'eau, et contrôlait plusieurs passages essentiels, notamment l'un des principaux accès vers l'empire perse au niveau du pont du Nymphios. Sur le plan économique, cependant, la région traversait une période difficile, en raison notamment des raids perses et des incursions hunniques qui marquèrent le IVe siècle. Malgré ces difficultés, cette position stratégique continua de lui conférer une importance particulière pour le pouvoir impérial romain, importance dont témoigne notamment l'activité de Marūṯā. Il y conserva un rôle politique actif, à la fois comme évêque et comme membre influent de la dynastie des Liyūṯides. Nous avons montré que cette position hybride, à la croisée du pouvoir religieux et des réseaux nobiliaires locaux, lui plaça au cœur des échanges diplomatiques et ecclésiaux entre Rome et la Perse.

Dans un troisième chapitre, nous avons examiné l'action diplomatique de Marūṯā, en l'inscrivant dans le cadre plus large de la diplomatie byzantine de l'Antiquité tardive. Les deux

ambassades de Marūṯā auprès de la cour sassanide ont été analysées en détail, avec une proposition de reconstitution de ses itinéraires et une étude critique des éléments diplomatiques présents dans les récits. Les échanges de lettres et de présents entre évêques et souverains ont été replacés dans leur contexte, permettant de mieux comprendre la portée politique de ces missions qui impliquaient des acteurs du plus haut rang.

La seconde partie de ce chapitre s'est attachée à comprendre pourquoi Marūṯā, évêque issu d'une petite ville frontalière, fut choisi comme ambassadeur impérial auprès du šāhānšāh Yazdgird. Ier. L'établissement de son profil révèle qu'il réunissait plusieurs qualités particulièrement recherchées : une maîtrise de plusieurs langues, des compétences médicales reconnues, un statut ecclésiastique garantissant une certaine autorité morale, ainsi qu'une origine familiale prestigieuse le reliant à la fois aux milieux arméniens et syriaques, et aux empires romain et sassanide. Nous avons également réévalué l'hypothèse selon laquelle il aurait pu agir en *apokrisiarios*, comme un agent du patriarche Jean Chrysostome, ce qui ferait de lui un intermédiaire privilégié entre les intérêts de l'Église et ceux de l'empire romain oriental.

La dimension transfrontalière de son action est particulièrement visible dans les deux grands projets étudiés au chapitre suivant : la fondation du culte des martyrs à Martyropolis et l'organisation du synode de Mar Isḥāq en 410. Le culte des martyrs, à portée transfrontalière, constituait un élément essentiel pour les populations de ces régions, vivant dans une zone particulièrement exposée aux conflits. Les reliques des martyrs devenaient ainsi le palladium de la cité, symboles de protection divine et de cohésion sociale par-delà les frontières terrestres et temporelles. La fondation de ce nouveau centre chrétien cosmopolite à Maypherqaṭ, qui chercha peut-être à rivaliser avec Édesse — le grand centre de la tradition syriaque, — joua un rôle central dans la construction identitaire de la Sophanène. Ce culte a sans doute joué un rôle central dans l'idéologie politique de l'empire romain d'Orient, gagné au christianisme : il manifestait la résistance chrétienne face aux violences sporadiques des autorités perses. Mais il fut tout à la fois aussi l'expression d'une réconciliation trans-étatique grâce au bon vouloir de Yazdgird, donateur des reliques. En cela, Marūṯā fut non seulement un agent du rayonnement de Constntinople, mais aussi un vecteur de rapprochement entre les diverses communautés (syriaques, grecques, arméniennes, arabes) établies dans les empires romain et perse.

Conciliateur transfrontalier, fondateur, Marūṯā fut aussi un réformateur. Le synode d'Isḥāq en 410 représenta un moment décisif de l'histoire de l'Église de l'Orient, jusqu'alors déstructurée dans sa hiérarchie par des années d'exactions sous Šābuhr II. Il marqua une étape importante vers son organisation institutionnelle, contribuant à définir son identité dans le cadre de l'empire sassanide et à déterminer son positionnement dans sa relation avec le monde chrétien (et romain) plus large. Marūṯā fut la cheville ouvrière de cette refondation. Ses initiatives eurent des répercussions à plusieurs niveaux : sur le plan institutionnel, l'Église de l'Orient obtenait une reconnaissance officielle, et son primat devenait un acteur de premier plan à l'intérieur de l'empire et à l'international ; sur le plan politique, une certaine ingérence du šāhānšāh dans la vie de l'Église s'en trouva accrue, ce qui devait renforcer l'idéologie du cosmopolitisme iranien. Pour Yazdgird, cette politique favorisa également un certain prestige, les sources chrétiennes le présentant parfois comme un nouveau Constantin.

Enfin, le dernier chapitre a été consacré à la postérité de Marūṯā. Une évaluation de la documentation a permis de mettre en valeur les processus d'héroïsation du personnage et de construction d'une mémoire posthume, sur la longue durée : l'évêque historique de Maypherqaṭ devint rapidement l'objet de modélisations façonnées par des traditions diverses. Nous avons montré les ressorts de la "fabrique d'une sainteté" en analysant les divers canevas hagiographiques des récits qui tissent l'image d'un saint homme : une enfance sainte, des voyages missionnaires et les traits du *theios anēr*, "homme divin" capable d'accomplir miracles et guérisons. Ces traditions révèlent également des dimensions plus complexes, notamment la présence de motifs liés à l'espionnage et aux intrigues de cour, qui reflètent probablement les réalités de la diplomatie tardo-antique. L'image de Marūṯā qui émerge d'une documentation multilingue fut également enrichie par des parallèles avec les grands apôtres de l'Orient, tels que Thomas, Addaï et Mari, contribuant à l'ancrer dans la lignée prestigieuse des Douze et des Soixante-dix proches du Christ. Son implication dans l'invention des reliques de Barthélemy devait renforcer encore cette dimension apostolique.

Plusieurs traditions revendiquèrent la figure de Marūṯā : sophanénienne, syriaque, romaine orientale ou arménienne. Chacune mit en avant certains aspects de sa vie et de son activité, selon une dynamique identitaire visant à s'approprier un symbole correspondant à ses aspirations. La tradition mémorielle relative à Marūṯā, conservée dans des corpus aussi bien chrétiens que

musulmans, s'exprima dans des élaborations littéraires pseudépigraphiques : récits de martyrs perses, collections canoniques, écrits liturgiques, commentaires exégétiques et traités hérésiographiques. Ces attributions témoignent de l'autorité acquise par son nom, devenu un instrument de légitimation ecclésiastique. De l'Éthiopie à Constantinople, la mémoire de Marūṯā se transmit dans de nombreuses traditions, faisant de lui une figure véritablement transimpériale et transculturelle.

Les conclusions de cette thèse ne prétendent toutefois pas épuiser la richesse du sujet. Bien au contraire, cette recherche a ouvert de nombreuses pistes qui mériteraient des études approfondies. Marūṯā, au cœur des enjeux géostratégiques, politiques et ecclésiaux de son temps, apparaît comme un personnage à la croisée des mondes : diplomate, évêque, médecin, théologien, écrivain, médiateur culturel et figure symbolique. Ce caractère polymorphe explique en grande partie ses multiples réceptions, ses modélisations et son instrumentalisation posthumes. Souhaitons que ce travail ait ainsi contribué à renouveler notre perception des transformations politico-culturelles suscitées par un acteur transfrontalier majeur de l'histoire de l'Antiquité tardive.

Bibliographie

Abréviations

CAH XIII	Cameron, Averil et Garnsey, Peter (éds.), 1998, *The Cambridge Ancient History Volume XIII: The Late empire*, *A.D. 337-425*, Cambridge University Press, Cambridge.
CAH XIV	Cameron, Averil, Ward-Perkins, Bryan et Whitby, Michael (éds.), 2000, *The Cambridge Ancient History Volume XIII: Late Antiquity : empire and Successors*, *A.D. 425-600*, Cambridge University Press, Cambridge.
CCAA	Maas, Michael (éd.), 2015, *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, Cambridge University Press, Cambridge.
CCAC	Lenski, Noel E. (éd.), 2006, *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge.
CDH I	Amir-Moezzi, Mohammad Ali et Dye, Guillaume (éds.), 2019, *Le Coran des Historiens : I Étude sur le contexte et la genèse du texte coranique*, Éditions du cerf, Paris.
CHIr III.1	Yarshater, Ehsan (éd.), 1983, *The Cambridge History of Iran Volume 3 (1) The Seleucid*, *Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge University Press, Cambridge.
CHIr III.2	Yarshater, Ehsan (éd.), 1983, *The Cambridge History of Iran Volume 3 (2) The Seleucid*, *Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge University Press, Cambridge.
CHOC I	Mitchell, Margaret M. et Young, Frances M. (éds.), 2006, *The Cambridge History of Christianity — Volume I : Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge.
CHOC II	Casiday, Augustine et Norris, Frederick W. (éds.), 2007, *The Cambridge History of Christianity — Volume II : Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge.

DPII	Jullien, Christelle (éd.), 2023, *Discourse*, *Power Issues*, *and Images : Transversal Studies on the Reigns of Yazdgird I and Wahrām V*, Peeters, Leuven.
DTC	Vacant, Alfred, Mangenot, Eugène (éds.) *et alius*, 1899-1950, *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Librairie Letouzey et Ané, Paris.
HC II	Pietri, Charles, Pietri, Luce et al. (éds.), 1995, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, II. Naissance d'une chrétienté* : *250-430*, Desclée, Paris.
ODB	Kazhdan, Alexander P., Talbot, Alice-Mary, Cutler, Anthony, Gregory, Timothy E. et Ševčenko, Nancy P. (éds.), 1991, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., Oxford University Press, New York et Oxford.
ODLA	Nicholson, O. (éd.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, (2 vols.), Oxford University Press, Oxford.
OHLA	Fitzgerald Johnson, Scott (éd.), 2012, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.
WOB	Bolman, Elizabeth S., Fitzgerald Johnson, Scott et Tannous, Jack (éds.), 2024, *Worlds of Byzantium : Religion, Culture, and empire in the Medieval Near East,* Cambridge University Press, Cambride.

Sources primaires

Actes de Chalcédoine.

Schwartz, Eduard (ed.), 1933-1938, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Tomus II: Concilium Universale Chalcedonense*, 6 vols., De Gruyter, Berlin et Leipzig ; Acta Conciliorum Price, Richard et Gaddis, Richard (tr.), 2005, *The Acts of the Council of Chalcedon* (3 vols.), Translated Texts for Historians vol. 45, Liverpool University Press, Liverpool.

Aa, Agathange, Agathangelos, *Histoire des Arméniens.*

Tér-Mkrtch'ean, G. et St. Kanayeants' (éds.), 1909, *Agat'angelay Patmutiwn Hayots',* Tiflis ; Thomson, Robert W. (tr.), 1976, *Agathangelos. History of the Armenians. Translation, introduction and commentary by Robert W. Thomson* (1e édition), State University of New York Press, Albany.

AMar, Actes de Mar Mari.

Jullien, C. et Jullien, F. (éds.), 2003a, *Les Actes de Mār Māri. Aux origines de l'Église de Perse*, (*CSCO* 603, Script. syr. 235), Peeters, Louvain.

Les Actes des martyrs perses.

Herman, Geoffrey (éd. et tr.), 2016, *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I,* Gorgias Press, Piscataway ; Jullien, Christelle et Jullien, Florence (éds.), 2025, *Les Actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident*, (Subsidia hagiographica 100), V-XIV-1015) 2 volumes, Société des Bollandistes, Bruxelles.

ATh, Actes de Thomas.

Wright, W, (éd. et tr.), 1871, « The Acts of Judas Thomas (or the Twin) the Apostle » *in* Wright, W. (éd. et tr.), *Apocryphal Acts of the Apostles, Vol II. English Translation*, Williams and Norgate, Londres. Republié, 2005, Gorgias Press, Piscataway, p. 146-298 ; Drijvers, Han J. W. (éd.), 2003, « The Acts of Thomas » *in* Schneemelcher, Wilhelm et Wilson, R. McL. (éds.), *New Testament Apocrypha II : Writings relating to the Apostles Apocalypeses and Related Subjects,* édition révisée, James Clarke et Co, Cambridge, p. 339-411.

Agapius de Membidj, *Kitāb al-ʻUnwān* ou *Histoire Universelle.*

Vasiliev, A. A. (éd. et tr.), 1912, *Kitab al-ʻUnvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Membidj, seconde partie*, Patrologia Orientalis 8/3, Paris-Fribourg, p. 409 [149]-417 [157] ; Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS) ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle), consulté le 09/03/2026 sur la plate-forme EMAN : https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/163.

Agathias, le Scholastique, *Historiae*, ou *Histoires.*

Keydell, Rudolfus (éd.), 1967, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, De Gruyter Berlin ; Frendo, Joseph D. (tr.), 1975, *Agathias: The Histories*, De Gruyter, Berlin et New York ; Maraval, Pierre (tr.), 2018, *Agathias : Histoires, guerres et malheurs du temps sous Justinien*, Les Belles Lettres, Paris.

al-Qazwīnī, Zakariya ibn Muhammad ibn Mahmud Abu Yahya al-Qazwini, *Kitāb ʻAjā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjūdāt* ou *Les Merveilles des choses créées et les singularités des choses existantes.*

Wüstenfeld, Ferdinand (éd.), 1848-1849, 2 vols., II, Dieter, Göttingen.

Ammien, Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*.

Clark C.U. (éd.), vol. 1, 1910 ; vol. 2, partie 1, 1915 ; tr. Rolfe, John C., 1940, *Ammianus Marcellinus History* (2 vols.), Loeb Classical Library 315, Harvard University Press, Cambridge: 1940 ; Fontaine, Jacques et al. (tr.), 1968-1999, *Ammien Marcellin : Histoires* (6 vols.), BUDÉ 190, 197, 333, 231, 271, 354, Les Belles Lettres, Paris.

ʿAmr, ibn Mattā al-Ṭirhānī, *Kitāb al-Mağdal*, ou *Livre de Commentaires.*

Gismondi, Henricus (éd. et tr.), 1897-9, *Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorium commentaria*, Excudebat C. De Luigi, Rome ; Gianazza, Gianmaria, 2022, *Notizie dei Patriarchi della Chiesa dell'Oriente dal libro «al-Miğdal» (Tomo 1) : (Aḫbār faṭārikah kursī al-mašriq min kitāb al-miğdal)*, I-II, Patrimonio culturale arabo cristiano 22-23, Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana, Bologne.

ASX, Ananania de Sirak, *Ašxarhacʿoycʿ,* lit. *Guide au Monde,* ou *Géographie.*

Hewsen, Robert H. (tr. et comm.), 1992, *The Geography of Ananias of Širak: (ASXARHAC'OYC') The Long and the Short Recensions*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

Barḥadbešabba Arbaya, *HE = Histoire Ecclésiastique*.

Nau, François, (éd. et tr.), 1913, « La seconde partie de l'histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba 'Arbaïa et une controverse de Theodore de Mopsueste avec les Macédoniens » *in* Graffin, R. et Nau, F. (éds.), *Patrologia Orientalis,* tome 9, Firmin-Didot, Paris, p. 489-631 ; Nau, François, (éd. et tr.), 1932, « La première partie de l'histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba 'Arbaïa » *in* Graffin, R. et Nau, F. (éds.), *Patrologia Orientalis,* tome 23, Firmin-Didot, Paris, p. 177-343.

Bar Hebraeus, Gregorios bar 'Ebroyo, ou Grégoire Abû'l-Faraj, *CS = Chronique syriaque.*

Bedjan, Paulus (éd.), 1890, *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, Maisonneuve, Paris ; Budge, Ernest A. Wallis (tr.), 1932, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, Oxford University Press, Londres.

Bar Hebraeus, Gregorios bar 'Ebroyo, ou Grégoire Abû'l-Faraj, *CE= Chonique ecclésiastique.*

Abbeloos, J.-B. et Lamy, T. J. (éds.), 1872/1874/1877, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, 3 vols. Peeters, Louvain ; Wilmshurst, David (tr.), 2016, *Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle*, Gorgias Eastern Christian Studies 40, Gorgias Press, Piscataway.

Baronio, Cesare, 1597, *Martyrologium Romanum,* Venise.

Basset, René (tr.), 1915, *Le Synaxaire arabe jacobite (Mois de Toubeh et d'Amechir)*, *in* Patrologia Orientalis, t. XI, Firmin-Didot, Paris, p. 505-859, ici p. 841 [807].

Bayan, G. (éd.), 1930, *Le synaxaire arménien de Ter Israël, (X. Mois de Maréri)*, Patrologia Orientalis, t. XXI, Firmin-Didot, Paris, p. 419-538.

Canons de Pseudo-Marūṯā, canons attribués à Marūṯā de Maypherqaṭ.

Braun, Oscar (tr.), 1898/2012, *De Sancta Nicaena Synodo : Syrische Texte des Maruta von*

Maipherkat, Gorgias Press, Piscataway ; Vööbus, Arthur (éd. et tr.), 1982, *The Canons Ascribed to Marūṯā of Maipherqaṭ and related sources*, (*CSCO* 439-440, Script. Syr. 191-192), Peeters, Louvain.

Cass. Dio, Cassius Dio, Dion Cassius, *Histoire Romaine.*

Boissevain, E. (éd.) et Cary, E. (tr.), 1914-1927, *Roman History,* 9 vols, Cambridge ; Cary, Earnest et Foster, Herbert B. (tr.), 1914, *Dio Cassius. Roman History, Volume III: Books 36-40.* Loeb Classical Library 53, Harvard University Press, Cambridge.

Catalogue d'ʿAbdīšōʿ bar Brīkhā.

Assemani, Joseph Simon (éd.), 1725, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, Rome, Typis Sacrae Congregatione de Propaganda Fidel ; Stadel, Seth M. (éd. et tr.), 2025, *The Catalogue of Books of ʿAbdishoʿ Bar Brikha: Translated with an Introduction and Notes*, Brill, Leiden.

Chromace d'Aquilée, *Sermons.*

Lemarié, Jerome (éd.) et Tardif, Henri (tr.), 1971, *Chromace d'Aquilée*. *Sermons*, tome 2, Sources Chrétiennes 164, Les éditions du cerf, Paris.

Chronique jusqu'à l'année 1234.

Chabot, Jean-Baptiste (éd.), 1920, *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens, I. Pramissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens curante Aphrem Barsaum*, CSCO 81, Script. Syr. 36, Paris ; Chabot, Jean-Baptiste, 1937, *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens, I. Pramissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens*, CSCO 109, Script. Syr. 56, Paris ; Nau, F. (tr. partielle), 1908, « Traduction de la Chronique syriaque anonyme, éditée par Sa Béatitude Mgr Rahmani, Patriarche des Syriens catholiques » *in Revue de l'Orient chrétien*, vol. II/3 [13] ; Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS), projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle), consulté le 09/03/2026 sur la plate-forme EMAN :
https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/126 et
https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/167.

C. Séert = Chronique de Séert.

Scher, Addai (éd. et tr.), 1908, 1910, 1911, 1919, *Histoire Nestorienne Inédite*, Patrologia Orientalis 4 (I/i), 5 (I/ii), 7 (II/ i), et 13 (II/ii), Firmin-Didot, Paris.

CJ, Codex Justinianus, *Code de Justinien.*

Krüger, Paul (éd.), 1954, *Codex Justinianus*, 11e édition, vol. 2 du *Corpus iuris civilis,* Berlin ; Frier, Bruce W. et Blume, Justice Fred H. (tr.), 2016, *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text (Three Volume Set)*, Cambridge University Press, Cambridge.

Claudien, *De Consulatu Stilichonis*, *In Rufinum*, *In Eutropium.*

Birt, Theodor (éd.), 1892, *Claudii Claudiani Carmina,* Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi 10, Weidmann, Berlin ; Platnauer, Maurice (tr.), 1922, *Claudien* (2 vols.), Loeb Classical Library 135-136, Harvard University Press, Cambridge.

CT, Codex Theodosianus, *Code de Théodose.*

Mommsen, T. (éd.), 1862, Berlin ; Pharr, Clyde (tr.) 1952, *The Theodosian Code and Novel and the Sirmondian Constitutions*, Princeton University Press, Princeton ; Rougé, Jean (tr.), 2005, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) Volume I, Code Théodosien Livre XVI*, Sources Chrétiennes 497, Les éditions du cerf, Paris ; Rougé, Jean et Delmaire, Roland (tr.), 2009, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) Volume II, Code Théodosien Livres I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, Sources Chrétiennes 531, Les éditions du cerf, Paris

Collatio Mosaicarum, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum ou *Comparaison des lois mosaïques et romaines.*

Hyamson, Moses (tr.), 1913, *Mosaicarum et Romanarum legum Collatio*, Oxford University Press, London ; Frakes, Robert. M. (rev. et tr.), 2011, *Compiling the "Collatio legum Mosaicarum et Romanarum" in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.

C. Scy., Cyrille de Scythopolis*, V. Euth = Vita Euthymii* ou *Vie de Saint Euthyme.*

Schwartz, E. (éd.), 1939, *Kyrillos von Skythopolis,* TU 49.2, Leipzig ; Festugière, A.-J. (tr.), 1962, *Les Moines d'Orient III/I : Les Moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis Vie de Saint Euthyme,* Les Éditions du cerf, Paris.

De Cer. = De Ceremoniis ou *Le Livre de Cérémonies*, de Constantin Porphyrogénète.

Moffatt, Ann et Tall, Maxeme (tr.), 2012, *Constantine Porphyrogennetos : The Book of Ceremonies,* Brill, Leiden et Boston ; Dagron, Gilbert, Flusin, Bernard, et Feissel, Denis, 2020, *Constantin VII Porphyrogénète: Le livre des cérémonies*, 5 vols., Corpus fontium historiae byzantinae 52/1-5, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisations de Byzance, Paris.

Découv. Bart. = Découverte des reliques du saint apôtre Barthélemy.

Découverte de la dépouille mortelle du saint apôtre Barthélemy (BHO 159) ; Calzolari, Valentina (tr.), 2011, Les Apôtres Thaddée et Barthélemy Aux origines du christianisme arménien, Brepols, Turnhout, p. 151-156.

Delehaye, Hippolyte, (éd.), 1907, « *Les Versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II* » *in* Graffin, R. et Nau, F. (éds.) *Patrologia Orientalis,* tome 2, Firmin-Didot, Paris, p. 401-560.

Denkard, ou *Actes de religion.*

Sanjana, Peshotan Dastur Behramji (tr.), 1900, *The Dinkard: The Original Pehlwi Text; the Same Transliterated in Zend Characters; Translations of the Text in the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of Select Terms*. *Volume IX*, Duftur Ashkara Press, Bombay ; Édition de 1998 préparé par Joseph H. Peterson, *Denkard, Book 4 — Zoroastrian Religious Writings from the Arsacid and Sasanian Periods*.

Dig., Digesta ou *Le Digeste,* ou *le Pandèctes, de Justinien.*

Krüger, P. et Mommsen, T. (éds.) et Watson, Alan (tr.), 1985, *The Digest of Justinian* (4 vols.), University of Pennsylvania Press, Philadelphie.

Diakrinomenos, Jean, *HE* = *Historia Ecclesiastica*, ou *Histoire ecclésiastique.*

Kosiński, Rafał et Twardowska, Kamilla (éds.), Zabrocka, Aneta et Szopa, Adrian (tr.), 2021, *The Church Histories of Theodore Lector and John Diakrinomenos,* Peter Lang, Berlin.

Doctrine d'Addaï.

Desreumaux, Alain (éd. et tr.), 1993, *Histoire du roi Abgar et de Jésus,* Brepols, Turnhout ; Lollar, Jacob A. (tr.), 2023, *The Doctrine of Addai and the Letters of Jesus and Abgar,* Cascade Books, Eugene.

Doctrine de Jean syriaque.

Wright, W, (éd. et tr.), 1871, « The History of John, the Son of Zebedee, the Apostle and Evangelist » *in* Wright, W. (éd. et tr.), *Apocryphal Acts of the Apostles, Vol I-II. English Translation*, Williams and Norgate, Londres. Republié, 2005, Gorgias Press, Piscataway, p. 3-60.

Élie bar Šinaya, *Chronographie*

Brooks, E. W. (éd.), 1910, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, Pars prior,* CSCO 62, Script. Syr. 21, Louvain ; Brooks, E. W. (éd.), 1910, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, Pars prior*, CSCO 63, Script. Syr. 23, Louvain ; Chabot, Jean-Baptiste (éd.), 1909, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, Pars posterior*, CSCO 62, Script. Syr. 22, Louvain ; Chabot, Jean-Baptiste (éd.), 1910, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, Pars posterior,* CSCO 63, Script. Syr. 24, Louvain ; Delaporte, L. J. (tr.), 1910, *La Chronographie d'Élie Bar Šinaya, métropolitain de Nisibe,* Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, Paris ; Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS), projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle, consulté le 09/03/2026 sur la plate-forme EMAN : https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/150.

Eusèbe, de Césarée, *VC*, *Vita Constantini = Vie de Constantin*.

Winkelmann, F. (éd.), 1975, rev. 1992, *Eusebius Werke*, *Band I.I : Über das Leben des Kaisers Konstantins*, GCS, Akademie Verlag, Berlin ; Cameron, Averil et Hall, Stuart (tr.), 1999, *Eusebius: Life of Constantine*, Oxford University Press, Oxford.

Évagre, le Scholastique, *HE = Historia Ecclesiastica*, ou *Histoire ecclésiastique.*

Bidez, J. et Parmentier, L. (éds.), 1898, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Methuen & Co., Londres ; Whitby, Michael (tr.), 2000, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus,* Liverpool University Press, Liverpool ; Festugière, A.-J. *et al.* (tr.), 2011, *Évagre le Scholastique: Histoire ecclésiastique Livres I-III,* Sources Chrétiennes 542, Éditions du cerf, Paris ; Festugière, A.-J. *et al.* (tr.), 2014, *Évagre le Scholastique: Histoire ecclésiastique Livres I-III,* Sources Chrétiennes 566, Éditions du cerf, Paris.

Ferdowsī, Abou'lkasim Firdousi, *Šāh-nāma* ou *Le Livre des Rois.*

Mohl, Jules (tr.), 1877, *Le Livre des Rois par Abou'lkasim Firdousi*, *Tome V*, Imprimerie Nationale, Paris ; Warner, Arthur George et Warner, Edmund (tr.), 1912 et 1915, *The Shahnama of Firdausi*, vols. 6 et 7, Kegan Paul, Trench, Trübner et Co., Londres ; Davis, Dick (tr.), 2007, *Abolqasem Ferdowsi: Shahnameh The Persian Book of Kings*, Viking Penguin, New York.

Festus, Rufius, *Breviarium = Breviarium rerum gestarum populi romani* ou *Abrégé des hauts faits du peuple romain.*

Eadie, J. W. (éd.), 1967, *The Breviarium of Festus*, The Athlone Press, Londres.

Georges de Chypre, Georgii Cyprii, *Descriptio Orbis Romani* ou *Description du Monde romain.*

Gelzer, Henricus (éd.), 1890, *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani,* B.G. Teubneri, Leipzig ; Honigmann, Ernst (tr.), 1939, *Le synekdèmos d'Hiéroklès. Et L'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Éditions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles.

Gr.de Tours., Grégoire de Tours, *Glor. Mart*. = *De gloria martyrum* ou *À la gloire des martyrs.*

Krusch, Bruno (éd.), 1885, « Gregorius Turonensis, Liber in gloria martyrum » *in Monumenta Germaniae Historica (MGH), Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. 1.2, Hanover, p. 34-111 ; Van Dam, Raymond, (tr.) 1988, *Gregory of Tours, Glory of the Martyrs*, Liverpool University Press, Liverpool.

Histoire de Babaï de Nisibe.

Ms. Berlin 329, fol. 138b ; Nau, F., « Histoire d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe », Revue de l'Orient Chrétien, vol. 21 (1918/1919), p. 161-171.

Histoire de Mar Qardagh.

Abbeloos, J.-B., 1890, « Acta Mar tardaghi: Assyriae praefecti qui sub Sapore II martyr occubit » *in Analecta Bollandiana*, vol. 9, p. 5-105 ; Walker, Joel Thomas, 2006, *The Legend of Mar Qardagh : Narrative and Chrsitan Heroism in Late Antique Iraq,* University of California Press, Berkeley.

Ibn Shaddād, Izz al-Din ibn Shaddād al-Halabi, *al-Aʿlāq al-khatīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-al-Jazīra* ou *Géographie historique du al-Cham et du Djézireh*.

Abbāra, Yahyā (éd.), 1978, *Wizārat al-Thaqāfa wa-al-Irshād al-Qawmī*, Damas.

Ibn al-Azraq, ‘Abd Allah Ibn al-Azraq al-Fariqi, *Ta’rikh Mayyafariqin* ou *l’Histoire de Martyropolis*.

Fiey, Jean Maurice, 1976, « Maruta de Martyropolis D’Après Ibn Al-Azraq (†1181) » in *Analecta Bollandiana*, vol. 94, p. 35-45.

Jean Chry., Jean de Chrysostome, *Epist.= Epistulae,* ou *Lettres à Olympias.*

Malingrey, Anne-Marie (éd. et tr.), 1968, *Jean Chrysostome : Lettres à Olympias,* Sources Chrétiennes 13 bis, Éditions du cerf, Paris.

Jean Chry., Jean de Chrysostome, *Lettre à Innocent*.

Malingrey, Anne-Marie (éd. et tr.), 1988, *Palladios : Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome,* tome 2, Sources Chrétiennes 342, Les Éditions du cerf, Paris, p. 47-96.

Jean Ep., Jean d’Éphèse, *HE = Historia Ecclesiastica*, ou *Histoire ecclésiastique.*

Payne Smith, R. (tr.), 1860, *The Third Part of the Eccelsiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford University Press, Oxford.

Jean Ep., Jean d’Éphèse, *Vies des bienheureux orientaux.*

Brooks, E. W. (éd. et tr.), 1923/1924/1926, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, 3 vols., Patrologia Orientalis 17/18/19, Firmin-Didot, Paris.

Jérôme, *Ep. = Epistulae*, ou *Lettres.*

Hilberg, Isidorus (éd.), 1910-18, *Epistulae*, 3 vols., Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum 54-56, Tempsky, Vienne ; Wright, Frederick Adam (tr.), 1933, *Select Letters of St. Jerome*, Loeb Classical Library 262, Harvard University Press, Cambridge.

Julien l’Empereur, *Κατὰ Γαλιλαίων*, ou *Contre les Galiléens.*

Neumann, K. J. (éd.), 1880, *Iuliani imperatoris libri contra Christianos quae supersunt* (*Contra Galilaeos quae supersunt*), Teubner, Leipzig ; Wright, Wilmer C. (tr.), 1923, *Julian : Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments, vol. 3*, Loeb Classical Library 262, Harvard University Press, Cambridge ; Giavatto, Angelo et Muller, Robert (tr.), 2018, *Julien l’Empereur : Contre les Galiléens*, Vrin, Paris.

Ps. -J. Styl., Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique*.

Martin, M. Abbé Paulin (éd. et tr.), 1876, *Chornique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515,* F. A. Brockhaus, Leipzig ; Chabot, Jean-Baptiste, 1927, *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, vol.1, CSCO Scr. Syr. 43, Louvain, p. 235-316 ; Trombley, Frank R. et Watt, John W. (tr.), 2000, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite,* Liverpool University Press, Liverpool. Cf. aussi le commentaire important de Luther, Andreas, 1997, *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, De Gruyter, Berlin.

La confession du bienheureux Mār Abdā, ou la Passion syriaque du Mār Abdā.

Herman, Geoffrey (éd. et tr.), 2016, *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I,* Gorgias Press, Piscataway, p. 54-61 ; Jullien, F. (tr.), 2011, « La Passion syriaque de *Mār Abdā*. Quelques relations entre chrétiens et mazdéens » *in* Gyselen, Rika et Jullien, Christelle (éds.), *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80e anniversaire,* Studia Iranica 43, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris, p. 195-204 ; Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 120-125.

Les dix martyrs de Bēth Garmai.

Herman, Geoffrey (éd. et tr.), 2016, *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I,* Gorgias Press, Piscataway, p. 35-45 ; Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 84-92.

Le martyre de Jacques le Notaire.

Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 192-209.

Le martyre de Jacques l'Intercis.

Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 142-182.

Le martyre de Mar Grigor Piran-Gušnasp et le martyre de Mar Yazd-panah.

Jullien F. (éd.), Becker A. H. (en collaboration), 2023, *The Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp and the Martyrdom of Mar Yazd-panah*. *Edition, Translation and Introduction*, (*Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation* 8), Gorgias Press, Piscataway.

Le martyre de Narseh.

Herman, Geoffrey (éd. et tr.), 2016, *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I,* Gorgias Press, Piscataway, p. 2-27 ; Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 94-111.

Le martyre de Pērōz.

Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 126-140.

Le martyre de Tātāq.

Herman, Geoffrey (éd. et tr.), 2016, *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I,* Gorgias Press, Piscataway, p. 28-35 ; Jullien, C. et Jullien, F., (éds. et tr.) 2024, *Les actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrateurs entre Orient et Occident* (2 vols.), (*Subsidia hagiographica* 100), Société des Bollandistes, Bruxelles, p. 112-118.

Malalas, Jean Malalas, *Chronographia* ou *Chronographie.*

Thurn, Ioannes (éd.), 2000, *Ioannis Malalae Chronographia,* De Gruyter, Berlin et New York ; Jeffreys, Elizabeth, Jeffreys, Michael et Scott, Roger (tr.), 1986, *The Chronicle of John Malalas*, Australian Association for Byzantine Studies, Melbourne.

Malch., Malchos de Philadelphie, Fragments.

Blockley, R.C. (tr.), 1983, *The Fragmentary classicising historians of the later Roman empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus,* vol. 2, Francis Cairns, Liverpool, p. 402-465.

Men. Prot., Ménandre le Protecteur, Fragments.

Blockley, Roger C. (éd. et tr.), 1985, *The History of Menander the Guardian : Introductory Essay, Text, Translation and Historiographical Notes*, Francis Cairns, Liverpool.

Mēnōg-ī Xrad, ou *Esprit de la sagesse.*

Müller, F. Max (éd.), 1885, *The Sacred Books of the East, translated by various oriental scholars* (vol. XXIV), The Clarendon Press, Oxford, p. 1-114.

Ménologe de Basile II.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Manuscrit Vat.gr.1613, p. 406,

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613, consulté le 12/01/2026 ; Kuper, Charles (éd. et tr.), 2025, *The Menologion of Basil II,* Harvard University Press, Cambridge.

M. Syr., ou Michel le Syrien (Michel Rabo, dit « le Grand »), *Chron. = Chronique*.

Moosa, Matti (tr.), 1980, The Syriac Chronicle of Michael Rabo (The Great): A Universal History from the Creation, Beth Antioch Press, Teaneck ; Chabot, Jean-Baptiste (éd. et tr.), 1899-1924, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 4 vols., Ernest Leroux, Paris.

Miracle d'Euphémie et du Goth.

Burkitt, F. C. (éd. et tr.), 1913, *Euphemia and the Goth*, *with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, Williams and Norgate, Londres et Oxford ; Grammatikopoulos, Alexandros, 2023, *Historical Aspects of the Story of Euphemia and the Goth*, thèse de masters soumise à l'Université d'Ottawa, dirigé par G. Greatrex, Département d'études anciennes et des sciences des religions, *Appendix*, p. 106-125.

MX, Moïse de Khorène, ou Movsēs Xorenac'i, *Histoire de l'Arménie*.

Thomson, Robert W. (tr.), 1978*, Moses Khorenats'i, History of the Armenians. Translation, introduction and commentary by Robert W. Thomson,* Harvard University Press, Cambridge et Londres *;* Mahé, Annie (éd.), Mahé, Jean-Pierre et Chaintron, Annie (tr.), 1993, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Gallimard, Paris.

Nau, François, (éd. et tr.), 1915, « Une martyrologie et douze ménologes syriaques » *in* Graffin,

R. et Nau, F. (éds.) *Patrologia Orientalis,* tome 10, Firmin-Didot, Paris, p. 7-163).

Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *HE = Historia Ecclesiastica* ou *Histoire ecclésiastique.*

Patrologia graeca 146 (éd.), Paris, 1865, col. 1109, 1112, 1113 ; Gentz, G., Winkelmann, F., 1966, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulos (sic) und ihre*

Quellen, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 98, Berlin ; Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS) ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle), consulté le 09/03/2026 sur la plate-forme EMAN : https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/303.

ND, Notitia Dignitatum.

Seeck, Otto (éd.), 1876, *Notitia Dignitatum accédunt Notitia urbis constantinopolitanae et Laterculi Prouinciarum,* Apud Weidmannos, Berlin, p. 1-226.

Novellae, Leges Novellae ou Nouvelles lois de Justinien,

Schöll, R. et Kroll, W. (éds.), 1954, *Novellae*, 6e édition, vol. 3 du *Corpus juris civilis*, Berlin ; Miller, David J.D. et Sarris, Peter (tr.), 2018, *The Novels of Justinian: A Complete and Annotated English Translation,* (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge.

Pacatus, *Pan. Theod.* ou *Panégyrique à l'empereur Théodose.*

Galletier, Édouard (éd. et tr.), 1955, *Panégyriques Latins.* Tome III (XI-XII), Les Belles Lettres, Paris ; Nixon, C. E. V. et Rodgers, Barbara Saylor (tr.), 2015, *In Praise of Later Roman Emperors : The Panegyrici Latini with Latin Text of R. A. B. Mynors,* University of California Press, Berkeley.

PB, Pʿawstos Buzand, ou Fauste de Byzance, *Histoires épiques.*

Patkanean, Kʻ. (éd.), 1883/1984, *Patmutʻiwn Hayotsʻ*, St Petersburg, reimp. New York ; Garsoian, Nina G. (tr.), 1989, *The Epic Histories Attributed to Pʿawstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk'),* Harvard University Press, Cambridge.

Philostorge, *HE = Historia Ecclesiastica* ou *Histoire ecclésiastique.*

Bidez, Joseph et rev. Winkelmann, Friedhelm (éds.), 1981, *Philostorgius Kirchengeschichte : Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiográphen*, Akademie Verlag, Belin ; Amidon, Philip R. (tr.), 2007, *Philostorgius: Church History*, Society of Biblical Literature, Atlanta ; Des Places, Édouard (tr.), 2013, *Philostorge : Histoire Ecclésiastique*, Sources Chrétiennes 564, Les éditions du cerf, Paris ; Bleckmann, Bruno et Stein, Markus (tr.), 2015, *Philostorgios Kirchengeschichte,* 2 vols., Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Photius, *Bibl. = Bibliothèque.*

Henry, René (établit et tr.), 1959, *Photius Bibliothèque Tome I (« Codices » 1-84)*, Les Belles Lettres Paris.

Pierre, le Patrice, *fragments*.

Müller, Carolus (éd.), 1851, « Petri Patricii Fragmenta *» in* Müller, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Vol. 4, Fimin Didot, Paris, p. 181-191 ; Banchich, Thomas M. (tr.), 2015, *The Lost History of Peter the Patrician: An Account of Rome's Imperial Past from the Age of Justinian*, Routledge, Londres et New York.

Pline, Pline l'Ancien, Gaius Plinius Secundus, *NH= Naturalis Historia* ou *Histoire Naturelle*.

Bostock, John et Riley, H.T. (tr.), 1855, *The Natural History of Pliny,* Henry G. Bohn, Londres.

Plutarque, *Luc. = Lucullus* ou *Vie de Lucullus.*

Bekker, Immanuel (éd.), 1855-1857, *Plutarchus, Vitae inter se comparatae,* 5 vols., Bernhardi Tauchnitz, Leipzig ; Sintenis, Carolus (éd.), 1873-1875, *Plutarchi Vitae parallelae,* 4 vols., Teubner, Leipzig ; Perrin, Bernadotte, (tr.) 1914, *Plutarch. Lives, Volume II: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus,* Loeb Classical Library 47, Harvard University Press, Cambridge.

Pol. S., Polemius Silvius*, Lat.= Laterculus.*

Seeck, Otto (éd.), 1876, *Notitia Dignitatum accédunt Notitia urbis constantinopolitanae et Laterculi Prouinciarum,* Apud Weidmannos, Berlin, p. 254-60.

Pomp. M., Pomponius Mela, *Chronographia* ou *Chronographie,*ou *De orbis situ.*

Silbermann, A. (éd. et tr.), 2003, *Pomponius Mela : Chronographie*, Collection des Universités de France, Série latine 283, Les Belles Lettres, Paris ; Irby, Georgia L. (tr.), 2025, *Pomponius Mela: Geography of the World*, Liverpool University Press, Liverpool.

Prisc., Priscus Panoniensis, de Panium, Fragments.

Blockley, R.C. (éd. et tr.), 1983, *The Fragmentary classicising historians of the later Roman empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus,* vol. 2, Francis Cairns, Liverpool, p. 222-401 ; Carolla, P. (éd.), 2008, *Priscus Panita, Excerpta et Fragmenta*, Berlin.

Procope, de Césarée, *Aed.*, *De Aedificiis* ou *Περὶ κτισμάτων*, *Sur les monuments*.

Haury, J. (éd.), 1905-1913, *Procopius Caesariensis, De Aedificiis*, Teubner, Leipzig ; Dewing, H.B. (éd. et tr.) et Downey, Glanville (tr.), 1940, *Procopius: On Buildings, General Index,* Loeb Classical Library 343, Harvard University Press, Cambridge ; Roques, Denis (tr. et comm.), 2011, *Procope de Césarée, Construction de Justinien I,* Hellenica 39, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Procope, de Césarée, *An. = Anecdota* ou *L'Histoire secrète.*

Haury, J. (éd.), 1906, *Procopius Caesariensis, Anecdota,* Teubner, Leipzig ; Dewing, H.B. (tr.), 1935, *Procopius : The Anecdota or Secret History,* Loeb Classical Library 290, Harvard University Press, Cambridge ; Maraval, Pierre (éd. et trad.), 1990, *Procope de Césarée : Histoire secrète — Suivi de Anekdota (préface d'Alain Nadaud)*, Collection La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris.

Procope, de Césarée, *Guerres*, *ou Bella.*

Haury, J. et rev. Wirth, G. (éd.), 1963, (2 vols), Leipzig ; Dewing, H.B. (éd. et tr.), 1914-28, *Procopius*, *History of the Wars* (5 vols)., Loeb Classical Library 48, 81, 107, 173, 217, Harvard University Press, Cambridge ; Kaldellis, Anthony (révisé et modernisé), 2014, *Prokopios : The Wars of Justinian*, Hackett Publishing Company, Indianapolis ; Auberger, Janick et Roques, Denis (éd. et trad.), 2015, Procope de Césarée : Histoire des Goths, Collection La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris ; Roques, Denis (éd.), 2019, Procope de Césarée : La guerre contre les Vandales — Guerres de Justinien (Livres III et IV), Collection La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris ; Auberger, Janick et Greatrex, Geoffrey (éd. et trad.), 2022, Procope de Césarée : Les guerres contre les Perses — Guerres de Justinien (Livres I et II), Collection La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris.

Pseudo-Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens

Brooks, Ernest Walter (éd.), 1903, *Chronica minora*, (*CSCO* III), t. 4, partie 2, texte III, E. Typographeo Reipublicae, Paris, p. 62-119.

Ps.-Den., Pseudo-Denys de Tell Mahré, *La Chronique de Zuqnīn.*

Chabot, Jean-Baptiste (éd.), 1927-1933, *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, vol. I (*CSCO* 91, Script. Syr. 43) et vol. II (*CSCO* 104, Script. Syr. 53) Louvain ; Chabot, Jean-Baptiste (tr.), 1949, *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I*, (*CSCO* 121), Louvain ; Harrak, Amir (éd. et tr.), 2017, *The*

Chronicle of Zuqnīn Parts I and II. From the Creation to the Year 506/7 AD, Gorgias Press, Piscataway.

Ps.-Sébéos, *Histoire Arménienne*.

Abgaryan, G.V. (éd.), 1969, *Patmuti'wn Sebeosi*, Yerevan ; Thomson, R. W. (tr.), Howard-Johnston, J. (comm.) et Greenwod, Tim (ass.), 1999, *The Armenian History attributed to Sebeos,* Liverpool University Press, Liverpool.

Ps.-Z., Pseudo-Zacahrie le Rhétor, de Mytilène, *HE = Histoire ecclésiastique*.

Brooks, Ernest Walter (éd.), 1919-1924, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* II. *Accedit fragmentum Historia ecclesiastica Dionysii Telmahrensis* I, (*CSCO* 83-84, 87-88, Scr. Syr. 38-39, 41-42), Peeters, Louvain.

Ps.-Z., Pseudo-Zacahrie le Rhétor, de Mytilène**,** *Chron.* = Chronique.

Hamilton, J.F. et Brooks, E.W. (tr.), 1899, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres ; Greatrex, Geoffrey (éd.), Phenix, Robert, R. et Horn, Cornelia, B. (tr.), 2011, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor Church and War in Late Antiquity,* Liverpool University Press, Liverpool.

Ptol., Ptolémée, *Geog.* = *Geographia* ou *Géographie.*

Nobbe, C.F.A., (éd.), 1843-1845, *Claudii Ptolemaei Geographia*, 3 vols. Leipzig ; Berggrem. J. Lennart et Jones, Alexander (tr.), 2000*, Ptolemy's Geography : An Annotated Translation of the Theoretical Chapters,* Princeton University Press, Princeton et Oxford.

Rabbula, *Varia.*

Muehlberger, Ellen, 2017, « Rabbula, Canons for Monks and Clerics » in Muehlberger, E. (éd.), The Cambridge Edition of Early Christian Writings, II. Practice, Cambridge University Press, Cambridge, p. 204-212 ; Phenix, Robert R. Jr. et Horn, Cornelia B. (tr.), 2017, The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns (SBL Writings from the Greco-Roman World 17), SBL Press, Atlanta.

Rufin d'Aquilée, *HE = Historia Ecclesiastica* ou *Histoire ecclésiastique.*

Mommsen, Theodor (éd.), 1908, *Eusebius Werke II.2: Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus*, GCS 9/2, J. C. Hinrichs, Leipzig ; Amidon, Philip R. (tr.), 1997, *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*, Oxford University Press, New York et Oxford.

Ṣalībā, ibn Yūḥannā al-Mawṣilī, *Kitāb asfār al-asrār*, ou *Livre des Mystères.*

Gianazza, Gianmaria, 2016, *Ṣalībā ibn Yūḥannā al-Mawṣilī. I libri dei misteri (Kitāb asfār al-asrār)*, Patrimonio culturale arabo cristiano 12, Aracne, Roma ; Gianazza, Gianmaria, 2024, *Ṣalībā Ibn Yūḥannā al-Mawṣilī (XIVe s.). Asfār al-asrār* III. *Livre cinquième*, *section première et section deuxième*, Patrimoine arabe chrétien 35, Textes et Études de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, University of Saint James Publications, Beyrouth.

Socrate, de Constantinople, *HE = Historia Ecclesiastica*, ou *Histoire ecclésiastique.*

Hansen, G. C. (éd.), 1995, *Kirchengeschichte*, Berlin ; Maraval, Pierre et Périchon, Pierre (tr.), 2007, *Socrate de Constantinople: Histoire Ecclésiastique Livres IV-VI*, Sources Chrétiennes 505, Les éditions du cerf, Paris ; Maraval, Pierre et Périchon, Pierre (tr.), 2007, *Socrate de Constantinople: Histoire Ecclésiastique Livre VII*, Sources Chrétiennes 506, Les éditions du cerf, Paris.

Sozomène, Salaminios Hermias Sozomenos, *HE* = Historia Ecclesiastica, ou *Histoire ecclésiastique.*

Bidez, J. et rev. Hansen, G.C. (éds.), 1995, *Kirchengeschichte*, Berlin ; Festugière, A-J. et Grillet, B. (tr.), 2008, *Sozomène: Histoire Ecclésiastique Livres VII — IX*, Sources Chrétiennes 516, Les éditions du cerf, Paris.

Strabon, *Georg., Geographika* ou *Géographie*.

Aly, Wolfgang (éd.), 1964, « Der Geograph Strabon als Philosoph » *in Miscellanea critica*, vol. 1, Leipzig, p. 9-19 ; Aujac, Germaine (éd.), 1966, *Strabon et la science de son temps*, Paris ; Jones, Horace Leonard, (tr.) 1917, 1923, 1924, 1927, 1929, 1930, 1932, *Strabo, Geography* (8. vols.), Loeb Classical Library 49, 50, 182, 196, 223, 241 267, Harvard University Press, Cambridge ; Roller, Duane W. (tr.), 2014, *The Geography of Strabo : An English Translation with Introduction and Notes,* Cambridge University Press, Cambridge.

Syn. Or., *Synodicon Orientale.*

Chabot, Jean-Baptiste, (éd. et tr.), 1902, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens,* Imprimerie Nationale, Paris ; Melloni, Alberto et Ishac, Ephrem (éds.), 2023, *The General Councils of the Eastern Christian Churches*, *(Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta V/1-2*, 2 vols., Brepols, Turnhout.

Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-rusulwa'lmuluk* ou *le Livre des prophètes et des rois.*

De Goeje. Michael Jan (éd.), 1879, *Annales quos scripsit / Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis*, Brill, Leiden ; Nöldeke, T. (tr.), 1879, *Geshichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden : Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, E.J. Brill, Leiden ; Bosworth, Clifford E. (tr.), 1999, *The History of al-Tabari Volume 5: The Sāsānids*, *the Byzantines*, *the Lakhmids*, *and Yemen*, State University of New York Press, Albany.

Théodore le Lecteur, *Historia Tripartita* ou *Histoire tripartite.*

Hansen, G. C. (éd. et tr.), 1995, *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte,* (Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N.F. 3), 1972, 1995, p. 92 ; Epitome313. Yazdgird et Marūthā, compilation autour de 518. Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS), projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle), consulté le 02/03/2026 sur la plate-forme EMAN : https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/419.

Théodoret, de Cyr, *HE = Historia Ecclesiastica*, ou *Histoire ecclésiastique.*

Parmentier, Léon et Hansen, G.C. (éds.), Canivet, Pierre (tr**.),** 2006 et 2009**,** *Théodoret de Cyr Histoire ecclésiastique* (2 vols.), Sources Chrétiennes 501 et 530, Les Éditions du Cerf, Paris.

Théodoret, de Cyr, *HR = Historia Religiosa* ou *Histoire des moines de Syrie.*

Canivet, Pierre et Leroy-Molinghen, Alice (éds. et tr.), 1977-1979, *Histoire des moines de Syrie* (2 vols.), Sources Chrétiennes 234 et 257, Éditions du cerf, Paris ; Price, R.M. (tr.), 2008, *Theodoret of Cyrrhus : A History of the Monks of Syria,* Cistercian Publications, Trappist.

Théophane, le Confesseur, *Chronographia* ou *Chronique.*

De Boor, Carolus (éd.) 1883 (vol.1) 1885 (vol.2), *Theophanis Chronographia,* B.G. Teubneri, Leipzig ; Mango, Cyril. et Scott, Roger (tr.), 1997, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Clarendon Press, Oxford.

Théoph. Sim., Théophylacte Simocatta, *Histoires.*

De Boor, C. et Wirth, P. (éds.), 1972, History, Stuttgart ; Whitby, Michael et Mary (tr.), 1986, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction and Notes*, Clarendon Press, Oxford

Vie arménienne de Marūṯā, ou *l'Histoire de la vie du bienheureux Marut'a.*

Alishan, Levon G. (compilateur), 1874, *Vark' ew vkayabanut'iwnk' srbots'* / *Vitae et passiones sanctorum*, volume 2, Venise, p. 17-32 ; Marcus, Ralph, 1932, « The Armenian Life of Marutha of Maipherkat » *in Harvard Theological Review*, vol. 25, p. 55-70.

Vies de philosophes et de sophistes, Eunape de Sardes.

Wright, Wilmer Cave (éd. et tr.), 1921, *Philostratus and Eunapius*, Loeb Classical Library 134, Harvard University Press, Cambridge et Londres ; Goulet, Richard (éd. et tr.), 2014, *Eunape de Sardes, Vies de philosophes et de sophistes*, Les Belles Lettres, Paris.

Vies grecques de Marūṯā, ou *l'Histoire des saints qui sont à Martyropolis et de S. Marouthas qui fit surgir la ville au nom des martyrs.*

Latyšev, B. (éd.), 1911, Menologii anonymi Byzantini saeculi x quae supersunt (vol.1), BHG 2266, Saint-P etersburg, p. 154-58 ; Noret, Jacques (éd. et tr.), 1973 « La Vie Grecque Ancienne de S. Maruta de Mayferqat » BHG 2265 and 2266, *in Analecta Bollandiana*, vol. 91, p. 77-103.

Vie syriaque, de Marūṯā.

Brock, Sébastien, 2010, « A Fragment from a Syriac Life of Marutha of Martyropolis » *in Analecta Bollandiana*, vol. 128, p. 306-311 ; Jullien, Christelle, Jullien, Florence, et Nakano, Chiemi (tr.), 2020, « Vie syriaque de Marūtha de Maypherqaṭ, IXe s.? » *in* Projet ANR TransPerse (CeRMI, CNRS) ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne Nouvelle), consulté le 02/02/2026 sur la plate-forme EMAN *:* https://eman-archives.org/TransPerse/items/show/120.

Vie Grég., *Vie de S. Grégoire l'Illuminateur.*

Malan, S.C. (tr.), 1868, *The Life and Time of S. Gregory the Illuminator*, Rivingtons, Londres, Oxford et Cambridge.

Vööbus, Arthur (éd. et tr.), 1960, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Etse, Stockholm.

Vööbus, Arthur (éd. et tr.), 1982, *The Canons Ascribed tto Mārūtā of Maipherqat and related sources,* (*CSCO* 439-440, Scipt. syr. 191-192), Peeters, Louvain.

Xén., Xénophon, *Ana = Anabasis* ou *l'Anabase, la Montée.*

Masqueray, Paul (éd. et tr.), 1930, *Xénophon : Anabase, Tome I — Livres I-III*, Collection des Universités de France — Série grecque, Les Belles Lettres, Paris ; Masqueray, Paul (éd. et tr.), 1968, *Xénophon : Anabase, Tome II — Livres IV-VII*, Collection des Universités de France — Série grecque, Les Belles Lettres, Paris ; Brownson, Carleton L. (tr.) et Dillery, John (rév.), 1998, *Xenophon. Anabasis*, Loeb Classical Library 90, Harvard University Press, Cambridge.

Ya'qubi, Ahmad al-Ya'qubi, *Ta'rikh ibn Wāḍiḥ.*

Houtsma, M.T. (éd.), 1883, *Ibn-Wadhih qui dicitur al-Ja'qubi Historiae* (2 vols.) ; Hoyland, R.G. (tr.), 2018, *The History of the Kings of the Persians in Three Arabic Chronicles: The transmission of the Iranian Past from Late Antiquity to Early Islam*. Liverpool University Press, Liverpool, p. 106-134

Yāqût, ibn-ʿAbdullāh al-Rūmī al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān* ou *Livre des Pays.*

Wüstenfeld, Ferdinand (éd.), 1866-73, 6 vols., Brockhaus, Leipzig.

Zosime, *HN = Historia Nea* ou *Histoire Nouvelle.*

Paschoud, François (éd. et trad.), 2000-2008, Zosime : Histoire nouvelle, Tome I (Livres I-II), Tome II.I (Livre III), Tome II.II (Livre IV), Tome III.I (Livre V), Tome III.II (Livre VI & Index général), Collection des Universités de France — Série grecque, Les Belles Lettres, Paris.

Études

Aasgaard, Reidar, 2018, « Childhood in 400 CE: Jerome, John Chrysostom, and Augustine on children and their formation » *in* Aasgaard, R. Horn, C.et Cojocaru, O. M. (éds.), *Childhood in History, Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, Routledge, Londres et New York, p. 157-173.

Aasgaard, Reidar, Horn, Cornelia et Cojocaru, Oana Marie (éds.), 2018, *Childhood in History, Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, Routledge, Londres et New York.

Académie Française, 2024, « LIMITE » *in Dictionnaire de l'Académie Française*, 9e édition, Fayard, Paris, https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9L0859, consulté le 29/11/2025.

Académie Française, 2024, « CONFINS » *in Dictionnaire de l'Académie Française*, 9e édition, Fayard, Paris, https://www.*dictionnaire-academie.fr/article/A9C3513*, consulté le 29/11/2025.

Adamo, Nasrat et Al-Ansari, Nadhir, 2020, « The first Century of Islam and the Question of Land and its Cultivation (636-750 AD) » *in Journal of Earth Sciences and Geotechnical Engineering*, vol. 10, nº 3, Scientific Press International Limited, p. 137-158.

Adontz, Nicholas et Garsoïan, Nina G. (tr. et rev.), 1970, *Armenia in the Period of Justinian: The Political Conditions Based on the Naxarar System*, Calouste Gulbenkian Foundation, Lisbon.

Adler, William, 2022, « Chapter 20: Jesus's Letter to Abgar », *in* Edwards, J. C. (éd.), *Early New Testament Apocrypha* (*Ancient Literature for New Testament Studies* 9), Zondervan Academic, Grand Rapids, p. 343-360.

Alston, Richard et Lieu, Samuel N. C. (éds.), 2007, *Aspects of the Roman East Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA,* vol.1, Brepols, Turnhout, p. 103-173.

Amar, Joseph, P., 2011, « *Yaʿqub of Nisibis (d. 337/8) » in* Beth Mardutho: The Syriac Institute, *e-GEDSH, https://gedsh.bethmardutho.org/Yaqub-of-Nisibis,* consulté le 01/12/2025.

Amanatidis-Saadé, George, 2019, *Yazdgird I — He Who Maintains Peace in His Dominion: Re-examining the Rise and Fall of Romano-Iranian Relations in the Early Fifth Century*, thèse de masters soumise à l'Université d'Ottawa, dirigé par G. Greatrex, Département d'études anciennes et des sciences des religions.

Amann, Émile, 1939, « Simon le Magicien » *in DTC* 14, Letouzey et Ané, Paris, p. 2130-2140.

Andrade, Nathanael J., 2018, *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity: Networks and the Movement of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Andres, Hansjoachim, 2022, *Bruderzwist. Strukturen und Methoden der Diplomatie zwischen Rom und Iran von der Teilung Armeniens bis zum Fünfzigjährigen Frieden*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Angelov, Alexander, 2014, « Bishop over "Those Outside": Imperial Diplomacy and the Boundaries of Constantine's Christianity » *in Greek*, *Roman*, *and Byzantine Studies*, vol. 54, p. 274-292.

Assemani, Giuseppe Simone, 1719, « S. Maruthas Episcopus Tagritensis » *in Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana I, De Scriptoribus Syris Orthodoxis,* Rome, p. 174-195.

Asutay-Effenberger, Neslihan, 2007, *Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, De Gruyter. Berlin et Boston.

Azarnouche, Samra et Petitjean, Maxime, 2022, « Sasanian Warriors in Context: Historical and Religious Commentary on a Middle Persian Chapter on Artēštārān (Dēnkard VIII.26) » *in Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, n° 11, p. 331-384.

Baker-Brian, Nicholas et Tougher, Shaun (éds.), 2020, *The Sons of Constantine, AD 337-361 : In the Shadows of Constantine and Julian,* Palgrave Macmillan, Cham.

Bais, Marco, 2023, « Caucasian Albania in Greek and Latin Sources » *in* Gippert, J. et Dum-Tragut, J. (éds.), *Caucasian Albania : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin, p. 3-32.

Balogh, Dániel (éd.), 2020, *Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History*, Barkhuis, Groningen.

Balty, Janine, 2006, « Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: Jeux d'influences réciproques », *in* Wiesehöfer, J. et Huyse, P. (éds), *Ērān und Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, p. 29-44.

Bar, Doron, 2004, « Frontier and Periphery in Late Antique Palestine » *in Greek*, *Roman*, *and Byzantine Studies*, vol. 44, n°. 1, p. 69-92.

Bardill, Jonathan, 1999, « The Golden Gate in Constantinople : A Triumphal Arch of Theodosius I » *in American Journal of Archaeology*, vol. 103, n° 4, p. 671-696.

Bardill, Jonathan et Greatrex, Geoffrey, 1996, « Antiochus the "Praepositus": A Persian Eunuch at the Court of Theodosius II » *in Dumbarton Oaks Papers*, vol. 50, p. 171-197.

Barnett, Glenn, 2017, *Emulating Alexander: How Alexander the Great's Legacy Fuelled Rome's Wars With Persia*, Pen et Sword Military, Barnsley.

Baslez, Marie-Françoise, 2007, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris.

Baumstark, Anton, 1922, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn.

Baynes, Noman H., 1910, « Rome and Armenia in the Fourth Century » *in English Historical Review* vol. 25, p. 625-43 ; *et in* Baynes, N.H., 1955, *Byzantine Studies and Other Essays*, The Athlone Press, Londres, p. 187-208.

Baysal, Emma L. et Karakatsanis, Leonidas (éds.), 2017, *Bordered Places — Bounded Times: Cross-Disciplinary Perspectives on Turkey*, BIAA Monograph Series vol. 51, British Institute at Ankara, Londres.

Beaucamp, Joëlle, Briquel-Chatonnet, Françoise et Robin, Christian Julien (éds.), 2010, *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : Regards croisés sur les sources*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris.

Becker, Audrey, 2013, *Les relations diplomatiques romano-barbares en occident au Ve siècle* : *acteurs, fonctions, modalités*, De Boccard, Paris.

——. 2020, « From Hegemony to Negotiation: Reshaping East Roman Diplomacy with Barbarians during the 5th Century » *in* Drocourt, N. et Malamut, É. (éds.), *La diplomatie byzantine, de l'empire romain aux confins de l'Europe (Ve-XVe s.) : Actes de la Table-Ronde "Les relations diplomatiques byzantines (Ve-XVe siècle) : Permanences et/ou changements", XXIIIe Congrès International des Études Byzantines, Belgrade, Août 2016*, Brill, Leiden et Boston, p. 21-39.

Bell, Gertrude, 1911, *Album 'S' — Photographs taken by Gertrude Bell while travelling in Turkey*. Codes de référence et liens :

S_108 ; Vue générale de la ville avec les murs.

GB/3/1/19/1/108 ; https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-108

S_177 ; *El Adra. Église syro-orthodoxe de la Vierge : vue du côté N*.

GB/3/1/19/1/177 ; https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-177

S_197 ; *El Adra. Intérieur : colonne W avec chapiteau en panier*.

GB/3/1/19/1/197 ; https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-197

S_199 : *Sarcophage-reliquaire en marbre porphyre*

GB/3/1/19/1/199 : https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-199

S_168 ; *Basilique : vue du côté E*.

GB/3/1/19/1/168 ; https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-1-168

S_176A ; *Basilique : restes de l'abside et angle SE de la nef avec chapiteaux décorés de feuilles d'acanthe*.

GB/3/1/19/2/9 ; https://gertrudebell.ncl.ac.uk/p/gb-3-1-19-2-9

Bell, Gertrude et Mango, Marlia Mudell, 1982, *The Churches and Monasteries of the Ṭur ʿAbdin*, The Pindar Press, Londres.

Benveniste, Émile, 1966, *Titres et noms propres en iranien ancient*, Librairie C. Klincksieck, Paris.

Bergier, Nicolas-Sylvestre, 1829, *Dictionnaire de Théologie,* nouvelle édition, tome VII, Gauthier, Paris.

——. 1842, *Dictionnaire de Théologie*, tome VI, A. Jouby, Paris.

Paris.

——. 1863, *Dictionnaire de Théologie*, nouvelle édition, tome I, Outhenin-Chalandre Fils, Paris.

Bernard, Alberto, 2025, *Le clergé zoroastrien aux époques sassanide et post-sassanide : sources, histoire, mémoire*, thèse de doctorat, Paris EPHE-PSL.

Bernheimer, Teresa et Silverstein, Adam (éds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Berti, Vittorio, 2023, « L'espace théologique d'un code civil dans l'Église syro-orientale », *in* Berti, V. et Debié, M. (éds.), *Le droit en monde syriaque (Études syriaques 18)*, Geuthner, Paris, p. 173-204.

Bieler, Ludwig, 1967, *ΘΕΟΣ ΑΝΗΡ, Das Bild des „Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum,* Ludovico Radermacher, Vienne.

Binder, C., Börm, H. et Luther, A. (éds.), *Diwan: Studies in the History and Culture of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Wellem Verlag, Duisburg, p. 615-646.

Binggeli, André (éd.), 2012, *L'Hagiographie syriaque,* Geuthner, Paris.

Bjornlie, Michael Shane (éd.), 2016, *The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, Routledge, Londres.

Black, Stephanie L., 2008, « 'In the Power of God Christ': Greek Inscriptional Evidence for the Anti-Arian Theology of Ethiopia's First Christian King » *in Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 71, no 1, p. 93-110.

Bladeau, Philippe et Van Nuffelen, Peter (éds.), 2015, L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs, De Gruyter, Berlin et Boston.

Blockley, Roger C., 1980, « Doctors as Diplomats in the Sixth Century A.D. » *in Florilegium*, vol. 2, p. 89-100.

——. 1984, « The Romano-Persian Peace Treaties of A.D. 299 and 363 » *in Florilegium*, vol. 6, p. 28-49.

——. 1985, « Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity » *in Phoenix*, vol. 39, p. 62-74.

——. 1987, « The Division of Armenia between the Romans and the Persians at the End of the Fourth Century A.D. » *in Historia*, vol. 36, p. 222-234.

——. 1992, *East Roman Foreign Policy: Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Francis Cairns Publishing, Leeds.

——. 1998a, « The Dynasty of Theodosius » *in CAH XIII*, Cambridge University Press, Cambridge, p.111-137.

——. 1998b « Warfare and Diplomacy » *in CAH XIII*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 411-436.

Bonner, Michael. R. J., 2020, *The Last empire of Iran*, Gorgias Press, Piscataway.

Börm, Henning, 2016, « A Threat or a Blessing? The Sasanians and the Roman empire » *in*

——. 2007, *Prokop und die Perser : Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Borrut, A., Debié, M., Papaconstantinou, A, Pieri, D. et Sodini J.-P. (éds.), 2011, *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales. Actes du colloque "Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient, VIIe-IXe siècles", Paris 18-20 octobre 2007,* Brepols, Turnhout.

Bouet, Pierre et Neveux, François (éds.), 1994, *Les Évêques normands du XIe siècle*, Presses Universitaires de Caen, Caen.

Bournoutian, George A., 2006, *Concice History of the Armenian People (From Ancient Time to the Present)*, 5e édition, Mazda Publishers, Costa Mesa.

Bowersock, Glen W., 2013, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford University Press, New York et Oxford.

Boyce, Mary, Chaumont, Marie Louise, et Bier, Carol, 1989, « ANĀHĪD », *in Encyclopaedia*

Iranica Online, https://www.iranicaonline.org/articles/anahid), consulté le 20/11/2025.

Boyce, Mary, 1955, « Zariadres and Zarer » *in Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, nº 3, p. 463-477.

——. 1968, « On the Sacred Fires of the Zoroastrians » *in Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31, nº 1, p. 52-68.

——. 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices,* Routledge, Londres.

Bozóky, Edina (éd.), 2012, *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers 11-14 septembre 2008*, Brepols, Turnhout.

Braund, David, 1994, *Georgia in Antiquity: A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*, Clarendon Press, Oxford.

Breeze, David J., 2011, *The Frontiers of Imperial Rome*, Pen et Sword Military, Barnsley.

Bremmer, Jan N., 2019, « Simon Magus: The Invention and Reception of a Magician in a Christian Context » *in Religion in the Roman empire*, vol. 5, no. 2, p. 246-270.

Brennan, T. Corey, 2009, « Embassies Gone Wrong: Roman Diplomacy in the Constantinian Excerpta De Legationibus » *in* Eilers, Claude (éd.), *Diplomats and Diplomacy in the Roman World,* Brill, Leiden et Boston, p. 171-192.

Briquel Chatonnet, Françoise et Debié, Muriel, 2017, *Le Monde Syriaque: Sur les routes d'un christianisme ignoré*, Les Belles Lettres, Paris.

Brock, Sebastien, 1980, *An Introduction to Syriac Studies*, *in* Eaton, J. H. (éd.), *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*, *University Semitics Study Aids*, vol. 8, Department of Theology, University of Birmingham, Birmingham.

——. 1982, « Christians in the Sassanian empire: A Case of Divided Loyalties » *in* Mews, S. (éd.), 1982, *Religious and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History vol. 18, Ecclesiastical History Society, Oxford, p. 1-11.

——. 1994, « The Church of the east in the Sasanian empire up to the Sixth Century and its

Absence from the Councils in the Roman empire » *in* Stirnemann, A. et Wilflinger, G. (éds.), 1994, *Syriac Dialogue,* Pro Oriente, Vienne, p. 69-86.

——. 1995, « L'Église de l'Orient dans l'empire sassanide jusqu'au VIe siècle et son absence aux conciles de l'empire romain », *in Istina*, vol. 40, p. 25-43 (*non vidi*).

——. 2008, « Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource » *in Journal of Early Christian Studies,* vol. 16, n° 2, p. 181-196.

——. 2011, « *Marutha of Maypherqaṭ (4th/5th cent.) » in* Beth Mardutho: The Syriac Institute, *e-GEDSH,* https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Marutha-of-Maypherqat, consulté le 12/11/2025.

Brown, Peter, 1971, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity » *in The Journal of Roman Studies,* vol. 61, p. 80-101.

——. 1982, *Society and the Holy in Late Antiquity,* University of California Press, Berkeley et Los Angeles.

Bruns, Peter, 1995, « Die Kanones des Rabbula (gest. 435) und ihr Beitrag zur Reform des kirchlichen Lebens in Edessa » *in* Reinhardt, H. J. F. (éd.), *Theologia et Jus Canonicum. Festgabe für Herbert Heinemann zur Vollendung seines 70.* Ludgerus, Essen, p. 471-480 (*non vidi*).

Burckhardt, Jacob et Hadas, Moses (tr.), 1949, *The Age of Constantine the Great*, Routledge et Keagan Paul Limited, Londres.

Burgess, Richard W., 1994, « The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic » *in Byzantinische Zeitschrift*, vol. 86/87, p. 47-68.

——. 1999, « The Dates of the First Siege of Nisibis and the Death of James of Nisibis » *in Byzantion*, vol. 69, p. 7-17.

——. 2008, « The Summer of Blood : The "Great Massacre" of 337 and the Promotion of the Sons of Constantine » *in Dumbarton Oaks Papers,* vol. 62, p. 5-51.

——. 2013, « Morte e successione costantiniana » *in Costantino I. Enciclopedia costantiniana*

sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013, 3 vols., Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, p. 89-104.

Bundy, David, 2007, « Early Asian and East African Christianities » *in CHOC II,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 118-148.

Busch, Anja, 2015, *Die Frauen der theodosianischen Dynastie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Cabouret, Bernadette, 2020, *La société de l'empire romain d'Orient IVe-VIe siècle,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Calzolari, Valentina, 1997, « Réécriture des textes apocryphes en arménien : l'exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie » *in Apocrypha*, vol. 8, p. 97-110.

——. 2011, *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien. Martyre et Découverte des reliques de Thaddée. Martyre et Découverte des reliques de Barthélemy par Maroutha*, (*Apocryphes*, 13), Brepols, Turnhout.

——. 2012, « Figures de l'hagiographie syriaque dans la tradition arménienne ancienne (Sałita, Jacques de Nisibe, Maruta de Maypherqaṭ) » *in* Binggeli, A. (éd.), *L'hagiographie syriaque*, Paris, p. 141-170.

——. 2026 (sous presse), « Saint Marūtha de Maipherqaṭ. À la croisée de traditions orientales : le dossier arménien » *in* Jullien, F. (éd.), *L'Orient en partage : échanges et transferts culturels entre Orient et Occident*, (Orientalia Lovaniensia Analecta), Peeters Publishers, Louvain.

Cameron, Averil, 1999, « 2. On defining the holy man » *in* Howard-Johnston, J. et Hayward, P. A. (éds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown,* Oxford University Press, Oxford, p. 27-42.

——. 2006 « 30. Constantine and 'the peace of the church' » *in CHOC I*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 538-551.

——. 2012, *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-700,*2e édition, Routledge, Londres et New York.

——. 2014, *Dialoguing in Late Antiquity*. Hellenic Studies Series 65, Center for Hellenic Studies. Washington, D.C.

——. 2015, « Christian Conversion in Late Antiquity: Some Issues » *in* Papaconstantinou, A. et al. (éds.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Ashgate, Farnham et Burlington, p. 3-22.

Cameron, Alan et Long, Jacqueline, 1993, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius.* University of California Press, Berkeley et Los Angeles.

Canepa, Matthew.P., 2009, *The Two Eyes of the Earth : Art and Riutal of Kingship Between Rome and Sasanian Iran,* University of California Press, Berkeley.

——. 2010, « Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity » *in American Journal of Archaeology*, vol. 114, p. 563-96.

Cantone, Valentina, 2024, « Immagini dello spirito. Costruzione visiva della santità femminile nel Menologio di Basilio II » *in Rivista di Storia della Miniatura*, vol. 28, p. 30-42.

Carlson, Thomas A., 2014, « Sophene — ܣܘܦܝܢܐ ܕܐܪܡܢ », *in* Michelson, David A. et al. (éds.), *Syriaca.org: The Syriac Reference Portal,* http://syriaca.org/place/493, consulté le 29/11/2025.

Caseau Chevallier, B., 2001, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. Polemein Lithois. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive » *in* Kaplan, M. (éd.), *Le sacré et son* ***inscription*** *dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, Éditions de la Sorbonne, Paris, p. 61-123.

——. 2009a, « Un aspect de la diplomatique byzantine: les copies de documents » *in L'Autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la* SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008), Publication de la Sorbonne, Paris, p. 159-173.

——. 2009b, « La lettre de Jésus à Abgar d'Edesse » *in* Humann, P. M. et Pérès, J. N. (éds.), *Les apocryphes chrétiens des premiers siècles: mémoire et traditions*, Desclée De Brouwer, Paris, p. 15- 45.

——. 2011, « La lettre de Jésus à Abgar d'Edesse: appropriations et transformations » *in* Dusanic, S. et Flusin, B. (éds.), *Remanier, Métaphraser: fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, Faculté de philosophie, Université de Belgrade, Belgrade, p. 13-43.

——. (éd.), 2012, *Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge, In memoriam A. Laiou et É. Patlagean*, (Monographies 37), ACHByz, Paris.

Caseau Chevallier, B., Cheynet, J.C. et Déroche, V. (éds.), 2006, *Pèlerinages et Lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, (Monographies 23), ACHByz, Paris.

Castellli, Elizabeth A., 2004, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. Columbia University Press, New York.

Chatterjee, Paroma, 2018, « Iconoclasm's Legacy: Interpreting the Trier Ivory » *in The Art Bulletin,* vol. 100, nº 3, p. 28-47.

Chaumont, Marie Louise, 1975, « États vassaux dans l'empire des premiers Sassanides » *in Acta Iranica* 4. *Hommages et Opera Minora: Monumentum H.S. Nyberg I*, Téhéran, Liège, p. 89-156.

——. 1985, « ALBANIA », *in Encyclopaedia Iranica*, vol.1, fasc. 8, p. 806-810, https://www.iranicaonline.org/articles/albania-iranian-aran-arm/, consulté le 20/11/2025.

——. 1988, *La christianisation de l'empire iranien*, (CSCO 499, Subsidia 80), Peeters, Louvain, (*non vidi*).

——. 1995, « Media Atropatene und Groß-Armenien in hellenistischer Zeit. Diss. Erlangen-Nürnberg 1988 by Martin Schottky » *in Gnomon*, vol. 67. Bd., H. 4, p. 330-336.

Christensen, Arthur, 1944, *L'Iran sous les Sassanides*, 2e édition, Ejnar Munksgaard, Copenhague.

Chrysos, Evangelos K., 1993, « Raumung und Aufgabe von Reichsterritorien. Der Vertrag von 363 » *in Bonner Jahrbücher*, vol. 193, p. 165-202.

Ciancaglini, Claudia A., 2001, « The Syriac Version of the Alexander Romance », *Le Muséon*, vol. 114, p. 121-140.

——. 2008, *Iranian Loanwords in Syriac*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

Collar, Anna et Kristensen, Troels Myrup (éds.), 2024, *Pilgrims in Place, Pilgrims in Motion* : *Sacred Travel in the Ancient Mediterranean*, Aarhus University Press, Aarhus.

Comfort, Anthony, 2009, *Roads on the frontier between Rome and Persia: Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from AD 363 to 602*, Mémoire doctoral soumis au University of Exeter.

——. 2013, « Roman bridges of South-East Anatolia » *in Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité,* vol. 1277, nº 2, p. 315-342.

——. 2017, « Fortresses of the Tur Abdin and the confrontation between Rome and Persia » *in Anatolian Studies*, vol. 67, p. 181-229.

——. 2019, « Travelling between the Euphrates and the Tigris in Late Antiquity » *in* Kolb, A. (éd.), *Roman Roads : New Evidence — New Perspectives*, De Gruyter, Berlin.

——. « Notes from an archaeological journey in S-E Turkey », notes, Cahuzac, 26 mai 2025.

Costaz, Louis S.J., 2002, Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictioanry, قاموس سرياني عربي, 3e édition, Dar El-Machreq, Beyrouth.

Crogiez-Pétrequin, Sylvie, 2023, « Le *cursus publicus » in Pallas, Revue d'études antiques,* vol. 123, p. 233-246.

Croke, Brian, 2015, « Dynasty and Aristocracy in the Fifth Century » *in CCAA*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 98-124.

Cronnier, Estelle, 2015, *Les inventions de reliques dans l'empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)*, (*Hagiologia* 11), Brepols, Turnhout.

Crouzel, Henri, 1978, « L'Imitation et la suite de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïque » *in Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 21, p. 7-41.

Crow, James, 2007, « Amida and Tropaeum Traiani: A comparison of Late Antique Fortress Cities on the Lower Danube and Mesopotamia » *in* Poulter, A. (éd.), *The Transition to Late Antiquity, on the Danube and Beyond***,** British Academy, Londres, p. 435-455.

——. 2013, « Fortification and the Late Roman East : From Urban Walls to Long Walls »

in Sarantis, A. et Christie, N. (éds.), *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston, p. 397-432.

——. 2018, « Dara », *in ODLA,* Oxford University Press, Oxford, p. 456-457.

Cubitt, Catherine, 2010, « Introduction : Writing True Stories — A View from the West » *in* Papaconstantinou, Arietta (éd.), *Writing 'True Stories' : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, Turnhout, p. 1-12.

Cutler, Anthony, 2005, « Silver across the Euphrates. Forms of exchange between Sasanian Persia and the Later Roman empire » *in Mitteilungen der Spätantiken Archäologie und byzantinische Kunstgeschichte*, vol. 4, p. 9-37.

——. 2008, « Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy » *in Journal of Medieval and Early Modern Studies,* vol. 38, nº 1, p. 79-101.

da Leonessa, Mauro, 1942, « La versione etiopica dei canoni apocrifi del concilio di Nicea secondo i codici Vaticani ed il Fiorentino » *in Rassegna di studi etiopici*, 2.1, p. 29-89.

Daryaee, Touraj, 2002, « History, Epic, and Numismatics: On the Title of Yazdgerd I (*Rāmšahr*) » *in American Journal of Numismatics*, deuxième série, vol. 14, p. 89-95.

——. 2023a, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an empire*, 2e edition, I.B. Tauris, Londres et New York.

——. 2023b, « The Two Kings of Ērānšahr: Yazdgird I 'the Sinner' and Wahrām V 'the Onager' in the Xwadāy-Nāmag Tradition » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 71-84.

Dauvillier, Jean, 1942, « Chaldéen (droit) » *in* Naz, R. (éd.), *Dictionnaire de droit canonique* III, Letouzey et Ané, Paris, p. 302-388.

Debié, Muriel, 2009, « Syriac Historiography and Identity formation » *in Church History and Religious Culture,* vol. 89.1-3, p. 93-114.

——. 2010, « Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac

Historiography » *in* Papaconstantinou, Arietta (éd.), *Writing 'True Stories' : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, Turnhout, p. 43-76.

——. 2012, « » Marcher dans leurs traces » : les discours de l'hagiographie et de l'histoire » *in* Binggeli, A. (éd.), *L'hagiographie syriaque*, Paris, p. 9-48.

——. 2015, *L'Écriture de l'histoire en syriaque : Transmission interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*, Late Antique History and Religion vol. 12, Peeters, Leuven.

——. 2024, *Alexandre le Grand en syriaque. Maître des lieux, des savoirs et des temps*, Bibliothèque de l'Orient chrétien 7, Les Belles Lettres, Paris.

Decker, Michael, 2009, *Tilling the Hateful Earth: Agricultural Production and Trade in the Late Antique East*, Oxford University Press, Oxford et New York.

——. 2022, *The Sasanian empire at war: Persia*, *Rome*, *and the rise of Islam*, *224-651*, Westholme Publishing, Yardley.

Degen, Erika, 1968, « Daniel bar Maryam: ein nestorianischer Kirchenhistoriker » *in Oriens christianus*, vol. 52, p. 45-80 (*non vidi*).

——. 1969, « 'Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam — eine Quelle der Chronik von Seʿert?' in XVII. Deutscher Orientalistentag » *in* Voigt, W. (ed.), *ZDMG Suppl. 1.2; 1969*, p. 511-516 (*non vidi*).

de Halleux, André, 1978 « Autonomy and Centralization in the ancient Syriac Churches. Edessa and Seleucia-Ctesiphon » *in Wort und Wahrheit Supplement*, vol. 4, p. 59-67 ;

Della Dora, Veronica, Dendrinos, Charalambos, Guscin, Mark et Williams, David John (éds.), 2024, *Sacred Mobilities in Byzantium and Beyond People, Objects and Relics,* Brill, Leiden et Boston.

Delattre, Alain, Legendre, Marie et Sijoestijn, Petra M. (éds.), 2018, *Authority and Control in the Countryside From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Brill, Leiden et Boston.

De la Vaissière, Étienne, 2015, « The Steppe World and the Rise of the Huns » *in CCAA*,

Cambridge University Press, Cambridge, p.175-192.

Delehaye, Hippolyte, 1906, *Les légendes hagiographiques*, 2e édition, Société des Bollandistes, Bruxelles.

Delehaye, Hippolyte, et Attwater, Donald (tr.), 1962, *The Legends of the Saints*, Fordham University Press, New York.

De Blois, François, 2002, « Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam » *in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* vol. 65, no 1, p. 1-30.

De La Gorce, Jérôme, 2002, *Jean-Baptiste Lully,* Fayard, Paris.

De Ligt, Luuk, 1993, *Fairs and Markets in the Roman empire : Economic and Social Aspects of Periodic Trade in a Pre-Industrial Societym,* J. C. Gieben Publisher, Amsterdam.

De Pauw, Eddy, Saba, Muna, et Ali, Sabah H., 2015, *Mapping climate change in Iraq and Jordan,* International Center for Agricultural Research in the Dry Areas (ICARDA), Working Papers 27, Beirut.

DelCogliano, Mark « Introduction au Ch. 6. Timothy Aelurus, *Petition to Emperor Leo* » *in* DelCogliano, Mark (éd.), *The Cambridge Edition of Early Christian Writings, Volume 4, CHRIST : Chalcedon and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 129-131.

Demacopoulos, George E. et Papanikolaou, Aristotle (éds.), 2025, *Nicaea and the Future of Christianity*, Fordham University Press, New York.

Devos, Paul, 1965, « Abgar Hagiographe Perse Méconu (Début du Ve Siècle) » *in Analecta Bollandiana*, vol. 83, p. 303-328.

De Vries, Wilhelm., 1964, « Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos ? » *in Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3, no 2, Studi e Testi 223, p. 447-449) (*non vidi*).

Diebler, Stéphane, 1995, « Les hommes du Roi. Sur la représentation souveraine dans les relations diplomatiques entre Byzance et les Sassanides d'après les historiens byzantins du sixième siècle », *in Studia Iranica*, vol. 24, no 2, p. 187-218.

Dignas, Beate et Winter, Engelbert, 2007, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and*

Rivals, Cambridge University Press, Cambridge et New York.

Dihle, Albrecht, 1989, « L'Ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée » *in* Fahd, Toufic (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel : actes du colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*, Brill, Leiden, p. 461-468.

Dillemann, Louis, 1962, *Haute Mésopotamie Orientale et Pays Adjacents : Contribution à la géographie historique de la région, du Ve s. avant l'ère chrétienne au VIe s. de cette ère*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

Dillon, 2018, « parrhesia » *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 1141.

Di Rienzo, Annunziata, 2023a, « Présence et utilisation des canons conciliaires du IVe siècle dans les premiers synodes syro-orientaux (410-424) », *in* Berti, V. et Debié, M. (eds.), *Le droit en monde syriaque (Études syriaques 18)*, Geuthner, Paris, p. 135-172.

——. 2023b — en cours, *ForM — Forged Memories. The Church of Late Antique Iran and the West*, https://www.formproject.eu/details/.

——. 2023c — en cours, MARUThA-Project, https://www.formproject.eu/marutha/.

Dodgeon, Michael H. et Lieu, Samuel N. C., 1991, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363): A Documentary History*, Routledge, Londres.

Doležal, Stanislav, 2022, *The Reign of Constantine*, *306-337 : Continuity and Change in the Late Roman empire*, Springer International Publishing, Cham.

Dombrowski, Bruno Wilhelm Walter et Dombrowski, Franz A., 1984, « Frumentius/Abbā Salāmā: Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien » in *Oriens Christianus*, vol. 68, p. 114-169.

Dorfmann-Lazarev, Igot, 2023, « Betweem the Planes and the Mountains : the Albanian-Armenian Marches in the 12th Century and David of Gandzak (c.1055-1140) » *in* Gippert, J. et Dum-Tragut, J. (éds.), *Caucasian Albania : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin, p. 537-570.

Doumerc, Bernard et Picard, Christophe (éds.), *Byzance et ses périphéries (Mondes grec, balkanique et musulman)*, Presses Universitaires du Midi.

Drake, Harold A., 2006, « 5: The Impact of Constantine on Christianity » *in CCAC*, Cambridge

University Press, Cambridge, p. 111-136.

——. 2016, « What hath Constantine wrought? » *in The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, Bjornlie, M.S. (éd.), Routledge, Londres, p. 61-76.

Drijvers, Han J. W., 1967, « Quq and the Quqites: An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D. » *in Numen*, vol. 14, n°. 2, p. 104-129.

——. 1980, *Cults and Beliefs at Edessa,* E. J. Brill, Leiden.

——. 1983, « Addaï und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien » *in Orientalia Christiana Analecta*, vol. 221, Rome, p. 171-185 (*non vidi*).

——. 1990, « The saint as Symbol: Conceptions of the Person in Late Antiquity and Early Christianity », *in* Kippenberg, H. G., Kuiper, Y. B. et Sanders, A. F. (éds.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, (*Religion and Reason* 37), Mouton — De Gruyter, Berlin et New York, p. 137-157.

——. 2001, « Marutha of Maïpherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea » *in Studia Patristica,* vol. 34, p. 51-64.

Drinkwater, J. et Salway, B. (éds.), 2007, *Wolf Liebeschuetz Reflected*, University of London Press, Londres.

Drocourt, Nicholas, 2004, « Les animaux comme cadeaux d'ambassade entre Byzance et ses voisins (VIIe-XIIe siècle) », *in* Doumerc, B. et Picard, C. (éds.), *Byzance et ses périphéries (Mondes grec, balkanique et musulman)*, Presses Universitaires du Midi, p. 67-93.

——. 2009, « La place de l'écrit dans les contacts diplomatiques du haut Moyen Âge : Le cas des relations entre Byzance et ses voisins (de la fin du VIIe siècle à 1204) *in L'Autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la* SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008), Publication de la Sorbonne, Paris, p. 25-43.

Drocourt, Nicolas et Malamut, Élisabeth (éds.), 2020, *La diplomatie byzantine, de l'empire romain aux confins de l'Europe (Ve-XVe s.) : Actes de la Table-Ronde "Les relations diplomatiques byzantines (Ve-XVe siècle) : Permanences et/ou changements", XXIIIe*

Congrès International des Études Byzantines, Belgrade, Août 2016, Brill, Leiden et Boston.

Dueck, Daniela (éd.), 2017, *The Routledge Companion to Strabo*, Routledge, Londres et New York.

Duval, Reubens, et Holmey, Olivier (tr.), 2013, *Syriac Litterature: An English Translation of La Littérature Syriaque*, Gorgias Press, Piscataway.

Eastman, David L., 2022, « Simon the Composite Sorcerer » *in New Testament Studies*, vol. 68, nº 4, p. 407-417.

Edwell, Peter, 2021, *Rome and Persia at War: Imperial Competition and Contact*, *193-363 CE*, Routledge, London et New York.

Efthymiadis, Stephanos (éd.), 2011 (republié en 2016), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume I : Periods and Places,* Routledge, Londres et NewYork.

——. (éd.), 2011, *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult,* Ashgate, Farnham and Burlington.

——. (éd.), 2014, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume II : Genres and Contexts,* Ashgate, Farnham.

Eilers, Claude (éd.), 2009, *Diplomats and Diplomacy in the Roman World,* Brill, Leiden et Boston.

Elton, Hugh, 1996, *Frontiers of the Roman empire*, B.T. Batsford Ltd, Londres.

——. 2018, *The Roman empire in Late Antiquity : A Political and Military History*, Cambridge University Press, Cambridge.

Enoki, Kazuo, 1955, « The Origin of the White Huns or Hephthalites » *in East and West*, vol. 6, nº 3, p. 231-237.

Erhart, Victoria, 2001, » The development of Syrian Christian Canon Law in the Sasanian empire » *in* Mathisen, R. W. (éd.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, p. 115-132.

Fahd, Toufic (éd.), 1989, *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel: actes du colloque de Strasbourg, 24 — 27 juin 1987*, Brill, Leiden.

Fauchon-Claudon, Claire, 2012, *De la xénia païenne à l'aksenia monastique: définition, représentations et pratique de l'hospitalité dans les communautés grecques et syriaques de grande Syrie (IVe-VIe siècles)*, thèse de doctorat, Université Lyon 3.

Fedalto, Giorgio, 1988, *Hierarchia ecclesiastica orientalis : series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, 2 vols., Edizioni Messaggero, Padoue.

Fernández, Gonzalo, 1989, « The Evangelizing Mission of Theophilus 'The Indian' and the Ecclesiastical Policy of Constantius II » *in Klio*, vol. 71, no 2, p. 361-366.

Fiaccadori, Gianfranco, 1983, « Teofilo l'Indiano » *in Studi Classici e Orientali*, vol. 33, p. 295-331.

——. 1984, « Teofilo l'Indiano, II: Il viaggio » *in Studi Classici e Orientali*, vol. 34, p. 271-308.

——. 1992, *Teofilo Indiano*, Biblioteca di « Felix Ravenna » 7, Edizioni del Girasole, Ravenne.

——. 2010, « Sälama (Käśate Bərhan) » *in* Uhlig, Siegbert et Bausi, Alessandro (éds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 4, Harrassowitz, Wiesbaden, p. 484b-488a.

Fiey, Jean Maurice, 1967, « Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale » *in L'Orient Syrien*, vol. 12, n° 1, p. p. 3-22 (*non vidi*).

——. 1976, « Maruta de Martyropolis D'Après Ibn Al-Azraq (†1181) » in *Analecta Bollandiana*, vol. 94, p. 35-45.

Fiey, Jean Maurice et Conrad, Lawrence I. (éd.), 2004, *Saints Syriaques,* The Darwin Press, Princeton.

Fiftieth Annual Byzantine Studies Conference (2024). Byzantine Studies Association of North America (BSANA), 2024, Fiftieth Annual Byzantine Studies Conference (BSC), avec les panels « Visual and Verbal Expressions in the Menologion of Basil II, Part I-II », programme du colloque, consulté en ligne : https://maryjahariscenter.org/sponsored-sessions/50th-bsc/conference.

Fisher, Greg, 2011, *Between empires : Arabs. Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.

——. (éd.), 2015, *Arabs and empires before Islam*, Oxford University Press, Oxford.

Fisher, Greg et Wood, Philip, 2016, « Writing the History of the 'Persian Arabs': The Pre-Islamic Perspective on the 'Naṣrids' of al-Ḥīrah » *in Iranian Studies*, vol. 49, no 2, p. 247-290.

Flusin, Barnard, 2012, « Les structures de l'Église impériale » *in* Morrisson, Cécile (éd.), *Le Monde Byzantin, Tome 1 — L'empire romain d'Orient (330-641),* Presses Universitaires de France, Paris, p. 111-141.

Forness, Philip, 2016, « Marutha of Maypherqaṭ » *in* Syri.ac, https://syri.ac/marutha-maypherqa%E1%B9%AD, consulté le 10/01/2026.

Fossella, Jason, 2023, *The dromos and Byzantine Communications, Diplomacy, and Bureaucracy, 518-1204*, Brill, Leiden.

Fontaine, Jacques, 1994, « L'évêque dans la tradition littéraire du premier millénaire en Occident » *in* Bouet, P. et Neveux, F. (éds.), *Les Évêques normands du XIe siècle*, Presses Universitaires de Caen, Caen.

Fowden, Garth, 1993, *empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey et Chichester.

——. 1994, « The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence » *in The Journal of Roman Studies*, vol. 84, p. 146-70.

Fowden, Elizabeth K., 1999, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Univeristy of California Press, Berkeley et Los Angeles.

——. 2006, « 16. Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier » *in CCAC*, Cambridge University Press, Cambridge, p.377-398.

Frankfort, Thérèse, 1963, « La Sophène et Rome » *in Latomus,* vol. 22, fasc. 2, p. 181-190.

Frankfurter, David, 2024, « Getting There : Reframing the Pilgrimage from Process to Site » *in* Collar, A. et Kristensen, T. M. (éds.), *Pilgrims in Place, Pilgrims in Motion* : *Sacred Travel in the Ancient Mediterranean*, Aarhus University Press, Aarhus, p. 35-60.

Freeman, Philip et Kennedy, David (éds.), 1986, *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a Colloquium Held at the University of Sheffield in april 1986*, (*BAR* 297/2), Oxford.

Frend, William Hugh Clifford, 1952, *The Donatist Church : A Movement of Protest in Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford.

——. 1981, « compte rendu de Klauser, Th. e*t al*., 1978 Jahrbuch für Antike und Christentum, (1978) » *in Journal of Ecclesiastical History,* vol. 32, nº 1, p. 113.

Frendo, David, 2001, « Constantine's Letter to Shapur II, Its Authenticity, Occasion, and Attendant Circumstances », *Bulletin of the Asia Institute*, nouvelle série, vol. 15, pp. 57-69.

Gaddis, Michael, 2005, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman empire,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres.

Gajda, Iwona, 2009, *Le royaume de Ḥimyar 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*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 40, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.

Gardner, Ian et Lieu, Samuel N. C. (éds.), 2004, *Manichaean Texts from the Roman empire,* Cambridge University Press, Cambrdige.

Garsoïan, Nina. G., 1967, « Armenia in the Fourth Century — An Attempt to Redefine the Concepts 'Armenia' and 'Loyalty' » *in Revue des Études Arméniennes*, vol. 4, p. 297-320.

——. 1969, « Quidam Narseus — A Note on the Mission of St. Nērses the Great » *in* Chanashean, M. (éd.), *Armeniaca*, *Mélange d'études arméniennes*, *Publiés à l'occasion du 250e anniversaire de l'entrée des pères mekhitaristes dans l'Île de Saint-Lazare (1717-1967)*, Île de Saint-Lazare, Venise, p. 148-164.

——. 1971, « Politique ou Orthodoxie? L'Arménie au quatrième siècle » *in Revue des Études Arméniennes*, vol. 8, p. 341-352.

——. 1973-1974, « Le Rôle de l'Hiérarchie Chrétienne dans les Rapports Diplomatiques entre Byzance et les Sassanides » *in Revue des Études Arméniennes,* vol. 10, p. 119-138.

——. 1983, « Byzantium and the Sasanians » *in CHIr III.1*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 568-592

——. 1989, *The Epic Histories Attributed to Pʿawstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Harvard Univsersity Press, Cambridge.

——. 1991, « Tarōn » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 2012.

——. 1997a, « The Byzantine Annexation of the Armenian Kingdoms in the Eleventh Century » *in* Hovannisian, R. G. (éd.), *The Armenian People from Anicent to Modern Times : Vol.1 The Dynastic Periods : From Antiquity to the Fourteenth Century,* St. Martin's Press, New York.

——. 1997b, « The Aršakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428) » *in* Hovannisian, R.G. (éd), *The Armenian People From Ancient to Modern Times, Volume 1 : The Dynastic Periods : From Antiquity to the Fourteenth Century*, St. Martin's Press, New York, p.63-94.

——. 1998, « Αρμενία Μεγάλη και επαρχία Μεσοποταμίας » *in* Garsoïan, Nina. G., 1999b, *Church and Culture in Early Medieval Armenia,* Ashgate Variorum, Aldershot ; *aussi in Ευψυχία*, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler, Paris 1998, Byzantina Sorbonensia, 16, p. 239-264.

——. 1999a, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient,* Peeters, Louvain.

——. 1999b, *Church and Culture in Early Medieval Armenia,* Ashgate Variorum, Aldershot.

——. 2004, « La date de la fondation de Théodosioupolis-Karin » *in Revue des études byzantines,* vol. 62, p. 181-196.

——. 2005, « NAXARAR », *in Encyclopaedia Iranica Online*, https://www.iranicaonline.org/articles/naxarar/, consulté le 20/12/2025.

——. 2009, « La politique arménienne des Sassanides », dans Ph. Gignoux, C. Jullien, F. Jullien (éds.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, (*Studia Iranica. Cahier* 42), Paris : AAEI, 2009, p. 67-79.

Garsoïan, Nina G. et Mahé, Jean-Pierre, 1997, *Des Parthes au Califat : Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, De Boccard, Paris.

Genequand, Denis, 2015, « The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Naṣrids » *in* Fisher, Greg (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford University Press, Oxford, p. 172-213.

Ghazaryan, Elina, 2025, « Armenia in the Ilkhanate empire from a Geographical Perspective » *in*

Orient, vol. 60, p. 19-28.

Gignoux, Philippe, 1968, « L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies » *in Journal asiatique,* vol. 256, p. 219-245.

——. 1982, « Gignoux Éléments de Prosopographie » *in Journal Asiatique*, vol. 270, p. 257-269,

——. 1991, « CHILIARCH » *in Encyclopaedia Iranica Online,* https://www.iranicaonline.org/articles/chiliarch/, consulté le 09/01/2026.

——. 1997, « L'identité zoroastrienne et le problème de la conversion » *in* Attias, J.-Ch. (éd.), *De la conversion*, (*Patrimoine. Centre d'Études des Religions du Livre*), le Cerf, Paris, p. 13-36 .

Gippert, Jost et Dum-Tragut, Jasmine (éds.), 2023, *Caucasian Albania : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin.

——. Jasmine, 2023, « Caucasian Albania in Medieval Armenian Sources (5th-13th Centuries) » *in* Gippert, J. et Dum-Tragut, J. (éds.), *Caucasian Albania : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin, p. 33-94.

Gonosová, Anna, 2000, « Exotic Taste: The Lure of Sasanian Persia » *in* Kondoleon, Christine (éd.), *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton University Press, Princeton, p. 130-145.

Graham, Mark, 2006, *News and Frontier Consciousness in the Late Roman empire*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Grammatikopoulos, Alexandros, 2023, *Historical Aspects of the Story of Euphemia and the Goth*, thèse de masters soumise à l'Université d'Ottawa, dirigée par G. Greatrex, Département d'études anciennes et des sciences des religions.

Grasso, Valentina A. et Harrower, Michael J., 2023, « The Basilica of Betä Sämaʿtiʾ in its Aksūmite, Early Christian, and Late Antique Context » *in Journal of Near Eastern Studies*, vol. 82, no 1, p. 59-76.

Grau, Éric, 2026, *AD FINES IMPERII. Les Satrapies transtigritanes aux limites des mondes*

romain, arménien et iranien. Étude géopolitique d'une zone de frontières, thèse de doctorat à l'Université de Montpellier Paul-Valéry sous la direction d'Antoine Pérez.

Greatrex, Geoffrey, 1993, « The Two Fifth-Century Wars Between Rome and Persia » *in* *Florilegium* 12, p. 1-14.

——. 1998, *Rome and Persia at War: 502-532*, Francis Cairns, Cambridge.

——. 2000, « Background and Aftermath of the Partition of Armenia in A.D. 387 » *in Ancient History Bulletin*, vol. 14:1-2.

——. 2006, « Pseudo-Zachariah of Mytilene : The Context and Nature of his Work » *in Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, vol. 6, p. 39-52.

——. 2007a, « Dukes of the Eastern Frontier » *in* Drinkwater, J. et Salway, B. (éds.), *Wolf Liebeschuetz Reflected.*, University of London Press, Londres, p. 87-98.

——. 2007b, « Roman frontiers and foreign policy in the East » *in* Alston, R. et Lieu, S. N. C. (éds.), *Aspects of the Roman East Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA,* vol.1, Brepols, Turnhout, p. 103-173.

——. 2007c, « Moines, militaires et défense de la frontière orientale au VIe s. » *in* Lewin, A. S. et Pellegrini, P. (éds.), *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest. Proceedings of a Colloquium held at Potenza, Acerenza and Matera, Italy (May 2005)*, BAR International Series 1717, Archaeopress, Oxford, p. 285-297.

——. 2008, « Deux Notes sur Théodose II et les Perses » *in Antiquité Tardive*, vol. 16, p. 85-91.

——. 2013, « *The Date of Procopius' Buildings*», *in Estudios bizantinos*, vol. 1, p. 13-29.

——. 2014a, « The Romano-Persian Frontier and the Context of the *Book of the Steps* » *in* Heal, K.S. et Kitchen, R.A. (éds.), *Breaking the Mind : New Studies in the Syriac Book of Steps,* The Catholic University of America Press, Washington D.C., p. 9-31.

——. 2014b, « L'influence byzantine sur la Perse sassanide » *in* Sakel, Dean (éd.), *Byzantine Culture: Papers from the Conference "Byzantine Days of Istanbul" (May 21-23, 2010),* Türk Tarih Kurumu, Ankara, p. 163-174.

——. 2015a, « Government and Mechanisms of Control, East and West » *in CCAA*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 26-43.

——. 2015b, « Les Jafnides et la défense de l'empire au VIe siècle » *in* Genequand, Denis et Robin, Christian Jullien (éds.), Orient et Méditerranée, n. 17, Éditions de Boccard, Paris, p.121-154.

——. 2018, « Procopius' attitude towards Barbarians » *in* Greatrex, G. et Janniard, S. (éds.), *Le Monde de Procope ; The World of Procopius,* Éditions de Boccard, Paris, p. 327-354.

——. 2020, « *Romianoj kaj persoj en la malfrua antikvo: milito, arto kaj kulturo* », *in* Striganova, Anna, Ŝevĉenko, Dmitrij et Wandel, Amri (éds.), *Internacia Kongresa Universitato. 73-a sesio. Tutmonde. 1-8 de aŭgusto 2020*, Eldonejo « Impeto », Tutmonde, p. 36-50.

——. 2021, « Roman Campaigns and Negotiations in the East, 542-545 » *in Studia Ceranea*, vol. 11, p. 569-578.

——. 2022, *Procopius of Caesarea: The Persian Wars — A Historical Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.

Greatrex, Geoffrey et Amanatidis-Saadé, George, 2023, « Les relations romano-perses sous Yazdgird Ier et Wahram V » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 5-28.

Greatrex, Geoffrey et Greatrex, Marina, 1999, « The Hunnic Invasion of the East of 395 and the Fortress of Ziatha » *in Byzantion*, vol. 69, p. 65-75.

Greatrex, Geoffrey et Janniard, Sylvain (éds.), 2018, *Le Monde de Procope ; The World of Procopius,* Éditions de Boccard, Paris.

Greatrex, Geoffrey et Lieu, Samuel N.C. (éds.), 2002, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars: Part II AD 363-630*, Routledge, Londres et New York.

Greenwood, Tim, 2012, « Ch. 4 : Armenia » *in OHLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 115-141.

Greisiger, Lytz, 2012, « Saints populaires d'Édesse » *in* Binggeli, A. (éd.), *L'Hagiographie syriaque,* Geuthner, Paris, p. 171-199.

Gross, Simcha, 2021a, « Being Roman in the Sasanian empire: Revisiting the Great Persecution of Christians under Shapur II » *in Studies in Late Antiquity*, vol. 5:3, p. 361-402.

——. 2021b, « The Curious Case of the Jewish Sasanian Queen Šīšīnduxt: Exilarchal Propaganda and Zoroastrians in Tenth- to Eleventh-Century Baghdad » *in Journal of the American Oriental Society,* vol. 141.2, p. 365-382.

——. 2024, *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gündüz, Şinasi, 2004, « İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler » [« A Significant Representative of Second Century Gnosticism in Urfa : Quq and the Quqites »] *in İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 10, p. 1-13.

Guscin, Mark, 2024, « The Translation of the Image of Edessa to Constantinople: Politics, Religion and Dynastic Ambition » *in* Della Dora, V. et al. (éds.), *Sacred Mobilities in Byzantium and Beyond People, Objects and Relics,* Brill, Leiden et Boston, p. 104-128.

Gwynn, David M., 2012, « Ch. 27 : Episcopal Leadership » *in OHLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 876-915.

Gyselen, Rika, 1997, « ECONOMY iv. IN THE SASANIAN PERIOD » *in Encyclopaedia Iranica Online*, https://www.iranicaonline.org/articles/economy-iv/, consulté le 02/12/2025.

——. (éd.), 2006, *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, Studia Iranica Cahier 33, vol. 1, AAEI, Paris, p. 105-142.

——. 2008, *Great-Commander (*vuzurg-framadār*) and Court Counsellor (dar-andarzbed) in the Sasanian empire (224-651): The sigillographic evidence*, (*Conferenze* 19), Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome (*non vidi*).

——. 2019, *L'administration territoriale de l'empire sassanide d'après les sources épigraphiques en moyen perse*, (*Res Orientales* XXV), Bures-sur-Yvette.

Haar, Stephen Charles, 2003, *Simon Magus: The First Gnostic?*, De Gruyter, Berlin.

Haarer, Fiona. K., 2006, *Anastasius I: Politics and empire in the Late Roman World*, Francis Cairns, Cambridge.

Hagemann, Hannah-Lena, 2023, « Limits of empire: The Jazīran North before the Tenth Century » *in Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies*, vol. 2.1-2, p. 12-58.

Harnack, Adolf., 1899, « Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat », *in* von Gebhardt, O. et Harnack, A. (éds.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Harris, Jonathan, 2014, *Byzantium and the Crusades,* 2e édition, Bloomsbury, Londres.

Harrower, Michael J., Dumitru, Ioana A., Perlingieri, Cinzia, Nathan, Smiti, Zerue, Kifle, Lamont, Jessica L., Bausi, Alessandro et al., 2019, « Beta Samati: Discovery and Excavation of an Aksumite Town » *in Antiquity*, vol. 93, no 372, p. 1534-1552.

Hatke, George, 2024. « Ethiopia:Christianity,Language,and Identity » *in WOB,* Cambridge University Press, Cambride, p. 559-590.

Haug, Robert, 2025, « 16. Peroz and the Hephthalites…and the Kidarites, Alkhans, and Sasanians: Warfare, Diplomacy and the Complexity of the Sasanian East in the Fifth Century » *in* Hyland, J. et Rezakhani, K. (éds.), *Brill's Companion to War in the Ancient Iranian empires*, Brill, Leiden et Boston, p. 506-537.

Heal, Kristian S. et Kitchen, Robert A. (éds.), 2014, *Breaking the Mind : New Studies in the Syriac Book of Steps*, The Catholic University of America Press, Washington D.C

Heather, Peter, 1991, *Goths and Romans: 332-489*, Oxford University Press, Oxford et New York.

——. 1998, « Goths and Huns, c. 320-425 » *in CAH XIII*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 487-515.

——. 2009, *empires and Barbarians : The Fall of Rome and the Birth of Europe,* Oxford University Press, Oxford.

——. 2015, « The Huns and Barbarian Europe » *in CCAA,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 209-229.

Hen, Yitzhak, 2018, « Compelling and intense: The Christian transformation of Romanness » *in* Pohl, W. et al. (éds.), *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, De Gruyter, Berlin et Boston, p. 59-68.

Herman, Geoffrey, 2012, *A Prince without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*, Mohr Siebeck, Tübingen.

——. 2014a « The Last Years of Yazdgird I and the Christians » *in* Herman, G. (éd.), *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context,* Gorgias Press, Piscataway, p. 67-90.

——. (éd.) 2014b, *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context,* Gorgias Press, Piscataway.

——. 2019, « The Syriac World in the Persian empire » *in* King, D. (éd.), *The Syriac World,* Routledge, Londres et New York, p. 134-145.

——. 2020, « Exilarch and Catholicos : A Paradigm for the Commonalities of the Jewish and Christian Experience under the Sasanians » *in* Butts, A. M. et Gross, S. (éds.), *Jews and Syriac Christians : Intersections across the First Millenium,* Mohr Siebeck, Tübingen, p. 145-154.

——. 2023, « The Jews of Babylonia during the Reigns of Kings Yazdgird I and Wahrām V » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 85-98.

Hewsen, Robert H., 1997, « An Ecclesiastical Analysis of the Naxarar System; A Reexamination of Adontz's Chapter XII » *in* Mahé, J.-P. et Thomson, R.W. (éds.), *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan,* Scholars Press, Atlanta.

——. 2001, *Armenia: A Historical Atlas, The University of Chicago Press,* Chicago et Londres.

——. 2002a, « 2. Golden Plain: The Historical Geography of Tsopk/Kharpert » *in* Hovannisian, Richard G. (éd.), *Armenian Tsopk/Kharpet*, Mazda Publishers, Costa Mesa, p. 35-65.

——. 2002b, « 5. The Five 'Peoples' of Tsopk/Sophene » *in* Hovannisian, Richard G. (éd.), *Armenian Tsopk/Kharpet*, Mazda Publishers, Costa Mesa, p. 123-135.

Hinterberger, Martin, 2014, « Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations » *in* Efthymiadis, Stephanos (éd.), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume II : Genres and Contexts,* Ashgate, Farnham and Burlington, p. 25-60.

Hof, Catharine, 2020, « The revivification of earthen outworks in the late Eastern empire: the

case study of Resafa, Syria » in Intagliata, E. E. et al. (éds.), City Walls in Late Antiquity: An empire-Wide Perspective, Oxbow, Oxford, p. 125-135.

Holum, Kenneth G., 1977, « Pulcheria's Crusade A.D. 421-22 and the Ideology of Imperial Victory » *in Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 18, p. 153-172.

——. 1982, *Theodosian Empresses: Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles.

Holum, Kenneth G. et Vikan, Gary, 1979, « The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen » *in Dumbarton Oaks Papers*, Washington D.C. ; *et in* Vikan, Gary (éd.), 2016, *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* (Ch. XIV), Routledge, Londres et New York.

Honarchian, Ani, 2021, « Relics and their Movement from Sasanian Iran to the Eastern Roman empire: The Case of Martyropolis and Singar » *in Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, vol. 21/1, Piscataway: Gorgias Press, p. 55-77.

Honigmann, Ernst, 1935, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071,* Editions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles.

Hoover, J. A., 2018, *The Donatist Church in an Apocalyptic Age*, Oxford University Press, Oxford.

Hope, Michael, 2016, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol empire and the Īlkhānate of Iran,* Oxford University Press, Oxford.

Horn, Cornelia, 2018, « Children in Oriental Christian and Greek hagiography from the early Byzantine world (ca. 400-800 CE) » *in* Aasgaard, R. Horn, C.et Cojocaru, O. M. (éds.), *Childhood in History, Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, Routledge, Londres et New York, p. 174-192.

Hovannisian, Richard G. (éd.), 1997, *The Armenian People from Anicent to Modern Times : Vol.1 The Dynastic Periods : From Antiquity to the Fourteenth Century,* St. Martin's Press, New York.

——. 2002, *Armenian Tsopk/Kharpet*, Mazda Publishers, Costa Mesa.

Hoyland, Robert G., 2001, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, Routledge, Londres et New York.

Howard-Johnston, James, 1989, « Procopius, Roman Defences North of the Taurus and the New Fortress of Citharizon » *in* French, D. H. et Lightfoot, C. S. (éds.), *The Eastern Frontier of the Roman empire,* B.A.R. Int. Ser. 553, Oxford.

——. 1995, « The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison » *in* Cameron, Averil (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III: States*, *Resources and Armies*, The Darwin Press, Princeton, p. 157-226.

——. 1999, « 1. Introduction » *in* Howard-Johnston, J. et Hayward, P. A » (éds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown,* Oxford University Press, Oxford, p. 1-26.

——. 2013, « Military Infrastructure in the Roman Provinces North and South of the Armenian Taurus in Late Antiquity » *in* Sarantis, A. et Christie, N. (éds.), *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston, p. 853-892.

——. 2019, « Authority and Control in the Interior of Asia Minor, Seventh-Ninth Centuries » *in* Delattre, A. et al. (éds.), *Authority and Control in the Countryside From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century),* Brill, Leiden et Boston, p. 128-175.

——. 2021, *The Last Great War of Antiquity,* Oxford University Press, Oxford.

Howard-Johnston, James et Hayward, Paul Antony (éds.), 1999, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown,* Oxford University Press, Oxford.

Hübschmann, Heinrich, 1904, *Die altarmenischen Ortsnamen : Mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens und einer Karte,* Karl J. Trübner, Stassbourg.

Hughes, Ian, 2010, *Stilicho : The Vandal who Saved Rome*, Pen et Sword Military, Barnsley.

Hunt, David, 1998, « The Successors of Constantine » *in CAH XIII*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-43.

Hunter, David G., 2018, « holy men, Christian » *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford,

p. 735-736.

Huyse, Philip, 1998, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kaʿba-i Zardušt (ŠKZ)*, 2 vols., Corpus Inscriptionum Iranicarum III, Londres.

——. 2008, « Late Sasanian society between orality and literacy » *in* Curtis, Vesta S. et Stewart, Sarah (éds.), *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, vol. III, I.B. Tauris, Londres, p. 140-153.

Inglebert, Hervé, 2024, « LE PREMIER CYCLE HISTORIOGRAPHIQUE DE LA NEW LATE ANTIQUITY (1968-1999) *in Antiquité Tardive,* vol. 32, p. 311-324.

Intagliata, Emanuele E., Barker, Simon J. et Courault, Christopher (éds.), 2020, *City Walls in Late Antiquity: An empire-Wide Perspective*, Oxbow, Oxford.

International Congress on Medieval Studies (2026), The Medieval Institute, Western Michigan University, 2026, International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, panel 390 « New Approaches to the Menologion of Basil II », programme préliminaire du colloque, consulté en ligne le 02/22/2026 : https://icms.confex.com/icms/2026/prelim.cgi/Session/7043.

Isaac, Benjamin, 1990, *The Limits of empire: The Roman Army in the East*, Clarendon Press, Oxford.

——. 1998, « The Eastern Frontier » *in CAH XIII*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 437-460.

Isaïa, Marie-Céline, 2015, « Le modèle dans l'hagiographie : histoire et fonctions d'un lieu commun (V^e^-IXe siècle) » *in* Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (éd.), *Apprendre, produire, se conduire : Le modèle au Moyen Âge, édité par Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public*, Éditions de la Sorbonne, Paris, p. 49-62.

Ishac, Ephrem A., 2023, « The First Ecumenical Council of Nicaea 325 in Syriac Synodal Politics » *in* Menze, Volker et Rockwell, David (éds.), *Internationale Tagung zur Konziliengeschichte "From Ctesiphon to Toledo: Comparative Perspectives on Early Church Councils 300-700", Annales Historiae Conciliorum: Journal for the History of Councils*, vol. 53, p. 69-86.

Istanbul City Walls, https://istanbulsurlari.ku.edu.tr/en/, consulté le 10/10/2025.

Jacobs, Bruno, 2006, « ACHAEMENID SATRAPIES », *in Encyclopaedia Iranica Online*, https://iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies, consulté le 02/12/2025.

——. 2021, « Satrapal Administration », *in* Jacobs, B. et Rollinger, R. (éds.), *A Companion to the Achaemenid Persian empire*, vol. 2, Wiley Blackwell, Hoboken, p. 835-857.

Jacobs, Bruno et Rollinger, Robert (éds.), 2021, *A Companion to the Achaemenid Persian empire* (2 vols.), Wiley Blackwell, Hoboken.

Jacobs, Andrew. S., 2003, « The Remains of the Jew: Imperial Christian Identity in the Late Ancient Holy Land » *in Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, p. 23-45.

Janin, Raymond, 1964, 2e édition, *Constantinople Byzantine : Développement urbain et répertoire topographique*, Institut français d'études byzantines, Paris.

Jullien, Christelle, 2006, « Peines et supplices dans les Actes des martyrs persans et droit sassanide: nouvelles prospections » *in Studia Iranica*, vol. 33, no 2, p. 243-269.

——. 2006, « La minorité chrétienne "grecque" en terre d'Iran » *in* Gyselen, R. (éd.), *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, Studia Iranica Cahier 33, vol. 1, AAEI, Paris, p. 105-142.

——. 2009a, « Christianiser le pouvoir. Images de rois sassanides dans la tradition syro-orientale » *in Orientalia christiana periodica*, vol. 75/1, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, p. 119-131.

——. 2015, « La révolte des chrétiens au Hūzestān (551) : modèles narratifs d'une historiographie » *in Bulletin of the Asia Institute*, vol. 25, p. 107-120

——. 2018, « Richard Payne. A State of Mixture : Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity », *in Abstracta Iranica*, p. 37-39.

——. 2019, « Ch. VII : Les Chrétiens en Iran Sassanide » *in CDH I*, Éditions du cerf, Paris, p. 359-392.

——. 2021, « Conversion to christianity in the Sasanian empire. Political and theological issues » *in* Barbati, C. et Berti, V. (éds.), *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and the Early Islamic Period 5th-11th Centuries*, Veröffentlichungen zur Iranistik 87. Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Bd. 918, Vienne, p. 11-22.

——. 2023, « Les affaires de pyrées sous Yazdgird I. Motif hagiographique et modèles littéraires » in DPII, Peeters, Leuven, p. 127-152.

Jullien, Florence, 2005, « Figures fondatrices dans les apocryphes syriaques », *in* Desreumaux, A. *et al.*, *Les apocryphes syriaques*, (*Études syriaques* 2), Geuthner, Paris, p. 97-110.

——. 2008, « Une question de controverse religieuse : la Lettre au catholicos nestorien Mar Denḥa Ier » *in* dans Aigle, D. (éd.), *Barhebraeus et la renaissance syriaque*, Parole de l'Orient 33, p. 95-113.

——. 2011, « Quelques relations entre chrétiens et mazdéens », *in* Gyselen, Rika et Jullien, Christelle (éds.), *Rabba lʿolmin. 'Maître pour l'éternité'. Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80e anniversaire*, AAEI, Studia iranica. Cahier 43, Paris, p. 198-203.

——. 2013, « Une pratique religieuse en médiation culturelle entre chrétiens et mazdéens » *in Orientalia Christiana Periodica*, vol. 79/1, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, p. 337-353.

Jullien, Christelle et Jullien, Florence, 2002a, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, GECMO, Bures-sur-Yvette.

——. 2002b, « Aux frontières de l'iranité: "nasrâyé" et "kristyoné" des inscriptions du mobad Kirdir. Enquête littéraire et historique » *in Numen* 49, p. 282-335.

——. 2002c, « Édesse dans les Actes de Mar Mari » *in* Mimouni, Simon Claude (éd.), *Apocryphité : Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Brepols, Turnhout, p. 167-182.

——. 2003b, *Les Actes de Mār Māri. Aux origines de l'Église de Perse*, (*CSCO* 604, Subsidia 114), Peeters, Louvain.

——. 2003c, « Édesse dans les *Actes de Mar Mari* », *in* S. C. Mimouni (éd.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre* (*BEHE SR* 113), Paris, p. 167-182.

Jullien, Christelle et Gignoux, Philippe, 2009, « Les mages christianisés. Reconstruction historique et onomastique des listes nominales syriaques » *in* Amir-Moezzi, A, Dubois, J.-D., Jullien, C. et Jullien F. (éds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* 142), Brepols, Turnhout, p. 323-346.

Kaegi, Walter, E. Jr., 1991, « Challenges to Late Roman and Byzantine Military Operations in Iraq (4th-9th Centuries) » *in Klio,* vol. 78, n° 2, p. 586-594.

Kaldellis, Anthony, 2017, *Streams of Gold, Rivers of Blood : The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*, Oxford University Press, Oxford.

Kaplan, M., 2006, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine » *in* Caseau Chevallier, B. *et al*. (éds.), *Pèlerinages et Lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, (Monographies 23), ACHByz, Paris, p. 249-262.

Kaplan, Steven, 1982, « Ezana's Conversion Reconsidered » *in Journal of Religion in Africa*, vol. 13, no 2, p. 101-109.

Kaufhold, Hubert, 2010, « Abraham Ecchellensis et le Catalogue des livres de 'Abdīšō' bar Brīkā » *in* Heyberger, Bernard (éd.), *Orientalisme, Science et Controverse: Abraham Ecchellensis (1605-1664),* Brepols, Turnhout, p. 119-134.

Kaya, Amine, 2020, « Erken Bizans Döneminde Doğu Sınırında Kentleşme Politikası / Martyropolis : Urbanization Policy at the Eastern Border During the Early Byzantine Period », *Sanat Tarihi Yıllığı / Journal of Art History*, vol. 29, p. 129-144.

Kazhdan, Alexander P., « Taronites » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 2012-2013.

Keser-Kayaalp, Elif, 2017, « Boundaries of a Frontier Region: Late Antique Northern Mesopotamia » *in* Baysal, E.L. et Karakatsanis, L. (éds), *Bordered Places — Bounded Times: Cross-Disciplinary Perspectives on Turkey*, BIAA Monograph Series vol. 51, British Institute at Ankara, Londres, p. 135-148.

——. 2021, *Church Architecture of Late Antique Northern Mesopotamia*, édition numérique, Oxford Academic, Oxford.

Keser-Kayaalp, Elif et Wheatley-Irving, Linda, 2017, « Late Antique Architectural Sculpture at the Mayyāfāriqīn Mosque (Silvan Ulu Cami) » *in* Korn, L. et Müller-Wiener, M. (éds.), *Central Periphery? Art, Culture and History of the Medieval Jazira (Northern Mesopotamia, 8th-15th centuries) Papers of the Conference held at the University of Bamberg, 31 October-2 November, 2012*, Reichert Verlag, Wiesbaden, p. 125-152.

Kettenhofen, Erich, 1994/2018, « Deportations : ii. In the Parthian and Sasanian periods » *in Encyclopaedia Iranica Online,* https://www.iranicaonline.org/articles/deportations/, consulté le 19/12/2025.

——. 1995, *Tirdād und die Inschrift von Paikuli. Kritik der Quellen zur Geschichte Armeniens im späten 3. und frühen 4. Jh. n. Chr.*, Reichert, Wiesbaden.

Khanbaghi, Aptin, 2006, *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, I.B. Tauris, Londres et New York.

Kim, Young Richard (éd.) 2021, *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kim, Hyun Jin, 2016, *The Huns*, Routledge, Londres et New York.

King, Daniel (éd.), 2019, *The Syriac World,* Routledge, Londres et New York.

Klijn, Albertus Frederik Johannes, 2003, *The Acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary*, 2e édition, Brill, Londre et Boston.

Kolb, Anne (éd.), 2019, *Roman Roads : New Evidence — New Perspectives*, De Gruyter, Berlin.

Kooijman, Marijke, 2024, « The Theodosian Family, Bishop Leo I of Rome, and their Competition for Piety Through their Correspondence » *in Journal for Late Antique Religion and Culture,* vol. 18, p. 1-32.

Kontogiannis, Nikos D., 2022, *Byzantine Fortifications : Protecting the Roman empire in the East*, Pen et Sword Military, Barnsley.

Kosiński, Rafał, 2017a, « The date of the Martyrdom of Simeon bar Sabba'e and the persecution

of Christians in Persia under Shapur II » *in Zeitschrift für Antikes Christentum,* vol. 21 (3), p. 496-519.

——. 2017b, « Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba'e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II » *in Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne*, vol. 144 (1), p. 1-24.

Krippas, Elias, E., 2021 « Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Κωνσταντίνου πρὸς τὸν Σαπὼρ Β' καὶ ὁ διωγμὸς τῶν Χριστιανῶν στὴν Περσικὴ Αὐτοκρατορία κατὰ τὸν 4ο αἰώνα », *in Volynskyi Blahovisnyk: Theological-historical scientific Journal of Volyn Orthodox Theological Academy Orthodox Church of Ukraine. Lutsk: Publishing House of Volyn Orthodox Theological Academy ΕΙΚΩΝ*, vol. *9*, p. 153-167.

Kropp, Manfred et Dye, Guillaume, 2019, « Ch. VIII : Le Christianisme Éthiopien » *in CDH I*, Éditions du cerf, Paris p. 393-398.

Krueger, Derek, 2010, « Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practice » *in* Papaconstantinou, Arietta (éd.), *Writing 'True Stories' : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, Turnhout, p. 13-20.

La Porta, Sergio, 2018, « *naxarar* (*nakharar*) », *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 1063-1064.

Labourt, Jérôme, 1904, *Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632),* 2e édition, Librairie Victor Lecoffre, Paris.

Laisathit, Pasoot, 2017, *The Office of Agentes in Rebus in the later Roman empire (c. 4-7)*, thèse de masters soumise au University of Edinburgh, dirigé par Zubin Mistry, School of History, Classics, and Archaeology.

Lamberights, Mathijs et van Deun, Patrick (éds.), 1972, *Martyrium in a Multi-Disciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans,* Peeters, Louvain.

Lane Fox, Robin, 1986, *Pagans and Christians*, Penguin Books, Londres.

Lavan, Miles, Payne, Richard E. et Weisweiler, John (éds.), 2016, *Cosmopolitanism and empire:*

Universal Rulers,Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean, Oxford University Press, Oxford.

Le Coz, Raymond, 2004, *Les médecins nestoriens au Moyen-Âge. Les maîtres des Arabes*, L'Harmattan, Paris.

Lee, A. Doug, 1993a, *Information and Frontiers: Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge et New York.

——. 1993b, « Evagrius, Paul of Nisibis and the Problem of Loyalties in the Mid-Sixth Century » *in Journal of Ecclesiastical History,* Vol. 44, nº 4, p. 569-585.

——. 2006, « 7. Traditional Religions » *in CCAC*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 159-182.

——. 2009, « Abduction and Assassination: The Clandestine Face of Roman Diplomacy in Late Antiquity » *in The International History Review*, vol. 31:1, p. 1-23.

Century », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 44, 4, p. 569-585.

Lenski, Noel, 2002, *Failure of empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, University of California Press, Berkeley et Los Angeles.

——. 2016a, « Imperial Legislation and the Donatist Controversy : From Constantine to Honorius » *in The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, Miles, R. (éd.), Liverpool University Press, Liverpool, p. 166-219.

——. 2016b, *Constantine and the Cities : Imperial Authority and Civic Politics,* University of Philadelphia Press, Philadelphia.

Letsios, Dimitrios G., 1989, « The case of Amorkesos and the question of Roman foederati in Arabia in the Vth century » *in* Fahd, T. (éd.), Brill, Leiden, p. 525-538.

Liebeschuetz, J.H. Wolf G., 1990, *Barbarians and Bishops: Army*, *Church*, *and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Clarendon Press, Oxford.

Lieu, Samuel N.C., 1986, « Captives, Refugees and Exiles. A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian », *in* Freeman, P., Kennedy, D. (éds.), *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a*

Colloquium Held at the University of Sheffield in april 1986, (*BAR* 297/2), Oxford, p. 475-505.

——. 1997, « EDESSA » *in Encyclopaedia Iranica Online,* https://www.iranicaonline.org/articles/edessa/, consulté le 21/12/2025.

Lewis, William, 2024, *Division of empire: The Reign of the Sons of Constantine,* Oxford University Press, Oxford.

Luther, Andreas, 2014, « Ein, übersehener' römisch-persischer Krieg um 416/417? » *in Gymnasium*, vol. 121, p. 183-193.

——. 2021, « Chapter 101. Heirs of the Achaemenid empire. Seleucids, Arsacids, and Sasanians », *in* Jacobs, Bruno et Rollinger, Robert (éds.), *A Companion to the Achaemenid Persian empire*, John Wiley et Sons, Inc., Hoboken, p. 1495-1508.

Luttwak, Edward N., 2009, *The Grand Strategy of the Byzantine empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge et Londres.

Maenchen-Helfen, Otto J., 1973, *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*, University of California Press, Berkely et Los Angeles.

Macdonald, Michael C. A., 2009, « Arabs, Arabias and Arabic before Late Antiquity » *in Topoi. Orient-Occident*, vol. 16, no 1, p. 277-332.

MacKenzie, David, 2002, « GUMĒZIŠN » *in Encyclopaedia Iranica Online,* https://www.iranicaonline.org/articles/gumezisn/, consulté le 19/12/2025.

MacMullen, Ramsay, 1968. « Constantine and the Miraculous » *in Greek, Roman, and Byzantine Studies,* vol. 9, nº 1, p. 81-96.

——. 2019, « The Place of the Holy Man in the Later Roman empire » *in Harvard Theological Review ,* vol. 112, nº 1, p. 1-32.

Magdalino, Paul, 1991, « apokrisiarios » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 136.

Mahé, Jean-Pierre et Thomson, Robert W. (éds.), 1997, *From Byzantium, to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan,* Scholars Press, Atlanta.

Mango, Marlia Mundell, 1991, « Martyropolis » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 1309.

——. « Dara » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 588.

——. 2011, « Byzantine settlement expansion in north central Syria: the case of Androna/Andarin » *in* Borrut, A. et al. (éds.), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales. Actes du colloque "Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient, VIIe-IXe siècles", Paris 18-20 octobre 2007,* Brepols, Turnhout, p. 93-122.

Mango, Cyril, 1985, « Deux études sur Byzance et la Perse sassanide » *in Traveaux et Mémoires,* vol. 9, De Boccard, Paris, p. 91-104

Mango, Cyril et Mango, Marlia Mundell, 1991, « Inscriptions de la Mésopotamie du Nord » *in Traveaux et Mémoires,* vol. 11, De Boccard, Paris, p. 465-472.

Manandian, H.A. et Garsoïan, N. G. (tr.) 1965, *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade,* Livraria Bertrand, Lisbonne.

Marciak, Michał, 2012, « The Historical Geography of Sophene » *in Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae,* vol. 52, nº 4, p. 295-338.

——. 2017, *Sophene, Gordyene, and Adiabene: Three Regna Minora of Northern Mesopotamia between East and West,* Brill, Leiden.

——. 2021, « The Upper Tigris Region between Rome, Iran, and Armenia » *in Electrum*, vol. 28, p. 151-161.

Marcone, Arnaldo (éd.), 2015, *L'imperatore Giuliano, Realtà storica e rappresentazione*, Le Monnier Università, Milan.

Maraval, Pierre, 1995a, « Antioche et l'Orient » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 903-920.

——. 1995b, « Les nouvelles frontières » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 937-952.

Marcus, Ralph, 1932, « The Armenian Life of Marutha of Maipherkat » *in Harvard Theological Review*, vol. 25, p. 47-71.

Markwart, Josef, 1930, *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen*

Geographen, Mechitharisten-Buchdruckerei, Vienne.

Marhsall Lang, David, 1970, *Armenia : Cradle of Civilization,* George Allen et Unwin Ltd. ; republié en 2022, Routledge, Londres et New York.

Martindale, John Robert, 1992, *The Prosopography of the Later Roman empire : Volume III A.D. 527-641 (Vol. IIIB),* Cambridge University Press, Cambridge.

Mathisen, Ralph W. (éd.), 2001, *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.

Mayerson, Philip, 1993, « A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources » in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, no 2, p. 169-174.

Mazza, Mario, 2004, « Bisanzio e Persia nella Tarda Antichità: guerra e diplomazia da Arcadio a Zenone », *in La Persia e Bisanzio (Convegno internazionale, Roma, 14-18 ottobre 2002), Atti dei Convegni Lincei 201*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, p. 39-76.

McCormick, Michael, 2001, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900*, Cambridge University Press, Cambridge.

McDonough, Scott, 2008a, « A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography » *in Journal of Late Antiquity*, vol. 1, p. 127-141.

——. 2008b, « Bishops or Bureaucrats: Chrisitan Clergy and the State in the Middle Sasanian Period » *in* Kennet, D. et Luft, P. (éds.), *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History. Proceedings of a Conference held at Durham University, November 3rd and 4th, 2001 organized by the Centre for Iranian Studies, IMEIS and the Department of Archaeology of Durham University*, Archaeopress, Oxford, p. 87-92.

——. 2023, « A Tale of Two Isaacs : Christians and the Crown in Fifth Century Ērānšahr » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 99-126.

McEvoy, Meaghan, 2013, *Child Emperor Rule in the Late Roman West*, *AD 367-455*, Oxford University Press, Oxford.

Mead, George Robert Stow, 2004, *Simon Magus,* Project Gutenberg eBook, https://www.gutenberg.org/ebooks/12892, consulté le 12/01/2026.

Mecella, Ch. VIII, « Il principe Ormisda alla corte romana tra Costantino e Giuliano » *in* Marcone, A. (éd.), *L'imperatore Giuliano, Realtà storica e rappresentazione*, Le Monnier Università, Milan, p. 172-203.

Melling, David J., 1999, « apokrisarios » *in* Parry, Ken, Melling, David J., Brady, Dimirti, Griffith, Sidney H., et Healey, John F. (éds.), *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity,* Blackwell Publishers, Oxford, p. 35.

Métivier, Sophie, 2019, *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIIIe-XIe siècle)*, *Subsidia Hagiographica* 97, Société des Bollandistes, Bruxelles.

Mews, Stuart (éd.), 1982, *Religious and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History vol. 18, Ecclesiastical History Society, Oxford.

Middleton, Paul, 2006, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity,* T et T Clark, Londres et New York.

Milanović, Ljubomir, 2011, *The politics of translatio: The visual representation of the translation of relics in the early Christian and medieval period, the case of St. Stephen*, thèse de doctorat The State University of New Jersey.

Miles, Richard (éd.), 2016, *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, Liverpool University Press, Liverpool.

Millar, Fergus, 1993, *The Roman Near East, 31 B.C.-476 A.D.*, Harvard University Press, Cambridge et Londres.

Miller, Dean A., 1963, *Studies in Byzantine Diplomacy: Sixth to Tenth Centuries*, Mémoire doctoral soumis au Rutgers State University, New Brunswick, NJ.

Mitchell, Stephen et Geoffrey, Greatrex, 2023, 3e édition, *A History of the Later Roman empire: AD 284-700*, Wiley-Blackwell, Hoboken.

Mitrea, Mihail, 2024, « Running to the Saints with the Wings of Faith: Mobility and Legitimacy in Late Byzantine Miracle Collections » *in* Della Dora, V. et al. (éds.), *Sacred Mobilities in Byzantium and Beyond People, Objects and Relics,* Brill, Leiden et Boston, p. 129-175.

Minov, Sergey et Ruani, Flavia (éd.), 2021, Syriac hagiography: Texts and Beyond, Brill, Leiden et Boston.

Morand, Anne-France, 2024, « Introduction » *in* Morand, Anne-France, Crégheur, Éric, Laporte, Karine, Rioual, Gaëlle (éds.), *Regards croisés sur la pseudépigraphie dans l'Antiquité / Perspectives on Pseudepigraphy in Antiquity*, (*Judaïsme ancien et origines du christianisme* 30), Brepols, Turnhout, p. 9-16.

Morony, Michael G., 2004, « Population Transfers between Sasanian Iran and the Byzantine empire », *in Convegno internazionale La Persia e Bisanzio*, (Accademia Nazionale dei Lincei 201), Rome, p. 161-180.

Morrisson, Cécile (éd.), 2012, *Le Monde Byzantin, Tome 1 — L'empire romain d'Orient (330-641),* Presses Universitaires de France, Paris.

Mosig-Walburg, Karin, 1997, « Münzen des Yazdgard I. Ein Beitrag zur Ikonographie » *in Studia Iranica,* vol. 26, p. 7-16.

——. 2000, « Die Flucht des Persischen Prinzen Hormizd und Sein Exil im Römischen Reich — Eine Untersuchung der Quellen » *in Iranica Antiqua*, vol. 35, p. 69-109.

——. 2005, « Christenverfolgung und Römerkrieg Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II » *in IRANISTIK* vol. 7, p. 5-84.

——. 2009a, » Yazdgerd I., „der Sünder" » *in* Gignoux, Ph., Jullien, C. et Jullien, F. (éds.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, (*Studia Iranica. Cahier* 42), Paris, p. 245-268.

——. 2009b, *Römer und Perser: vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr*, Verlag, Gutenberg.

——. 2010, « Deportationen ro¨mischer Christen in das Sasanidenreich durch Shapur I. und ihre Folgen -- Eine Neubewertung » *in KLIO,* vol. 92, nº 1, p. 117-156.

Moss, Candida, 2010, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford.

——. 2012, *Ancient Christian Martyrdom : Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, Yake University Press, New Haven et Londres.

——. 2013, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom,* Harper One, San Francisco.

Munro-Hay, Stuart C., 1991, *Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Munt, Harry, 2010, « Ibn al-Azraq, Saint Marûthâ, and the Foundation of Mayyâfâriqîn (Martyropolis) » *in* Papaconstantinou, A. (éd.) et al., *Writing 'True Stories' — Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East,* Brepols, Turnhout, p. 149-174.

Murray, Robert, 2006, *Symbols of Church and Kingdom : A Study in Early Syriac Tradition*, T et T Clark, Londres et New York.

Mutafian, Claude et Van Lauwe, Éric, 2001, *Atlas de l'Arménie* : *Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle*, Éditions Autrement, Paris.

Nau, Francois, 1905, « Bardesanites », *in DTC* II, Letouzey et Ané, Paris, p. 398-401.

Natal, David, 2018, « Stilicho », *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 1416-1418.

Nechaeva, Ekaterina, 2004, « Double Agents in the Intelligence Service under Justinian : Evidences of Procopius of Caesaria » *in Živa Antika,* vol. 54 (1-2), p, 137-147.

——. 2014, *Embassies — Negotiations — Gifts : Systems of East Roman Diplomacy in Late Antiquity*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

——. 2020, « Collusion on the Eastern Front: The Strange Cases of Constantine of Theodosiopolis and Theodorus of Martyropolis » *in* Drocourt, N. et Malamut, É. (éds.), *La diplomatie byzantine, de l'empire romain aux confins de l'Europe (Ve-XVe s.) : Actes de la Table-Ronde "Les relations diplomatiques byzantines (Ve-XVe siècle) : Permanences et/ou changements", XXIIIe Congrès International des Études Byzantines, Belgrade, Août 2016*, Brill, Leiden et Boston, p. 40-60.

Neusner, Jacob, 1983, « Jews in Iran: Jewish Settlement in the Western Satrapies of Iran » *in CHIr III.2*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 909-923.

Neville, Leonora, avec l'assistance de Harrisville, David, Tanarkina, Irina et Whatley, Charlotte,

2018, *Guide of Byzantine Historical Writing,* Cambridge University Press, Cambridge.

Niehoff-Panagiotidis, Johannes, 2019, » Zu der umstrittenen Inschrift aus Silvan/Μαρτυρόπολις » *in Klio*, vol. 101, nº 2, p. 640-678.

Nicholson, Oliver, 2018, « Mesopotamia, Roman », *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 1009-1010.

Nicolle, David, 2011, *The Fourth Crusade 1202-04: The betrayal of Byzantium,* Osprey Publishing, Oxford.

Nogaret, Marc, 1983, « À propos du relief 'Sassanide' de Boşat en Turquie orientale » *in Iranica Antiqua*, vol. 18, p. 221-234.

Odisheli, Manana, 2018, « Lazica (Egrisi) » *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 1416-1418.

O'Flynn, John M, 1983, *Generalissimos of the Western Roman empire*, University of Alberta Press, Edmonton.

Oikonomides, Nicolas, 1991, « ambassadors » *in ODB,* Oxford University Press, New York et Oxford, p. 75.

Palmer, Andrew, Brock, Sebastian, et Hoyland, Robert, 1993, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool University Press, Liverpool.

Papaconstantinou, Arietta, 2006, « Au-delà de l'hagiographie : réflexions sur les sources de l'histoire du culte des saints à Byzance » *in* Caseau Chevallier, B. *et al*. (éds.), *Pèlerinages et Lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, (Monographies 23), ACHByz, Paris, p. 329-340.

Papaconstantinou, Arietta, (éd.), en collaboration avec Debié, Muriel et Kennedy, Hugh, 2010, *Writing 'True Stories' — Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East,* Brepols, Turnhout.

Papaconstantinou, Arietta, McLynn, Neil et Schwartz, Daniel L. (éds.), 2015, *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Ashgate, Farnham et Burlington.

Parker, Bradley J., 2006, « Toward an Understanding of Borderland Processes » *in American*

Antiquity 71, nº 1, p. 77-100.

Patterson, Lee E., 2017, « Minority Religions in the Sasanian empire: Suppression, Integration and Relations with Rome » *in* Sauer, E. W. (éd), *Sasanian Persia : Between Rome and the Steppes of Eurasia*, Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 181-198.

Payaslian, Simon, 2007, *The History of Armenia From the Origins to the Present,* Palgrave Macmillan, New York.

Payne, Richard, E, 2011, « The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus, and Communal Institutions » *in* Sarris, P. et al. (éds.), *Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christiantiy,* Brill, Leiden et Boston, p. 89-113.

——. 2013, « Cosmology and the Expansion of the Iranian empire, 502-628 CE » *in Past et Present*, vol. 220, p. 3-33.

——. 2015a, *A State of Mixture: Christians*, *Zoroastrians*, *and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland.

——. 2015b, « The Reinvention of Iran: The Sasanian empire and the Huns » *in CCAA,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 282-299.

——. 2016a, « Iranian Cosmopolitanism : World Religions at the Sasanian Court » *in* Lavan, Miles et al. (éds.), *Cosmopolitanism and empire: Universal Rulers,Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean,* Oxford University Press, Oxford, p. 209-230.

——. 2016b, « The Making of Turan: The Fall and Transformation of the Iranian East in Late Antiquity » *in Journal of Late Antiquity*, vol. 9, p. 4-41.

Pellizzari, Andrea (éd.), 2025, *Last(ing) Frontier : Power Display and Cultural Interference on The Limes between the 2nd and 4th centuries CE*, Edizioni Quasar*,* Roma*.*

Peeters, Paul, 1909, « Une passion arménienne des SS. 'Abdās, Hormisdas, Šâhîn (Suenes) et Benjamin » *in Analecta Bollandiana*, vol. 28, p. 411-415.

——. 1924, « S. Démétrianus, évêque d'Antioche ? », *in Analecta Bollandiana*, vol. 52, p. 288-314.

——. 1929, « Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien » *in Revue des Études Arméniennes*, vol. 9, p. 203-237.

Petrosyan, Armen Yeghishevich, 2024, « St Mesrop Mashtots: Origins Of Image And Name / СВ. МЕСРОП МАШТОЦ: ИСТОКИ ОБРАЗА И ИМЕНИ » *in Voprosy onomastiki*, vol. 21, nº 3, p. 56-69.

Pfeilschifter, Rene, 2013. *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*. De Gruyter, Berlin.

Phillipson, David W., 2012, *Foundations of an African Civilisation: Aksum and the Northern Horn, 1000 BC-AD 1300*, James Currey, Woodbridge.

Pierre, Marie-Joseph et Nakano, Chiemi, 2023, « Le synode de 410, avant et après » » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 153-166.

Pietri, Charles, 1995a, « La géographie nouvelle » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 77-126.

——. 1995b, « La conversion : Propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 189-228.

——. 1995c, « L'échec de l'unité » Impériale » en Afrique. La résistance donatiste (jusqu'en 361) » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 229-248.

Pietri, Luce et Brottier, Laurence, 1995, « Le prix de l'unité : Jean Chrysostome et le système « Théodosien » », *in HC II,* Desclée, Paris, p. 481-498.

Pietri, Luce, 1995, « L'Organisation d'une société cléricale », *in HC II,* Desclée, Paris, p. 557-584.

Piovanelli, Pierluigi, 2005, « Jesus' Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model » *in Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, nº 2, p. 395-427.

——. 2007, « In Praise of 'The Default Position', or Reassessing the Christian Reception of the Jewish Pseudepigraphic Heritage » *in Nederlands Theologisch Tijdschrift*, vol. 61, nº 3, p. 233-250.

——. 2010, « Thomas in Edessa? Another Look at the Original Setting of the Gospel of Thomas » *in* Dikstra, J., Kroesen, Justin et Kuiper, Y. (éds.), *Myths, Martyrs, and Modernity Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden et Boston, p. 443-462.

——. 2015, « The Christian Apocryphal Texts at the Society of Biblical Literature International Meetings (2004-2006) and the Ottawa International Workshop (2006): Retrospects and Prospects » *in* Piovanelli, P et Burke, T. (éds.) avec Pettipiece, T., *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions,* Mohr Siebeck, Tübingen, p. 3-18.

Pohl, Walter, Gantner, Clemens, Grifoni, Cinzia et Pollheimer-Mohaupt, Marianne, 2018, *Transformations of Romanness : Early Medieval Regions and Identities*, De Gruyter, Berlin et Boston.

Pohl, Walter et Wieser, Veronika (éds.), 2023, *Emerging Powers in Eurasian Comparison, 200-1100 : Shadows of empire*, Brill, Leiden et Boston.

Poirier, Paul-Hubert, 1996, « *Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas*. Une Tradition et ses Transformations » *in Apocrypha*, vol. 7, p. 9-26.

Poirier, Paul-Hubert et Tissot, Yves, 1997, « Actes de Thomas » *in* Bovon, François et Geoltrain, Pierre (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, (*Bibliothèque de la Pléiade* 442), Éditions Gallimard, Paris, p. 1321-1470.

Possekel, Ute, 2012, « Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars » *in Journal of Early Christian Studies*, vol. 20, n° 4, p. 515-541.

——. 2018, « Jacob of Nisibis », *in ODLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 802-803.

Poulter, Andrew (éd.), 2007, *The Transition to Late Antiquity, on the Danube and Beyond*, British Academy, Londres.

Pourshariati, Parvaneh, 2008, *Decline and Fall of the Sasanian empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, I.B. Tauris, Londres et New York.

Preiser-Kapeller, Johannes, 2001, *Die Verwaltungsgeschichte des byzantinischen Armenien vom*

5. bis zum 7. Jahrhundert, (Entstehung des Themas Armeniakon), thèse soumis à l'Université de Vienne, Vienne.

——. 2023, « Early Medieval Armenia between empires (Fourth-Eleventh Century CE): Dynamics and Continuities » *in* Pohl, W. et Wieser, V. (éds.), *Emerging Powers in Eurasien Comparison, 200-1100 : Shadows of empire*, Brill, Leiden et Boston, p. 263-288.

Prieur, Jean-Marc, 2006, « Les voyages de Théophile l'Indien selon l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge » *in* Caseau Chevallier, Béatrice, Cheynet, Jean-Claude et Déroche, Vincent (éds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, ACHByz, Paris, p. 417-427.

Ramelli, Ilaria L. E., 2006, « Possible Historical Traces in the Doctrina Addai » *in Hugoye: Journal of Syriac Studies,* vol. 9.1, p. 51-127.

——. 2013, « The Possible Origin of the Abgar-Addai Legend: Abgar the Black and Emperor Tiberius » *in in Hugoye: Journal of Syriac Studies,* vol. 16.2, p. 325-341.

——. 2024, « Intellectual Constructions of Free Will: Bardaisan Versus Astrological Determinism, Novelties, Parallels, and Aftermath » *in Studies in Late Antiquity*, vol. 8, no. 4, p. 559-595.

Rapp, Claudia, 1999, « 4. 'For next to God, you are my salvation' : reflections on the rise of the holy man in late antiquity » *in* Howard-Johnston, J. et Hayward, P. A. (éds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown,* Oxford University Press, Oxford, p. 63-82.

——. 2005, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres.

Rapp Jr., Stephen, 2024, « Byzantine Georgia/Georgian Byzantium » *in WOB,* Cambridge University Press, Cambride. p. 613-650.

Reano, Daniele, 2025, « *Da Nisibi a Edessa: l'organizzazione culturale cristiana sul* limes

romano-sasanide nel IV secolo » in Pellizzari, A. (éd.), *Last(ing) Frontier : Power Display and Cultural Interference on The Limes between the 2nd and 4th centuries CE*, Edizioni Quasar, Roma, p. 171-190.

Redgate, Ann Elizabeth, 1998, *The Armenians*, Blackwell Publishers, Oxford.

Rezania, Kiannoosh, 2016, « Review: A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiqutiy » *in Entangled Religions: Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer*, vol. 3, p. CXLVI-CLIII.

Rezakhani, Khodadad, 2017, *ReOrienting the Sasanians : East Iran in Late Antiquity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Robin, Christian Julien et Papaconstantinou, Arietta (tr.), 2012, « Ch. 9 : Arabia and Ethiopia » *in OHLA*, Oxford University Press, Oxford, p. 247-334.

Robin, Christian Julien, 2015, « Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The Epigraphic Evidence » in Fisher, Greg (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford University Press, Oxford, p. 127-171.

——. 2019, « Ch. I : L'Arabie Préislamique » *in CDH I*, Éditions du cerf, Paris, p. 51-154.

Robin, Christian Julien et Āl Qurād, Mashʿal ʿAbd Allāh, 2023, « Inscriptions arabes chrétiennes à Najrān et aux environs (Arabie saʿūdite) » in *Abgadiyat*, vol. 17, no 1, p. 65-136.

Robinson, Chase F., 1996, « Ibn al-Azraq, « His "Ta'rīkh Mayyāfāriqīn", and Early Islam » » *in Journal of the Royal Asiatic Society*, troisième série, Vol. 6, nº 1, p. 7-27.

Roggo, Silvio, 2024, « Sophanene — ܣܘܦܢܝܬܝ ܚܘܬ », *in* Michelson, David A. et al. (éds.), *Syriaca.org: The Syriac Reference Portal,* http://syriaca.org/place/5644, consulté le 29/11/2025.

Roller, Duane W., 2018, *A Historical and Topographical Guide to the Geography of Strabo*, Cambridge University Press, Cambridge.

Roques, Denis, 2001, « Les Constructions de Justinien de Procope de Césarée » *in Antiquité Tardive*, vol. 8, p. 31-43.

Rose, Jenny, 2017, « Review: A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political

Culture in Late Antiqutiy » *in Journal of the American Academy of Religion*, vol. 85, p. 552-555.

Ross, Steven K., 2001, *Roman Edessa : Politics and culture on the eastern fringes of the Roman empire, 114-242 CE,* Routledge, Londres et New York.

Rousseau, Philip, 1999, « 3. Ascetics as mediators and as teachers » *in* Howard-Johnston, J. et Hayward, P. A » (éds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages : Essays on the Contribution of Peter Brown,* Oxford University Press, Oxford, p. 43-62.

Rubin, Zeev, 1986, « The Mediterranean and the Dilemma of the Roman empire in Late Antiquity » *in Mediterranean Historical Review*, vol. 1, p. 13-62.

Saghy, M., 2006, « La notion du « lieu saint » dans les premières Vies des saints » *in* Caseau Chevallier, B. *et al*. (éds.), *Pèlerinages et Lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, (Monographies 23), ACHByz, Paris, p. 429-442.

Saint-Laurent, Jeanne-Nicole Mellon, 2015, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Chruches,* University of California Press, Oakland.

Sako, Louis, 1986, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Saint-Laurent, Jeanne-Nicole Mellon et al., « Marutha of Maypherqat — ܡܪܘܬܐ ܕܡܝܦܪܩܛ » *in Syriaca.org : L*e Dictionnaire de biographies syriaques, http://syriaca.org/person/25, consulté le 10/01/2026.

Sarantis, Alexander, 2013, « Fortifications in the East: A bibliographic Essay » *in* Sarantis, A. et Christie, N. (éds.), *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston, p. 317-372.

Sarantis, Alexander et Christie, Neil (éds.), 2013, *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston.

Sarris, Peter, Dal Santo, Matthew et Booth, Phil (éds.), 2011*, An Age of Saints ? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Chistianity,* Brill, Leiden et Boston.

Sartre, Maurice, 1982, *Trois études sur l'Arabie romaine et Byzantine*, Revue d'études latines,

Bruxelles.

Sauget, Joseph-Marie, 1966, « Marūtā du Mayferqat » *in Bibliotheca Sanctorum VIII : Liadan - Marzio*, 1966, Isituto Giovanni XXIII, Rome, p. 1305-1309.

Sauer, Eberhard W. (éd), 2017, *Sasanian Persia : Between Rome and the Steppes of Eurasia*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Sauer, Eberhard W. et al., 2020, *Dariali: The 'Caspian Gates' in the Caucasus from Antiquity to the Age of the Huns and the Middle Ages*, Oxbow, Oxford et Philadelphie.

Sauer, Michelle M. avec Aleshire, Sarah, et Lozensky, Christopher, 2010, « Hagiographical Texts » *in* Classen, Albrecht (éd.), *Handbook of Medieval Studies : Terms — Methods — Trends,* 3 vols., De Gruyter, Berlin, p. 1798-1807.

Saxer, Victor, 1995, « La mission : L'organisation de l'Église et institution au IIIe siècle » *in HC II,* Desclée, Paris, p. 41-76.

Schilling, A. M., 2008, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sasaniden. zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*, (CSCO 621, Subsidia 120), Peeters, Louvain.

Schrier, Omert, T., 1992, « Syriac Evidence for the Roman-Persia War of 421-422 » *in Journal of Greek, Roman and Byzantine Studies,* vol. 33, n° 1, p. 75-87.

Segal, Judah B., 2005 (1970), 2e édition, *Edessa 'The Blessed City',* Gorgias Press, Piscataway.

Seland, Eivind Heldaas, 2012, « Trade and Christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity » *in Journal of Late Antiquity*, vol. 5, no 1, p. 72-86.

——. 2014, « Early Christianity in East Africa and Red Sea/Indian Ocean Commerce » in *African Archaeological Review*, vol. 31, no 4, p. 637-647.

Shahbazi, Shapur, 2001, « Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage » *in Nāme-ye Irān-ē Bāstān*, vol. 1, p. 61-73.

——. 2003, « The Horse that Killed Yazdagerd 'the Sinner' » *in* Adhami, Siamak (éd.), *Paitimāna. Essays in Iranian, indo-european, and Indian Studies in Honor of Hans-Peter Schmidt*, Mazda Publisher, Costa Mesa, p. 355-361.

——. 2004, « HORMOZD IV » *in Encyclopedia Iranica Online*, https://www.iranicaonline.org/articles/hormozd-iv/, consulté le 19/01/2026.

Shahîd, Irfan, 1984, *Rome and the Arabs,* Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

——. 1984 (2006), *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century,* Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

——. 1989 (2006), *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century,* Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

——. 1995, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century,* vol. 1, parties 1 et 2*,* Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

——. 2002, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century,* vol. 1, partie 1, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

——. 2009, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century,* Dumbarton Oaks, vol. 1, partie 2, Washington, D.C.

Shayegan, M. Rahim, 2003, « HAZĀRBED », in *Encyclopaedia Iranica Online*, https://www.iranicaonline.org/articles/hazarbed/, consulté le 03/02/2026.

Siecienski, Edward A. (éd.), 2017, *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, Routledge, London and New York.

Silver, Kenneth, Silver, Minna et Pappalardo, Raffaella, avec contributions de Törmä, Markus, 2024, *Satellite and Archaeological Reconnaissance in the Ṭūr ʻAbdīn, Turkey Final Report of the Finnish-Swedish Archaeological project in Mesopotamia (FSAPM), 2014-2016*, Archaeopress Archaeology, Archaeopress Publishing Ltd, Oxford.

Sinclair, T.A., 1989, *Eastern Turkey: an Architectural and Archaeological Survey*, vol. 3, The Pindar Press, Londres.

Smith, Kyle, 2016, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland.

——. (éd., tr. et comm.), 2023, « The Synod of Dadishoʿ 424 » *in* Melloni, Alberto et Ishac, Ephrem (éds.), *The General Councils of the Eastern Christian Churches, 2 vols., Corpus*

Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, vol. 5, Brepols, Turnhout, p. 640-693).

Smith, Mark S., 2018, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils*, *AD 431-451*, Oxford University Press, Oxford.

Spawforth, Anthony J.S. (éd.), *The Court and Court Society in Ancient Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Sprecher, Christopher James, 2024, *Emperor and God : Passion Relics and the Divinisation of Byzantine Rulers, 944-1204*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg.

Stevenson, Walter, 2021, *The Origins of Roman Christian Diplomacy Constantius II and John Chrysostom as Innovators*, Routledge, Londres et New York.

——. 2010, « John Chrysostom, Maruthas and Christian Evangelism in Sasanian Iran » *in Studia Patristica*, vol. 47, p. 301-307.

Stirnemann, Alfred et Wilflinger, Gerhard (éds.), 1994, *Syriac Dialogue,* Pro Oriente, Vienne.

Stutz, Jonathan., 2019 « The Writings of Mārūtā of Maipherqat and the Making of Nicaea in Arabic » *in Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 71/1-2, p. 1-28.

——. (éd.), 2025, *The City and Its Teacher The Funerary Oration for John Chrysostom and its Historical Context*, Mohn Siebeck*,* Tübingen.

Sullivan, Richard D., 1990, *Near Eastern Royalty and Rome, 100-30 B.C.*, University of Toronto Press, Toronto.

Syvänne, Ilkka, 2016, « The Eyes and Ears: The Sasanian and Roman Spies ca. AD 222-450 », *Historia i Świat* 5, p. 107-131.

——. 2020, *Military History of Late Rome 395-425*, Pen et Sword Military, Barnsley.

Tardieu, Michel, 2015, « Les curiosités scientifiques des rois : Chosroès Ier et Frédéric II » *in Cahier de Studia Iranica,* vol. 53, p, 305-329.

Taşoğlu, Enes, Öztürk, Muhammed Zeynel, et Yazıcı, Öznur, 2024, « High Resolution Köppen-Geiger Climate Zones of Türkiye » *in International Journal of Climatology,* vol. 44, p. 5248-5265.

Taylor, David G. K., 2019, « The Coming of Christianity to Mesopotamia » *in* King, D. (éd.), *The Syriac World,* Routledge, Londres et New York, p. 68-87.

Ter Haar Romeny, Bas and Morrison, Craig E., 2011, « Peshitta » *in* Beth Mardutho: The Syriac Institute, *e-GEDSH,* https://gedsh.bethmardutho.org/Peshitta, consulté le 19/12/2025.

Tēr-Petrossian, Levon Hakov, 1979, « L'attribution du recueil des passions des martyrs perses à Marutha de Maypherqaṭ » *in Analecta Bollandiana,* vol. 97, p. 129-130.

Theotokis, Georgios, 2024, *The Campaign and Battle of Manzikert, 1071,* Arc Humanities Press, Leeds.

Thomaskutty, Johnson, 2018, *Saint Thomas the Apostle: New Testament, Apocrypha, and Historical Traditions,* Bloomsbury, Londres et New York.

Thomson, Robert W., 1983, « The origins of Caucasian civilization : the Christian component » *in* Suny, R.G. (éd.), *Transcausia : Nationalism and Social Change,* University of Michigan Press, Ann Arbor ; Reproduit dans Thomson, Robert W., 1994, *Studies in Armenian Literature and Christianity,* Variorum, Aldershot, p. 25-43.

——. 1988/9, « Mission, conversion, and Christianization : the Armenian Example, *in Harvard Ukrainian Studies,* vol. 12/13, p. 28-45 ; Reproduit dans Thomson, Robert W., 1994, *Studies in Armenian Literature and Christianity,* Variorum, Aldershot.

——. 2000, « Armenia in the fifth and sixth century » *in CAH XIV,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 662-677.

Thompson, Edward Arthur, 1948, *A History of Attila and the Huns*, Clarendon Press, Oxford.

Tisserant, Eugène, 1924, « Jacques de Nisibe (Saint) », *in DTC* VIII.I, Letouzey et Ané, Paris, p. 292-295.

——. 1928, « Marouta de Maypherqat (Saint) » *in DTC* X.I, Letouzey et Ané, Paris, p. 142-149.

Toral-Niehoff, Isabel, 2010, « The ʿIbād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq » *in* Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai et Marx, Michael (éds.), *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Brill, Leiden et Boston, p. 323-347.

——. 2014, *Al-Ḥīra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Brill, Leiden et Boston.

Toumanoff, Cyril, 1963, *Studies in Christian Caucasian History,* Georgetown University Press, Georgetown.

Traina, Giusto et Cameron, Allan (tr.), 2009, *428 AD: An Ordinary Year at the End of the Roman empire,* Princeton University Press, Princeton ; Marino, Gerard, (tr.), 2020, *428, Une année ordinaire à la fin de l'empire romain*, Fayard, Paris.

——. 2015, « Roman Representations of Caucasian Albania » *in* Alikberov, Alikber K. et Gadjiev, Murtazali, Institute of Oriental Studies Ras, Moscow, p. 42-47.

——. 2017, « Strabo and the History of Armenia » *in* Dueck, Daniela (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Routledge, Londres et New York, p. 93-101.

——. 2023, « Yazdgird I, Wahram V, and the End of Greater Armenia : A Note on the Armenian Sources » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 29-37.

——. 2025, « *Le* Storie epiche *e la frontier armena nel IV secolo » in* Pellizzari, A. (éd.), *Last(ing) Frontier : Power Display and Cultural Interference on The Limes between the 2nd and 4th centuries CE*, Edizioni Quasar*,* Roma*,* p. 157-169.

Treadgold, Warren, 2013, *The Middle Byzantine Historians*, Palgrave Macmillan, Basingstroke.

Tural, Murat, 2025, « Martyropolis as an Example of Localization of Memories in Late Antique Christianity » *in ADALYA*, vol. 28, p. 109-130.

Usacheva, Anna, 2025, « The Educational-Ecclesiastic Missions and Networking Between the Roman Osroene and Sasanian Armenia in the First Half of the Fifth Century » *in Armeniaca*, vol. 4, p. 68-95.

Uusimäki, Elisa, 2024, « Sacred Travel and Trasnformation Beyond the 'Heroic Quest' Paradigm » *in* Collar, A. et Kristensen, T. M. (éds.), *Pilgrims in Place, Pilgrims in Motion* : *Sacred Travel in the Ancient Mediterranean*, Aarhus University Press, Aarhus, p. 277-282.

Vadana, Roby, 2025, « The Reception of the First Nicene Council by the Church of the East » *in Asian Horizons,* vol. 19, n° 1, p. 48-72.

Van Esbroeck, Michel, 1977, « Abraham le Confesseur (Ve siècle) traducteur des Passions des martyrs perses » *in Analecta Bollandiana*, vol. 95, p. 169-79,

Van Lint, Theo Maarten, 2009, « The Formation of Armenian Identity in the First Millenium » *in Church History and Religious Culture*, vol. 89, n° 1-3, p. 251-278.

Van Nuffelen, Peter (éd.), 2004, *Un Héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, (*OLA* 142), Peeters, Louvain.

——. 2013, « Palladius and the Johannite Schism » *in Journal of Ecclesiastical History*, vol. 64, p. 1-21.

——. 2018, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Les Éditions du cerf, Paris.

——. (éd.), 2019, *Historiography and Space in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

——. 2020, « Religious Violence in Late Antiquity » *in* Fagan, G.G., Fibiger, L., Hudson, M. and Trundle, M. (éds.), *The Cambridge World History Of Violence : Volume I — The Prehistoric and Ancient Worlds*, p. 512-530.

——. 2021, « True to Their Words. Theodore Lector and his Predecessors » *in* Kosiński, Rafał et Szopa, Adrian (éds.), *Studies in Theodore Anagnostes*, Brepols, Turnhout, p. 17-38.

——. 2024, « Toleranz / Intoleranz » *in Reallexikon für Antike und Christentum* 32, Lfg. 254, Anton Hiersemann, Stuttgart, col. 1-18.

——. 2025, « Murder he wrote. Violence in Pseudo-Martyrius » *in* Stutz (éd.), *The City and Its Teacher The Funerary Oration for John Chrysostom and its Historical Context*, Mohn Siebeck, Tübingen. p. 83-94.

Van Rompay, Lucas, 1972, « Impetuous Martyrs? The situation of the Persian Christians in the last years of Yazdegard I (419-20) » *in* Lamberights, M. et van Deun, P. (éds.), *Martyrium in a Multi-Disciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans.* Peeters, Louvain, p. 363-375.

——. 2011a, « *Papa bar ʿAggai » in* Beth Mardutho: The Syriac Institute, *e-GEDSH*, https://gedsh.bethmardutho.org/Papa-bar-ggai, consulté le 05/01/2026.

——. 2011b, « Synodicon Orientale [Ch. of E.] » *in* Beth Mardutho: The Syriac Institute,

e-GEDSH, https://gedsh.bethmardutho.org/Synodicon-Orientale, consulté le 04/01/2026.

——. 2011c, « Daniel bar Maryam (7th cent.) [Ch. of E.] » *in* Beth Mardutho: The Syriac Institute, *e-GEDSH,* https://gedsh.bethmardutho.org/Daniel-bar-Maryam, consulté le 04/01/2026.

Vanderspoel, John, 2020, « From the Tetrarchy to the Constantinian Dynasty : A Narrative Introduction » *in* Baker-Brian, N. et Tougher, S., *The Sons of Constantine, AD 337-361 : In the Shadows of Constantine and Julian,* Palgrave Macmillan, Cham, p. 23-56.

Veyne, Paul et Lloyd, Janet (tr. 2010), 2007, *When our World Became Christian 312-394*, Polity, Cambridge.

Vivian, Miriam Raub, 1987, *A letter to Shapur : The effect of Constantine's conversion on Roman-Persian relations,* Mémoire doctoral soumis au University of California, UMI, Ann Arbor.

Vue satellite de Mayyafarqin (Silvan), province de Diyarbakır, Turquie. Source : Google Maps, consulté le 24 février 2026.

Weber, Ursula, 2016, « NARSEH » *in Encyclopedia Iranica Online*, http://www.iranicaonline.org/articles/narseh-sasanian-king, consulté le 10/12/2025.

Westphal, Gustav, 1901, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī ibn Sulaimān, ʿAmr ibn Matai und Salība ibn Johannān. I. Abschnitt: Bis zum Beginn des nestorianischen Streites*, thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Strasbourg.

Whately, Conor, 2013a, « El-Lejjūn: Logistics and Localisation on Rome's Eastern Frontier in the 6th c. A.D » *in* Sarantis, A. et Christie, N. (éds.), *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston, p. 893-926.

——. 2013b, « Strategy, Diplomacy and Frontiers: A bibliographic Essay » *in* Sarantis, A. et Christie, N. (éds.), *War and Warfare in Late Antiquity*, Brill, Leiden et Boston, p. 239-255.

Whitby, Michael, 1988, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare,* Clarendon Press, Oxford.

——. 2002, *Rome at War : AD 293-696*, Oxford University Press, Oxford.

Whitby, Mary, 1984 « Procopius' description of Martyropolis (de Aedificiis III.2. 10-14) » *in* *Byzantinoslavica*, vol. 45, p. 177-182.

Whittaker, C.R., 1994, *Frontiers of the Roman empire*: *A Social and Economic Study*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Wiesehöfer, Josef et Azodi, Azizeh (tr.), 2001, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, I.B. Tauris, Londres et New York.

Wiesehöfer, Josef, 1993, « "Geteilte Loyalitaten". Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran » *in* *Klio*, vol. 75, p. 362-382.

——. 2007, « 2. King, court and royal representation in the Sasanian empire » *in* Spawforth, A.J.S. (éd.), *The Court and Court Society in Ancient Times*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 58-81.

Wiessner, Gernot, 1967, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I : Zur Martyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen.

Williams, Derek, 1997, *The Reach of Rome : A History of the Roman Imperial Frontier 1st-5th centuries AD*, MacMillan Publisher, New York.

Williams, David, 2024, « Memory, Translating Sacra, and the Making of Shared Sacred Spaces: Hagia Sophia and the Church of St John in Damascus (5th-17th c.) » *in* Della Dora, V. et al. (éds.), *Sacred Mobilities in Byzantium and Beyond People, Objects and Relics,* Brill, Leiden et Boston, p. 176-200.

Wilmshurst, David, 2011, *The Martyred Church: A History of the Church of the East,* East et West Publishing, London

Wood, Phillip, 2012, « Collaborators and Dissidents: Christians in Sasanian Iraq in the Early Fifth Century C.E. » *in* Bernheimer, T. et Silverstein, A. (éds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 57-70.

——. 2013, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique*

Iraq, Oxford University Press, Oxford.

——. 2014, « Hira and Her Saints » *in Analecta Bollandiana*, vol. 132, no 1, p. 5-20.

——. 2016, « Review: A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity » *in Journal of Late Antiquity,* vol. 9, p. 547-549.

——. 2023, « Rewriting History: Yazdgird I, Wahrām and the *Chronicle of Seert* » *in DPII*, Peeters, Leuven, p. 167-190.

Wortley, John, 1999, « The Byzantine component of the relic hoard of Constantinople » *in Revue de l'histoire des religions*, vol. 223, p. 353-378 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2002-2003, « Icons and relics : a comparison » *in Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 43, p. 161-174 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2004, « Relics of 'the friends of Jesus' at Constantinople » *in* Durand, J. et Flusin, B. (éds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, p. 143-157 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2005, « The Marian relics at Constantinople » *in Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 45, p. 171-187 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2006a, « The origins of Christian veneration of body-parts » *in Revue de l 'histoire des religions*, vol. 223, p. 5-28 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2006b, « Relics and the Great Church » *in Byzantinische Zeitschrift,* vol. 99, p. 631-347 ; *in* Wortley, J., 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres et New York.

——. 2016, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204,* Routledge, Londres

et New York.

Young, Robin Darling, 2024, « Armenia and Byzantium : Simultaneously at the Center and on the Periphery » *in WOB,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 591-612.

Zeini, Arash, 2018, « hazarbad », *in ODLA,* Oxford University Press, Oxford, p. 704.

Zoolshoev, Muzaffar Zoirshoevich, 2023, *Ancient and Early Medieval Kingdoms of the Pamir Region of Central Asia*, Routledge, Londres et New York.

Zubani, Alessia, 2020, *Les machines du pouvoir: technique et politique entre l'Iran sassanide et le califat abbasside*, thèse de doctorat EPHE-Université de Bologne Ravenne.

Zuckerman, Constantin, 1998, « Sur le dispositif frontalier en Arménie, le "limes" et son évolution, sous le Bas-empire » *in Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 47, H. 1, p. 108-128.

Annexe A : Le *Ménologe de Basile II*

Traduction française

« 16 février[1]

Concernant ce même jour. Collection et commémoration des reliques des saints martyrs à Martyropolis et de Marūṯā évêque.

Marūṯā, le très saint évêque, fut envoyé par l'empereur des Romains, Théodose le Grand, comme émissaire et *apokrisiarios* auprès du roi des Perses. Les Perses lui rendirent honneur en raison de sa vertu et ils l'accueillirent favorablement, d'autant plus qu'il avait par ses prières, soigné la fille du roi, qui était possédée par un démon. On lui offrit une grande somme d'argent en récompense, mais il ne demanda rien, sauf le privilège de recueillir les reliques des martyrs en Perse et de les réunir en un seul lieu.

Le roi perse approuva ; ainsi Marūṯā fonda-t-il une ville au nom des martyrs, qu'il nomma Martyropolis, aujourd'hui appelée Mepherke (Μεφερκή), et il y déposa ensuite les reliques des saints martyrs.

Quelques années plus tard, Marūṯā lui-même tomba malade, et par la permission de Dieu, rendit son esprit le jour même où il avait rassemblé les reliques des martyrs. Ses ossements vénérables furent inhumés auprès des leurs ».

Description : L'unique enluminure sur Marūṯā

Marūṯā, placé au centre de la composition, est vêtu de l'omophore (ὠμοφόριον) et tient *un* encensoir suspendu par des chaînettes, indiquant qu'il est en train d'accomplir un rite liturgique, vraisemblablement lié à la vénération de reliques. Le geste et l'attribut confirment qu'il s'agit d'un service cultuel rendu en présence d'un sarcophage-reliquaire — probablement celui des martyrs dont il avait rassemblé les ossements[2]. Ce reliquaire est orné d'un bas-relief figurant un héros victorieux, la tête ornée de lauriers. La scène se déroule dans une cour attenante à une grande

[1] Traduit en français par G. Amanatidis-Saadé à partir de la traduction anglaise et l'édition grecque de Kuper, 2025, p. 584-587.
[2] Noter les similarités avec un des sarcophages récupérés de Martyropolis/Silvan ; cf. Figure 4, *supra*, § 2.5.6. p. 66.

église, que l'on peut raisonnablement identifier comme le sanctuaire fondé dans la « Ville des Martyrs », bien que la source se contente de mentionner le dépôt des reliques sans description architecturale détaillée.

Trois personnages participent au culte, chacun portant un cierge à la main. À titre d'hypothèse interprétative, et en cohérence avec l'arbre généalogique proposée, on pourrait envisager d'identifier ces trois figures comme des membres de l'aristocratie locale apparentés à Marūṯā : Daniel le satrape ; son frère, présenté dans les sources comme un général, ainsi que Gaddana, fils du satrape, ou bien Julien, frère cadet de Marūṯā. Cette identification s'appuierait principalement sur la différenciation d'âge visible dans la scène (deux hommes plus âgés encadrant un personnage plus jeune), laquelle correspondrait à la structure générationnelle suggérée par la Figure 13 *supra*[3]. Il convient toutefois de souligner que cette lecture demeure conjecturale : elle repose sur une reconstruction prosopographique basée sur les légendes tirées des *Vies* grecques et arménienne, sur l'*Histoire de Babaï de Nisibe,* ainsi que les récits tardifs d'Ibn al-Azraq, de Yāqūt et d'al-Qazwīnī, plutôt que sur des indices iconographiques explicites permettant une identification formelle des personnages[4].

[3] § 2.6.6, p. 98.
[4] Cf. *supra*, § 2.6.5, p. 93-96.

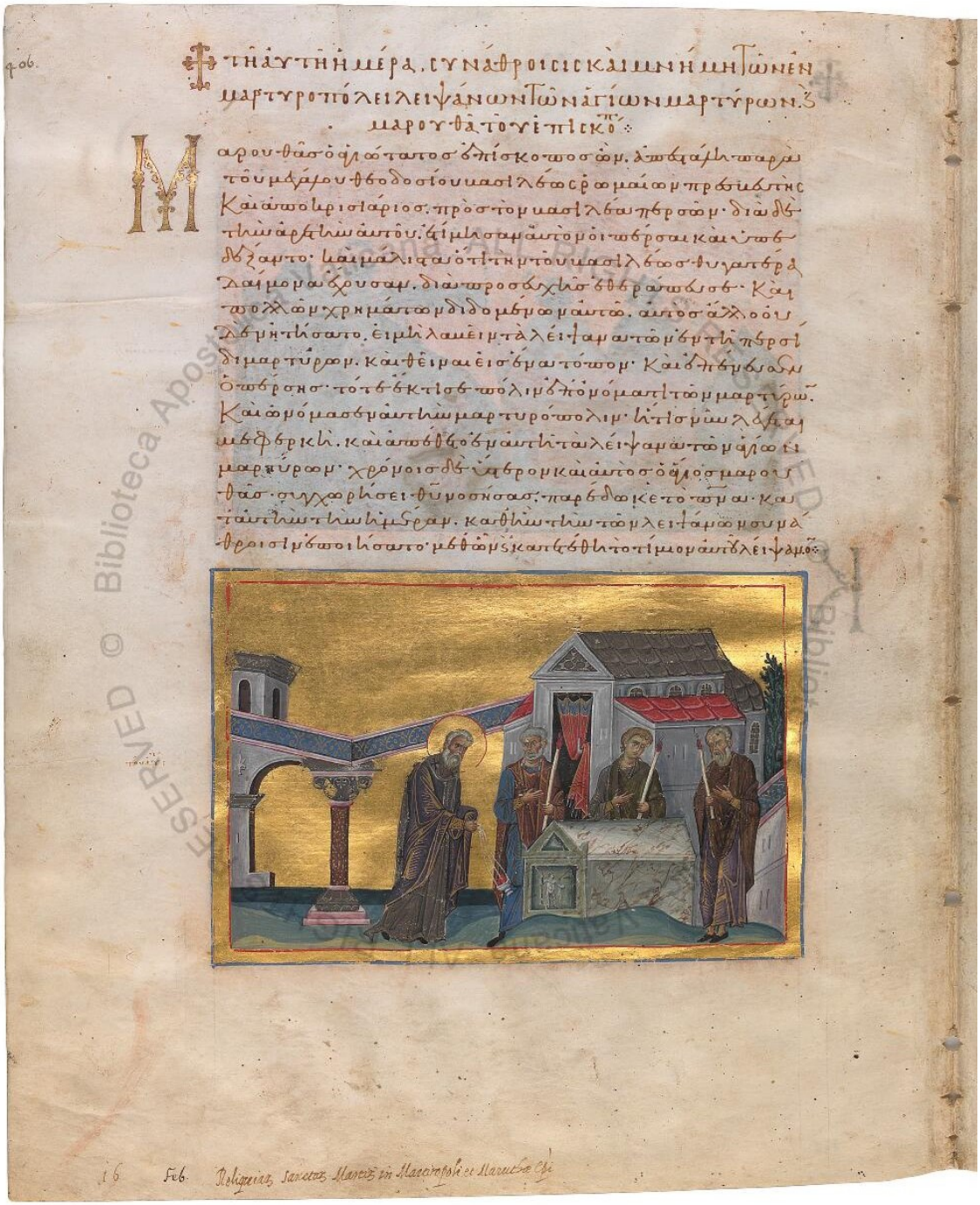
406
Τὴν αὐτὴν ἡμέραν, σύναξις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Πολιεύκτου ἐπισκόπου Ἀμασείας καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων.
Μαρουθᾶ τοῦ ἐπισκόπου.
Μαρουθᾶς ὁ μακαριώτατος ἐπίσκοπος Μαιφερκάτου τοῦ μεγάλου θεοδοσιουπόλεως τῆς Μεσοποταμίας καὶ ἀπὸ Ἀμίδης πρεσβύτης καὶ ἀπὸ Ἰαρίσσης πρὸς τοὺς Περσῶν βασιλέας πρεσβεύσας διὰ δὲ τὴν ἀρχιερωσύνην αὐτοῦ ἐξίμισαν αὐτὸν οἱ Πέρσαι καὶ ἐποίησαν δεσμώτην καὶ ἐμαρτύρησεν ἐπὶ τῶν βασιλέων Περσῶν Ἰσδιγέρδου καὶ Βαραάνου καὶ Ναρσῆ καὶ Ὁρμίσδου καὶ Σαπώρου καὶ Ἀδουρβαδέστου καὶ Ὁρμίσδου καὶ Σαπώρου καὶ Ἀρταξέρξου καὶ Σαπώρου καὶ Ἀρταξέρξου καὶ Σαπώρου καὶ Ἀρταξέρξ



Figure 20 : Ms. Vat. gr. 1613, fol. 406 — Détail de l'enluminure[6]

[6] *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Manuscrit Vat.gr.1613, p. 406 – https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613.

Annexe B : Sources mentionnant Marūṯā

AUTEUR	TITRE	DATE DE PRODUCTION	LANGAGE	NOTES	SECTION(S)[1626]
SOCRATE DE CONSTANTINOPLE	*Histoire ecclésiastique*	Ve s. vers 440	Grec		VI.15 VII.8
SOZOMÈNE	*Histoire ecclésiastique*	Ve s. vers 440	Grec		VIII.16
JEAN CHRYSOSTOME	*Epistulae*, Lettres à Olympias	Ve s.	Grec		*Epist.* IX. 5
THÉODORE LE LECTEUR	*Historia Tripartita*	VIe s. vers 518	Grec	Compilation	*Épitome* – Paragraphe 313
	Synodes orientaux *Synode de Mar Isḥāq* *Synode de Mar Yahballaha* *Synode de Mar Dadisho'*	Ve s.	Syriaque	Rassemblement et réélaboration des actes synodaux sous Timothée Ier (VIIIe-IXe s.)	Melloni (éd.), 2023, p. 541-605, p. 617-639, p. 653-693
ABGAR (?)	*Martyre de Narseh*	Ve s.	Syriaque		Herman (éd.), 2016, p. 24-25 ; Jullien, C. et Jullien, F. (éds.), 2024, p. 105

[1626] Les références complètes aux éditions des œuvres citées sont fournies dans la bibliographie *infra*.

PSEUDO-MARŪṬĀ	*Canons du Pseudo-Mārūṯā*	fin V^e^	Syriaque	Éléments anciens avec tradition manuscrite tardive	
BARḤADBEŠABBA ʿARBAYA	*Histoire ecclésiastique*	milieu du VIe s.	Syriaque		Nau (éd.), 1932, p. 333
LE PRÊTRE GAGIG ET LE DIACRE GRIGOR	*Vie arménienne*	VIe s. ou plus tard	Arménien		
ANONYME	*Découverte des reliques du saint apôtre Barthélemy*	après le VIIe s.	Arménien		
PSEUDO-DENYS DE TELL MAHRE	*Chronique de Zuqnīn*	vers 775-776	Syriaque		§ 192 Harrak, 2017, p. 298-299 (éd. Chabot, 1927-33)
THÉOPHANE LE CONFESSEUR	*Chronographie*	vers 813	Grec		AM 5900 AM 5916
PHOTIUS	*Bibliothèque*	vers 855	Grec		Codex 52
ANONYME	*Vie* syriaque	IXe s. ?	Syriaque	En état fragmentaire – original composé au Ve s.	

ANONYME	*Vies* grecques	Xe s. (*BHG* 2265) et XIe s. (*BHG* 2266)	Grec	
ANONYME	*Ménologe de Basile II*	XIe s.	Grec	16 février Kuper, (éd.) 2025, p. 584-587
ANONYME	*Chronique de Séert*	début Xe s.-début XIe s.	Arabe	*(2.1*) LXVI LXVIII LXIX
ʿAMR. IBN MATTĀ AL-ṬIRHĀNĪ	*Kitāb al-Mağdal*, ou *Livre de la tour*	XIe s.	Arabe	V.V.2/13 V.V.2/14 V.V.2/16
AGAPIUS DE MEMBIDJ	*Kitāb al-ʿUnwān* ou *Histoire universelle*	fin du Xe s., vers 942	Arabe	Vasiliev (éd.), 1912, p. 407-408 (147-148)
ÉLIE BAR ŠINĀYĀ	*Chronographie*	XIe s.	Syriaque	CCXCVII^e^ Olympiade
MICHEL LE GRAND	*Chronique*	XIIe s.	Syriaque	VIII.1 VIII.69
IBN AL-AZRAQ	*Ta'rikh Mayyafariqin* ou *Histoire de Martyropolis*	XIIe s. 1164/5-1176/7	Arabe	
« ANONYME D'ÉDESSE »	*Chronique jusqu'à l'année 1234*	XIIe s. au XIIIe s.	Syriaque	Chabot (éd.), 1920, p. 173-175 (syr.)

BAR HEBRAEUS	*Chronique syriaque*	XIIIe s.	Syriaque	Dans le contexte de la tutelle de Théodose II	VIII
	Chronique ecclésiastique	XIIIe s.	Syriaque		I.121 II.45-51
ṢALĪBĀ IBN YŪḤANNĀ AL-MAWṢILĪ	*Kitāb asfār al–asrār*, ou *Livre des Mystères*	XIVe s.	Arabe		V.2.1/13 V.2.1/15
NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS	*Histoire ecclésiastique*	1303/1309 et 1317/1320	Grec	Compilation	XIV. 18 (éd. PG 146, col. 1109, 1112, 1113)

George AMANATIDIS-SAADÉ

Marūṯā de Maypherqaṭ : Un évêque transfrontalier entre Byzance et la Perse dans l'Antiquité tardive

Au tournant du Ve siècle ap. J.-C., un renouveau des relations entre les empires romain d'Orient et perse sassanide est inauguré en partie grâce à l'action d'un homme : Marūṯā de Maypherqaṭ, évêque d'une cité frontalière du nord de la Mésopotamie. Aucune étude d'ensemble ne lui avait encore été consacrée. Pourtant, ce personnage polymorphe fut au cœur des enjeux géostratégiques et ecclésiaux de son temps : médiateur recherché dans un contexte de profondes tensions, acteur de la refondation de l'Église de l'Orient et de sa reconnaissance officielle, conseiller du šāhānšāh Yazdgird Ier, initiateur de réseaux d'alliances et d'un culte transfrontalier, il contribua au rayonnement d'une culture hégémonique. Cette thèse propose l'analyse critique d'une trajectoire transculturelle hors norme à partir d'une relecture du corpus documentaire, des traditions associées et des processus de construction d'une mémoire posthume. Elle ouvre à une nouvelle compréhension de la société frontalière du Ve siècle et de ses dynamiques historiques.

Mots-clés : Marūṯā de Maypherqaṭ ; Byzance ; Perse ; frontières ; diplomatie ; réseaux de patronage ; culte des martyrs (Martyropolis) ; Église de l'Orient ; pseudépigraphie ; hagiographie.

Marūṯā of Maypherqaṭ: A Frontier Bishop between Byzantium and Persia in Late Antiquity

At the turn of the fifth century A.D., a renewal of relations between the Eastern Roman Empire and the Sasanian Persian Empire was ushered in largely thanks to the efforts of one man: Marūṯā of Maypherqaṭ, bishop of a frontier city in northern Mesopotamia. Although no comprehensive study has yet been devoted to him, Marūṯā was nonetheless a multifaceted figure at the heart of the geostrategic and ecclesiastical issues of his time: a mediator in a context of deep tensions, a key-figure in the re-establishment of the Church of the East and its official recognition, an advisor to the šāhānšāh Yazdgird I, and the initiator of network of alliances and a cross-border martyr cult, thus contributing significantly to the culture of his time. This thesis offers a critical analysis of this extraordinary transcultural phenomenon based on a re-examination of the documentary corpus and associated traditions, and the examination of the processes of memory construction. Through this methodology, a new understanding of 5th-century frontier society and its historical dynamics is achieved.

Key-words : Marūṯā of Maypherqaṭ ; Byzantium ; Persia ; frontiers ; diplomacy ; patronage networks ; cult of the martyrs (Martyropolis) ; Church of the East ; pseudepigraphy ; hagiography.