

Structuration sociale, rapports entre religion et royauté

Le chapitre précédant aura permis de mettre en évidence le rôle des hommes dans la Création, instruments privilégiés d’Ohrmazd dans la lutte contre l’Adversaire, et d’évoquer le *xwarrah* kavien attribut de la royauté dont on a souligné le rôle lors de la Rénovation. La royauté sera au cœur du prochain chapitre. Il convient préalablement, dans ce deuxième chapitre, d’analyser la segmentation sociale qui caractérise la société sassanide puis de cerner les relations entre religion et royauté. Nul doute que notre recherche prend ici un nouveau cours : il ne s’agit plus de porter l’analyse sur des questions telles que le temps cosmique ou la place de l’homme dans la révélation mazdéenne ou encore d’interroger des notions telles que le *xwarrah* ou le *paymān*, tous aspects qui, pour être complexes et discutés, sont néanmoins relativement cernables malgré les tensions qui les habitent ; il convient en effet désormais de se mesurer à une matière beaucoup plus mouvante marquée par des évolutions historiques que les sources peinent parfois à renseigner. Bien que notre recherche ne porte pas, à proprement parler, sur l’histoire de la dynastie sassanide, il ne nous paraît pas possible d’éluder certaines de ses données.

2.1. Structuration sociale

Dans sa contribution à *The Cambridge History of Iran*, Perikhanian relève que, tant en raison du manque de sources que de l’évolution lente des institutions juridiques et sociales, il n’est guère possible de rendre avec précision les transformations qu’a connues la société iranienne entre l’avènement de la dynastie arsacide et la chute de l’empire sassanide¹. Elle observe ainsi que, pour ce qui concerne la première partie de la période sassanide, rien n’atteste de l’existence des divisions fonctionnelles telles qu’elles ressortent de l’Avesta où la société est segmentée en prêtres (av. *āθravan*), guerriers (av. *raθaēštar*), et cultivateurs (av. *vāstryō fšuyant*)². Les inscriptions rupestres, si elles constituent des sources de tout

¹ Perikhanian 1983, p. 631. Pour une référence à la contribution de Perikhanian 1983, voir Wiesehöfer 2011, p.109.

² Perikhanian 1983, p. 632. Sur ces questions, voir aussi Tafazzoli 1993 et Lecoq 2016, p. 504. S’agissant de l’existence d’une quatrième fonction, celle des artisans, voir Lecoq 2016, p. 697, voir également Christensen 1907, p. 19, Christensen 1944, p. 98 et Pourshariati 2008, p. 47.

premier ordre qui seront prises en considération lorsqu'il s'agira d'examiner, par exemple, les titulatures royales ou encore la procédure concourant à l'accession au trône, ne comportent pas d'indications se rapportant à la segmentation sociale sassanide dans son ensemble³. Il en va de même du monnayage, qui supplée au tarissement des inscriptions rupestres à la fin du IV^e siècle pour les titulatures, ou encore des données sigillographiques qui fournissent des indications précieuses au sujet de l'organisation administrative de l'empire⁴. C'est, selon Perikhanian, au début du V^e siècle, à l'occasion d'une réforme qu'elle qualifie de « *purely bureaucratic* », que la nomenclature avestique aurait été reprise en même temps qu'adaptée. Quatre grands états, comportant de nombreuses sous catégories, sont ainsi institués : ceux des prêtres (*āsrōnān*), des guerriers (*artēštārān*), des secrétaires (*dibīrān*) et des cultivateurs (*wāstaryōšān*) associés aux artisans (*hutuxšān*)⁵. Cette réforme, souligne Perikhanian, n'a pas modifié la fracture entre ceux qui avaient des droits en tant que « *citizen* », terme que nous traduirons, en l'occurrence, par « sujets », et, parmi ces sujets entre les nobles et les autres⁶. C'est avec ces éléments à l'esprit que nous nous proposons d'examiner la segmentation sociale de l'Iran sassanide, en soulignant que, pour cette rubrique plus que pour d'autres, les sources dont nous disposons, très tardives pour la plupart (elles sont en effet essentiellement constituées de la littérature en moyen perse et de textes écrits en arabe ou en persan au cours des premiers siècles de l'islam), ne permettent guère que de suggérer un plan fixe là où il aurait convenu de faire ressortir des évolutions. C'est précisément en distinguant ces sources en moyen-perse des textes écrits en arabe ou en persan que nous articulerons notre propos, avant de nous pencher, dans un troisième temps, sur la rigidité de cette segmentation.

³ Voir, par exemple, Huyse 1999 et Humbach et Skjærvø 1983.

⁴ Voir à ce sujet Gyselen 1989.

⁵ Perikhanian 1983, p. 633. Pour un aperçu des catégories que comportaient les quatre états, voir Christensen 1907, p. 19 sqq. et Christensen 1944, p. 99 sqq. Pour sa part, Frye 1984, p. 330, intègre l'émergence des scribes en tant que « classe sociale » dans le cadre des réformes réalisées par Khosrow I^{er}.

⁶ Perikhanian 1983, p. 633. Sur ces questions on se reportera à Macuch 2010, l'auteur s'emploie à reconstruire la notion de personnalité juridique sous l'empire sassanide à partir de notions telles que sujet libre (*āzād*) ou esclaves (*anšahrīg*, *bandag*), ressortissant de l'Iran (*mard ī šahr*, *ādehīg*, *ēr*) ou sujet du Roi des Rois (*šāhān šāh bandag*) ou étranger (*an-ēr*, *uzdehīg*), les croyances religieuses, zoroastriens (*weh-dēn*) ou infidèles (*ag-dēn*), rang et position (*gāh*) en tant que membre de la noblesse ou du commun (p. 194). Elle observe ainsi que les frontières entre les catégories sujets libres et esclaves sont plus fluides qu'on ne le penserait (p. 198) ou que des notions comme *šāhān šāh bandag*, *ēr*, *weh-dēn* sont presque synonymes (p. 199), ou enfin, qu'en pratique, quand bien même ce n'est pas attesté par le corpus juridique sassanide dont on dispose, il y avait de considérables différences entre nobles et gens du commun (p. 205). Au sujet des distinctions liées à l'appartenance religieuse voir également Shaked 2008. S'agissant par ailleurs des stratifications propres à la catégorie de la noblesse et à l'opposition noble/commun on se reportera à Shaki 1992.

2.1.1. Segmentation sociale : les sources en moyen-perse

Dans les pas de Boyce nous avons retenu plus haut une conception large de la littérature pehlevie intégrant certains ouvrages dont cette origine est incontestable mais dont seule une version arabe ou persane nous est parvenue⁷ ; c'est au sens de la présente rubrique, une définition plus stricte que nous retenons, destinée, on le verra, à mettre en évidence une ligne de fracture qui porte sur le contenu même de la segmentation sociale selon que l'on se réfère aux sources écrites en moyen-perse ou à celles écrites en arabe ou en persan.

Du livre VII du *Dēnkard*, il ressort que des quatre états religieux (*čahār pēšag ī dēn*), Jam reçut les quatre, à savoir : la condition sacerdotale (*āsrōnīh*), celle des guerriers (*artēštārīh*), celle des paysans (*wāstaryōšīh*), et celle des artisans (*hutuxšīh*)⁸. C'est également le livre VII qui indique que Zoroastre fut doté de la connaissance totale de ces mêmes états⁹, ou encore qu'il disposait des forces propres à ces quatre conditions¹⁰. Ce sont aussi ces quatre fonctions auxquelles se réfère le livre III du *Dēnkard* lorsqu'il indique que l'enseignement du monde a pour *nērang* le sacerdoce, et qu'il évoque ensuite la protection des guerriers, le travail des paysans et le bien-être (*āsānīh*) procuré par les artisans¹¹. Si cela s'avérait nécessaire un chapitre du même livre vient préciser que parmi les quatre états, c'est le sacerdoce qui constitue la plus haute des fonctions : en charge de l'enseignement et de la récitation de la *Weh dēn*, il lui revient également d'appliquer le droit ; viennent ensuite guerriers, paysans et artisans¹². La suprématie de la classe sacerdotale est affirmée par un autre chapitre du livre III qui, au demeurant, ne mentionne que deux autres fonctions ; celle des guerriers et celle des paysans¹³.

⁷ Voir rubriques 7 et 8 de Boyce 1968a, p. 57 sqq.

⁸ Dk. 7. 1. 20 Molé 1967, p. 6-7, Rashed-Mohassel 2010, p. 14, Dk. 7. 0. 20.

⁹ Dk. 7. 1. 41, Molé 1967, p. 12-13, Rashed-Mohassel 2010, p. 19, Dk. 7. 0. 41.

¹⁰ Dk. 7. 3. 47 Molé 1967, p. 38-39, Rashed-Mohassel 2010, p. 50.

¹¹ Dk. 3. 417 de Menasce 1973, p. 372. Voir également Molé 1963, p. 499 sqq. qui relève que, dans le contexte de ce chapitre du *Dēnkard*, le terme *nērang* présente une portée qui dépasse celle de formule sacrée.

¹² Dk. 3. 69 de Menasce 1973, p. 75. Dans le même sens, Dk.7. 1. 27, et 32, indiquent que les guerriers constituent la deuxième fonction religieuse, et les paysans la troisième, ce qui, dans le contexte d'exposition, consiste bien à donner un ordre à ces fonctions. Molé 1967 p. 9, Rashed-Mohassel 2010, p. 15 et 17, Dk. 7. 0. 27, et 32. Dk. 3. 69 admet par ailleurs, avec beaucoup de réticences, que le commerce, constitue, aux yeux de la religion, un moyen licite de se nourrir, C'est cependant, précise-t-il, « la dernière et la plus basse des activités » et elle n'est admise que dans la mesure où celui qui l'exerce se trouve dans l'impossibilité de gagner sa vie en exerçant l'une des quatre autres activités.

¹³ Dk. 3. 42 de Menasce 1973, p. 54. Pour d'autres textes du *Dēnkard* ne mentionnant que ces 3 fonctions ou se référant, sans autres précisions à 3 fonctions, voir Dk. 3. 223 (de Menasce 1973, p. 234) ou Dk. 6. 325. D 1a. (Shaked 1979, p.174-175), ou encore Dk. 6. 293, qui fait état des trois feux et des fonctions correspondantes (Shaked 1979, p.112-113). Voir également Dk. 6. 325. E 38e, où, après avoir mentionné les troupes rassemblées, deux catégories sont évoquées, les prêtres (*ērbadān*) et les gens des basses classes (*xwāristān*). (Shaked 1979, p. 204-207). A l'inverse, Dk. 3. 157 ou encore Dk. 5. 5. 9 mentionnent quatre fonctions sociales, sans autre indication, respectivement, de Menasce 1973, p. 161 et Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 36-37.

Si l'on s'essaye maintenant, toujours dans le *Dēnkard*, à cerner les caractéristiques et les qualités propres à chacune des fonctions, on relèvera que la classe sacerdotale, dont on a relevé qu'elle était en charge, non seulement de la récitation de la religion, mais également de l'enseignement et de l'application du droit, se doit, tout naturellement, de développer une vaste mémoire¹⁴. La mémorisation, outre qu'elle permet la transmission du culte sans l'altérer, repose en effet sur une tradition orale dont la légitimité est à maints égards considérée comme supérieure à celle du texte écrit¹⁵. Le sacerdoce constitue la composante « bienfaisante », et repose sur la véracité et la clémence qui, lorsque la couleur du temps devient peu propice, se mue en composante « malfaisante » comportant tyrannie, mauvaise religion et mensonge¹⁶. La classe des guerriers constitue, selon ce même texte, la composante « glorieuse » ; soutien du sacerdoce elle est invitée à cultiver mémoire, force et vaillance¹⁷. Lorsque les circonstances deviennent défavorables elle peut évoluer en composante du « concupiscent », soutien de la tyrannie. Le paysannat appartient quant à lui à la composante du « distribuant » et vient en soutien aux deux premiers états ; on attend de lui générosité et, lorsque les circonstances sont peu porteuses, il pourra pratiquer l'avarice constituant alors la constituante du « déroband » que caractérisent vol et violence¹⁸. Quant à l'artisanat, il ressort du même texte que les autres états attendent de lui un travail de qualité. Filant une métaphore organique, il est suggéré que le sacerdoce constitue la tête, les guerriers la main et les paysans le ventre¹⁹, ou, dans un autre genre de comparaison, que, parmi les mazdéens, le prêtre est semblable à sa flamme étincelante, le

¹⁴ Dk. 3. 223 de Menasce 1973, p. 234. Ce chapitre est consacré au « supériorat » (*sālārīh*) et ne fait référence qu'à trois fonctions.

¹⁵ Dk. 5. 24. 13 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 84-85. On trouve dans le livre VI du *Dēnkard* plusieurs chapitres susceptibles d'être également interprétés comme une forme de défiance par rapport à l'écrit, à moins qu'il ne s'agisse, dans un but pratique, de faire prévaloir l'esprit sur la lettre, voir, par exemple, DK. 6. 266, Shaked 1979, p. 105, ou encore Dk. 6. 299, Shaked 1979, p. 115. Quant à Dk. 6. 325 –C 26 (Shaked 1979, p. 155), il condamne les présentations non orthodoxes du *zand*, alors que Dk. 6. 325 –C 28 (Shaked 1979, p. 157), préconise de ne pas enseigner l'Avesta ou le *zand* à des gens corrompus ou à des hérétiques. L'ensemble de ces références donne à penser qu'il s'agit de privilégier un enseignement oral de maître à disciple, voir, par exemple, Dk. 6. 181, Shaked 1979, p. 71, qui énonce que le plus important consiste à être un disciple. Au sujet de la parole vivante opposée à l'écrit voir également Amir-Moezzi 2011.

¹⁶ Dk. 3. 27 de Menasce 1973, p. 44.

¹⁷ Dk. 3. 223 de Menasce 1973, p. 234. La mémorisation apparaît ainsi comme une qualité que d'autres segments sociaux que la classe sacerdotale sont appelés à pratiquer, voir, par exemple, AW. 88, Shaked 2013, p. 254-255, ou encore la façon dont le page, interrogé par Khosrow I^{er} indique avoir appris par cœur le *Yasna*, le *Hādōxt*, le *Bagān Yasn* et le *Widēwdād* (Azarnouche 2013, p. 44). Voir aussi, plus généralement, Huyse 2008, p. 140-155, la dernière société sassanide y est décrite comme une société en procès d'alphabétisation, qui, à l'instar de la Grèce du quatrième siècle av. J.-C., développait une attitude critique à l'égard de l'écrit et où une grande part de l'enseignement faisait appel à la mémoire (p. 142-143). Au sujet de la forme de défiance qu'entretenait l'ancienne Perse par rapport à l'écrit, Yarshater 1983, p. 371, observe que Tahmōrath, un descendant de Hōšang (un de ses fils selon Ferdowsī), se fait livrer le secret de l'écriture par les démons, et, p. 422, que cette tradition correspond probablement au fait que les Iraniens ont acquis l'écriture auprès des précédents occupants de l'espace qui allait devenir le leur.

¹⁸ Dk. 3. 27 de Menasce 1973, p. 44.

¹⁹ Dk. 3. 42 de Menasce 1973, p. 54.

guerrier à son armure de cotte de maille, le cultivateur à son champ et l'artisan à son vêtement²⁰.

La définition des fonctions sociales et les hésitations sur leur nombre constatées dans le *Dēnkard* se retrouvent dans plusieurs ouvrages du corpus moyen-perse étudié ; la plus singulière est certainement celle que comporte le chapitre XIII du *Šāyest nē-Šāyest*, il est consacré à la récitation des *Gāthā* et au sens qu'il convient de lui donner. Il énonce en 13-9 que les trois élévations de la libation (le *zōhr*), correspondent au nombre des états sociaux²¹, alors qu'en 13-15, il évoque, sans autre précision, quatre fonctions sociales (4 *pēšag*)²². Pour leur part, les *Wizīdagīhā* observent que les quatre humeurs de la nature sont semblables aux quatre classes d'hommes que sont les prêtres qui enseignent, les guerriers qui frappent, les agriculteurs qui nourrissent et les artisans qui rendent service²³ : elles précisent que c'est un métier parmi ces fonctions que l' élu devra choisir quand il sera dans le monde des *mēnōg*²⁴ ; elles comportent également des références à une tripartition sociale, par exemple, lorsqu'il s'agit d'évoquer les trois feux qui sont « prêtre, guerrier et cultivateur »²⁵, ou encore, par référence à ces mêmes feux, les feux qui habitent chaque individu et qui sont respectivement situés dans la tête, le cœur et l'estomac (*kumīg*), correspondant chacun à une fonction sociale²⁶. C'est également à trois classes que se réfère le *Bundahišn*, en renvoyant aux couleurs et aux feux propres aux trois fonctions²⁷ ; quant au *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān*, les interprètes des songes que Pābag a mandés, lui indiquent, que les feux qu'il a vus en rêve correspondent, pour le premier, à la connaissance religieuse « des grands et des mages », pour le deuxième, aux guerriers « et aux généraux », et, pour le troisième, aux « pasteurs et cultivateurs de ce monde »²⁸. C'est pour sa part à quatre classes, mais en réservant, en quelque sorte, un statut particulier à l'artisanat, que fait référence le *Mēnōg ī xrad*. C'est en effet dans un chapitre spécifique qu'est abordée la *xwēškārīh* des artisans, après un chapitre qui aura permis de traiter de celles des trois autres fonctions. La classe sacerdotale est citée en premier, son rôle, est-il indiqué, est de maintenir l'intégrité

²⁰ DK. 3. 163 de Menasce 1973, p. 174-175.

²¹ Kotwal 1969, p. 43, les guerriers sont ainsi rendus plus vaillants dans les combats qui les opposent aux non-iraniens et les paysans affermis dans la culture et la prospérité du monde.

²² Kotwal 1969, p. 45. L'auteur observe que le texte s'est ainsi référé en premier lieu à la tripartition initiale de la société, puis, sans autres adaptations que celle du chiffre, à sa quadripartition, qui, par conséquent remonterait au moins à la date de composition du *Bagān Yašt* (Kotwal 1969, p. 102).

²³ WZ. 30. 18 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 100-101.

²⁴ WZ. 31. 5 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 112-113.

²⁵ WZ. 3. 84 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 54-55.

²⁶ WZ. 30. 31 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 102-103, ce qui diffère légèrement de l'image que retenait plus haut Dk. 3. 42 qui assimilait les mêmes fonctions à la tête, à la main et au ventre.

²⁷ Respectivement Gr. Bd. 3. 3-6 Anklesaria 1956, p. 36-37, pour une référence aux trois couleurs correspondant aux fonctions, et Gr. Bd. 18. 17 Anklesaria 1956, p. 228-229, pour une référence aux trois feux.

²⁸ K. A. 1. 13 Grenet 2003, p. 56-57. On notera toutefois que, lorsqu' Ardašīr succède à Artaban et prononce son discours du trône, ce ne sont plus trois classes mais seulement deux qui ont été conviées, puisque ne sont mentionnés que « les grands et les petits de l'armée et le Mage des Mages » (Grenet 2003, p. 76-79). Selon Grenet, ce discours « n'appartient sans doute pas au texte primitif » (Grenet 2003, p. 34), voir également à ce sujet Grenet 2003, p. 123. On relèvera enfin que, parmi les engagements que prend le nouveau souverain figure celui de n'acheter ni ne vendre, activité qui relève « des gens du bazar ». (Grenet 2003, p. 79).

de la religion, formule explicitée par des références aux cultes et aux invocations ainsi qu'aux décisions (*wizīr*), jugements (*dādestān*), coutumes (*ēwēn*) et obligations (*band*) qui doivent demeurer conformes à ce qui est révélé par la *Weh dēn* ; il incombe en outre au sacerdoce de faire en sorte que le peuple soit au fait (*āgāhēnīdan*) de ce que constituent les bonnes actions et de lui montrer la voie du salut.²⁹ La mission des guerriers consiste à vaincre (*zadan*) les ennemis et à conserver le pays sans crainte et tranquille (*āsān*) ; quant aux paysans, leurs fonctions consistent à pratiquer labour et culture et, selon leurs capacités (*tuwān-sāmānīhā*), à maintenir le monde florissant (*padēxēnīdan*) et prospère (*ābādān*)³⁰. Ces définitions, somme toute attendues, même si elles méritaient d'être précisées, confirment en particulier le champ juridique, au sens large, dont sont en charge les prêtres, elles contrastent singulièrement avec la teneur du chapitre consacré aux artisans. Comme s'il parlait d'expérience et avait des comptes à régler, l'Esprit de sagesse s'empporte contre des professionnels sommés de ne pas se lancer dans des travaux qu'ils ne maîtrisent pas (*ān kār ī nē dānēnd dast awiš nē barēnd*), ou encore de réaliser ceux qu'ils dominent avec l'attention requise (*ān ī dānēnd xūb ud pad nigerišn kunēnd*), sans demander pour autant des émoluments excessifs (*ud mizd dādīhā xwāhēnd*), ni se montrer satisfaits d'eux-mêmes au point que cela en devienne une cause de péché³¹. Toutes comparaisons avec d'autres périodes historiques ou d'autres aires géographiques seraient ici déplacées, et l'on se bornera à relever que l'Esprit de sagesse n'est pas loin de tenir la quatrième fonction dans un opprobre comparable à celui qui, rencontré plus haut, visait les commerçants. S'agissant des défauts (*āhōg*) susceptibles d'entacher les missions des quatre fonctions (ils sont cette fois traités dans un même chapitre), le texte évoque, pour la fonction sacerdotale, l'hérésie (*ahlomōyīh*), la cupidité (*āzwarīh*), le manque de mémoire et la négligence (*framōšdārīh ud sūdagīh*), ainsi qu'une forme d'étroitesse d'esprit (*xwurdag-nigerišnīh*)³². Les guerriers sont pour leur part notamment guettés par l'oppression (*stahmagīh*), la violence (*zadārīh*), la déloyauté (*mīhrōdrujīh*) et une forme de morgue (*tar-menišnīh*). Les paysans, s'ils n'y prennent garde, risquent de verser dans l'ignorance (*dušāgāhīh*), l'envie (*čašm-areškīh*), la mauvaise volonté (*wad-xwāhīh*) et la rancune (*kēnwarīh*) ; des vices susceptibles d'affecter les artisans, on retiendra l'ingratitude (*anespāsīh*), la grossièreté du langage (*abārōn-dranjīšnīh*) et les mauvaises manières (*dušēwāzīh*)³³.

Ce sont également les quatre conditions de la *dēn* « selon lesquelles le monde est ordonné » que reprend le *Škand gumānīg wizār*³⁴ ; à l'instar du *Dēnkard*, dont on a observé que Mardān-Farrox était un lecteur averti, il compare la fonction sacerdotale à la tête d'un homme, celle des guerriers à la main, celle des paysans au ventre, mais, prenant en compte

²⁹ MX. 31. 4-8 MacKenzie 1993, West 1885.

³⁰ MX. 31. 9-12 MacKenzie 1993, West 1885.

³¹ MX. 32. 5-8 MacKenzie 1993, West 1885.

³² MX. 59. 7 MacKenzie 1993, West 1885.

³³ MX. 59. 8-10 MacKenzie 1993, West 1885. Sur l'ensemble du chapitre, on retiendra également les éclairages apportés par Tafazzoli 1969, p. 77 (MX. 58).

³⁴ ŠGV. 1.16-17 de Menasce, 1945 p. 25.

quatre fonctions, il ajoute à ces éléments le pied que constituent les artisans³⁵. S'agissant des qualités qui doivent se retrouver le plus dans chacune des fonctions, le traité propose la tempérance (*xēm*) pour le sacerdoce, la valeur (*hunar*) pour les guerriers, la sagesse (*xrad*) pour les paysans et l'énergie (*tuxšāgīh*) pour les artisans³⁶ ; mais l'intérêt de l'ouvrage, au regard de la présente rubrique, va au-delà. Dans un chapitre qu'il consacre au salut de l'âme, *Mardān-Farrox* rappelle dans un premier temps qu'Ohrmazd a créé les créatures en vue de leurs fonctions (*xwēškārīh*) et qu'il ne les a pas laissées sans fonction, il revient ensuite sur la figure d'Ādurbād ī Mahraspandān pour évoquer les polémiques auxquelles celui-ci a été confronté³⁷, puis sur celles que la *Weh dēn* a ultérieurement résolues, il observe enfin, c'est le propos conclusif du chapitre, qu'il en va différemment des doctrines qui se propagent secrètement et séduisent les égarés « hommes sans mandat, d'entre la foule et le menu peuple, gens de peu de science, et de peu de réflexion, de nature dévique (*dēw čihrag*)»³⁸. De cette dernière citation on rapprochera celle dont on a fait état plus haut³⁹ qui, tirée du *Dēnkard* VII ou du *Zand ī Wahman yasn*, évoquait des gens du commun (*xwurdagān*) s'attribuant les places de premier rang, au détriment des hommes libres, des grands et des prêtres⁴⁰.

Il convient de s'arrêter ici sur quelques chapitres du livre VI du *Dēnkard* qui, pour n'être pas consacrés aux fonctions sociales, s'attachent à faire ressortir les vertus et les défauts des pauvres et des puissants et constituent, selon Shaked, un véritable petit traité d'*andarz* dédié à la pauvreté⁴¹. C'est dans un article portant sur le *driyōšān jādag-gōw ud dādwar*, une institution citée dans le MHD, que de Menasce, considérant ces chapitres⁴², en même temps que d'autres références mazdéennes, observe que la *driyōšīh*, état de pauvreté et de dénuement, est à mettre en contraste avec la *tuwāngarīh* (richesse) et la *pādixšāyīh* (royauté, pouvoir). Il relève également que la pauvreté dont il s'agit est vertueuse et comporte « acceptation de son sort et satisfaction de son état »⁴³, ainsi caractérisée, elle

³⁵ ŠGV. 1.21-24 de Menasce, 1945 p. 25, de Menasce observe que les correspondances entre parties du corps et conditions sociales sont fréquentes dans la littérature pehlevie et suggère qu'elles ont une origine indienne (de Menasce, 1945 p. 31). Dans le même sens, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 169.

³⁶ ŠGV. 1.26-29 de Menasce, 1945 p. 26-27.

³⁷ ŠGV. 10.75 de Menasce, 1945 p. 118-119, évoque des « fatalistes » en qui Zaehner reconnaît des zurvanistes, Zaehner 1961, p. 187.

³⁸ ŠGV. 10.75 de Menasce, 1945 p. 118-119.

³⁹ Rubrique 1.1.2 consacrée à l'État de Mélange.

⁴⁰ ZWYt. 4. 36 Cereti 1995, p. 137- 155. Dans le même sens, Dk.7. 8-3, Molé 1967, p. 81, voir également Tafazzoli 2000, p. 14, pour un passage de l'*Ayādgār ī Jāmāspīg* où des cavaliers deviennent fantassins et inversement.

⁴¹ Shaked 1979, p. xxxix.

⁴² de Menasce 1963, p. 283, confesse un moment son embarras à définir « exactement » cette institution pour, en conclusion (p. 286), considérer que l'on a affaire à mage, juge, assurant la fonction de protecteur des pauvres. Voir, sur le même sujet Gignoux 2005, qui évoque un intercesseur et juge des pauvres. Quant à Corcoran 2011, p. 110, il ne sait s'il faut voir dans ce magistrat la volonté affichée d'une ouverture de la justice au plus grand nombre ou une forme d'aide judiciaire. Voir également sur ces questions Azarnouche 2018, p. 134, qui suggère que l'intercesseur « devait sans doute veiller à ce que les aristocrates n'exploitent pas les paysans travaillant sur leurs terres. »

⁴³ de Menasce 1963, p. 284.

s'oppose à la *škōhīh*, « misère qui fait que l'on s'estime disgracié » et, selon le texte auquel se réfère l'auteur, que l'on nourrit envie et ressentiment à l'encontre de ceux qui sont opulents⁴⁴. C'est, relève de Menasce, en reprenant la glose pehlevie de l'*Ahuna Vairya* que Dk. 6. 142 voit la noblesse (*āzād-mardīh*) à l'œuvre dans celui qui, prospère dans le monde matériel, se montre le protecteur des pauvres (*driyōšān jādag-gōw*)⁴⁵. Ainsi, avant d'être devenu l'institution sassanide bien connue, ce que l'on nomme *driyōšān jādag-gōw* aura consisté en une disposition de l'homme noble⁴⁶. Shaked conclut quant à lui sa présentation des chapitres 141-148 du livre VI du *Dēnkard* en suggérant que le magistrat dont il s'agit était un « intercesseur des pauvres »⁴⁷ mais, l'important est en l'occurrence de faire ressortir ce que cette présentation aura livré du « statut » de la pauvreté dans l'ouvrage. L'une de ses premières observations consiste à relever que la pauvreté est un privilège spécial que tous ne peuvent assumer, les pauvres formeraient ainsi une catégorie en quelque sorte « bénie » ou « sainte », assimilable aux « bons », qui devraient enseigner les vertus aux autres. Des deux défauts principaux qui les guettent, le premier consisterait à traiter les riches avec mépris et à ne pas leur enseigner ce qu'ils ont besoin de savoir, le second, à se plaindre de leur propre situation. L'idée d'une pauvreté associée à une force spirituelle, souligne l'auteur, déjà présente dans l'Avesta, sera préservée sous l'islam dans la notion de *darvīš* ; quant à la pauvreté gagnée par le ressentiment, elle fait basculer de la *driyōšīh* dans la *škōhīh*.

Ce n'est pas à un pauvre mais à un grand et à un prêtre auquel on souhaiterait s'intéresser maintenant puisqu'il s'agit de Kerdīr. Selon les indications fournies par ses inscriptions, c'est sous le règne de Bahrām II qu'il fut élevé au « rang des Grands »⁴⁸ ; c'est également sous le règne de ce souverain que la *Weh dēn* et les mages « eurent un grand rang dans le pays »⁴⁹, ou encore que beaucoup de mages « devinrent heureux et prospères »⁵⁰. On notera, qu'en dehors de ces éléments, les inscriptions de Kerdīr ne fournissent pas d'indications sur la stratification sociale de l'Iran de la fin du III^e siècle. Le même constat ressort de l'examen de la grande inscription de Šāpūr I^{er} sur la *Ka'ba-i Zardušt* (ŠKZ) dont Huyse relève qu'elle « constitue un document inestimable » puisque le souverain « y énumère les membres de la famille royale et les clans aristocratiques, ainsi que les hauts dignitaires pour qui il ordonne des sacrifices commémoratifs quotidiens ». L'auteur poursuit en soulignant :

La liste est d'autant plus intéressante que les noms sont classés dans l'ordre hiérarchique qui diverge légèrement de l'ordre dans une liste similaire contenue dans une inscription du roi Narseh, rédigée moins d'un demi-siècle plus tard.⁵¹

⁴⁴ Dk. 6. 145 Shaked 1979, p. 58- 59.

⁴⁵ de Menasce 1963, p. 285, Dk. 6. 142 Shaked 1979, p. 56- 57.

⁴⁶ Voir également en ce sens Shaki 1994.

⁴⁷ Shaked 1979, p. xxxix.

⁴⁸ Gignoux 1991, p. 69.

⁴⁹ Gignoux 1991, p. 69.

⁵⁰ Gignoux 1991, p. 71.

⁵¹ Huyse 2005, p. 82. Voir sur ces deux listes Huyse 1999, p. 46-62 et Humbach et Skjærvø 1983, p. 52-54.

Doit-on, en revanche suivre Vahman lorsqu'il observe que les classes sociales de l'Iran sassanide sont « clairement reconnaissables » dans le récit que nous tenons de l'*Ardā Wirāz Nāmāg* ?⁵² On retiendra tout d'abord, du bref chapitre introductif que comporte le traité, la description donnée de l'Iran après la défaite que lui inflige Alexandre : dignitaires (*mehān*) et maisons princières (*kadag-xwadāyān*) s'entre-déchirent et le peuple d'Iran (*mardōmān ī Ērānšahr*), dépourvu de seigneur (*xwadāy*), de gouvernant (*dahibed*), de chef (*sālār*) et de prêtre versé dans la religion (*dastwar ī dēn-āgāh*) est plongé dans la confusion⁵³. Du voyage qu'aura effectué l'âme d'Ardā Wirāz on relèvera qu'à la première station du paradis, celle des étoiles, se trouvent les âmes de ceux qui, bien que justes, n'ont pas chanté les *Gāthā* ni pratiqué le mariage consanguin, ni exercé la royauté (*xwadāyīh*), le gouvernement (*dahibedīh*) ou le commandement (*sālārīh*)⁵⁴. La deuxième station, celle de la lune, est celle où résident les âmes des justes, réunies en une grande assemblée, qui n'ont pas chanté les *Gāthā* ni pratiqué le mariage consanguin mais qui, à la différence des âmes qui se trouvent dans la première station, sont celles de ceux qui ont exercé la royauté, le gouvernement ou le commandement ; singularité qui ne manque de surprendre et dont la cohérence échappe lorsque l'on lit que la troisième station, celle du soleil, est quant à elle réservée aux « bons » rois, gouvernants et chefs, aucune indication ne permettant au demeurant de savoir s'ils ont chanté les *Gāthā* ou pratiqué le mariage consanguin⁵⁵ ! C'est toutefois à la station suprême, celle qui ouvre sur le Garōdmān, demeure d'Ohrmazd et des Amahraspand, que se rencontrent les âmes de Zoroastre et des premiers défenseurs de la *Weh dēn* : nous y reviendrons plus bas lorsqu'il s'agira d'examiner les rapports qu'entretiennent royauté et religion. La poursuite de la visite du paradis s'effectue désormais, de places en places, sans que celles-ci soient autrement précisées, sinon que les premières âmes rencontrées sont celles de ceux qui ont chanté les *Gāthā*, suivies de celles dont les titulaires ont pratiqué le mariage consanguin ; la géographie du paradis proposée par l'AWN rejoint ici celles évoquées plus haut des *Dādestān ī Dēnīg* et du *Mēnōg ī xrad* : le Garōdmān est la station des âmes de ceux qui ont pratiqué la *Weh dēn* et il n'y a rien de surprenant à ce que cela soit le lieu... où l'on chante les *Gāthā*, chant ou récitation qui apparaît, d'une certaine façon, comme un critère discriminant autorisant l'âme d'un élu à séjourner dans la quatrième station du *wahišt*⁵⁶. Des âmes de bons gouvernants sont de nouveau mentionnées, en

⁵² Vahman 1986, p. 11.

⁵³ AWN. p. 2. 1-5 Vahman 1986, pp. 79 et 191.

⁵⁴ AWN. p. 12. 13-15, Vahman 1986, pp. 99 et 196.

⁵⁵ AWN. p. 13. 13-15 Vahman 1986, pp. 101 et 197. Gignoux 1984b, p. 16, note à ce sujet que les trois catégories de justes (correspondant aux trois premières stations), sont « très mal définies, d'une manière négative, et sans distinction nette. La zone supérieure serait réservée à ceux qui ont exercé la bonne royauté, mais au chap. 8, les bénéficiaires de la zone lunaire semblent implicitement l'avoir exercée, eux aussi ! »

⁵⁶ Molé 1960, p.180, observe : « l'accomplissement des actes du culte a une importance primordiale pour le sort posthume de l'âme. Sans que le nom de la *dēn* ni celui de l'Esprit des *Gāthā* soient mentionnés, la prééminence de la récitation des *Gāthā* est affirmée par un texte du troisième livre du *Dēnkard* (DKM 61. 8-24), où il est question des bonnes actions du fidèle qui peuvent être appropriées par un infidèle et contribuer au salut de son âme. De son vivant, il est loisible d'offrir ses bonnes actions pour le salut d'un infidèle, à part la récitation des *Gāthā* qui en constitue la somme ; après sa mort, c'est un péché, c'est comme si l'on donnait un médicament à un mort ».

compagnie de celles des grands (*wuzurgān*) et de celles de ceux qui disent la vérité (*rāst-gōwišnān*)⁵⁷, viennent ensuite, les âmes des épouses obéissantes qui ont satisfait aux cultes. C'est désormais dans un ordre d'évocation correspondant à la hiérarchie des fonctions sociales, qu'Ardā Wirāz donne à voir les âmes de ceux qui ont effectué le sacrifice (*yazišn*), des guerriers, puis celles des paysans, des artisans (qui ont bien servi leurs seigneurs et leurs maîtres) et des bergers (*šubānān*)⁵⁸ qui ont élevé, protégé et nourri leurs troupeaux. Viennent enfin, sont-ils nommés en fin de séquence pour mieux les mettre en évidence ? Les âmes des anciens de la communauté (*awestwārān*), des éducateurs (*čāšdārān*), de ceux qui conduisent des enquêtes (*wizustārān*), des intercesseurs (*jādag-gōwān*) et des conciliateurs (*āštīh-xwāhān*)⁵⁹.

Changeant de climat pour aborder les rigueurs de l'enfer, l'on rencontre, en premier lieu, plongés dans les tourments, les âmes des sodomites ainsi que celles de ceux qui se sont rendus coupables de pratiques sexuelles prohibées, vient ensuite, après qu'il a été fait référence à quelques infractions à des règles spécifiquement mazdéennes, celle d'un commerçant qui a trafiqué les poids qu'il utilisait et ajouté de l'eau au vin qu'il vendait, ce n'est qu'à ce moment qu'est évoquée l'âme de celui qui a dirigé de mauvaise manière, sans merci, en infligeant illégalement tortures et châtements⁶⁰. Poursuivant notre parcours en enfer en négligeant les aspects trop strictement liés à l'application de la loi religieuse, il convient toutefois de noter que les âmes des femmes adultères ou simplement désobéissantes y sont nombreuses, on relèvera, parmi les âmes torturées, celle d'un riche qui a amassé une fortune importante et ne l'a ni dépensée, ni n'en a fait bénéficier les pauvres, ou celle du responsable d'une ville qui a fait usage de poids et mesures truqués et s'est montré sourd aux plaintes des pauvres et des voyageurs⁶¹. Les mauvais juges sont cités à deux reprises, le premier pour sa corruption⁶², le second pour son manque de bienveillance (*hu-čašmīhā*)⁶³. Les dernières âmes décrites, et ce n'est certainement pas un hasard, sont celles d'individus qui ont désobéi à leurs gouvernants et se sont montrés hostiles à ses troupes⁶⁴.

L'ensemble du corpus en moyen perse que l'on a étudié fait ressortir la même segmentation que celle observée dans le *Dēnkard*, reprenant, selon les textes, une division en quatre fonctions hiérarchiquement ordonnées : prêtres, guerriers, paysans et artisans, ou en trois fonctions, omettant les artisans. A cette stratification s'ajoute une forme d'opposition

⁵⁷ AWN. p. 16, 12-13 Vahman 1986, pp. 107 et 198.

⁵⁸ AWN. p. 18, 6-15 Vahman 1986, pp. 111 et 199.

⁵⁹ AWN. p. 19, 13-16 Vahman 1986, pp. 113 et 200. Au sujet du *jādag-gōwān*, Vahman renvoie notamment, p. 250, à de Menasce 1963.

⁶⁰ AWN. p. 27, 14-15 Vahman 1986, pp. 129 et 204.

⁶¹ AWN. p. 41, 13-16 Vahman 1986, pp. 157 et 211.

⁶² AWN. p. 47, 8-10 Vahman 1986, pp. 169 et 214.

⁶³ AWN. p. 51, 1-4 Vahman 1986, pp. 177 et 216.

⁶⁴ AWN. p. 54, 6-8 Vahman 1986, pp. 183 et 218.

binaire opposant les grands au peuple, ce dernier étant regardé avec plus ou moins de bienveillance selon le texte, ou le contexte ; quant aux pauvres, ils sont eux-mêmes partagés entre les bons et les mauvais, *driyōšān* et *škōhān*, selon la façon dont ils assument leur condition et qu'ils sont ou non gagnés par l'envie et le ressentiment. De l'*Ardā Wirāz Nāmag*, traité particulièrement utilisé dans le cadre de cette rubrique se dégage la vision d'une société où les grands jouissent d'un prestige incontestable, la chose étant si bien construite qu'elle apparaît comme résulter d'une loi de la nature. Les charges d'autorité, auxquelles sont réservées les deuxième et troisième stations, sans compter les souverains dont les âmes résident au Garōdmān, semblent, d'elles-mêmes, conduire à la félicité éternelle, et l'on ne trouve qu'une seule âme de dirigeant en enfer, qui s'y serait presque égarée ; elle y côtoie celles de juges corrompus ou d'autres responsables ou commerçants qui auront fait usage de poids et mesures trafiqués, usage semble-t-il, très répandu à l'époque où le texte qui nous est parvenu a été composé.

2.1.2. Segmentation sociale : les sources en arabe et en persan

Dans son maître ouvrage, Christensen observe que, sous les Sassanides, l'ancienne division sociale avestique s'est accommodée à la situation politique et a donné lieu à une nouvelle segmentation en quatre états, les deux premiers demeurant inchangés, le troisième étant composé de la « bureaucratie » (*dibhērān*), le « peuple » regroupant quant à lui paysans et artisans « ou bourgeois » (*hutuxšān*). L'auteur poursuit en relevant qu'il existait, dans les premiers temps de la dynastie, une autre division, certainement issue des Parthes, qui ne s'appliquait qu'aux classes privilégiées et dont la segmentation a évolué si bien qu'elle « ne saurait être exactement définie » avant de conclure que « l'ordre des rangs était une chose très complexe ». Il ajoute néanmoins que ces confusions et ces contradictions apparentes sont en rapport direct avec « le féodalisme et l'absolutisme bureaucratique que l'empire avait hérité des Parthes. C'est l'antagonisme de ces deux éléments qui caractérise l'évolution sociale et politique depuis Ardashēr Pābghān jusqu'aux jours des Khusrō. »⁶⁵

⁶⁵ Christensen 1944, p. 100-101. Voir également les observations formulées antérieurement par Christensen selon lesquelles, dans les derniers siècles de la période sassanide, l'ancienne division en états pouvait présenter un aspect théorique et abstrait, Christensen 1907, p. 21. Au sujet des segmentations propres à la noblesse, on se reportera à Lukonin 1983, p. 690-711. Au sujet du terme « féodalisme », Howard-Johnston 2006, p. 226, observe, dans la première partie de l'ouvrage (lequel reprend, pour l'essentiel, des textes établis à l'occasion de colloques ou de conférences), que l'utilisation de la notion de féodalisme appliquée à la période sassanide est de nature à introduire plus de confusion que de compréhension, il préfère pour sa part la rattacher aux « *hydraulic states* », où toutes les familles, à quelque niveau de la société qu'elles aient pu appartenir, jouissaient d'une forme rudimentaire de sécurité sociale. Shaki 1992 exprime des réserves identiques, observant que la structure sociale d'une société est liée à des réalités économique sociales qui lui sont propres. Dans le même sens, Wiesehöfer observe que le terme de féodalité, tel qu'il est appliqué pour l'Europe médiévale, subsume trois conditions : d'un côté un serment d'allégeance et le devoir de combattre au côté du suzerain et, de l'autre, la jouissance de l'usufruit du fief concédé ; toutes conditions, les sources faisant défaut, dont on ne peut assurer qu'elles étaient réunies à l'époque sassanide. (Wiesehöfer 2001, p. 185).

L'analyse de la stratification sociale sassanide telle qu'elle ressort de la *Lettre de Tansar* témoigne en effet de la complexité que dit Christensen. Le contenu du texte est bien connu, il énonce que le premier état est celui des prêtres (qui se subdivise en juges, prêtres, ascètes, gardiens des temples et enseignants), le deuxième celui des guerriers (qui comporte les cavaliers et les fantassins et est affecté de différences de rangs et de fonctions), le troisième est celui des scribes (qui regroupe lui-même des catégories telles que rédacteurs, greffiers, écrivains de chronique, médecins, poètes ou astronomes)⁶⁶. Quant au quatrième état c'est, dans l'ordre, celui des artisans, des laboureurs, des gardiens de troupeaux et des commerçants⁶⁷; l'énumération se conclut par une référence à un ordre immuable, l'humanité prospérant autant que les états dureront⁶⁸. Ce qui est moins connu, c'est que le passage auquel il vient d'être fait référence est précédé d'une sorte de préambule qui en souligne le caractère *avestiquement correct*, on nous pardonnera ce néologisme mais il s'agit bien de cela, puisque Tansar écrit que : « La chose est consignée et expliquée en maints passages dans les livres sacrés, d'une façon qui rend inutile toute discussion et tout commentaire, toute opposition, toute contestation »⁶⁹, au moment même où il s'apprête à travestir les textes devant lesquels il vient de s'incliner. Cet aspect n'a sans doute pas été suffisamment relevé : il témoigne d'une stratégie discursive pour le moins audacieuse, en même temps, peut-être, que d'une réinterprétation naturellement commandée par des évolutions sociétales que nul n'aurait contestées⁷⁰.

Le texte se poursuit en évoquant une période troublée au cours de laquelle des individus « sans noblesse et sans fonction », se conduisant en démons, utilisent le mensonge et la calomnie pour amasser des fortunes ; il est indiqué que le souverain mit fin à ce chaos en reconstituant les membres du corps social (les quatre états) et en encadrant les changements d'états dans des règles très restrictives sur lesquelles nous reviendrons plus

⁶⁶ Boyce 1957, p. 21, après avoir relevé que le persan ne comportait originellement pas de terme distinguant le poète du ménestrel relève que, s'agissant de la catégorie des scribes, la *Lettre* énumère très précisément les catégories qui seront reprises dans le *Čahār Maqāle* de Nižāmī `Arūđī.

⁶⁷ Nous reprenons ici des éléments figurants dans Boyce 1968b, p. 38 ; l'énumération que propose Darmesteter 1894, p. 83 comporte quelques différences, il ne s'agit pas ainsi d'astronomes mais d'astrologues, on notera également que la version de Darmesteter comporte une comparaison anthropomorphique (le roi constitue la tête et chacun des états un membre) absente du texte de Boyce. Darmesteter renvoie, pour cette comparaison, au chapitre 1^{er} du *Škand gumānīg wizār* dont on a vu plus haut que le souverain est absent, les prêtres constituant la tête, les guerriers la main, les paysans le ventre et les artisans le pied.

⁶⁸ Boyce 1968b, p. 39. De Menasce 1983, p. 1184, synthétise à merveille les aspects majeurs de la *Lettre*: “ *Ardashīr's greatest accomplishments were the division of society into four strictly separated classes, the inauguration of sumptuary and successory laws, and the organization of political espionage.*”

⁶⁹ Darmesteter 1894, p. 82.

⁷⁰ Boyce 1968b ne dit rien à ce sujet et Darmesteter 1894, p. 82 (note 2), s'intéressant uniquement au fond et non à la forme, après avoir rappelé les catégories avestiques, indique qu'il y a, peut-être, dans l'énoncé auquel procède le texte « quelque confusion du traducteur », ce que conteste justement Christensen 1944, p. 98-99, qui, s'intéressant également uniquement au fond, relève que la dénomination des secrétaires comme troisième état « n'est pas due à une confusion du traducteur (arabe ou persan) ». Il invoque la logique interne du texte ainsi que d'autres références (Mas`ūdī, Jāhīz) sur lesquels nous reviendrons.

bas⁷¹. Cette structuration en quatre états, qui se défend de constituer une innovation mais se pose en refondation, apparaît incontestablement comme un élément majeur de la *Lettre*, pour autant ce n'est pas la seule segmentation à laquelle elle fasse référence : c'est ainsi qu'au regard de l'attitude que le roi doit adopter par rapport à différentes catégories de la population, trois classes sont distinguées ; une classe, peu nombreuse, qui comprend l'élite et les vertueux, et qui doit être gouvernée par « l'amitié pure », une classe, nombreuse, qui est celle des méchants et des séditeux, elle doit être traitée par la terreur absolue ; la troisième classe, innombrable, la foule, le peuple, doit, pour sa part, faire l'objet d'une politique équilibrée mélangeant bienveillance et frayeur⁷². Ce ne sont plus trois classes mais deux qui sont citées lorsqu'il est rappelé que le souverain, pour mettre un terme aux dérèglements qu'il avait constatés, notamment dans le comportement de certains nobles, a établi une distinction visible et générale entre les nobles et les gens du commun ; ces distinctions, est-il précisé, portent sur des éléments tels que les montures, les vêtements, les maisons et jardins, les femmes et les domestiques. C'est dans le même esprit que le souverain a interdit à un noble d'épouser une femme du commun ou à des gens du commun d'acquérir des maisons ou des propriétés de la noblesse⁷³. C'est toujours au sujet de ces signes extérieurs, dont les exemples fournis et les populations citées témoignent, ici encore, d'un horizon très urbanisé, que la *Lettre* revient à une segmentation comportant trois catégories : les nobles, les gens de guerre et les artisans et gens de service ; ce sont de nouveau, comme précédemment, des éléments comme les montures et les vêtements qui sont cités, à quoi s'ajoutent les marques de déférence que doivent montrer les gens du commun tant à l'égard des nobles que des guerriers⁷⁴.

Les vêtements ainsi que d'autres attributs se rapportant aux conditions sociales constituent également l'un des aspects auxquels s'attache l'*Ā`īn*, texte attribué à Ardašīr, l'un des quatre traités publiés par Mario Grignaschi⁷⁵ ; il se présente comme un recueil de règles que le fondateur de la dynastie, après avoir terminé ses guerres, aurait composé pour y rassembler un ensemble de normes applicables en temps de paix. Seule la version du texte écrite en arabe nous est parvenue et, tout comme pour la *Lettre de Tansar*, l'on peut penser que la version originale en pehlevi date sans doute du VI^e siècle. C'est par l'exemple du souverain puis, de proche en proche, que ces règles se seraient répandues « aux nobles et

⁷¹ Les références que comporte le texte à ces individus sans noblesse et sans fonction ainsi que sur des comportements démoniaques (Boyce 1968b, p. 39, Darmesteter 1894, p. 84) sont fort proches de celles que l'on a reprises du *Škand gumānīg wizār* dans la rubrique précédente ; dans le même sens voir l'assimilation des gens du peuple, ou de la populace, à des démons (Boyce 1968, p. 40, Darmesteter 1894, p. 86).

⁷² Boyce 1968b, p. 43, Darmesteter 1894, p. 90.

⁷³ Boyce 1968b, p. 44, Darmesteter 1894, p. 92. Voir à ce sujet les observations de Pourshariati 2008, p. 88-89, qui reconnaît dans ces mesures des dispositions arrêtées par Khosrow I^{er} pour mettre un terme aux errements de certaines familles de la grande noblesse.

⁷⁴ Boyce 1968b, p. 48, Darmesteter 1894, p. 97.

⁷⁵ Grignaschi 1967, p. 91-102 pour le texte en arabe, p. 111-128 pour la traduction en français.

aux humbles »⁷⁶. Cette même opposition entre nobles et humbles est reprise pour les vêtements, aspect sur lequel se serait penché le souverain, après avoir organisé la journée en quatre parties : des habits sont prescrits pour celui qui est illustre « par rapport à sa richesse et à son rang élevé » et à l'humble en fonction de « sa pauvreté et de son bas rang », quant aux paysans et « aux plus méprisables » ils sont tenus à « l'habit de bassesse »⁷⁷. Le souverain commente cette décision en observant que si le misérable devait ressembler au noble ou le faible au puissant « cela aurait engendré l'insolence de la populace et l'aviilissement des nobles. »⁷⁸. L'on retrouve ainsi un souci très proche de celui qui prévalait dans la *Lettre* de remettre en ordre une société qui, au-delà des multiples catégories propres à chaque état, repose également sur une opposition de caractère binaire qui distingue les grands et les autres ; il n'est donc pas surprenant de retrouver dans les deux discours des tonalités identiques et des expressions fréquemment similaires⁷⁹. Toutefois, on ne retrouve pas dans l'*Ā`īn* d'énoncés formalisant la segmentation sociale en « quatre » états, mais, même si le chiffre n'est pas cité, la façon dont ces états sont décrits ne laisse pas de place au doute ; l'apparence de chaque classe est ainsi fonction du fait qu'elle est autorisée au port de la robe d'honneur ou de l'habit d'usage journalier qui se distingue lui-même de l'habit de travail et de l'habit de la « vertu guerrière »⁸⁰. Plus loin, l'on trouve une référence aux dignitaires, aux chevaliers, aux prêtres, aux scribes aux commerçants et aux domestiques, catégories proches de celles de la *Lettre* et témoignant ici encore d'un horizon urbain, on notera toutefois que les chevaliers sont ici cités avant les prêtres⁸¹.

⁷⁶ Grignaschi 1967, p. 112. Au sujet du souverain présenté comme une source d'imitation pour ses sujets, le texte indique que « conduire les hommes à imiter son exemple constitue une vertu pour un souverain » (Grignaschi 1967, p. 123).

⁷⁷ Grignaschi 1967, p. 114.

⁷⁸ Grignaschi 1967, p. 114.

⁷⁹ Cet aspect de remise en ordre, ou de refondation, très présent dans la *Lettre* n'est pas absent de l'*Ā`īn*, il est ainsi fait référence « aux haines existant » entre les sujets au cours de la période précédente (Grignaschi 1967, p. 122), de même, la stratification sociale apparaît comme décidée par Ardašīr « nous avons constitué la société en classes », cette décision ne semble toutefois pas s'être mise en application sans difficultés, il est ainsi noté que lorsque « ces états bien connus, que les hommes furent forcés d'accepter, devinrent stables parmi le peuple... » On notera également que cette remise en ordre se défend d'être une innovation, dans la *Lettre*, aussi bien que dans l'*Ā`īn* le souverain prétend simplement remettre en vigueur des règles anciennes que la période antérieure avait négligées (Boyce 1968b, p. 36, Grignaschi 1967, p. 111).

⁸⁰ Grignaschi 1967, p. 16-48. 1967, p. 114.

⁸¹ Grignaschi 1967, p. 115. Au sujet de l'horizon urbain que donnent à voir la *Lettre* et l'*Ā`īn*, Gyselen 1997, relève que les sources, aussi bien textuelles qu'archéologiques, attestent d'un essor de la production agricole, accompagné de larges excédents, un reflux dans le taux d'occupation des sols pouvant toutefois être observé, dans certaines régions, à la fin de la période sassanide. Ce reflux peut notamment s'expliquer par une urbanisation croissante allant de pair, note Huyse, « avec un développement « industriel » et une spécialisation des métiers, encore favorisés par les déportations d'ouvriers particulièrement qualifiés » (Huyse 2005, p. 95). Voir, également les observations que consacre le même auteur aux corporations d'artisans et au responsable en charge de l'inspection des manufactures royales au milieu du VI^e siècle (Huyse 2005, p. 98), dans le même sens Wiesehöfer 2001, p. 193.

La stratification sociale en quatre classes est en revanche très explicite dans la version du *Testament d'Ardašīr* que propose Grignaschi⁸², la description qui en est donnée se rapproche de celle de la *Lettre*, elle s'en différencie toutefois par plusieurs traits ; c'est ainsi que, comme dans l'*Ā`īn*, la classe des chevaliers est citée en premier, vient ensuite celle des prêtres⁸³, puis celles des scribes, astrologues et médecins, et enfin la classe des domestiques, commerçants et agriculteurs⁸⁴. Ainsi que l'a observé Boyce, la *Lettre* et le *Testament*, au-delà de points précis sur lesquels ils divergent (passage d'une classe à l'autre, nomination du successeur du souverain, questions sur lesquelles nous reviendrons), témoignent d'une même approche, qualifiée de « machiavélienne », de l'exercice du pouvoir ; royauté et religion, piliers de l'État, doivent être associées et rien ne saurait affecter l'ordre fixé par le souverain ou s'opposer de quelque façon à son autorité⁸⁵. Les deux textes sont parcourus par le même souci de combattre l'oisiveté, source de dissipation et de ruine, ainsi que par une défiance à l'encontre du peuple ou de la populace⁸⁶ où l'on serait tenté de voir saillir, tout comme dans certains ouvrages pehlevi traités plus haut, l'on songe notamment au *Škand gumānīg wizār* et au *Zand ī Wahman yasn*, une opposition que le terme français *peuple* ne rend pas mais qui en latin s'exprime par le *populus* (qui comprend l'ensemble de la communauté nationale et renvoie à des notions telle que sagesse collective ou encore intérêt commun), alors que le mot *plebs* convoque pour sa part « la populace, la masse, les gueux, avec ce que cela connote d'ignorance, d'égoïsme, de versatilité, voire de violence »⁸⁷. On notera également que, tout comme la *Lettre* ou l'*Ā`īn*, le *Testament* retient l'opposition binaire noblesse d'une part, peuple de l'autre⁸⁸.

Les *spécimens* de Grignaschi comptent un troisième texte d'origine pehlevi que l'auteur a intitulé le *Kārnāmag d'Anūšīrvān*⁸⁹ (souhaitant réserver le terme *Kārnāmag* au texte associé à Ardašīr, nous l'appellerons ci-après *Sīrat Anūšīrvān*) qui ne comporte pas, en tant que tel, de définition des fonctions sociales et sera peu sollicité ici. On notera toutefois que lors d'un épisode où Khosrow I^{er} s'emploie à rendre justice « au bas peuple » il note la « cruauté »

⁸² Grignaschi 1967, p. 46-90. Fouchécour 2009, p.87, note sobremment que Christensen datait ce texte de la fin de la période sassanide ; pour son compte Grignaschi 1967, p. 3, suggère un moment qui se déroulerait entre la déposition de Khosrow II et le règne de Yazdegerd III. Au sujet des différents testaments attribués à Ardašīr voir Fouchécour 2009, p.87-88. On notera également que la *Lettre de Tansar* comporte une référence expresse accompagnée d'une citation du *Testament* (Boyce 1968b, p. 50, Darmesteter 1894, p. 97), il semble toutefois difficile, comme l'assure Grignaschi, d'y voir un renvoi direct au texte qu'il a traduit. (Grignaschi 1967, p. 72 et note 24 p. 86).

⁸³ Explicitée, comme dans la *Lettre*, en ascètes et gardiens des temples du feu (manquent les références aux juges et aux enseignants), Grignaschi 1967, p. 74.

⁸⁴ Grignaschi 1967, p. 74. Une définition des quatre états, plus ramassée, figure également p. 82, on notera que, cette fois, la classe sacerdotale est citée en premier.

⁸⁵ Boyce 1968a, p. 61, voir également Boyce 1968b, p. 14.

⁸⁶ Voir, par exemple, Grignaschi 1967, p. 70, 73 ou 77.

⁸⁷ Tavoillot 2011, p. 174.

⁸⁸ Grignaschi 1967, p. 83.

⁸⁹ Grignaschi 1967, p. 16-48. Le *Kārnāmag* se présente comme une autobiographie du souverain, réalisée à la première personne, et le texte qui nous est parvenu ne porte que sur une partie de son règne postérieure aux réformes qu'il avait conduites. Le texte publié par Grignaschi était en partie contenu dans l'histoire d'Ibn Miskawayh (*Tajārib al-Umam*), voir à ce sujet Jackson Bonner 2011, p. 41-45.

dont les intéressés font l'objet de la part des « personnages puissants de l'État »⁹⁰, c'est donc une des formes de l'opposition binaire déjà relevée que l'on retrouve à l'œuvre en l'occurrence. Quant au dernier des textes publiés par Grignaschi dans ses *spécimens*, le *Livre de la couronne d'Anūšīrvān*⁹¹, il est en fait présenté comme un traité composé par Ibn al-Muqaffa (m. c. 756) à partir d'éléments que lui auraient rapportés des savants du Fārs⁹². Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'un spécimen de littérature sassanide, mais d'un traité composé en arabe à partir de sources d'origines sassanides à l'instar des œuvres auxquelles nous ferons désormais appel dans cette rubrique qui ont été originellement écrits en arabe ou en persan. L'intérêt de ce texte est de faire intervenir les chefs de différentes fonctions sociales puisque, après une brève introduction du souverain⁹³, ce sont successivement le chef des scribes, le chef des prêtres, le chef des ministres et le chef de l'armée qui s'expriment⁹⁴.

Du *Livre de la couronne* (*Kitāb at-Tāğ fī aḥlāq al-Molūk*), ci-après *Kitāb at-tāj*, traité composé au IX^e siècle par le pseudo Ĝāḥiḡ, ci-après Jāḥiḡ⁹⁵, on retiendra ici les développements se rapportant aux « classes de la société iranienne » ainsi qu'aux « classes de courtisans et de musiciens ». Au sujet des classes sociales, il est indiqué que c'est le fondateur de la dynastie sassanide, Ardašīr, qui, de même qu'il fut le premier à établir une hiérarchie parmi ses familiers, « répartit son peuple en quatre classes et établit les limites de chacune d'elles ». Selon le pseudo Jāḥiḡ, la première classe est celle des « chevaliers de sang royal », la deuxième comprend « les ascètes et les préposés aux pyrées », la troisième les médecins, les scribes et les astrologues et la quatrième les agriculteurs, les artisans et les autres travailleurs⁹⁶. Quant aux courtisans et aux musiciens, c'est également Ardašīr qui les aurait répartis en trois classes : la première est celle des princes du sang, la deuxième est constituée des courtisans, des familiers choisis « parmi les nobles et les savants », la troisième est celle des bouffons, amuseurs et bateleurs, à l'exclusion, est-il précisé, des gens de basse extraction ou d'individus frappés d'une infirmité⁹⁷.

⁹⁰ Grignaschi 1967, p. 22.

⁹¹ Grignaschi 1967, p.103-108 pour le texte en arabe et 129-135 pour la traduction en français.

⁹² Grignaschi 1967, p.5.

⁹³ On notera que, selon les propos tenus par Khosrow I^{er} « l'image des chefs parmi les hommes c'est d'une manière la tête, et l'image des rois parmi les chefs c'est en quelque sorte les yeux. » Grignaschi 1967, p. 129.

⁹⁴ Au sujet du caractère anachronique d'un chef de l'armée, fonction supprimée dans le cadre des réformes de Khosrow I^{er}, voir Grignaschi 1967, p. 135, note 15.

⁹⁵ Si l'attribution du *Livre de la Couronne* à Jāḥiḡ n'est plus guère soutenue, sa datation, au cours de la seconde partie du IX^e siècle, ne semble pas non plus faire débat (Lambton 1980, p. 422, Bagley 1964, p. xi). Charles Pellat, l'auteur de la traduction française sur laquelle on a travaillé, relève que l'ouvrage est un livre d'*adab* (disons sommairement les règles de conduites, étant précisé que nous reprendrons la notion plus bas), dont le fond est nettement iranien et pour lequel des sources sassanides ont été sollicitées (Pellat 1954, p. 10).

⁹⁶ Pellat 1954, p. 53.

⁹⁷ Pellat 1954, p. 52. Aux catégories qui viennent d'être énumérées le texte ajoute celle des musiciens et chanteurs dont les plus habiles étaient sur un pied d'égalité avec les princes du sang et les chevaliers. Ces règles, est-il précisé, ont été maintenues jusqu'à Bahrām V Gūr qui éleva au premier rang les musiciens qui l'avaient charmé, quand bien même ils appartenaient à la plus basse catégorie, Khosrow I^{er} enfin revint aux

Nous poursuivrons notre recherche par l'examen de l'ouvrage de Mas'ūdī (m. 956), *les Prairies d'or* (*Murūġ al- ḡahab wa ma`ādīn al-ġhawar*)⁹⁸, dont Christensen indique que, sur les questions objet de cette rubrique, il suit les mêmes sources que celles du *Kitāb at-tāj*⁹⁹. C'est ainsi que, comme dans ce dernier ouvrage, il est énoncé que l'organisation mise en place par Ardašīr fut abandonnée par Bahrām V avant d'être reprise par Khosrow I^{er} 100. La lecture des deux traités fait effectivement ressortir un luxe de détails qu'ils partagent, ce qui ne peut effectivement s'expliquer que par un emprunt direct ou une source commune. En revanche, l'agencement des ouvrages diffère, si bien que les classes sociales auxquelles on s'intéresse ici qui, dans le *Kitāb at-tāj*, étaient traitées dans un paragraphe situé entre celui se rapportant aux classes de courtisans et un développement dédié aux classes de musiciens, sont, dans les *Prairies d'or*, évoquées un peu plus loin, par le biais d'un courrier que cite l'ouvrage. Le souverain l'aurait adressé : aux secrétaires (qui ont l'administration des affaires), aux docteurs (soutiens de la religion), aux chevaliers (défenseurs de l'État) et aux laboureurs qui lui apportent « sa fécondité ». Il est à noter, qu'en l'occurrence, le contexte d'énonciation ne permet pas d'appréhender si le fondateur de la dynastie est à l'origine de la répartition de la société en quatre classes¹⁰¹. Parmi les autres segmentations sociales que comporte l'ouvrage, on en citera deux qui témoignent l'une comme l'autre d'une forme d'opposition binaire : la première s'applique à Hormezd IV, dont il est dit qu'il éprouvait une certaine prévention contre l'aristocratie et que ses sympathies allaient vers le peuple¹⁰² ; quant à Khosrow II, il est observé qu'il se montra tyrannique envers « les grands et le peuple »¹⁰³.

Les éléments que Bīrūnī (973-1050) énonce dans son *Livre de l'Inde*¹⁰⁴ au sujet de la répartition des classes sociales sont à comparer à ceux contenus dans les 2 ouvrages précédents. Il y est en effet précisé que, lorsqu'il fonda l'empire sassanide, Ardašīr « rétablit

règles posées par Ardašīr, (Pellat 1954, p. 53-55). Voir sur ce point Christensen 1944, p. 371 et 403 qui considère que les corps d'État et les hommes de cour sont des institutions indépendantes.

⁹⁸ Pellat 1962, p. vi, relève dans son avant-propos, que *Les prairies d'or* sont une compilation dont les éléments remontent parfois au I^{er} ou II^e siècle de l'Hégire mais dont la plupart datent certainement du III^e siècle.

⁹⁹ Christensen 1944, p. 403. Dans le même sens, Pellat 1962, p. 217, indique que Mas'ūdī s'inspire très largement du pseudo Jāhīz, ou, du moins, d'une source commune.

¹⁰⁰ L'organisation dont il est question ici est double, puisqu'elle concerne : i) les familiers du roi (organisés selon les trois classes décrites avec les mêmes détails que dans le *Kitāb at-tāj*), ii) les « sept corps d'État » ministres, prêtres, commandants militaires (au nombre de quatre) ayant chacun sous ses ordres un toparque (*marzbān*) puis les chanteurs, artistes et musiciens. (Pellat 1962, p. 217-219). L'intégration des chanteurs, artistes et musiciens dans les corps d'État est pour le moins curieuse, de même que le chiffre sept auquel on aboutit, à moins que ce soit précisément ce chiffre, chargé de signification, qui explique que l'on classe sous la même notion des catégories d'emplois fort différentes. Christensen cite à cet égard un tableau des rangs des êtres célestes que Mazdak aurait présenté par comparaison à l'ordre de la cour royale (Christensen 1944, p. 371).

¹⁰¹ Pellat 1962, p. 220, toutefois, à la différence d'autres traités que nous examinerons plus bas, Mas'ūdī n'attribue pas cette répartition à Jam. En fait, le chapitre XXI des *Prairies d'or*, consacré aux rois perses de la première époque (Pellat 1962, p. 197-206), est muet sur cette question.

¹⁰² Pellat 1962, p. 236.

¹⁰³ Pellat 1962, p. 242.

¹⁰⁴ *Kitāb taḥqīq mā li-l-hind min maqūlah maqbūlah fī al-'aql aw mardhūlah* (Le livre de la vérification des traités sur l'Inde, rationnels ou non). (Monteil 1996, p. 26).

aussi le système des castes »¹⁰⁵. La composition ainsi que l'ordre dans lequel sont présentées ces classes ou ces castes sont à rapprocher des énoncés du *Kitāb at-tāj*. La première est en effet celle des « chevaliers et des princes », la deuxième celle des « ascètes, des gardiens du feu et des religieux », la troisième celle « des médecins, des astronomes et des savants », et la quatrième « celle des agriculteurs et des artisans »¹⁰⁶. Deux précisions figurent dans le Livre de l'Inde que le *Kitāb at-tāj* et les *Murūġ* ne comportaient pas : la première veut que le souverain n'ait permis à personne de « traverser la barrière de sa caste », soit en raison de services rendus, soit par le biais de la corruption¹⁰⁷. Selon la seconde, chaque classe se ramifie en sous-classes, subdivisées « comme des espèces » :

Ce sont des « lignages », tant qu'on se souvient de leur origine ; mais, si l'on vient à oublier celles-ci, elles restent stables. L'oubli est un long processus, qui s'étend forcément sur une longue période, dans les siècles des siècles.¹⁰⁸

Les trois textes que nous venons d'examiner s'inscrivent dans une tradition « ardaširienne » illustrée par la littérature curiale traitée quelques pages plus haut. Le *Kitāb at-tāj* et le *Livre de l'Inde* reprennent, nous l'avons relevé, des segmentations identiques qu'ils ordonnent de façon similaire. Ces segmentations et leur ordonnancement correspondent, à quelques nuances près, aux énoncés du *Testament* prêté au fondateur de la dynastie sassanide. Outre les précisions que comporte le Livre de l'Inde et qui ne figurent pas dans le *Kitāb at-tāj*, il pose Ardašīr en refondateur et non en innovateur, ce qui, nous l'avons souligné plus haut, constitue l'une des caractéristiques de la littérature curiale.

Il convient de revenir un peu plus d'un siècle en arrière pour retrouver Ṭabarī (839-923) et une référence aux classes sociales se rapportant à Jam. *L'Histoire des rois et des prophètes* (*Ta'riḥ al-rusul wa 'l-Molūk*) de Ṭabarī constitue le prototype des histoires universelles composées dans les premiers siècles de l'islam, elle demeure encore aujourd'hui une source majeure pour l'histoire de la période sassanide¹⁰⁹. Résumant l'œuvre d'Ardašīr, Ṭabarī écrit notamment qu'il soumit les gouvernants des territoires entourant son royaume, qu'il divisa celui-ci en provinces et établit les rangs et les offices de l'État¹¹⁰. L'on chercherait en vain chez l'auteur une indication selon laquelle le fondateur de la dynastie aurait réparti ses

¹⁰⁵ Monteil 1996, p. 114, Sachau 1910, p. 100.

¹⁰⁶ Monteil 1996, p. 114, Sachau 1910, p. 100. Il est à noter que, dans un autre traité, *al-athār-ul bākia* (*The Chronology of Ancient Nations*), Bīrūnī aura eu l'occasion d'évoquer les réalisations de Jam à de nombreuses reprises, sans lui attribuer l'institution des classes sociales. (Sachau 1879, p. 199-219).

¹⁰⁷ Monteil 1996, p. 114, Sachau 1910, p. 100. Il est à noter que *Livre de l'Inde* comporte une référence à la *Lettre de Tansar* (Monteil 1996, p. 123, Sachau 1910, p. 109).

¹⁰⁸ Monteil 1996, p. 114, Sachau 1910, p. 100. Bīrūnī poursuit en observant que : « De nos jours, le déplorable système des castes est très répandu chez les Hindous. Nous autres, Musulmans, leur sommes entièrement opposés sur ce point, car nous croyons que tous les hommes sont égaux – sauf qu'il en est de plus pieux que les autres. » On relèvera toutefois que, deux paragraphes plus haut, l'auteur notait : « Les anciens souverains, dévoués à leur métier de roi, portaient le plus grand intérêt à leurs sujets. Ils les répartissaient en castes, pour éviter les mélanges et les désordres. » (Monteil 1996, p. 113, Sachau 1910, p. 99).

¹⁰⁹ Huyse 2008, p. 150, pour nous en tenir à cette référence, observe que si Ṭabarī ne peut être tenu pour un historien dans le sens moderne du terme, il se distingue de ses prédécesseurs et contemporains des IX^e/X^e siècles par les efforts qu'il développe pour séparer la légende de la réalité.

¹¹⁰ Bosworth 1999, p. 18.

sujets en fonctions ou classes sociales. Il convient en fait, si l'on s'intéresse à l'institution de ces classes, d'interroger les pages que l'auteur consacre à Jam. Selon la traduction de Rosenthal: "*He grouped people in four classes: warriors, jurists, government functionaries, craftsmen and farmers, and he reserved one class for himself as his servants.*"¹¹¹. Cette énumération frappe par son caractère lapidaire, la fonction sacerdotale est rabattue sur son versant juridique ; quant à l'observation selon laquelle Jam se réserva une classe constituée de ses serviteurs, elle manque pour le moins de précision¹¹². Pour tout commentaire à cette segmentation, Ṭabarī ajoute que Jam ordonna à chaque classe de se conformer à l'activité qu'il avait conçue pour elle, à l'exclusion de toute autre. Revenant à la dynastie sassanide, il faut attendre le règne de Khosrow I^{er} pour trouver une référence quelque peu explicite à la segmentation sociale. Des décisions arrêtées par le souverain une fois écrasé le mouvement mazdakite, il ressort en effet que : des travaux sont engagés pour remettre en état les infrastructures agricoles (digues, canaux) et que des prêts sont proposés pour relancer la production ; s'agissant de l'armée, des enquêtes sont conduites et des ressources allouées, des surveillants sont dépêchés dans les temples du feu ; quant à Anūšīrvān, relève Ṭabarī :

*He set himself to peruse the conduct, the writings and the legal decision of Ardašīr, and took them as a model to imitate, urging the people to do likewise.*¹¹³

Cette formule, si elle comporte la moindre historicité, serait de nature à expliquer l'existence de textes présentés comme remontant à l'époque du fondateur de la dynastie alors qu'ils ont été formalisés à l'instigation de Khosrow I^{er} et il convient de noter que les thématiques qui intéressent plus particulièrement le souverain (la conduite, les écrits, la législation) serrent d'assez près le contenu de textes tels que le *Testament*, la *Lettre* ou l'*Ā'īn*. Les développements que la *Chronique* consacre à la réforme fiscale conduite par le même Khosrow permettent également d'identifier les fonctions sociales et, cette fois, les secrétaires sont nommément cités, puisqu'ils figurent dans la liste bien connue des catégories exemptées de la capitation « les familles nobles, les grands, les militaires, les *hērbed*, les secrétaires et ceux qui sont au service du souverain¹¹⁴ ». La lecture de Ṭabarī permet par ailleurs, à l'instar de celle de Mas'ūdī et du pseudo Jāhīz, d'identifier d'autres éléments de segmentation sociale ; c'est ainsi qu'il est indiqué qu'Ardašīr, recevant une

¹¹¹ Rosenthal 1989, p. 349.

¹¹² Rosenthal 1989, p. 349, note 1048, observe, perplexe, que Ṭabarī semble suggérer que la quatrième classe, celle des artisans et des fermiers, était celle des serviteurs royaux, alors qu'elle peut difficilement être regroupée avec celle des fonctionnaires ; il note que Tha`ālibī, qui s'appuie souvent sur Ṭabarī, adopte en l'occurrence, une position apparemment différente, ce que nous examinerons plus bas.

¹¹³ Bosworth 1999, p. 157. Il est à noter que les *Annales* d'Eutychius (m. 940), comportent une référence comparable se rapportant au vif intérêt que Khosrow I^{er} portait aux écrits du fondateur de la dynastie : "*He also had books containing Ardašīr's teachings -that he used to follow- delivered and personally choose some people with the aim of examining them carefully*". (Gariboldi 2015, p. 66). Voir, dans le même sens, Zotenberg 1900, p. 606, où Tha`ālibī indique qu'Anūšīrvān prenait les faits et gestes d'Ardašīr « comme modèles de sa conduite. ». Daryaei 2003, p. 45, conclut l'étude qu'il a conduite sur la façon dont Khosrow I^{er} a utilisé l'image d'Ardašīr en relevant que : "*By molding Ardašīr's beliefs, actions and attitude to coincide and be in line with his own actions, Xusrō I attempted to legitimize his own reforms.*"

¹¹⁴ Bosworth 1999, p. 259.

lettre d'Artaban, convoque « *the leading men of the state* » pour leur en donner lecture¹¹⁵, quant à Šāpūr I^{er}, fraîchement couronné, il demande que les richesses du trésor soient distribuées aux possesseurs de domaines et aux militaires¹¹⁶, il donne également des instructions aux gouverneurs de provinces pour que des sommes soient versées « aux nobles et aux humbles »¹¹⁷ ; quant à Hormezd IV, il est dit de lui qu'il se montra implacable à l'encontre des grands, du fait de l'oppression qu'il faisait subir au « *lowly folk* »¹¹⁸.

C'est également à Jam que Bal'amī¹¹⁹ attribue d'avoir partagé la création en quatre « classes », le contexte d'énonciation est le même que celui de Ṭabarī, mais, à la formulation lapidaire de ce dernier, Bal'amī oppose une explicitation des classes instituées, les définitions des fonctions sont par ailleurs différentes. Les guerriers sont attachés à la personne du souverain et invités à ne pas s'éloigner de sa porte, ce qui constitue probablement la réponse à ce que la formulation de Ṭabarī comportait d'imprécis ; la deuxième classe regroupe quant à elle : « Les écrivains et les gens doués de science et d'instruction, de prudence et de jugement. ». Les agriculteurs constituent la troisième classe et les artisans la quatrième. Le texte ajoute que des savants sont placés à la tête de chaque classe qui est, en outre, dotée d'inspecteurs ; Jam demande par ailleurs à chaque fonction de ne s'occuper que des affaires qui la concernent, celui qui déroge aux règles fixées étant mis à mort¹²⁰. Le caractère rigide de l'organisation mise en place, tel qu'il ressortait de la lecture de Ṭabarī, est ici accentué et, enfin et surtout, la classe des écrivains et des savants fusionne les juristes et les fonctionnaires de Ṭabarī. Revenant à la période sassanide, il faudra, comme dans la *Chronique*, attendre les pages se rapportant à Khosrow I^{er} pour disposer d'indications détaillées sur les fonctions sociales ; toutefois, le *Tārīḫnāme* aura préalablement noté qu'Ardašīr, après avoir éliminé son frère Šāpūr mais avant d'avoir défait le dernier Arsacide, lorsqu'il se fait couronner souverain du Fārs, à Staxr (Iṣṭakhr), nomme un premier ministre et, parmi les docteurs, en choisit un dont il fait son *mowbed* suprême puis donne à chacun sa

¹¹⁵ Bosworth 1999, p. 11, Bosworth indique qu'il rend ainsi le terme arabe « *al-nās* » qui ne signifie pas le peuple en général mais ceux qui comptent.

¹¹⁶ Classes, est-il indiqué, qui constituent les soutiens de l'État (Bosworth 1999, p. 27).

¹¹⁷ Bosworth 1999, p. 27.

¹¹⁸ Bosworth 1999, p. 295, dans la note 696 l'auteur voit dans cette disposition d'Hormezd IV le contre-pied de la politique suivie par Khosrow I^{er} qui avait cultivé le soutien de la noblesse et du clergé.

¹¹⁹ La version persane *L'Histoire des rois et des prophètes* de Ṭabarī, réalisée par Abū `Alī Muḥammad Bal'amī (m. 992-97), en 963, sur la commande du Samanide Maṣūm b. Nuḥ, dont il était le ministre, n'en constitue pas à proprement parler une traduction mais une adaptation qui comporte des éléments nouveaux et se montre parfois critique par rapport à l'original. On utilisera ici la traduction en français du *Tārīḫnāme* produite par Hermann Zotenberg entre 1867-1874. L'édition sur laquelle nous avons travaillé, « Thésaurus » Actes Sud/Sinbad, 2001 regroupe en deux volumes les six tomes publiés par les éditions Sinbad entre 1980 et 1984, si bien qu'à l'intérieur de chaque volume la pagination initiale des tomes a été maintenue. Afin d'éviter toute confusion dans les références nous mentionnerons par conséquent le volume puis le tome dans le volume. Ainsi, la référence Zotenberg 2001, I-2 p. 12 correspondra à la page douze du deuxième tome du premier volume. Au sujet des manuscrits sollicités par Zotenberg pour établir son édition, voir Zotenberg 2001, I-1 p. 13-15, voir également à ce sujet Peacock 2007, p. 53.

¹²⁰ Zotenberg 2001, I-1 p. 98.

place dans l'armée, parmi les savants, et parmi les chefs et les sujets¹²¹. Le passage qui rend la façon dont Khosrow I^{er} remet en ordre le royaume après la répression du mazdakisme suit d'assez près la narration de Ṭabarī, la référence à l'œuvre du fondateur de la dynastie prise en modèle étant cependant exprimée différemment : « Il fit copier tous les écrits provenant d'Ardašīr, fils de Pābag, ses bonnes maximes, ses recommandations et ses dernières volontés. »¹²². Quant à l'institution de la capitation elle fait l'objet, chez Bal`amī, d'une liste positive (étrangers à la religion du pays, propriétaires d'immeubles...) et négative (femmes, enfants, vieillards) qui ne met pas en évidence les catégories sociales exemptées, en revanche l'énumération des personnes convoquées à l'assemblée réunie avant d'engager la réforme fiscale, évoque « les principaux des classes » qui sont ainsi décrites : propriétaires d'immeubles, généraux de l'armée, scribes ; le grand *mowbed* et les ministres sont également mentionnés comme participant à cette assemblée où il est dit que, selon la coutume, ceux qui avaient le droit de s'asseoir le firent et les autres restèrent debouts¹²³. Parmi les autres segmentations sociales auxquelles l'ouvrage fait référence on mentionnera une opposition classique entre grands et pauvres¹²⁴, un autre énoncé apparaît, lors de la prise de Ctésiphon par les troupes arabes ; il est indiqué que les habitants « soldats et peuple, hommes et femmes, grands et petits » quittèrent la ville¹²⁵.

A l'instar de Ṭabarī (et de Bal`amī), c'est à Jam que Ferdowsī attache la constitution des fonctions sociales, il est également à noter que le contexte dans lequel ces fonctions sont instituées est comparable. Le *Šāhnāme* donne à voir Jam se préoccuper dans un premier temps de façonner des armes avant de se tourner vers la fabrication de vêtements, ce n'est qu'ensuite qu'il s'emploie à réunir ensemble les hommes qui exercent les mêmes professions. L'ordre dans lequel sont énoncées les fonctions ainsi que leurs contenus diffèrent en revanche de Ṭabarī et de Bal`amī puisque c'est la classe de ceux qui sont voués aux cérémonies du culte (*āmūzīān*) qui est citée en premier ; séparés du reste du peuple les prêtres se voient attribuer les montagnes pour y adorer Dieu. Viennent ensuite la caste de ceux qui brillent à la tête des armées et des provinces (*nīsārīān*) et défendent le trône du souverain auxquels ils sont par conséquent attachés, puis celle de ceux qui labourent, sèment, récoltent et nourrissent (*nesūdī*) dont, à la différence de Ṭabarī et de Bal`amī, Ferdowsī célèbre les qualités ; ils sont libres (*āzād*) et ne rendent hommage ni n'obéissent à

¹²¹ Zotenberg 2001, I-3 p. 175. Dans le même contexte Ṭabarī n'évoque pour sa part que la nomination d'un premier ministre et d'un *mowbedān mowbed*, (Bosworth 1999, p. 9), voir note 29 dans laquelle la nomination d'un *wuzurg-framādār* et d'un *mowbedān mowbed* sont signalées comme des anachronismes, Bosworth notant de façon plus générale que la cour et l'administration n'ont pu être organisées aussi précocement.

¹²² Zotenberg 2001, I-3 p. 249.

¹²³ Zotenberg 2001, I-3 p. 299. Ṭabarī se contente pour sa part de mentionner cette assemblée (Bosworth 1999, p. 256) au cours de laquelle les deux auteurs racontent la façon dont un secrétaire impertinent connaît la fin que l'on sait (Bosworth 1999, p. 257, Zotenberg 2001, I-3 p. 300).

¹²⁴ Lorsque, par exemple, Šāpūr II, « dans les habits d'un pauvre » se rend, curieusement, à un banquet auquel le *Qaysar* du *Rūm* a convié tous les grands de son royaume (Zotenberg 2001, I-3 p. 199), ou encore lorsqu'il est indiqué qu'Hormezd IV a sans doute été le souverain le plus juste mais qu'il avait le défaut de rabaisser les grands et d'élever « les pauvres et les misérables au rang des grands » (Zotenberg 2001, I-3 p. 307).

¹²⁵ Zotenberg 2001, II-2 p. 165.

personne. A cet énoncé s'oppose celui, uniquement à charge, consacré aux artisans (*ānūhvašī*), qui n'est pas sans entretenir de liens avec les appréciations que porte le *Mēnōg ī xrad* sur ces professionnels ; tendus vers le gain et pleins d'arrogance, « leur esprit est toujours en souci (*ānešān hamīše por andīše*) »¹²⁶. Le *Šāhnāme* précise que, les classes ainsi ordonnées, Jam « assigna à chacun la place qui lui convenait » de telle sorte que chacun comprenne et reconnaisse qui est au-dessus de lui et en-dessous¹²⁷. Si l'on revient maintenant à la période sassanide et aux réformes conduites par Khosrow I^{er} pour identifier les segmentations sociales à l'œuvre, on relèvera tout d'abord que, lorsque le souverain décide d'abandonner l'impôt préexistant, il est indiqué que : « Les sages, les nobles, les grands et les *mowbed* à l'esprit éveillé se réunirent ». ¹²⁸. Plus tard dans le processus, c'est un courrier que le roi adresse « aux administrateurs des tributs et des impôts (*kārdārān-e bāž ō ḥarāj*), terminologie, on le voit, fort peu technique, si bien que le terme scribe (*dabīr*) revient parfois moins qu'il ne serait attendu¹²⁹. L'appellation *mowbed* fait en revanche l'objet d'une utilisation très large, excédant la fonction, ainsi, lorsque le *Qaysar* envoie une ambassade à Anūšīrvān, celle-ci est composée, comme il se doit, de philosophes, mais également de 60 *mowbed*¹³⁰ ; de la même façon, dans un passage où il est question de Burzōy, lui-même qualifié de *mowbed*, le substantif recouvre un ensemble de compétences qui allient savoir, sagesse ou science, puisqu'il est indiqué que le souverain avait l'habitude de s'entourer de *mowbed* versés dans toutes les sciences, c'étaient, est-il précisé « des médecins, des orateurs, des hommes vaillants et d'illustres interprètes des songes (*pezešk, ō sohangūyī ō kondāvarān gurāzande ḥāb nāmāvarān*). »¹³¹. Le *Šāhnāme* recourt par ailleurs, comme les ouvrages précédemment examinés, à d'autres éléments évoquant une segmentation sociale ; les grands (*mehān*) sont souvent opposés aux petits (*kehān*)¹³² à moins que ce soit le pauvre (*darvīš*) qui soit opposé au puissant (*tavāngar*)¹³³. Il est enfin à relever que cette opposition n'entraîne pas, le plus souvent, dépréciation des pauvres par rapport aux puissants ; les discours du trône, qu'affectionne Ferdowsī, sont des lieux où s'exprime fréquemment une notion de justice que le monarque se doit de distribuer à tous¹³⁴.

Le dernier texte rattachant la constitution de classes sociales au règne de Jam que nous solliciterons ici sera le *Ġurar aḥbār Molūk al-Furs* de Tha`ālibī (m. 1038), dont il a été relevé plus haut que, selon Rosenthal, il s'appuie souvent sur Ṭabarī, Yarshater observant de son

¹²⁶ Mohl 1976, I p. 50-51.

¹²⁷ Mohl 1976, I p. 48-51.

¹²⁸ Mohl 1976, VI p. 169.

¹²⁹ Voir, par exemple, Mohl 1976, VI p. 279, pour un passage où Wuzurgmihr est en présence de grands, de *mowbed* et du scribe du souverain.

¹³⁰ Mohl 1976, VI p. 219.

¹³¹ Mohl 1976, VI p. 444-445.

¹³² Voir, par exemple, les discours du trône de Šāpūr I^{er} et d'Hormezd IV, respectivement, Mohl 1976, V p. 388-389 et Mohl 1976, VI p. 546-547.

¹³³ Voir, par exemple, discours du trône de Kavād, Mohl 1976, VI p. 124-125.

¹³⁴ Voir, par exemple, non pour un discours du trône, mais pour un chapitre consacré à la façon dont Ardašīr organise son empire, le conseil que le souverain donne à un gouverneur, qu'il vient de nommer, de faire en sorte que le sommeil « d'un seul pauvre » ne soit troublé par la peur. (Mohl 1976, V p. 361).

côté qu'il utilise des sources proches de celles de Ferdowsī, ce que nous aurons effectivement l'occasion de vérifier en de multiples occasions¹³⁵. Le *Ġurar* cite en premier lieu les guerriers, dont il précise qu'ils gardent les frontières, sans indiquer, à la différence de Bal'amī et de Ferdowsī, qu'ils sont attachés à la défense du trône. Viennent ensuite les médecins et les prêtres, puis les scribes et les « calculateurs », enfin les commerçants et les artisans ; Tha`ālibī clôt cette énumération, aussi peu développée que celle de Ṭabarī, par une formule proche de celles observées chez les autres auteurs, il relève en effet que Jam ordonna à tous « d'exercer la profession qu'il leur avait assignée, et chacun s'appliqua à sa sphère d'action sans en jamais dépasser les limites. »¹³⁶. Parmi les autres segmentations sociales auxquelles recourt le *Ġurar* l'on retrouve l'opposition classique entre les nobles, les dignitaires, ou les grands et le peuple, les premiers étant notamment évoqués lorsqu'il s'agit d'acclamer le roi fraîchement couronné¹³⁷.

Ouvrages/auteurs	Fonctions sociales (dans l'ordre des énoncés)			
<i>Dēnkard</i> VII	Prêtres	Guerriers	Agriculteurs	Artisans
Ṭabarī	Guerriers	Juristes	Fonctionnaires	Artisans et agriculteurs
Bal'amī	Guerriers	Ecrivains et savants	Agriculteurs	Artisans
Ferdowsī	Prêtres	Guerriers	Agriculteurs	Artisans
Tha`ālibī	Guerriers	Médecins et prêtres	Scribes et calculateurs	Commerçants et artisans

Pour en terminer momentanément avec l'institution des fonctions sociales par Jam, on se trouve en présence de 4 énoncés arabo-persans auxquels, dans le tableau de synthèse ci-dessus, on a ajouté les éléments figurant dans le chapitre du livre VII du *Dēnkard* qui, présenté en ouverture de ce chapitre, renvoie au même contexte.

On notera tout d'abord, qu'à la différence des ouvrages écrits en moyen-perse, qui font parfois référence à 3 fonctions, parfois à 4, tous les textes ici rassemblés en retiennent 4. On relèvera ensuite que, s'agissant de l'ordre dans lequel les classes sont présentées, seul le

¹³⁵ Yarshater 1983, p. 362.

¹³⁶ Zotenberg 1900, p. 12.

¹³⁷ Voir, par exemple, Zotenberg 1900, p. 532, pour le couronnement d'Ardašīr II, ou p. 584, pour celui de Valaxš. Pour des appellations dépréciatives appliquées au peuple, telle que « basse classe » voir, par exemple p. 608.

Šāhnāme rejoint Dk. 7. 1. 20 en énonçant la classe sacerdotale en premier. Pour ce qui concerne les contours des classes, Ferdowsī est également le seul à reprendre, terme à terme, le contenu du chapitre du livre VII du *Dēnkard* ; il est ainsi le seul parmi les auteurs de la période islamique du corpus étudié, à ne pas identifier une fonction que les autres définissent comme celle des fonctionnaires, des écrivains et savants ou des scribes et calculateurs, ce qui le conduit, comme nous l'avons noté, à entendre de façon particulièrement extensive les missions confiées aux *mowbed*. Il n'est pas sans intérêt de convoquer ici le *Fārs-nāme*, ouvrage composé au tout début du XII^e siècle, et dont le dédicataire est Muḥammad b. Malikshāh (m. 1118)¹³⁸, le même sultan seldjoukide à qui fut dédié, nous le verrons, le *Naṣīḥat al-Molūk*. A l'instar des textes que nous étudions, il attribue à Jam l'institution des fonctions sociales : il se distingue toutefois de ceux-ci en les définissant, du moins pour les deux premières, non par des activités mais, en premier lieu, par les dispositions ou les compétences que développent ceux qui en font partie. C'est ainsi que relèvent de la première fonction (*ṭabaqe*) les individus qui se distinguent par leur finesse d'esprit (*leṭāfat*), leur sagesse (*ḥeradmandī*), leur sagacité (*dekā*) et leur savoir (*ma`refat*) ; c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans ce « vivier » que Jam ordonne à certains de s'exercer dans les sciences de la religion (*`elm-e dīn*) alors que d'autres se voient commander de cultiver les sciences mondaines (*ḥekmat*), d'autres encore, se voient assigner l'art de l'écriture (*dabīrī*) et des comptes (*ḥesāb*). Cette première fonction, ainsi explicitée, nous semble éclairer la grande variété des activités déployées par les « *mowbed* » du *Šāhnāme*. La seconde fonction du *Fārs-nāme* est également énoncée en termes de dispositions ; ce sont en l'occurrence la bravoure (*šajāat*), la vigueur (*qovvat*) et la vaillance (*mardānegī*) qui sont prisées. La troisième fonction s'exprime quant à elle par les activités exercées (boulangier, épicier, maçon, agriculteur), et la quatrième regroupe les activités de service (domestique, ânier, gardien)¹³⁹.

Bal`amī se rapproche de Ferdowsī sur 3 des 4 états (guerriers, agriculteurs et artisans), le quatrième, composé « des écrivains et des savants », correspondant, vraisemblablement, à un agrégat des prêtres et des fonctionnaires. Chez Ṭabarī et chez Tha`ālibī, ces mêmes fonctionnaires sont érigés en une fonction indépendante, tout comme dans les textes que l'on est tenté de regrouper sous l'appellation « *textes curiaux du VI^e siècle* », de la même manière que l'on évoque une littérature pehlevie du IX^e siècle. Quant aux prêtres, ils sont présentés comme tels par Tha`ālibī et associés aux médecins alors qu'ils deviennent des juristes pour Ṭabarī. Il reste, pour ces deux auteurs, à cerner les contours de la quatrième fonction ; elle est énoncée chez Ṭabarī comme la somme des artisans et des agriculteurs, ces derniers disparaissant chez Tha`ālibī qui ne perçoit que commerçants et artisans.

La proximité qu'entretiennent tous ces textes implique une source initialement commune et les déformations dont ils témoignent correspondent à des phénomènes d'emprunts et de rétroprojection où s'interpénètrent trajectoires et perspectives des auteurs des premiers

¹³⁸ Le Strange et Nicholson 1921, p. xi.

¹³⁹ Le Strange et Nicholson 1921, p. 30-31.

siècles de l'islam et milieux dans lesquels ils opèrent¹⁴⁰. Ṭabarī est historien en même temps que juriste dans une sphère où le religieux est aspiré par le droit, alors que Bal'amī sert une maison qui obéit à des impératifs d'affirmation de sa légitimité sunnite¹⁴¹ et c'est, précisément, dans les turbulences qui voient ces Samanides supplantés par une dynastie turke que Ferdowsī, ultime surgeon d'une famille de *dehqān*, s'emploie à témoigner d'un monde dont les traces s'effacent. Tout cela ne peut ici qu'être brossé à grands traits mais est de nature à expliquer les évolutions et les divergences constatées de même que nous avons relevé plus haut la façon cavalière dont Tansar invoquait le texte de l'Avesta pour énoncer une segmentation sociale ignorée de celui-ci. Un dernier point mérite d'être relevé au sujet des textes se rapportant à l'institution des états sociaux par Jam ; alors que, dans tous les textes arabo-persans, la description des classes est suivie de l'interdiction de sortir de la sphère d'activité assignée à chacun, Dk. 7. 1. 20 ne comporte rien de tel. Ce trait serait de nature à conforter la thèse formulée par Christensen qui observait que « pendant l'époque des Sassanides, l'histoire légendaire entre dans une nouvelle phase. A côté de la tradition religieuse, il se forme une tradition nationale, qui est consignée, vers la fin de cette période dans une grande chronique royale »¹⁴². Proposition que reprend Khaleghi Motlagh en considérant qu'à l'époque sassanide, il existait bien deux types de chroniques, l'une religieuse, l'autre royale¹⁴³.

Khosrow I^{er} aurait pris les faits et gestes d'Ardašīr comme modèles de sa conduite relèvent en substance Ṭabarī, Bal'amī, Tha'ālibī ou encore Eutychius ; en écho à ces témoignages, trois textes, la *Lettre de Tansar*, le *Testament d'Ardašīr* et l'*Ā'īn d'Ardašīr* semblent confirmer que la figure du fondateur de la dynastie a été actualisée et utilisée à des fins politiques dans un contexte que de nombreux indices concourent à dater du VI^e siècle. La *Lettre de Tansar*, par une interprétation audacieuse de l'Avesta, attribue à Ardašīr le fait d'avoir remis la société en ordre de marche en la structurant en quatre états : les prêtres sont nommés en premier, viennent ensuite les guerriers puis les scribes et, enfin, une quatrième classe regroupant artisans, paysans et commerçants ; ces quatre grands états se subdivisent eux-mêmes en de nombreux rangs et sous catégories. Avec des nuances dans l'ordre dans lequel sont présentés les états et parfois des omissions, cette stratification se retrouve, dans les trois traités curiaux du VI^e siècle ainsi que chez Mas'ūdī et dans le *Kitāb at-tāj*. Sous des appellations variées, les secrétaires en tant que fonction sociale, ou éléments constitutifs

¹⁴⁰ S'agissant de la source commune, Zotenberg 1900, note p. xli, dans sa préface, que les analogies et les divergences entre Ferdowsī et Tha'ālibī s'expliquent lorsque l'on suppose qu'ils ont utilisé des narrations distinctes remontant à une source commune, il poursuit, p. xlii, en relevant que, suivant leurs habitudes littéraires, les différents auteurs ont reproduit leurs emprunts « Tha'ālibī pas plus que Dīnawarī, Ṭabarī, Mas'ūdī, n'a utilisé directement le *Xwadāy-Nāmag* d'Ibn al-Muqaffa. » . Nous reviendrons plus bas, avec Jackson Bonner, sur l'hypothèse Ibn al-Muqaffa de Nöldeke, notons simplement ici la présence, dans les textes analysés, d'un chapitre du *Dēnkard*.

¹⁴¹ Peacock 2007, p. 170, Treadwell 2012, p. 13.

¹⁴² Christensen 1936, p. 33.

¹⁴³ Cité par Askari 2016, p. 93.

d'une fonction sociale, se retrouvent également dans Ṭabarī, Bal`amī et Tha`ālibī ainsi que dans le *Fārs nāme*. La catégorie des secrétaires constitue ainsi un critère discriminant entre les textes écrits en moyen-perse et ceux écrits en arabe ou en persan, les secrétaires n'étant, en tant que tel, mentionnés dans aucun ouvrage du premier groupe, le *Šāhnāme* faisant figure d'exception en reprenant la segmentation de ce groupe. Point commun aux traités rédigés en arabe ou en persan, ceux d'entre eux qui évoquent la question de l'origine des fonctions, à la seule exception du *Kitāb at-tāj*, attribuent l'institution des classes sociales à Jam et rejoignent ainsi le chapitre du *Dēnkard* VII cité en tête des textes rédigés en moyen-perse ; les contextes d'énonciation des ouvrages concernés ne laissent, au demeurant, planer aucun doute sur l'existence d'une source initialement commune. En dehors des horizons urbains dans lesquels s'inscrivent les traités curiaux du VI^e siècle, il est un trait que partagent cette fois très généralement les textes écrits en arabe ou en persan et qui se rapporte à la forme binaire d'opposition entre nobles et humbles ou encore grands ou dignitaires et petits. Cette opposition s'y exprime souvent de façon plus manifeste que dans les textes écrits en moyen-perse et rarement avec bienveillance, celle-ci n'étant toutefois pas totalement absente, notamment des discours du trône que comporte le *Šāhnāme*. Il nous reste à questionner ici un aspect qui, pour ne pas recouvrir exactement cette opposition de forme binaire, y est lié : un petit peut-il devenir grand ? Ou, plus exactement et plus largement, quelles sont la portée et l'effectivité de la segmentation que l'on a examinée.

2.1.3. Portée et effectivité de la segmentation sociale

Nous nous sommes attaché dans la section précédente à expliciter la façon dont quatre ouvrages arabo-persans définissent les états sociaux dont ils attribuent la constitution à Jam et avons relevé que tous ces ouvrages, avec des formulations proches, relèvent que le souverain a interdit à quiconque de sortir de la sphère d'activité qui lui a été assignée. Cette interdiction, dont aucun des traités n'évoque qu'elle aurait pu être levée, mais une exploitation approfondie des éléments qu'ils comportent dans ce domaine nous reste à conduire, continuerait par conséquent à prévaloir à l'époque sassanide si bien que chacun aurait été rigide cantonné dans la sphère d'activité qui lui aurait été assignée. C'est, au demeurant, la position que l'on trouve exposée dans le *Testament d'Ardašīr*, l'*Ā`īn*, et le *Kitāb at-tāj*. Le *Testament* se montre en effet particulièrement explicite sur la question. Après avoir énuméré les quatre fonctions sociales le souverain invite ses successeurs à veiller au maintien de cette segmentation autant qu'ils prennent soin de leur corps car, prévient-il, « lorsque les hommes changent de rang, il arrive bientôt que le roi passe du trône à la déposition ou même à la mise à mort »¹⁴⁴. L'*Ā`īn* adopte une orientation semble-t-il comparable, puisqu'après avoir fait référence à l'établissement des états, le souverain

¹⁴⁴ Grignaschi 1967, p.74.

indique qu'il a attribué le bien-être à ceux qui en étaient dignes, qu'il a accordé une condition moyenne à ceux qui étaient « médiocres » et un rang infime « à ceux qui le méritaient », il ajoute : « Enfin, nous ne leur avons pas laissé l'espoir d'en changer. »¹⁴⁵ . On notera toutefois que, tel que le texte est rédigé, l'absence d'espoir de changement porte non sur le passage d'un état à un autre mais sur une évolution de la « condition » qui est celle d'un individu. Quant au *Kitāb at-tāj*, après avoir énoncé le contenu des quatre états, il prête à Ardašīr une formule selon laquelle rien n'est plus propice aux changements de dynasties et à la ruine des royaumes que le passage d'un individu d'un état à un autre. Cela serait parfaitement clair et rejoindrait les positions du *Testament* (et de l'*Ā'īn*), s'il n'était ajouté : « lorsqu'un roturier est élevé à la noblesse et un noble rabaissé au rang de roturier. »¹⁴⁶ . Que convient-il d'entendre par noblesse et roture ? Le fils d'un commerçant prospère serait-il admis à se consacrer à la prêtrise ou à pratiquer la médecine ou encore à épouser une carrière militaire ?

Oui, du moins sous certaines conditions, répond la *Lettre*, texte qui dans le domaine qui nous intéresse, est fréquemment cité en référence absolue, sans que la portée de la procédure qu'elle institue soit toujours rappelée. C'est tout naturellement après avoir défini les quatre états qu'il est énoncé que le passage d'un état à un autre n'est concevable que dans le cas où un individu ferait preuve d'aptitudes exceptionnelles¹⁴⁷ ; dans une telle hypothèse, l'espèce est évoquée devant le souverain et transmise aux *mowbed*, à qui il appartient de transférer le prétendant dans un autre état, s'ils l'en estiment capable, après l'avoir examiné et l'avoir mis à l'épreuve pendant une durée suffisante. La portée exacte de cette procédure est explicitée un peu plus loin¹⁴⁸ : il est précisé qu'elle est réservée aux gens de service (*men of trades and crafts*) qui se distingueraient soit par une dévotion éprouvée, soit par la force et le courage, soit enfin par la mémoire l'intelligence et le mérite (qualités que l'on peut respectivement associer à l'ordre sacerdotal, à celui des guerriers et à celui des scribes) ; dans ce cas, contrairement à ce qui était indiqué plus haut où le transfert de rang était décidé par les *mowbed*, il appartient au souverain de décider¹⁴⁹. Il convient d'observer qu'au regard de la propre logique interne de la *Lettre*, la procédure ainsi instituée apparaît comme dotée d'une force contraignante extrêmement limitée, puisqu'elle ne fait l'objet d'aucune mesure d'inscription ou d'enregistrement alors que, selon le texte, le nouveau

¹⁴⁵ Grignaschi 1967, p.115.

¹⁴⁶ Pellat 1954, p. 53. Il y a toutefois lieu de noter une forme d'interpolation entre les quatre états et certaines catégories de courtisans que comporte l'ouvrage par ailleurs : il est en effet indiqué que, revenant sur les règles posées par Ardašīr, Bahrām Gūr maintint à leur rang « les nobles, les princes et les serviteurs des temples du feu » mais éleva au premier rang les familiers et les chanteurs qui l'avaient charmé « même s'ils appartenaient à la plus basse catégorie » ; ces « bouleversements », est-il précisé, durèrent jusqu'à Khosrow I^{er} qui « rétablit les classes dans leur ordre primitif ». (Pellat 1954, p. 55).

¹⁴⁷ Boyce 1968b, p. 38, « *Assuredly there shall be no passing from one to another unless in the character of one of us outstanding capacity is found* ». Darmesteter 1894, p. 84, « Le passage d'une caste à l'autre est interdit, sauf le cas où l'un de nous montre un talent particulier. »

¹⁴⁸ Après un excursus d'une vingtaine de lignes où sont évoqués les dérèglements (des hommes sans noblesse amassent des fortunes et se hissent au faîte de la prospérité), auxquels le souverain a mis un terme en remettant chacun dans le rang où Dieu l'avait créé. Boyce 1968b, p. 39, Darmesteter 1894, p. 84-85.

¹⁴⁹ Boyce 1968b, p. 39, Darmesteter 1894, p. 85.

dispositif pénal institué par le roi a été inséré dans « le livre des lois »¹⁵⁰, quant au règlement portant interdiction aux hommes « de race » d'épouser des femmes de « basse classe » ou encore à des gens du peuple d'acheter des biens de la noblesse, il a été enregistré « dans les livres et les archives »¹⁵¹. Au-delà de cette logique interne, nous ne nous expliquons pas comment il serait concevable d'accorder la moindre portée normative à un texte composé au VI^e siècle et placé sous les auspices du fondateur de la dynastie ; il nous semble finalement que la *Lettre* appartient à la sphère de la propagande plutôt qu'à celle du droit¹⁵².

C'est précisément sur la *Lettre de Tansar* que s'attarde Macuch dans un article précédemment cité¹⁵³ ; elle relève l'existence de rangs qui reposaient non seulement sur des signes extérieurs (montures, vêtements...), mais stratifiaient la noblesse elle-même en réservant certains postes ou offices particulièrement importants ou prestigieux aux couches les plus élevées de l'aristocratie. C'est toutefois la distinction qui oppose la noblesse au commun que l'auteur analyse le plus avant ; elle note ainsi que, bien qu'elle soit absente de la littérature juridique pehlevie, elle devait, en pratique, recevoir application pour protéger les biens de la noblesse¹⁵⁴. Elle s'écarte toutefois de la lettre du texte attribué à Tansar pour suggérer que la notion de « commun » ne devait pas simplement s'appliquer aux individus du quatrième état mais également à ceux du troisième qui incluait des catégories telles que les médecins, les poètes et les astrologues. Tafazzoli observe quant à lui que, tout au long de la période sassanide, des secrétaires apparaissent comme ayant assuré des rôles politiques proéminents, certains d'entre eux sont mentionnés dans les inscriptions des premiers souverains ou dignitaires¹⁵⁵, d'autres dans les chroniques arabo-persanes¹⁵⁶. S'agissant des médecins, le *Dēnkard* évoque l'existence d'un médecin en chef de l'Iran (*Ērān drustabed*), réservé, on peut le supposer, à un praticien aguerri de haut rang, et, d'une façon plus générale, il est indiqué que le médecin doit disposer d'un cheval rapide et qu'il est le plus riche de la circonscription dans laquelle il exerce son art¹⁵⁷. On notera que, dans un article consacré aux structures de parenté dans l'Iran sassanide, Macuch avait relevé que ces structures, particulièrement complexes, étaient fondamentales pour les états ou catégories sociales qui disposaient de biens : l'aristocratie, les prêtres et, dans une certaine mesure, la classe moyenne urbaine relevant du troisième état¹⁵⁸, mais c'est un autre commentaire de Macuch, portant sur les structures familiales de l'Iran sassanide que nous retiendrons ici :

¹⁵⁰ Boyce 1968b, p. 43, Darmesteter 1894, p. 90.

¹⁵¹ Boyce 1968b, p. 44, Darmesteter 1894, p. 92.

¹⁵² C'est très exactement le terme qu'emploie Janos 2011, p. 17, lorsqu'il relève: "the *Letter of Tansar*, a work of political propaganda written most probably in the 6th century."

¹⁵³ Macuch 2010.

¹⁵⁴ Macuch 2010, p. 205.

¹⁵⁵ Tafazzoli 2000, p. 21 sqq.

¹⁵⁶ Tafazzoli 2000, p. 23, voir au sujet de l'inspection de l'armée conduite, sous Khosrow I^{er}, par Pābag, un secrétaire, Bosworth 1999, p. 263 et Mohl 1976, VI p. 177.

¹⁵⁷ Dk. 3. 157 de Menasce 1973, p. 158 sqq.

¹⁵⁸ Macuch 2003, p.234, elle notait également que le « *Sasanian Law-book* » ne fait mention d'aucune différence de classe ou de rang au regard des biens qui appartiennent à un individu, et indiquait que celui-ci ne se réfère qu'à un montant minimum de patrimoine (60 ou 80 *satēr* selon les cas) dans l'hypothèse d'une

*This was a completely different society from our own, based on descent groups which were the most influential political, religious, and economic units. Seen from the perspective of kinship structure, Sasanian family law was thoroughly Zoroastrian. None of the basic regulations concerning marriage and inheritance would have been possible in a society which did not expressly confess Zoroastrianism.*¹⁵⁹

On se trouve ainsi devant un système comportant trois entrées ; la première est fonctionnelle, elle correspond aux quatre états et comporterait, peut-être, une portée juridique, toutefois difficile à cerner et dont le fondement ne saurait selon nous être trouvé dans la *Lettre de Tansar*. La deuxième entrée, statutaire, met en œuvre une logique de l'honneur en opposant les grands au commun¹⁶⁰, la troisième, de nature plutôt patrimoniale, renvoie aux structures de parenté et questionne notamment la classe moyenne urbanisée, celle-ci pouvant recevoir une définition plus ou moins large. Ces trois entrées mobilisent des ordres de distinction dont il est malaisé d'apprécier les points de passage et d'éventuels recouvrements ou, à l'inverse, d'exclusions. La figure éminente de Mihr-Narseh mérite d'être ici évoquée : choisi comme premier ministre par Yazdegerd I^{er} (m. 420), il exerça ces mêmes fonctions sous Bahrām Gūr (421-438) puis sous Yazdegerd II (438-457) avant de tomber en disgrâce¹⁶¹. Selon la Chronique, trois des fils de Mihr-Narseh furent appelés à des fonctions particulièrement en vue : Zurwāndād, après avoir embrassé une carrière de juriste, et par conséquent de prêtre, fut ainsi promu *hērbedān hērbed*, poste qui, dans la hiérarchie sacerdotale n'est guère supplanté que par celui de *mowbedān mowbed*. Un deuxième fils, Māh-Gušnasp, fut nommé, également sous Bahrām Gūr, *wāstryōšān sālār*, littéralement chef des agriculteurs, attribution qui, en fait, consistait à superviser la mise en œuvre de la taxe foncière¹⁶². Quant à Kārdār¹⁶³, il assura les fonctions d'*artēštārān sālār*, littéralement chef de l'état des guerriers¹⁶⁴. On peut certainement suivre Perikhanian lorsqu'elle relève qu'une personne appointée à la tête d'un état n'était pas tenue d'appartenir à cet état, s'il entend par là que le responsable de l'impôt foncier ne ressortissait pas de la catégorie des agriculteurs¹⁶⁵, en revanche, le parcours de Zurwāndād, tel qu'il est décrit par Ṭabarī, suggère

succession par *stūrīh*. Au sujet du *Mādayān ī hazār dādestān*, on se reportera à la préface de Perikhanian 1997 (p. 7-20), ainsi qu'à Corcoran 2011.

¹⁵⁹ Macuch 2009.

¹⁶⁰ Macuch 2010, p. 204, observe: "If we accept that the Letter of Tansar was written sometime in the 6th century during the reign of Hosrau I (as there is good reason to do so), then we must conclude that differences of a legal nature did exist between noblemen and commoners in this period, even though there is no direct evidence in Pahlavi legal literature." Notre conclusion sera différente ; la *Lettre* nous renseigne effectivement sur des pratiques de brouillages de classes dont certains milieux curiaux souhaitaient l'interdiction.

¹⁶¹ Sur la carrière de Mihr-Narseh voir Pourshariati 2008, p. 60 sqq.

¹⁶² Pourshariati 2008, p. 61, voir également, pour la description des fonctions de *wāstryōšān sālār*, Christensen 1944, p. 122 sq.

¹⁶³ Pourshariati 2008, p. 61, observe qu'il s'agit ici d'un titre plutôt que d'un nom, voir à ce sujet Tafazzoli 2000, p. 27, qui traduit le terme par « officiel de haut rang ».

¹⁶⁴ Bosworth 1999, p.104.

¹⁶⁵ Perikhanian 1983, p. 633.

qu'un membre de la noblesse pouvait être orienté vers une carrière sacerdotale et y exercer les fonctions parmi les plus hautes¹⁶⁶.

Un autre texte permet de subodorer une certaine porosité entre états sociaux, il s'agit de la préface du *Kalila et Dimna* écrit en pehlevi par Burzōy et dont la traduction en arabe réalisée par Ibn al-Muqaffa nous est parvenue¹⁶⁷ : Burzōy s'y décrit comme le fils d'un père appartenant à la classe des guerriers et d'une mère issue d'une « famille distinguée de prêtres »¹⁶⁸ qui, indique-t-il, dès l'âge de sept ans, le destinent à l'étude de la médecine¹⁶⁹. Quant aux *Wizīdagīhā*, ce n'est pas une simple porosité entre états qu'elles laissent entrevoir mais des possibilités qui vont bien au-delà : elles évoquent en effet l'adolescent parvenu à l'âge d'homme qui, tel le Burzōy de Christensen, choisit (*wizīned*) son métier. De la même façon, il est indiqué que, celui qui ayant passé avec succès le pont Činwad, parvient dans le monde des *mēnōg* où, après y avoir été enseigné et éduqué, choisit un métier parmi les quatre fonctions¹⁷⁰. L'absence de précisions ou de restrictions, le lien établi entre les deux mondes, ainsi que le contexte dans lequel il est énoncé, conduiraient à donner à ce texte une portée des plus large quant à la possibilité offerte à un individu de choisir son activité¹⁷¹.

Il en va tout à fait différemment dans l'anecdote bien connue que livre Ferdowsī où Khosrow I^{er}, à la toute fin de son règne, alors qu'il est en campagne contre Rome, se trouve momentanément à court de fonds pour subvenir aux besoins de son armée. Il refuse toutefois un prêt proposé par un cordonnier enrichi par le commerce des bottines qui sollicitait que son fils entre au service du roi en qualité de scribe. Le roi est juste et le conseiller qui lui soumet la demande est particulièrement avisé puisqu'il s'agit de Wuzurgmihr. Il se fait néanmoins traiter d'insensé par le souverain qui énonce d'un trait qu'un fils de marchand « si habile, si savant, si attentif qu'il soit » ne saurait devenir scribe, formulation que n'aurait pas démentie l'auteur du *Testament*¹⁷². L'anecdote se termine par l'évocation du cordonnier dont le cœur est empli de douleur mais, chose peu relevée, le

¹⁶⁶ Shaki 1992, doute de l'ensemble des assertions de Ṭabarī concernant les fils de Mihr-Narseh, il soupçonne, dans les sources utilisées par l'historien, un moyen de mettre en valeur les mérites des Sūren.

¹⁶⁷ Miquel 1957, voir également Christensen 1930.

¹⁶⁸ Christensen 1930, p. 112.

¹⁶⁹ Miquel 1957, p. 31. Dans la version de Christensen, c'est Burzōy lui-même qui s'oriente vers des études de médecine : « Quand j'avais appris à écrire bien, je remerciais mes parents et commençais à considérer la science. La première branche de celle-ci à laquelle je me sentais attiré fut la médecine ». Christensen 1930, p. 112.

¹⁷⁰ WZ. 31. 1-5 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 112-113. On notera que le chapitre 32 des mêmes *Wizīdagīhā*, qui suit donc immédiatement le texte auquel il vient d'être fait référence, comporte également un parallèle entre les activités déployées dans les deux mondes.

¹⁷¹ Sans qu'il s'attache directement aux questions qui nous intéressent ici, la lecture à laquelle procède Molé des *Wizīdagīhā* n'apporte aucun tempérament à l'énoncé de Zādspram : « Lorsqu'il est instruit et formé, il choisit parmi les métiers qui, fondamentalement, entrent dans l'une des quatre définitions, sacerdoce, art guerrier, agriculture et artisanat. Le symbolisme du passage est digne d'être souligné. La mort est une nouvelle naissance, la vie d'outre-tombe ressemble d'une certaine façon à la vie d'ici-bas, ses formes sont analogues. » (Molé 1960, p. 175).

¹⁷² Mohl 1976, vol. VI, p. 519, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, vol. V, p. 437.

chapitre du *Šāhnāme* qui fait suite, et succède, sans solution de continuité à ce qui précède, s'ouvre sur l'image d'un roi « en colère » ou, peut-être, triste ou affligé « de ce qui s'était dit »¹⁷³, ce qui signifie que Khosrow, à la réflexion, n'était pas satisfait de la réponse qu'il avait apportée à la requête du cordonnier et remet en cause la portée que l'on attribue généralement à l'anecdote. On ne prête qu'aux riches, dit-on, et c'est également à Khosrow que le Ġurar, évoquant un homme que le souverain avait particulièrement distingué alors qu'il n'était pas de grande famille, prête la formule : « La haute faveur avec laquelle nous l'avons traité est sa grande famille et sa noblesse. »¹⁷⁴. Mais les choses ne sont pas si simples, ainsi Tha`ālibī poursuit-il en observant que le même Khosrow défendait que l'on donne une éducation poussée aux gens issus de « basses classes », craignant qu'ayant obtenu de hautes positions ils humilient les nobles de naissance¹⁷⁵. C'est également Khosrow que l'on retrouve dans *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē*, le roi s'y présente, comme le note Azarnouche, « sous son meilleur jour », puisque, d'un simple page, il fait un grand officier¹⁷⁶ ; plus loin, esquissant une synthèse au terme de l'ouvrage, la chercheuse relève que le page semble avoir appartenu à une famille noble et fortunée et que, déclassé, la seule façon de regagner sa condition, voire de s'élever au-dessus, aura consisté à démontrer l'excellente éducation qu'il avait reçue, et de conclure : « Ce n'est pas la lignée qui détermine l'avenir d'un homme, mais ses vertus innées et son acquis éducatif. »¹⁷⁷. Relevons enfin, toujours au sujet de Khosrow, que c'est à lui que le *Dēnkard* attribue, après l'écrasement du mouvement mazdakite, d'avoir renforcé « grandement le système des quatre castes »¹⁷⁸.

L'horizon urbain plusieurs fois relevé dans certains textes rédigés en arabe ou en persan, fréquemment datables du VI^e siècle, attestent des mutations économiques et sociales que

¹⁷³ « *šab āmad dežam šod ze goftār šāh* » que Mohl traduit par : « La nuit arrivait, le roi était en colère de ce qui s'était dit », le terme *dežam* peut tout aussi bien être rendu par « triste » ou « affligé » : la seconde partie du *beyt* ouvert par ce *mešrā`* évoque le bruit des clochettes des chameaux qui quittent le palais, ils rapportent au cordonnier l'argent du prêt que le roi vient de refuser ; c'est par ce procédé que Ferdowsī assure la continuité temporelle des deux séquences. Mohl 1976, vol. VI, p. 518-519, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, vol. V, p. 437.

¹⁷⁴ Zotenberg 1900, p. 608.

¹⁷⁵ Zotenberg 1900, p. 608.

¹⁷⁶ Azarnouche 2013, p. 36.

¹⁷⁷ Azarnouche 2013, p. 191. Voir également Wiesehöfer 2001, p. 172, qui observe qu'au cours de la dernière période sassanide le rang conféré par le souverain était devenu plus important que le nom et l'ascendance.

¹⁷⁸ DkM. 412-5 traduit dans Zaehner 1961, p. 176. La traduction de Zaehner est reprise dans Duchesne-Guillemin 1962, p. 287, plus loin l'auteur observe que « l'appartenance aux classes était plus une affaire d'hérédité que d'effort personnel » (Duchesne-Guillemin 1962, p. 336). Quant à de Menasce il considère que la division en classes telle qu'elle ressort du *Dēnkard* « n'a sans doute plus qu'une valeur traditionnelle », (de Menasce, 1945 p. 31). Daryaei 2009, p. 42, observe pour sa part que : « *It must be emphasized that we are unsure at which time class ordering and divisions reached their ultimate rigidity or even how rigid they really were, since it is only the eighth and ninth century Middle Persian texts written from a religious perspective that supply detailed information in this regard. These texts may suggest an ideal social ordering, thus they represent Sasanian aspirations which were certainly at work. One may state that by the end of the third century CE rigidity may have begun to take shape* ». L'auteur, s'il souligne bien les incertitudes qui pèsent sur la question, ne relève pas le fait que, contrairement aux textes du premier Islam, les ouvrages auxquels il se réfère n'évoquent en rien une quelconque impossibilité de passer d'une classe à une autre.

connaît la société sassanide confrontée par ailleurs à des tensions dont l'épisode mazdakite aura été le plus marquant. Les tentatives de remise en ordre qu'illustrent en particulier les textes qui s'abritent à l'ombre protectrice du fondateur de la dynastie, production peut être suscitée par Khosrow I^{er}, donnent à voir une société où se confrontent phénomènes de brouillages de classes et tentatives d'une réaffirmation des hiérarchies. Les fonctions ou états sociaux ont-ils constitué des catégories affectées d'éléments juridiquement opposables ou n'étaient-ils que des cadres relativement abstraits ? Les maigres sources disponibles ne permettent pas de se prononcer avec certitude, mais on aura toutefois relevé certaines incohérences qui entachent la *Lettre de Tansar*, texte auquel nous inclinons à dénier toute portée normative, alors qu'il est souvent considéré comme emblématique de l'ensemble de la période sassanide. Au demeurant, l'absence totale de référence aux fonctions ou états sociaux dans le *Mādayān ī hazār dādestān* suggère que les questions matrimoniales patrimoniales et lignagères, extrêmement prégnantes dans la société sassanide, n'étaient pas en attente de normes juridiques ponctuelles mais régies par un système de structures de parenté particulièrement élaboré. C'est dans le cadre de ce système que les oppositions noble/commun et les préoccupations de rang, ainsi que de transmissions de noms et de patrimoines, devaient être prises en compte avec, très certainement, au cours des VI^e et VII^e siècles, des évolutions surtout sensibles dans les couches intermédiaires de la population. A ces éléments, il convient d'ajouter la capacité de souverains, ponctuellement ou durablement puissants, de conférer des positions d'honneur non liées au nom ou à l'ascendance.

2.2. Relations entre religion et royauté

A la question posée par Bōxt-Mārē, le chrétien, qui lui demande pourquoi Dieu a-t-il envoyé la religion uniquement à l'*Ērānšahr*, abandonnant les autres peuples aux doctrines démoniaques, Ādur-Farrobay répond qu'Ohrmazd a envoyé la *Weh dēn* au monde entier « et à toutes les races » et que, dans l'État de Mélange, elle se propage par suite de luttes, toutefois son antagonisme diminuera jusqu'à ce qu'elle atteigne une extension totale et, de ce fait « le monde atteindra la pureté. »¹⁷⁹. Ce versant universel que comporte le mazdéisme est trop souvent méconnu et l'on ne retient que ses aspects irano centrés qui, au demeurant, abondent dans le livre V du *Dēnkard* et, on l'aura compris, c'est précisément à cette dernière veine que la présente rubrique est dédiée.

Les inscriptions des premiers souverains sassanides proclament leur engagement mazdéen, quant à celles de Kerdīr, elles témoignent de la politique religieuse qu'il a conduite. Plus significatifs encore, et c'est sur ces éléments que portera l'analyse, la littérature pehlevie du

¹⁷⁹ Dk. 5. 24. 14-14a, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 85. Voir également plus haut, rubrique Temps et *xwarrah*, les références aux 7 rénovateurs qui œuvreront dans les 7 *kišwar*.

X^e siècle, ainsi que les textes initialement composés en moyen-perse dont seules les traductions en arabe nous sont parvenues, de même que les traités arabo-persans des premiers siècles de l'islam se réfèrent, de façon surabondante, à la nécessaire alliance entre l'État (ou la royauté) et la religion dont les destins sont indissolublement liés. Arthur Christensen, qui aura si profondément marqué les études sassanides dans la première moitié du XX^e siècle, écrivait ainsi que « les deux traits caractéristiques du système de l'État sassanide sont une forte centralisation et la création d'une église d'État]...[dans ses grands traits, l'édifice social et administratif construit par le premier Sassanide est resté le même jusqu'à la fin de l'époque.»¹⁸⁰. Depuis, la recherche aura fait son œuvre et Macuch peut, sans que cette formulation soit en quelque manière dépréciative, apparaître comme participant du courant académique dominant lorsqu'elle exprime l'idée que la doctrine du caractère inséparable de la royauté et du religieux, considérés « comme jumeaux, pilier et fondement de l'État », est le résultat d'une propagande politico-religieuse, reflet d'une situation idéale, plus que d'une réalité historique autrement complexe¹⁸¹. Pour l'examen de cette question nous opérerons, dans un premier temps, comme il se doit, un retour aux textes ; quelques sondages effectués dans la complexité de la matière historique permettront, dans un second temps, de mesurer les appréciations de Wiesehöfer selon lesquelles on ne peut parler, pour la période sassanide, ni d'une alliance qui aurait, de façon générale, impliqué « le trône et l'autel », ni d'une « église d'État » ou d'une « religion d'État »¹⁸².

Retour aux textes

L'idée selon laquelle l'assise d'un souverain est d'autant mieux assurée lorsqu'il s'appuie sur la religion et que celle-ci, alors protégée par le prince, est à même de se propager au plus grand bénéfice de l'ensemble des créatures, constitue un thème récurrent du *Dēnkard*. L'un des chapitres les plus explicites à cet égard pose, sans préambule qu'« essentiellement la royauté est *dēn* et la *dēn* royauté », il énonce plus loin :

Ainsi, le fondement (*fragān*) de la *dēn* des mazdéens (*vēhān*) est la déclaration première (*bun wāzag*), confession portant sur la soumission à Ohrmazd (*ohrmazd bandagīh*) et l'exaltation de la *dēn*. L'une n'est pas séparable (*awisānišm*) de l'autre : l'exaltation de la royauté iranienne, de la *dēn* ; ou la soumission à Ohrmazd, le mazdéisme (*mazdēsnih*) de la *dēn* de la royauté. Et leur plus haut rayonnement (*brāzišn*) et avantage, c'est leur grande propagation parmi les créatures : par l'union de la royauté avec la bonne *dēn*, la royauté est juste (*rāst*), et par son union avec la bonne *dēn*, la juste royauté devient unanime avec la bonne *dēn*. Ainsi la royauté étant essentiellement *dēn* et la *dēn* royauté, il s'ensuit que l'anarchie est mauvaise *dēn*, et la mauvaise *dēn* anarchie.¹⁸³

¹⁸⁰ Christensen 1944, p. 97.

¹⁸¹ Macuch 2003, p. 231.

¹⁸² Wiesehöfer 2001, p. 214.

¹⁸³ Dk. 3. 58 nous reprenons ici la traduction de de Menasce 1973, p. 65. Voir également les traductions proposées par Molé 1963, p. 51 et Shaked 1984, p. 39.

Un autre chapitre du même livre, présenté comme un conseil d'un ancien sage à un souverain, reprend des notions identiques, sous une forme toutefois moins péremptoire, en indiquant que « la disposition de l'autorité *gētīg* se fait sur le fondement (*fragān*) de la *dēn mēnōg*. La propagation (*rawāgīh*) de la *dēn mēnōg* se fait surtout par l'union à son égard de l'autorité *gētīg* »¹⁸⁴ ; inversement, faute de roi, la *dēn* ne peut prospérer¹⁸⁵. On retrouve la même vision pragmatique et utilitariste – la puissance en échange de la protection de la religion, une forme de marché gagnant-gagnant dans le VII^e livre du *Dēnkard*, où, avant de convaincre Wištāsp d'adopter la *Weh dēn*, Zoroastre s'applique en vain à convertir Tūr ī Urwēdādang ī Usixšān, un prince, est-il précisé, maître de vastes territoires de riches trésors et disposant d'une armée puissante et nombreuse, Ohrmazd assurant à son Prophète : « s'il écoute ta religion et la fait progresser, alors ô Zoroastre, il sera pour toujours le premier parmi les hommes guerriers, le plus fort, le plus riche en bétail... »¹⁸⁶. D'autres chapitres du *Dēnkard* traitant de l'association de la royauté et du sacerdoce sont en revanche dépourvus de toutes considérations utilitaristes : ainsi est-il indiqué que la dissolution de la violence et de l'injustice, corruptions introduites par Ahreman, est l'œuvre de la *Weh dēn*, le souverain étant réduit au rôle d'agent (*čār*) de celle-ci¹⁸⁷. De même, il est énoncé que, ce qui est le plus salubre pour le pays ce sont « un prince qui guérira le pays, qui n'est pas criminel (il ne fait pas souffrir les bons), qui sait donner des ordres (il donne des ordres justes), dont la lignée est noble ; ainsi qu'un prêtre expert en discussion, renommé dans le pays et juste ». ¹⁸⁸. C'est encore cette association que l'on retrouvera lors de la Rénovation, lorsque l'heure de Sōšāns sera advenue, porteur de la vigueur, de la puissance et du *xwarrah* qui ont été sur tous les hommes « illustres (*warzāwandān*) » et entouré de « plusieurs princes et hommes puissants (*was kay ud nērōg ī warzāwand ōzōmand*) [qui] auront été réveillés. »¹⁸⁹

Sans revenir sur les développements que l'on a consacrés plus haut à l'État de Mélange, on observera, que, dans les récits parallèles que livrent le livre VII du *Dēnkard* et le *Zand ī Wahman yasn*, ce sont la religion, le trône et la souveraineté (*taxt-gāh, dēn, xwadāyīh*) qui, à

¹⁸⁴ Dk. 3. 137 de Menasce 1973, p. 43. Voir pour un conseil similaire donné par un autre sage *Dēnkard*. Dk. 3. 197 de Menasce 1973, p. 205. La propagation de la bonne religion est également un thème retenu par Dk. 3. 134 de Menasce 1973, p. 138, qui relève que, faute de roi, la *dēn* ne peut prospérer. Voir également Dk. 3. 347 de Menasce 1973, p. 318, qui développe les conséquences positives résultant d'une telle association.

¹⁸⁵ Dk. 3. 134 de Menasce 1973, p. 138. Dans le même sens, l'interrogation angoissée que porte Dk.7. 8- 38 « Que dois-je dire à ceux qui ne disposent ni d'armes de bois (ils n'ont pas d'armes), ni d'armée, ni de protecteur et dont les ennemis sont nombreux ? » (Molé 1967, p. 87.)

¹⁸⁶ Dk. 7. 4- 18 Molé 1967, p. 45. Mais, on le sait, c'est finalement Wištāsp qui, non sans hésitations, embrasse la *Weh dēn*, après qu'un *yazad* dépêché par Ohrmazd lui a montré « qu'il atteindrait un rang élevé, une puissance permanente, richesse et *xwarrah* ». (Dk. 7. 4- 84, Molé 1967, p. 59).

¹⁸⁷ Dk. 3. 216 de Menasce 1973, p. 228.

¹⁸⁸ Dk. 7. 7- 15 Molé 1967, p. 73, dans le même sens mais avec une formulation beaucoup moins explicite, les *Dādestān ī Dēnīg* indiquent qu'à chaque époque Ohrmazd révèle une autorité religieuse (*dēn dastwar*) et un organisateur du monde (*rāyēnāg ī dām*) qui protègent le monde et assurent la mise en œuvre de la volonté des *yazdān*. Dd. 21. 5, Jaafari–Dehaghi 1998, p. 80-81. Au sujet « des ordonnateurs, des organisateurs et des apôtres de la religion (*dēn ārāstān ud winnārdārān ud āwurdārān*) », voir Dk.5. 4. 3, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 32-33.

¹⁸⁹ Dk. 7. 11- 5 Molé 1967, p. 103-104, Rashed-Mohassel, 2010, p. 120.

la fin du millénaire de Zoroastre, sont remis en cause ¹⁹⁰. En miroir, l'association de l'hérétique au tyran (*druwand, sastar*) se substitue à celle de la royauté et du sacerdoce¹⁹¹. La communauté de destin que partagent religion et royauté est également un thème que l'on trouve dans les *Wizīdagihā* lorsqu'elles évoquent, fugitivement, une époque où il fera nuit pendant le jour et au cours de laquelle « la religion sera troublée et la royauté ébranlée (*dēn āšōbīhēd ud xwadāyīh čandīhēd*) ».¹⁹² Dans un de ses chapitres initiaux, le même traité avait posé que, dans l'État de Mélange, le combat contre la *druz* se fait essentiellement au moyen de deux instruments, la royauté et la religion, qui sont de même famille (*ham nāf*)¹⁹³.

Ce sont précisément la royauté et la religion auxquelles, selon l'*Ardā Wirāz Nāmag*, s'est attaqué Alexandre que Ganāg Mēnōg avait envoyé en Iran. L'ouvrage s'ouvre sur un paysage de ruines, succinctement évoqué plus haut¹⁹⁴, l'envahisseur a tué le souverain et détruit et ruiné la cour et la souveraineté (*dar ud xwadāyīh wišuft ud awērān kard*); l'ennemi hérétique, coupable et malfaisant (*ahlomōy, druwand, anāg-kardār*) non content d'avoir emporté et brûlé l'Avesta et le *zand*, a tué un grand nombre de dignitaires religieux, de juges, d'hērbed et de mowbed (*dastwarān, dādwarān, hērbedān, mowbedān*)¹⁹⁵. Royauté et religion sont ainsi associées dans le désastre et Alexandre stigmatisé comme l'instrument d'Ahreman; quant aux gens du peuple, ils sont plongés dans la confusion et « parce qu'ils ne disposaient pas de souverain, de gouvernant, de chef ou de prêtre versés dans la religion, ils étaient dans le doute à l'égard des choses divines (*ud čiyon-išān xwadāy ud dahibed ud sālār ud dastwar ī dēn-āgāh nē būd ud pad tis ī yazdān andar gumān*) ».¹⁹⁶ Si l'on en vient maintenant au récit qu'Ardā Wirāz confie lorsque son âme a regagné son corps, on notera, sans surprise, que c'est à la station supérieure du paradis, le Garōdmān, que sont associées les âmes de ceux qui emblématisent l'alliance du trône et de l'autel, Zoroastre et Wištāsp, en compagnie d'autres chefs religieux (*dēn-burdārān*) et défenseurs de la religion (*dēn pēšobāyān*)¹⁹⁷.

Le chapitre 3 du *Zand ī Wahman yasn* s'inscrit en quelque sorte dans la continuité de ce texte. Ohrmazd y prédit à Zoroastre les sept périodes à venir que connaîtra le monde matériel, chacune d'entre elles est affectée du nom d'un métal et, pour les six premières, elles correspondent aux règnes de dynasties ou de monarques dont les réalisations au regard de la *Weh dēn* sont succinctement exposées. L'or correspond ainsi au règne de Wištāsp qui accepte la religion, l'argent à Kay Ardašīr qui la propage, quant au cuivre, il

¹⁹⁰ Voir, par exemple, ZWYt. 8. 7 Cereti 1995, p. 145-166 ou encore ZWYt. 5. 9 ou ZWYt. 7. 20 (Cereti 1995, respectivement, p. 159 et p. 164). Pour une formulation comparable voir Dk. 7. 7. 29 Molé 1967, p. 77.

¹⁹¹ Par exemple, Dk. 7. 8. 8 Molé 1967, p. 81 ou encore Dk. 7.11. 8 Molé 1967, p. 105.

¹⁹² WZ. 25. 12 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 86-87.

¹⁹³ WZ. 4. 2 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 56-57. On notera que l'expression *ham nāf*, appliquée à la souveraineté et à la religion figure également dans Dk. 3. 153 de Menasce 1973, p.161. Voir aussi la traduction proposée par Shaked pour Dk. 3. 58 (Shaked 1984, p. 39).

¹⁹⁴ Rubrique consacrée à la Rénovation.

¹⁹⁵ AWN. p. 1, 10-20 Vahman 1986, p. 191.

¹⁹⁶ AWN. p. 2, 4-6 Vahman 1986, p. 191.

¹⁹⁷ AWN. p. 14. 14 Vahman 1986, pp. 103 et 197.

couvre les règnes d'Ardašīr, ordonnateur (*ārāstār*)¹⁹⁸ et restaurateur (*wirāstār*) du monde, et de Šāpūr qui propagera le salut des créatures. L'époque à laquelle est attaché le bronze est celle la dynastie arsacide, curieusement intercalée entre deux souverains sassanides¹⁹⁹, qui débarrasse le monde de « l'hérésie du Buddha (*jud-ristagīh ī but az gēhān be barēd*) »²⁰⁰ et Bahrām Gūr (étain) rend la paix visible alors que l'acier correspond à Khosrow I^{er} qui repoussera Mazdak, l'adversaire de la religion. La 7^e époque, celle du fer mélangé correspond, on le sait, à la fin du millénaire de Zoroastre et les malheurs qui frapperont alors l'*Ērānšahr* ont été détaillés plus haut²⁰¹. Un des aspects remarquable de la séquence qui vient d'être résumée réside dans le fait, qu'à l'exception de Zoroastre, le seul dignitaire religieux cité soit Ādurbād, vrai restaurateur de la religion qui, par l'ordalie, la ramena à la vérité (*abāz ō rāstīh āwarēd*)²⁰² : par le défaut, il est ainsi confirmé qu'en l'absence de souverain, la religion ne saurait prospérer et que, dans l'association de la royauté au sacerdoce celle-là tient une place prééminente ; elle constitue, pour gloser un texte précité, l'instrument (*čār*) privilégié pour assurer l'effectivité de la Loi de la religion²⁰³.

La *Lettre de Tansar* ne dit pas autre chose et c'est après avoir réaffirmé son zèle et son ardeur pour promouvoir l'ordre dans le monde en consolidant « les lois et les principes de la vraie religion »²⁰⁴ que le dignitaire religieux poursuit :

*For Church and State were born of the one womb, joined together and never to be sundered. Virtue and corruption, health and sickness are of the same nature for both.*²⁰⁵

L'idée selon laquelle ce qui affecte la religion est également préjudiciable à l'État est reprise un peu plus loin pour indiquer que lorsque la corruption se répand et que les hommes cessent de se soumettre à la religion, la raison, l'État et « tout sens des valeurs disparaissent »²⁰⁶. Inversement, il est énoncé que les ordres donnés par le souverain tendant à ce que chacun s'occupe de son métier sans plus se préoccuper des affaires des autres, sont de nature à renforcer les fondements de la religion et de l'État. Entre temps, Tansar aura affirmé que la religion est l'alliée de l'actuel *shāhānshāh* dans l'œuvre d'éradication des injustices et de remise en ordre qu'il est habilité à conduire²⁰⁷, à moins que l'on retienne la formulation de Darmesteter, qui veut que, dans cette entreprise, « le *shāhānshāh* actuel a

¹⁹⁸ ZWYt. 3. 25, Cereti 1995, pp. 135 et 152, il a déjà été fait allusion à cette terminologie plus haut dans la présente rubrique. S'agissant d'Ardašīr et de son rapport à la religion, il convient de citer ici le passage du discours du trône contenu dans le *Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pābagān* où le souverain déclare ; « j'appliquerai la loi et j'épurai la religion (*dād warzēm, ud dēn ī weh abēzag bē ārāyēm*) ». K. A. Grenet 2003, p. 76-77.

¹⁹⁹ Cereti 1995, p. 183, s'étonne mais ne propose pas d'explications.

²⁰⁰ ZWYt. 3. 26 Cereti 1995, pp. 135 et 152.

²⁰¹ Rubrique consacrée à l'État de Mélange.

²⁰² ZWYt. 3. 25 Cereti 1995, pp. 135 et 152.

²⁰³ Dk. 3. 216 de Menasce 1973, p. 228.

²⁰⁴ Darmesteter 1894, p. 77.

²⁰⁵ Boyce 1968b, p. 34. Le passage manque dans le texte de Darmesteter, en note, Boyce observe que Minovi compare la formulation arabe avec celle du *Testament d'Ardašīr*, texte que l'on examinera plus bas, selon laquelle « l'église et l'État sont jumeaux ».

²⁰⁶ Boyce 1968b, p. 40, Darmesteter 1894, p. 86.

²⁰⁷ Boyce 1968b, p. 36.

pouvoir sur la religion et Dieu est son allié »²⁰⁸. Passer de la *Lettre* au *Testament d'Ardašīr* ne constitue pas une équipée, les préoccupations d'ordre ou l'affirmation de la proximité de la religion et de l'État ainsi que de leur communauté de destin, témoignent pour le moins, comme le relève Shaked, que les deux textes sont issus d'un même milieu²⁰⁹. S'agissant de la problématique propre à cette rubrique on citera sans préambule la célèbre formule que comporte le *Testament* :

Sachez que la royauté et la religion sont des jumeaux, dont l'un ne peut exister sans l'autre, car la religion est le fondement de la royauté et le roi le gardien de la religion.

La royauté a absolument besoin de son fondement comme la religion a absolument besoin de son protecteur ; car ce qui n'est pas protégé périclète et ce qui n'a pas de fondement s'écroule. Ce que je crains le plus pour vous, ce sont les assauts de la populace. Soyez attentifs à l'enseignement de la religion, à l'interprétation qu'on en donne et à l'étude du droit divin.²¹⁰

L'on reconnaît sans difficulté ici les termes du contrat que l'on a identifiés plus haut, notamment dans le *Dēnkard*, qui veut que le souverain soit d'autant mieux établi lorsqu'il s'appuie sur le fondement de la religion et s'il protège et propage celle-ci. La suite de l'énoncé, dans lequel le fondateur de la dynastie invite ses successeurs à surveiller l'enseignement de la religion et l'interprétation qui en est donnée, renvoie, nous semble-t-il, directement à deux textes pehleviens, mettant l'un et l'autre Khosrow I^{er} en scène. Dans le premier, déjà sollicité plus haut au sujet du renforcement du système des quatre états²¹¹, il est indiqué que le souverain, après avoir vaincu l'hérésie, encouragea la discussion, dans le cadre d'une assemblée des provinces, avant de proclamer solennellement que « la vérité de la religion mazdéenne a été reconnue » et que le progrès de sa propagation repose non sur une discussion mais sur « les bonnes pensées, paroles et actions, l'inspiration du Bon esprit et l'adoration des dieux en conformité absolue avec les formules reçues. »²¹². Dans le même esprit, le roi poursuit en indiquant que les doctrines douteuses, « étrangères à la religion mazdéenne », sont moins utiles au bien-être des sujets « qu'un seul prêtre ayant beaucoup examiné et médité ce qu'il récite ». En conséquence, Khosrow « ordonne », en accord avec les « très bons mages, que l'Avesta et le *zand* soient étudiés avec zèle et persévérance afin que cette instruction accroisse dignement le savoir » des sujets²¹³. Le souci de surveiller l'enseignement de la religion et l'interprétation donnée de celle-ci peut difficilement être plus explicite, le second texte, tiré du *Zand ī Wahman yasn*, franchit néanmoins une étape supplémentaire. Il évoque une situation qui serait antérieure à celle de la déclaration solennelle du souverain dont il vient d'être question, puisqu'il est fait référence à la montée

²⁰⁸ Darmesteter 1894, p. 80.

²⁰⁹ Shaked 1984, p. 55, note 22, l'auteur observe que rien dans les textes ne permet de dater et que rien ne s'oppose à une datation précoce dans l'ère sassanide.

²¹⁰ Grignaschi 1967, p. 70.

²¹¹ Section 2.1.3.

²¹² DkM. 412-5, traduit dans Zaehner 1961, p. 176. La traduction de Zaehner est reprise dans Duchesne-Guillemin 1962, p. 287-289. Voir également Azarnouche 2015, p. 252.

²¹³ Zaehner 1961, p. 177, Duchesne-Guillemin 1962, p. 288.

du mouvement mazdakite²¹⁴, « *mazdak ī bāmdādān ī dēn-petyārag ō paydāgīh āmad* »²¹⁵. Selon le ZWYt. Khosrow aurait alors convoqué plusieurs dignitaires religieux et leur aurait demandé leur accord pour ne pas dissimuler les *yasn*, mais qu'ils n'enseignent le *Zand* qu'à leurs enfants « *yasnīhā pad nihān ma dārēd, be pad paywand ī ašmā zand ma čāšēd.* »²¹⁶. Les *mowbed*, précise le texte, auraient agréé cette demande²¹⁷.

L'historicité des deux séquences est bien évidemment sujette à caution, mais on aura observé qu'elles sont chronologiquement compatibles : il est en effet parfaitement concevable que, lors de la propagation de l'hérésie mazdakite, Khosrow ait demandé aux autorités religieuses que le *zand* ne soit enseigné qu'à l'intérieur de leurs familles, prescription qui aurait ensuite été levée, une fois le mazdakisme écrasé. Cela expliquerait que, dans certains textes pehlevins, le *zand* ne fasse l'objet d'aucune suspicion particulière et puisse même apparaître comme un moyen privilégié de propager la *Weh dēn*. C'est ainsi qu'un fragment bien connu du livre V du *Dēnkard*, oppose la parole sacrée de la foi, l'Avesta, dont la langue est « tellement miraculeuse qu'elle est hors de portée de la compréhension des hommes (*ōwōn widimāsīg ī widard az har ayābagīh ī mardōmān*) », alors que le *Zand* a été exprimé dans une langue plus connue dans le monde²¹⁸. D'autres textes, en revanche, non contents de privilégier la mémorisation et de marquer une préférence appuyée pour la parole vivante et orale²¹⁹, émettent une prévention certaine contre le *Zand*, comparable à celle exprimée par Khosrow : « enseignez le *Zand* à l'intérieur du foyer et dîtes un secret à

²¹⁴ Au sujet de l'hérésie mazdakite, voir Shaki 1978, l'auteur tempère certaines présentations du « communisme mazdakite ». Dans le même sens Huyse 2005, p. 153, relève que « l'éthique sociale propageant le partage des biens et des jouissances matérielles a sans nul doute été présentée de manière distordue par ses adversaires ». Voir également Wiesehöfer 2009, p. 404, qui observe que l'enseignement de Mazdak, tant en matière religieuse que dans le domaine social, appelait à une réforme et ne portait pas atteinte au cœur de l'ordre politico-social ; les relations étroites qu'ont entretenues Mazdak Kavād et une partie de l'aristocratie pendant de nombreuses années pourraient autrement difficilement s'expliquer.

²¹⁵ ZWYt. 2. 1 Cereti 1995, p. 133.

²¹⁶ ZWYt. 2. 2 Cereti 1995, p. 134.

²¹⁷ Cereti 1995, p. 174, est fondé à observer que ce deuxième chapitre du ZWYt est étranger au contexte général de l'ouvrage et à noter l'usage « *remarkable* » du temps passé. Au sujet de la mise par écrit de l'Avesta et d'un collège de mages « affiliés à l'autorité monarchique », en charge d'inventer l'écriture destinée à rendre le texte, voir Azarnouche 2018, p. 135. Au sujet de la distance que le *zand* peut parfois entretenir avec l'Avesta Shaked et Safa 1985 observent : « *The unnatural word order in the Middle Persian of some andarz passages has the style of a translation from the Avesta. However, the Pahlavi exegesis, or zand, of an Avestan text often constitutes a conception of the original text which is quite divergent from what may be regarded as its original meaning.* »

²¹⁸ Dk. 5. 24. 12 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 82-83.

²¹⁹ Voir, par exemple, Dk. 5. 24. 13 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 83-84. Voir également de Menasce, 1958 p. 3, qui note que c'est des IX^e et X^e siècles que datent les ouvrages de théologie mazdéens et souligne l'urgence dans laquelle se trouvait la communauté mazdéenne pour se résoudre à poser par écrit des savoirs qui appartenaient jusqu'alors, pour l'essentiel, au domaine de l'oralité, pour s'interroger : « n'est-ce pas dans l'écrit que se réfugie tout naturellement la voix des oppositions proscrites ou opprimées ? ». Observation à laquelle on ajoutera que, peut-être, la classe sacerdotale sassanide, notamment en charge de l'enseignement, a longtemps pu considérer comme plus judicieux de conserver l'exclusivité de ses prérogatives en ne livrant pas à l'écrit des savoirs qu'elle était seule à détenir.

une personne fiable « *zand pad šabestān čāšišn, ud rāz ō ōstwārān gōwišn* » conseille, par exemple, un chapitre du livre VI du *Dēnkard*²²⁰.

Quoiqu'il en ait été des rapports entretenus, selon les époques, par l'Avesta et le *Zand*, les deux textes tirés du livre IV du *Dēnkard* et du *Zand ī Wahman yasn* donnent à voir un Khosrow, il est vrai dans des contextes politiques bien particuliers, qui intervient dans le domaine de la religion. Dans le cas proposé par le *Zand ī Wahman yasn*, il provoque, en quelque sorte, une réunion de cabinet de crise, et suscite une action des hiérarques, alors que, dans l'espèce que livre le *Dēnkard*, il formalise une orientation dégagée par une assemblée plénière, dont on peut penser qu'elle a été convoquée à sa demande²²¹, lui conférant ainsi l'autorité de la chose non seulement décidée mais agréée : dans les deux situations le souverain est « à la manœuvre » et, sans trancher sur le fond, il apparaît comme étant à l'initiative de décisions qui, touchant au religieux, mettent en cause les intérêts fondamentaux de l'État ; l'un et l'autre apparaissant en l'occurrence comme jumeaux et le souverain est décisif dans les mesures arrêtées²²².

La célèbre formule du *Testament* dont le commentaire nous a conduit à porter l'analyse sur deux initiatives prêtées à Khosrow et, peut-être, à mettre en évidence des indices permettant de cerner « le milieu » dont émane le traité, ne doit pas nous conduire à négliger d'autres éléments que comporte le texte en matière de relations entre religion et royauté. Le fondateur de la dynastie, poursuivant ses réflexions sur la religion en tant que fondement et la royauté en tant que gardien (au fil du discours cette dernière sera assimilée à un « pilier »), en vient à évoquer les autorités secrètes qui peuvent se constituer au sein de la religion « parmi ceux qui appartiennent à la lie du peuple et à la populace » : il exprime alors l'idée qu'un tel chef secret et le « maître officiel du royaume » ne coexistent jamais sans que le chef de la religion ne dispute au souverain ce qu'il possède et, qu'en de telles occurrences « celui qui possède le fondement a plus de droit à l'édifice tout entier que celui qui possède la pilier »²²³. Pour se prémunir contre de tels dangers, le conseil que donne Ardašīr à ses

²²⁰ Dk. 6. 254 Shaked 1979, p. 98-99. Sur ces questions, voir également Shaked 1995, (I), l'auteur identifie une hiérarchie au regard de l'interprétation de la religion qu'il différencie de celle des fonctions sociales (p. 178) avant d'évoquer l'utilisation impropre du *zand* comme une source d'hérésie (p. 189), et de développer l'idée d'une vision théologique s'opposant à des mythologies populaires (p. 196). Au sujet de l'Avesta et du *zand*, voir aussi les réflexions de Molé 1962, en particulier p. 47 sqq.

²²¹ On songe naturellement à l'assemblée que le même souverain réunit pour exposer son projet de réforme fiscale.

²²² Analysant un texte d'Ibn al-Muqaffa', la *Risāla fi al-ṣaḥāba* (*L'épître aux compagnons*), traité sur lequel nous reviendrons lorsque notre recherche portera sur la période islamique, Shaked observe que le conseil donné par le polygraphe au calife tendant à contrôler tout ce qui a trait à la religion, afin de prévenir schismes ou hérésies, correspond bien à une idée typiquement sassanide. L'auteur note toutefois que les nombreuses hérésies survenues lors de cette période, de même que les positions indépendantes exprimées semble-t-il par plusieurs *mowbed*, mettent en évidence, qu'en pratique, peu de souverains sassanides ont exercé un tel contrôle. Shaked 1984, p. 40. Il est à noter que, plus généralement, Shaked considère qu'Ibn al-Muqaffa est un transmetteur fiable des traditions sassanides « *of which he was, in islam, such a prominent carrier.* » (Shaked 1984, p. 59).

²²³ Grignaschi 1967, p. 70.

successeurs consiste à s'informer sans cesse du peuple, et à s'efforcer d'apprendre ce qui se passe « dans les conventicules »²²⁴ ; en clair, bien que le terme ne figure pas dans le texte, il les engage à recourir à des informateurs ou à des espions²²⁵ ; la même préoccupation est exprimée deux pages plus loin lorsque le roi, après avoir décrit les quatre classes en lesquelles sont divisées ses sujets, prescrit à ceux qui lui succéderont de « surveiller le fin fond de ce qui arrive au sein de ces classes. »²²⁶

Mélange abouti de sagesse, de cynisme et d'intranquillité, certains parleraient de paranoïa, le *Testament* est émaillé de formules témoignant de la crainte que le roi exprime à l'encontre de certaines catégories de la population : le peuple « qui lui est hostile, envieux et ennemi »²²⁷, les ministres, dont il se méfie²²⁸ ou les courtisans qui cherchent à obtenir « la sureté de leurs dignités en ruinant la position des autres »²²⁹, mais, pour rester dans le cadre de cette rubrique, les prêtres et dévots retiennent tout particulièrement son attention²³⁰. Il insiste sur le fait que le souverain ne doit pas leur reconnaître, qu'en matière de religion, ils sont « supérieurs, plus zélés ou plus préoccupés que lui pour sa cause », de même, il ne saurait permettre, sans risquer de ruiner sa position ou celle de son successeur, qu'ils pratiquent leur piété et leur religion « en dehors de ses ordres et de ses défenses »²³¹. On le voit, la gémellité s'applique à la royauté et à la religion, la fonction sacerdotale doit quant à elle rester dans la cadre défini par le roi ; la suite du propos apporte confirmation, Ardašīr y déclare que la religion ne sera protégée contre les religions adverses que « tant que les souverains seront honorés dans la religion », ou encore, que l'on doit « honorer leur mission religieuse » et « exalter leur rang octroyé par Dieu »²³². Nous reviendrons plus bas sur ces

²²⁴ Grignaschi 1967, p. 70, l'expression est reprise deux pages plus loin, lorsqu'il est fait état des conventicules qui s'opposent les uns aux autres mais vise chacun à renverser le roi, ne trouvant pas d'échelle qui leur soit plus sûre « que la religion, qui leur apporte un plus grand nombre de partisans, qui soit plus difficile à combattre et que le peuple endure avec plus de patience. »

²²⁵ Le terme est en revanche présent dans la *Lettre*, où il fait reproche au roi d'avoir institué « un corps d'espions pour surveiller ses sujets ». Tansar répond à ce grief que le souverain ne peut commettre comme « yeux » que des hommes honnêtes, qui ne lui rapportent rien « qui ne soit prouvé et certain ». Darmesteter 1894, p. 97, Boyce 1968b, p. 49.

²²⁶ Grignaschi 1967, p. 74.

²²⁷ Grignaschi 1967, p. 74.

²²⁸ Grignaschi 1967, p. 80.

²²⁹ Grignaschi 1967, p. 80.

²³⁰ La catégorie de prêtres ici concernée se distingue bien entendu des « autorités secrètes » traitées plus haut, mais aussi des « sages » qui méprisent les signes distinctifs d'appartenance aux catégories sociales qu'évoque brièvement l'*Ā`īn* (Grignaschi 1967, p. 114). Voir, à leur sujet Shaked 1995 (I), p. 216-219.

²³¹ Grignaschi 1967, p. 71.

²³² Grignaschi 1967, p. 72. Gnoli 1989, p. 165, observe qu'il a été dit et répété, et qu'il l'a lui-même soutenu, que la grande construction politique d'Ardašīr avait consisté en l'alliance qu'il avait conçue entre le trône et l'autel. Tout cela est vrai, relève-t-il, mais ne doit pas conduire à une erreur de perspective : « *The error of perspective lies precisely in not realizing this and underestimating the importance of this reality, in the conviction that the proclaimed necessity of the close alliance between throne and altar, which was a leitmotiv of Iranian pre-Islamic and Islamic literature was no more than a constant reference to a real historical situation, namely Sasanian Iran. But it is paradoxically, proof of the opposite: it states an ideal need, it is the reflection of an ideology and not of a historical reality. It even has an eschatological meaning, as is shown by the doctrine according to which the xwadāyīh and the xwarrah of the weh dēn would unite in the coming Saviour to give rise* »

questions lorsque nous nous interrogerons sur la place éminente du souverain, mais, force est de constater que, dans les rapports que celui-ci entretient avec le sacerdoce, le *Testament* se distingue des subtils équilibres que donnaient à penser les textes du livre IV du *Dēnkard* et du *Zand ī Wahman yasn* sollicités plus haut ; on notera aussi qu'il est écrit dans une tonalité qui, ici, diffère singulièrement de celle de la *Lettre*.

D'Ardašīr, Mas`ūdī mentionne un *Kārnāmag*²³³ et un *Testament*²³⁴, c'est toutefois sans faire référence à ces ouvrages qu'il livre le conseil que le roi aurait confié à son fils Šāpūr :

Sache, mon fils, que la religion et la royauté sont deux sœurs qui ne peuvent se passer l'une de l'autre, car la religion est la base de la royauté et la royauté la gardienne [de la religion] ; or tout [édifice] qui ne repose pas sur une base s'écroule, et tout ce qui n'est pas gardé périt.²³⁵

La formule est grammaticalement exacte²³⁶ mais l'auteur donne à penser que ce conseil fut peu suivi d'effet, il relève en effet que Šāpūr abjura le mazdéisme pour suivre la prédication de Mānī avant de se raviser et de revenir à la religion de ses ancêtres²³⁷. S'agissant de Khosrow, le même Mas`ūdī énonce qu'il rétablit la religion et « proscrit les discussions, les controverses et l'antagonisme religieux »²³⁸ ; de son fils et successeur Hormezd IV, il est en revanche indiqué qu'en brisant l'institution des *mowbed*, il « avait détruit la loi religieuse, les traditions ancestrales, les lois et les usages de l'empire. »²³⁹

Ce n'est pas à Ardašīr que Bīrūnī attribue la formule qu'il insère toutefois dans un développement qui ne précède que d'un paragraphe celui où il prête au premier des Sassanides d'avoir rétabli les classes sociales, en même temps qu'il fondait sa dynastie. L'auteur énonce que : « Tout nouvel Ordre social, sur terre, est institué par un homme naturellement ambitieux, un souverain digne de sa charge en raison de sa force et de ses mérites, dont le jugement et l'esprit de décision sont également fermes, qui a le sens de l'État et le soutien de la Fortune et de ses sujets. ». Cet ordre social, note-t-il, repose partiellement sur la religion car :

to the frašgird, that is the transfiguration or renewal. Nevertheless, it is significant, because it is a mirror of an epoch.". Une dizaine de pages plus loin, l'auteur clôt la digression qu'il a ainsi ouverte en citant des propos de Spuler : « En Iran on avait conservé un gouvernement indépendant, une administration utilisant la langue du pays, le roi, ses vizirs et les nobles comme représentants de la souveraineté ; la religion n'était pas le seul élément représentatif du sentiment national. Quand le nombre de ses adhérents alla en diminuant, cela ne signifia pas la destruction du seul soutien qu'il pût y avoir à l'existence nationale [...] Pour les Iraniens, la conversion à la religion des conquérants ne voulait pas dire la destruction totale de leurs biens et de leur propre tradition ». Et Gnoli de conclure: *"the idea of Iran was able to survive not only the waning of Zoroastrianism but also the downfall of the monarchy that in the first half of the 3rd century had used it as a basis of its own propaganda."* (Gnoli 1989, p. 174).

²³³ Pellat 1962, p. 220.

²³⁴ Pellat 1962, p. 219.

²³⁵ Pellat 1962, p. 220.

²³⁶ Shaked 1984, p. 37, note que la traduction en arabe de la formule du *Testament* connaît une seconde version selon laquelle ; « Le gouvernement et la justice sont deux frères et l'un ne peut survivre sans l'autre. »

²³⁷ Pellat 1962, p. 221.

²³⁸ Pellat 1962, p. 231.

²³⁹ Pellat 1962, p. 237.

L'État et la Religion sont deux frères jumeaux qui s'entendent à merveille, aussi parfaitement que possible.²⁴⁰

Dans le *Šāhnāme* c'est dans un testament que livre oralement Ardašīr à Šāpūr que le souverain associe royauté et religion :

Quand le roi rend hommage à la religion, la religion et la royauté sont sœurs (*čō bar dīn konad šahryār āfrīn barādar šavad pādešāhī va dīn*) ; la foi ne peut se soutenir sans le trône, ni la royauté subsister sans foi. Ce sont deux fondations entrelacées, deux édifices que l'intelligence a combinés. La religion ne peut se passer de la royauté, et la royauté n'est pas respectée quand la foi est absente ; elles sont les gardiennes (*pāsebānān*) l'une de l'autre, on dirait que le même manteau les abrite ; elles ont besoin (*nīksāz*) l'une de l'autre.²⁴¹

On retrouve ici encore la vision utilitariste et pragmatique que l'on a identifiée dans différents chapitres du *Dēnkard*, cette nécessité de progresser ensemble et cette communauté de destin dont sont également imprégnés la *Lettre* et le *Testament* ; en revanche, l'on chercherait en vain dans le propos que livre Ferdowsī la profondeur de la réflexion politique que proposaient ces deux derniers textes²⁴². Ce n'est pas dans un testament mais dans le discours du trône qu'il prononce après avoir vaincu Artaban que Tha`ālibī prête à Ardašīr la formule associant religion et royauté, que le souverain, par la grâce de Dieu, a restaurées et dont il assure qu'elles sont « deux sœurs jumelles ». Puis, poursuit le chroniqueur, il réforma l'administration, envoya des troupes dans les provinces et écrivit aux rois, qui le reconnurent et lui obéirent²⁴³.

L'association de la religion et de la royauté constitue l'un des thèmes de prédilection des sources se rapportant à la période sassanide. Elle y est souvent présentée comme un échange de bons procédés ; la religion est le fondement qui permet au roi d'assurer son assise, en échange, la protection dont bénéficie ainsi la religion lui permet de se propager. S'écartant de cette conception utilitariste certains textes posent simplement le souverain comme un agent privilégié de la religion. La terminologie utilisée met en évidence la proximité des deux entités qui sont considérées comme de même famille ou de même lignage, à moins qu'il ne soit fait appel à la notion de gémellité ; leur communauté de destin est également fréquemment soulignée. Les exemples à caractère historique fournis pour illustrer les bienfaits de cette association mettent principalement en scène les deux souverains sassanides des plus illustres, Ardašīr, le fondateur de la dynastie et Khosrow I^{er} et, s'ils apparaissent l'un et l'autre comme des serviteurs de la Loi de la religion, ils jouissent

²⁴⁰ Monteil 1996, p. 113, Sachau 1910, p. 99. Rappelons, nous l'avons déjà noté plus haut, que le *Livre de l'Inde* fait référence à la *Lettre de Tansar* en au moins une occasion (Monteil 1996, p. 123).

²⁴¹ Mohl 1976, V p. 378-379.

²⁴² Fouchécour 2009, p. 98, traitant du testament du *Šāhnāme* observe qu'il est fait « d'exhortations morales courtes et nombreuses, dépourvues à vrai dire de tout souci d'exposition ordonnée, vides de toute doctrine sous-jacente » et conclut, le comparant au *Testament* : « le recueil de Ferdowsī est d'une grande banalité. »

²⁴³ Zotenberg 1900, p. 481.

également, dans les questions ayant trait à la religion, d'une prééminence par rapport aux dignitaires de la fonction sacerdotale. Dans ce domaine, le *Testament d'Ardašīr* se distingue toutefois des autres sources en exposant, de façon crue, une idéologie qui ne conçoit le clergé qu'aux ordres du souverain.

Quelques coupes dans la matière historique

Progresser dans la matière historique autant complexe que lacunaire que propose l'Iran sassanide suscitait il y a peu encore des débats de méthode qui, pour être académiques, n'en étaient parfois pas moins vifs. Ainsi, lors d'un atelier réunissant des spécialistes de l'antiquité tardive et des premiers siècles de l'islam, James Howard-Johnston s'était-il vu vivement contré pour avoir émis l'idée que les institutions sassanides étant fort mal renseignées, la seule façon d'exercer un contrôle extérieur sur les éléments sujets à caution que fournit la tradition sassanide, principalement à travers Ferdowsī et Ṭabarī, consistait à les confronter aux artefacts (monnaies, sceaux et ostraca), ainsi qu'aux écrits des minorités religieuses nestoriennes et juives²⁴⁴. Zeev Rubin devait en effet lui répliquer mot pour mot, insistant sur le fait que quiconque considère que la tradition sassanide contient un fond historique substantiellement fiable appréciera les artefacts ou les sources byzantines à la lumière de cette tradition et non l'inverse²⁴⁵. Le débat est-il clos, les termes en sont-ils correctement posés ? Il est au demeurant incontestable que, dans certains champs de la recherche, les travaux portant sur la culture matérielle ont permis de corroborer certaines hypothèses et d'en infirmer d'autres. L'on songe notamment aux recherches conduites par Gyselen qui, portant en particulier sur les monnaies et les sceaux, ont, par exemple, permis de confirmer la quadripartition de l'empire à laquelle avait procédé Khosrow I^{er}, réforme dont certains doutaient jusqu'alors de l'effectivité²⁴⁶. La chercheuse n'en néglige pour autant pas les sources que fournit la tradition sassanide et, c'est à partir de ces dernières, qu'elle observe, entre le règne de Šāpūr II (309-379) et celui de Kavād I^{er} (488-496, 499-531), soit plus d'un siècle, un ralentissement dans les fondations de villes royales²⁴⁷ : ces fondations de villes, qui constituent pour l'auteur une marque distinctive des Sassanides, en même temps qu'un baromètre témoignant de l'activité des souverains et des luttes d'influence les opposant à la grande noblesse. Ces fondations permettent à Gyselen d'identifier trois phases dans la période sassanide ; la première s'ouvrant avec Ardašīr pour se clore avec Šāpūr II, la deuxième courant de Šāpūr II à Kavād I^{er}, la troisième, enfin, est celle des réformes et de

²⁴⁴ Howard-Johnston 2006, (I) p. 211, l'intéressé avait, dans la même intervention, déclaré précédemment, qu'en cas de doute, aucun élément, issu de Ṭabarī, la source la plus fiable issue de la tradition sassanide, ne saurait être retenu s'il n'est corroboré par une source telle qu'Ammien Marcellin ou Procope. Howard-Johnston 2006, I p. 172.

²⁴⁵ Rubin 1995, p. 296.

²⁴⁶ Voir, par exemple, Gignoux 1984, pour l'auteur, la quadripartition de l'empire était « un thème littéraire plutôt qu'une réalité historique » (p. 4).

²⁴⁷ Gyselen 1997.

l'apogée précédant la chute. On notera que ce découpage de l'ère sassanide en trois grandes périodes se retrouve chez plusieurs auteurs ; la période intermédiaire se singularisant pour les uns par une instabilité interne alors que les autres insistent plutôt sur les menaces pesant sur la frontière orientale de l'empire²⁴⁸.

L'utilisation combinée de sources provenant de la tradition sassanide et de la culture matérielle ne permet pas toujours d'aboutir à des conclusions solidement étayées, on l'a vu plus haut au sujet de la structuration sociale sassanide pour laquelle les éléments contradictoires dont on dispose ne permettent guère que de formuler des hypothèses. Il en va de même de la datation de certains textes, l'on songe à la *Lettre de Tansar*, mais aussi à certains des textes édités par Grignaschi, où plusieurs strates de rédactions semblent cohabiter, plongeant dans la perplexité le chercheur qui, convaincu à la lecture d'un paragraphe de se trouver devant un texte datant de l'époque de Khosrow I^{er}, c'est l'hypothèse retenue, comme on l'a signalé, par plusieurs commentateurs, voit ses certitudes vaciller deux ou trois paragraphes plus loin.

Entre inférences excessives, lacunes, respect immodéré des sources ou, à l'inverse, non prise en compte de certaines d'entre elles, l'historiographie, nous nous en sommes tenu à la plus récente, propose de larges plages d'interprétation sur des éléments relativement factuels. Qu'en est-il de la question autrement plus complexe des relations que certains souverains ont pu entretenir à la religion et de leurs rapports avec la fonction sacerdotale ? Nous avons ici choisi de retenir deux monarques, un pour chacune des deux premières grandes périodes évoquées dans la rubrique précédente, considérant que la troisième, mieux documentée, ne requerrait pas un tel exercice. Compte tenu de la durée des règnes, de l'importance qu'ils ont revêtue, mais aussi des effets de contraste, notre choix s'est porté sur Šāpūr I^{er} et Bahrām V Gūr.

2.2.1. Šāpūr I^{er} (co-régent 239/40, Roi des rois 241/2 – 271 /2)

L'examen de la politique religieuse conduite à l'époque de Šāpūr I^{er} présente l'intérêt d'interroger le paysage religieux tel qu'il se présentait dans les premiers temps de l'ère sassanide, intérêt renforcé par le fait que c'est sous le règne de ce souverain que se manifesta l'apostolat de Mānī (216-276/7). L'information fournie par Mas'ūdī selon laquelle le monarque, séduit par la nouvelle religion, aurait abjuré le mazdéisme pour y revenir

²⁴⁸ Shahbazi 2005, discerne ainsi entre Šāpūr II et Kavād I^{er} une période qu'il nomme « *Social and military crises* », de même, Frye 1992, voit-il, à partir de la fin du IV^e siècle une période marquée par des invasions provenant d'Asie centrale avant d'évoquer l'époque de Khosrow I^{er}. C'est également ce phénomène que retient Huyse (2005) p. 51 sqq, où, dans une section consacrée à une chronologie de la dynastie sassanide, les années 350-528 sont regroupées sous le titre « *La frontière orientale menacée par les nomades* ». Toute périodisation comporte bien évidemment sa part d'artifice, voir à ce sujet Le Goff 2014, l'auteur y observe, p.188, que la périodisation constitue « un outil indispensable » pour l'historien.

ensuite²⁴⁹, n'est guère corroborée que par Ya`qūbī. Ce dernier précise que Šāpūr opéra son retour à sa religion d'origine après une dizaine d'années et que le souverain aurait même eu l'intention de mettre un terme à la vie de Mānī ; celui-ci ne dut son salut qu'à sa fuite en Inde où il serait demeuré jusqu'à la mort de Šāpūr²⁵⁰. Nonobstant ces sources discordantes, il est peu contesté que Šāpūr I^{er} rencontra Mānī et que ce dernier lui dédia ses *Šābuhragān*, ouvrage rédigé en moyen-perse et traitant de questions de prophétologie et d'eschatologie²⁵¹. Au-delà des relations qu'ont pu entretenir le prophète et le souverain, elles font l'objet d'appréciations contrastées²⁵², la séquence donne à penser que Šāpūr, après avoir peut-être caressé le projet d'encourager le développement d'une religion dont le syncrétisme était susceptible de rallier les différentes croyances de l'empire, se serait ravisé et aurait décidé de poursuivre l'œuvre de reconstruction du mazdéisme engagé par son père²⁵³. C'est la veine qu'exploite Philip G. Kreyenbroek dans un article malicieusement intitulé *How Pious was Shapur I ?*²⁵⁴ ; l'auteur relève dans un premier temps que l'essentiel des informations dont nous disposons sur les premiers Sassanides provient de sources iraniennes de l'époque, en bonne partie orales, qui, loin de s'attacher à présenter un compte rendu factuel des événements, ont été élaborées dans l'entourage des souverains avec le souci de délivrer à la population des versions servant les intérêts dynastiques qui, colportées à l'envi par les bardes et les conteurs, ont été tardivement couchées sur le papier et reprises dans des textes composés en moyen-perse, en arabe ou en persan tels que le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān*, *La Lettre de Tansar* ou le *Šāhnāme*²⁵⁵. Analysant les ressorts de la propagande sassanide Kreyenbroek en souligne les aspects religieux ; une culture dominante rétive aux changements dynastiques n'est prête à s'en satisfaire que si le nouveau monarque apparaît comme plus légitime que celui qu'il a détrôné et supérieur à celui-ci, c'est-à-dire plus pieux. Šāpūr, pénétré de l'importance pour un monarque de s'appuyer sur une religion, et observant les développements du christianisme dans l'empire romain aurait-il, froidement, conçu le manichéisme émergent comme une alternative possible au mazdéisme ; après avoir reçu Mānī et fait en sorte qu'il dispose de certaines facilités lui

²⁴⁹ Pellat 1962, p. 221.

²⁵⁰ Hoyland 2018, p. 110. Ṭabarī, repris par Bal`amī, ne fait que mentionner l'apparition de Mānī à l'époque de Šāpūr (Bosworth 1999, p. 38, Zotenberg 2001, I- 2 p. 187). Tha`ālibī tout comme Iṣfahānī ne signalent pour leur part l'apostolat (et l'exécution) de Mānī qu'à l'époque de Bahrām I^{er} (Zotenberg 1900, p. 502, Hoyland 2018, p. 64). Quant à Ferdowsī c'est sous le règne de Šāpūr II qu'il situe l'apparition de Mānī (Mohl 1976, V p. 473, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 336).

²⁵¹ Huyse 2005, p. 144.

²⁵² Le terme de sympathie revient chez Huyse 2005, p. 144 ou Duchesne Guillemin 1962, p. 281 alors que le mot « distance » est employé par Wiesehöfer 2001, p. 205, dont la position a peut-être évolué par la suite (Wiesehöfer 2011, p. 144).

²⁵³ Zaehner 1961, p. 184.

²⁵⁴ Kreyenbroek 2008.

²⁵⁵ Kreyenbroek 2008, p. 8. Pour s'en tenir au *Šāhnāme*, Kreyenbroek, à l'appui de son propos, cite l'ascendance de Sāsān, la place que tiennent les Arsacides dans le *Šāhnāme* (moins d'une page), Ferdowsī indiquant que cette dynastie a peu duré et, qu'en dehors des noms de quelques souverains, le *Livre des rois* ne dit rien à leur sujet. Kreyenbroek relève que, quand bien même l'auteur était disposé à utiliser toutes les sources à sa disposition, la version des premiers Sassanides était devenue tellement dominante qu'elle avait fait disparaître d'autres éléments plus factuels.

permettant de propager sa nouvelle religion, il aurait ensuite laissé toutes les options ouvertes, surveillant les progrès de l’apostolat manichéen²⁵⁶.

Aucun de ces éléments ne transparaît dans les inscriptions que le souverain a laissées où il offre un profil de monarque mazdéen parfaitement lisse ; ainsi, représentant ses victoires remportées contre les Romains, se pose-t-il en protégé des *yazdān*, il dresse la liste des feux qu’il a fondés et des sacrifices qu’il a ordonnés en faveur des dignitaires de la cour, il traite les prêtres mazdéens avec la plus grande bienveillance et leur accorde des privilèges²⁵⁷. Ces éléments sont confirmés par les inscriptions privées du *mowbed* Kerdīr, dont la carrière apparaît exceptionnelle tant par sa précocité que par son contenu et sa durée²⁵⁸. Kerdīr y indique que, sous Šāpūr I^{er}, « beaucoup de services divins furent en augmentation, beaucoup de feux Wahrām fondés, beaucoup de mages devinrent heureux et prospères²⁵⁹ (*was kerdagān ī yazdān abzāyī ud was ādur ī Wahrām nišānī ud was mowmard urwāhm ud padēx bawēd*) »²⁶⁰. Rien ne témoigne donc des sympathies que Šāpūr a pu nourrir à l’égard du manichéisme, à moins, bien entendu de lire en ce sens « les souffrances et les peines » que le mage dit avoir enduré pour les dieux²⁶¹. La comparaison des formules qu’utilise Kerdīr pour évoquer les différents souverains qu’il servit, et les distinctions qu’il reçoit²⁶², permet toutefois de noter que seul Bahrām II fait l’objet d’un éloge particulier, ce dernier étant qualifié de « généreux, droit, fidèle, bienfaisant et vertueux²⁶³ (*rād ud rāst ud mihrabān ud hugar ud kerbakkar*) »²⁶⁴. C’est également, selon les inscriptions de Kerdīr, sous le règne de Bahrām II que la « doctrine d’Ahreman et des démons fut écartée du pays (*kēš ī Ahreman ud dēwān az šahr franaft*) »²⁶⁵ et que les manichéens furent frappés « *ud zandīk andar šahr zad bawēnd* »,²⁶⁶ au même titre que les juifs, les chrétiens et les adeptes d’autres religions. Le texte témoigne également, sous le règne du même souverain, d’une action, cette fois personnellement endossée par Kerdīr²⁶⁷ qui, s’exprimant à la première personne, indique avoir combattu et blâmé les *mowbed* qui ne vivaient pas « conformément à la religion

²⁵⁶ Kreyenbroek 2008, p. 11.

²⁵⁷ Kreyenbroek 2008, p. 12 qui renvoie à la grande inscription de Šāpūr (ŠKZ), dans le même sens, Duchesne Guillemin 1962, p. 281 ou encore Huyse 2005, p. 177.

²⁵⁸ Sur ces questions, outre Gignoux 1991 précité, voir Skjærvø 2011. Voir également Herrmann, MacKenzie et Howell Caldecott, 1989, avec, notamment, p. 29-30, un résumé de la carrière de Kerdīr d’où il ressort que celui-ci a servi les cinq premiers Sassanides, soit une durée minimum de 54 ans, et qu’il est en outre cité parmi les grands sur l’inscription de Narseh à Pāikūlī. Sur les représentations de Kerdīr voir également Grenet 2011.

²⁵⁹ Gignoux 1991, p. 66, concordance de KKZ/KSM/KNRm, § 2.

²⁶⁰ MacKenzie 1989, p. 54, § 2 (la concordance entre les textes de Gignoux et MacKenzie est simplifiée dans la mesure où Gignoux a adopté la numérotation des paragraphes de ce dernier).

²⁶¹ Gignoux 1991, p. 94, voir également Huyse 1998, p. 113.

²⁶² Kerdīr est gratifié de la tiare (*kulāf ud kamar*) et de la ceinture par Hormezd I^{er} (271/2-273) et élevé au rang de grand (*pādixšar ī wuzurgān*) par Bahrām II (276- 293), Gignoux 1991, p. 68 § 5 et p. 69, § 9. MacKenzie 1989, p. 54, § 5 et 9.

²⁶³ Gignoux 1991, p. 69, § 9.

²⁶⁴ MacKenzie 1989, p. 54, § 9.

²⁶⁵ Gignoux 1991, p. 69, § 11, MacKenzie 1989, p. 54, § 11.

²⁶⁶ MacKenzie 1989, p. 54, § 11.

²⁶⁷ Kerdīr est parfois taxé d’exagérations (Huyse 2005, p. 154), Gignoux 1991, p. 17, suggère que « ses prétentions en paroles dépassent peut-être la réalité de son action ».

mazdéenne »²⁶⁸. L'ensemble de ces éléments, à la différence de ceux relevés pour la magistrature de Šāpūr I^{er}, conformément le règne de Bahrām II à l'image attendue du souverain sassanide agissant de concert avec le sacerdoce pour la promotion et la défense de l'orthodoxie mazdéenne²⁶⁹. Ironie de l'histoire, lorsque quelque sept siècles plus tard le *Dēnkard* rassemblera les savoirs mazdéens, Kerdīr, à la différence de Tansar, ne recueillera pas l'obole d'une citation ou même d'une référence²⁷⁰, quant à Šāpūr I^{er}, il lui saura gré d'avoir rassemblé des textes religieux dispersés en Inde ou dans l'empire romain et de les avoir ajoutés à l'Avesta²⁷¹.

Nous ne saurions quitter le règne de Šāpūr sans évoquer son monnayage dont, pour exprimer les choses simplement, nous dirons qu'il s'inscrit dans la tradition inaugurée par Ardašīr : il convient par conséquent en premier lieu de rappeler en quoi les frappes du fondateur de la dynastie se différencient de celles de ses prédécesseurs. Dans la phase finale de son règne, qui selon Alram, commence en gros en 229/230²⁷², le souverain initie un nouveau type de monnaie où, sur l'avvers, il est représenté coiffé de sa couronne personnelle et du *korymbos*, la légende qui entoure la figure du souverain est la suivante : « *Mazdēs n bay Ardašahr šāhān šāh Ērān kē čīhr az yazdān* », qu'Alram rend par : « *The divine Mazdayasnian King of the Kings Ardašīr, (king) of (the) Iranians, whose seed is from the gods* », traduction sur laquelle nous reviendrons lorsque nous nous interrogerons sur la titulature des souverains sassanides²⁷³. Il suffit, note Alram, de comparer cette légende à la titulature des rois arsacides pour mesurer le renouvellement apporté : « *The King of the Kings, Arsakes, the benefactor, the justice, the excellent, the friend of the Greeks.* »²⁷⁴. Quant au revers de la monnaie il est frappé, depuis les années 226/227, d'un autel du feu accompagné de la mention « *ādur ī Ardašīr* » témoignant de la foi zoroastrienne du souverain²⁷⁵. Des frappes opérées par Šāpūr I^{er}, Alram relève qu'elles adoptent, pratiquement inchangé, le programme iconographique d'Ardašīr ; sur l'avvers le monarque arbore la couronne murale d'Ohrmazd ; quant au revers, il porte l'autel du feu dans une

²⁶⁸ Gignoux 1991, p. 72, § 16. Dans le même sens Duchesne Guillemin 1962, p. 280. Ce paragraphe est différemment interprété par MacKenzie qui propose ici la lecture « *mowestān* » (*Magian land*), MacKenzie 1989, pp. 55 et 59.

²⁶⁹ C'est la conclusion de Kreyenbroek 2008 qui, après avoir relevé, p. 14, que la variété des traditions orales mazdéennes se prêtaient mal, au III^e siècle, à une conception unifiée de la religion, observe, p. 15, que les premiers sassanides « inspirés par leur propre propagande, ont posé les fondations d'une « église » zoroastrienne, avec tout ce que cela implique. D'un autre côté, on ne peut dire qu'ils ont révolutionné la vie religieuse des croyants ordinaires. »

²⁷⁰ de Menasce 1958, p. 58-60. Pour une référence à Tansar, voir DK. 7. 7. 14 Molé 1967, p. 73.

²⁷¹ Dk. M 412-5 traduit dans Zaehner 1961, p. 176.

²⁷² Alram 2008, p. 19.

²⁷³ Notons que la mention « *King of the Kings of Ērān and non-Ērān* » n'apparaîtra dans les monnaies qu'à partir d'Hormezd fils et successeur de Šāpūr. Alram 2008, p. 21, mentionne toutefois, p. 23, une monnaie en or (de pur prestige), de Šāpūr célébrant sa victoire sur Philippe l'Arabe et portant la mention « *King of the Kings of the Iranians and Non-Iranians* ». Au sujet de cette monnaie et de la légende qu'elle porte, voir également Shavarebi 2014.

²⁷⁴ Alram 2008, p. 20.

²⁷⁵ Alram 2008, p. 18. Rika Gyselen 1996, attire pour sa part l'attention sur le fait que l'image renvoie au feu dynastique qu'établissait chaque souverain lors de son accession à la couronne.

représentation légèrement modifiée, puisqu'il est encadré de deux préposés également coiffés de couronnes murales. Gyselen retient pour sa part le caractère radical de cette innovation : elle voit dans ces couronnes murales une référence à la divinité grecque Tyché, gardienne des cités, dont la figure est notamment utilisée dans les monnaies de colonies romaines telles qu'Edesse et Nisibe. Par cette référence ambiguë, mais parlante pour des populations de la partie occidentale de l'empire disposant de fortes traditions hellénistiques, Šāpūr présentait sur le revers de ses frappes des figures protectrices de la dynastie, et au-delà de l'empire.²⁷⁶ La légende de l'avvers est la même que sur la monnaie d'Ardašīr et, sur le revers, est portée la mention « feu de Šāpūr »²⁷⁷. Quelle que soit la portée de l'innovation introduite par Šāpūr I^{er} sur le revers de ses monnaies son programme s'inscrit incontestablement dans la continuité des bouleversements réalisés par Ardašīr ; comme dans ses inscriptions il propose un profil de monarque mazdéen parfaitement lisse. S'agissant non plus du monnayage de Šāpūr mais de son portrait, Iṣfahānī le décrit comme vêtu d'une veste couleur azur et d'un pantalon rouge²⁷⁸.

2.2.2. Bahrām V Gūr (421-439)

Afin d'illustrer cette période de transition qui s'étend, en gros, de 350 à 531, c'est-à-dire, à quelques années près, de la fin du règne de Šāpūr II à l'accession au trône de Khosrow I^{er}, période donc, que Shahbazi considère comme marquée par des crises sociales et militaires et que Huyse caractérise par la menace que les nomades font peser sur la frontière orientale de l'empire, nous avons retenu le règne de Bahrām V Gūr pour nous pencher sur les relations que ce monarque a entretenues avec la religion et la fonction sacerdotale. Un moment tenté par le règne de Yazdegerd I^{er} nous avons finalement considéré qu'après l'examen de la magistrature de Šāpūr I^{er}, dont le mazdéisme était questionné, il ne convenait pas de retenir un monarque auquel est fréquemment associée l'épithète de pécheur. Période de transition et d'instabilité, celle qui nous intéresse, dont le règne de Bahrām V se situe au mitan, est aussi une période particulièrement mal renseignée ; comme l'observe Ernie Haerink, la majorité des reliefs ont été exécutés au III^e siècle, puis sous Šāpūr II, au IV^e

²⁷⁶ Gyselen 1996, p. 73, l'auteur ajoute que l'on ne peut savoir exactement si ce rôle de protection était attribué à Ohrmazd ou approprié par Šāpūr lui-même. Notons également que Gyselen 1996, p. 72, et figure 6, planche VI, mentionne et donne à voir quelques rares monnaies de Šāpūr portant le *korymbos* et sa couronne personnelle.

²⁷⁷ Alram 2008, p. 21. Pour une monnaie faisant apparaître Šāpūr coiffé d'un couvre-chef orné d'un aigle voir Alram 2008, p. 22.

²⁷⁸ Hoyland 2018, p. 63. Mas`ūdī fait également état d'un ouvrage comportant les portraits des souverains (et souveraines) sassanides qu'il aurait consulté à Iṣṭakhr en 915-916. Il précise que cet ouvrage était une copie d'un livre déposé dans le trésor royal où les souverains étaient peints à leur mort, leur portrait étant ensuite accroché dans le trésor royal. L'ouvrage comportait également une biographie de chaque monarque ainsi que les faits marquants survenus au cours de son règne ; il aurait fait l'objet d'une traduction en arabe à l'époque de Hishām b. `Abd el-Malik (724-743). Mas`ūdī ne fournit les descriptions des portraits que du premier et du dernier souverain représentés (Ardašīr I^{er} et Yazdegerd III), toutes deux sont conformes à celles données par Iṣfahānī (Hoyland 2018, p. 102-103).

siècle, ils seront ensuite très rares, la fin de l'ère sassanide étant néanmoins présente à Taq-e-Bostān²⁷⁹ ; quant au *Xwadāy-Nāmag* sa rédaction ne sera entreprise qu'au VI^e siècle, peut être sous Khosrow I^{er}²⁸⁰. Nous ne disposons ainsi, pour cette période en général, et pour le règne de Bahrām V en particulier, que d'éléments au demeurant parfois très détaillés, mais qui transmis par des ménestrels (*gōsān*) ou la mémoire collective, appartiennent à la sphère des mythes ou des légendes plus qu'ils ne relèvent du champ de l'histoire²⁸¹. N'est-il pas symptomatique à cet égard que l'essentiel des contributions au volume édité par Vesta

²⁷⁹ Haerink 2006, p. 36. Au sujet des reliefs de Taq-e-Bostān, voir également Demange 2006.

²⁸⁰ Huyse 2008 soutient l'idée selon laquelle les archives royales consultées par Agathias (c. 536- c.579) et Sergius, deux contemporains de Khosrow I^{er}, ne comportaient, pour l'essentiel, que les noms et les dates de règnes des souverains et la référence à quelques événements majeurs (p. 150). Comparant ses *Histoires* à la *Chronique* de Ṭabarī, historien qui, selon l'auteur, on l'a relevé plus haut, se distingue de ses prédécesseurs et contemporains des IX/X^e siècles par les efforts qu'il développe pour séparer la légende de la réalité, Huyse observe qu'elles comportent des dates proches, des détails factuels obéissant au même schéma et, finalement, témoignent d'un même état des connaissances (p. 151). Ce n'est qu'à partir du règne de Kavād I^{er} que les deux récits gagnent en substance historique, ce qui ne doit rien au hasard, dans la mesure où ce règne précède immédiatement la composition des *Histoires* en même temps qu'il précède de peu la première phase de rédaction de la source des *Annales*, le *Xwadāy-Nāmag*, dont on peut penser qu'elle est intervenue sous le règne de Khosrow I^{er}. Au sujet du *Xwadāy-Nāmag* et de sa transmission, Jackson Bonner 2011, p. 19 sqq. critique les analyses de Nöldeke selon lesquelles le *Xwadāy-Nāmag* aurait fait l'objet d'une traduction en arabe par Ibn al-Muqaffa` que les histoires de l'Iran par la suite composées dans le monde arabo-musulman auraient toutes utilisées ; Ṭabarī y aurait été le plus fidèle alors que Ferdowsī aurait utilisé une version déformée. La critique de Jackson Bonner s'effectue en trois temps ; il fait tout d'abord observer qu'il est audacieux de faire reposer tous les travaux des historiens arabo-iraniens sur un texte perdu considéré comme le lien nécessaire avec un texte lui-même perdu, il relève ensuite que défendre la supériorité de la traduction d'Ibn al-Muqaffa` présuppose que les annales sassanides contenaient, du moins en grande partie, des éléments historiquement fondés, ce que rien ne démontre. Enfin et surtout, le lien entre Ibn al-Muqaffa` et les auteurs subséquents n'est pas prouvé mais simplement présumé par Nöldeke, à partir des similarités que comportent les ouvrages de Ṭabarī et d'Ibn Qutayba, ouvrages qui ne font aucune mention d'Ibn al-Muqaffa`. Se référant à Ḥamza Iṣfahānī (m. 961), Jackson Bonner indique qu'il existait, au X^e siècle, plusieurs versions en arabe, toutes différentes, du *Xwadāy-Nāmag*, ce qui conduit l'auteur, c'est sa conclusion, à soutenir qu'aucun lien ne peut être établi entre Ibn al-Muqaffa` et les historiens arabo-iraniens qui lui ont succédé. Sans reprendre l'ensemble des conclusions de l'auteur, nous retiendrons la fragilité de la thèse faisant reposer l'ensemble de l'édifice sur la traduction d'Ibn al-Muqaffa`. Hoyland 2018, p. 10, considère également que la thèse de Nöldeke reposant sur l'existence d'une chronique officielle composée à la fin de la période sassanide n'est pas sérieusement établie. Prenant l'exemple des 3 auteurs dont il propose des traductions, il observe qu'Iṣfahānī cite 8 ouvrages à partir desquels il a travaillé, alors que Mas'ūdī en évoque deux, dont, comme nous l'avons vu, un livre contenant des notices biographiques et des portraits des souverains sassanides. Quant à Ya'qūbī, il comporte des développements détaillés sur Mānī et Bahrām Čūbīn qui ne peuvent s'expliquer que par l'existence de sources indépendantes dont Bal'amī évoque au demeurant l'abondance (p.11). Hoyland, p. 21, suggère en conséquence la possibilité de 2 types de textes préislamiques : d'une part une forme de chronologie, établie par l'administration sassanide, et donnant les informations essentielles se rapportant à chaque règne ; d'autre part, une variété de textes épiques dédiés aux réalisations des souverains ou autres personnages historiques (on est ainsi ramené à une forme de trame chronologique à laquelle s'ajoute, en archipel, une pluralité de textes indépendants issus de la tradition des ménestrels). Pour sa part, Askari 2016, p. 90-92, évoque la profusion des sources disponibles au cours des premiers siècles de l'Islam, ainsi que les contradictions qu'elles comportaient. Elle fait référence, p. 93, nous l'avons observé plus haut, aux propositions de Khaleghi Motlagh qui considère qu'il existait 2 chroniques, l'une religieuse et l'autre royale. Cette dernière se composait elle-même de comptes-rendus propres à chaque règne qui étaient ensuite ajoutés à la chronique des règnes antérieurs.

²⁸¹ Huyse 2008, p. 151-152.

Sarkhosh Curtis et Sarah Stewart, *The Sasanian Era*, concerne les phases initiale et finale de la dynastie²⁸² ?

Le récit que Ṭabarī consacre au règne de Bahrām V Gūr sera ici pris comme point de départ et référence pour être ensuite comparé à ceux que proposent Bal`amī, Ferdowsī et Mas`ūdī. Il s'ouvre sur la naissance de Bahrām et l'horoscope que les astrologues mandés par Yazdegerd I^{er} livrent au souverain ; l'enfant héritera du trône de son père et sera élevé en dehors de la Perse. Son éducation est confiée à al-Mundhir, fils du roi des Lakhmides, tribu arabe alliée aux Sassanides, dont le père, non loin de sa capitale Ḥīra (dans l'Irak actuel) fait construire le magnifique palais d'al-Khawarnaq, digne d'abriter l'éducation du prince²⁸³. Celui-ci fait montre d'une précocité rare puisqu'à 5 ans il exige qu'on lui adresse des professeurs qui lui enseignent l'écriture, l'archerie et le droit religieux²⁸⁴, à 12 ans il décide de ne conserver que ses professeurs d'archerie et d'équitation et, après avoir fait preuve d'une belle détermination dans le choix d'une monture, il force l'admiration par ses exploits cynégétiques. Retourné un moment auprès de son père qui ne lui prête pas attention, il profite d'une ambassade romaine pour regagner le territoire lakhmide, où il mène une vie dédiée aux plaisirs. C'est là qu'il est informé que, son père étant décédé, le trône d'Iran a été confié à un membre d'une branche collatérale de la famille royale, un certain Khosrow²⁸⁵. Alors qu'al-Mundhir envoie une troupe de 10 000 hommes, dont les effectifs sont rapidement triplés, dans les environs immédiats de Ctésiphon et Weh-Ardašīr, Bahrām reçoit un envoyé des Iraniens, un certain Juwānī, qui est subjugué par son charisme²⁸⁶. Il rencontre ensuite le grand *mowbed* et les grands d'Iran et, après avoir reconnu les torts de son père, il propose d'une part, d'exercer la royauté pendant un an, de façon à ce que l'on puisse apprécier son mode de gouvernement sur pièces, et, d'autre part, que la couronne et les regalia soient placés entre deux lions, la royauté revenant à celui qui s'en saisirait²⁸⁷. Ce

²⁸² L'ouvrage comporte dix contributions, cinq sont consacrées à la phase initiale et quatre à la phase finale, une seule, *The Sasanians in the East*, aborde la période intermédiaire. Voir page « Contents » du volume.

²⁸³ L'épisode est bien connu qui voit, pour solde de tout compte, l'architecte Sinnimār précipité du haut de l'édifice sur l'ordre d'al-Nu`man (roi des Lakhmides de c. 400 à 418). Ṭabarī insère logiquement cet épisode dans le chapitre qu'il consacre à Yazdegerd I^{er}, dont les années de règne (397-421) correspondent, en gros, à celles d'al-Nu`man, C'est néanmoins à al-Mundhir (c. 418-462) que Yazdegerd I^{er} confie l'éducation de Bahrām (Bosworth 1999, p. 83).

²⁸⁴ Bosworth 1999, p. 84.

²⁸⁵ La décision de ne pas confier le trône à un fils du souverain honni aurait d'abord été prise en petit comité, par un groupe de grands, qui aurait récusé Bahrām du fait de son manque d'expérience et de l'éducation arabe qu'il avait reçue. Cette décision aurait ensuite été avalisée par "the mass of people [i.e., of the military and landed classes below the topmost ranks of society]" (Bosworth 1999, p. 87). Ṭabarī ne fait pas mention de l'assassinat (par un groupe de nobles et de prêtres) de Šāpūr, frère aîné de Bahrām et gouverneur de Persarménie qui s'était rendu à Ctésiphon pour faire valoir ses droits à la couronne (Bosworth 1999, p. 87, note 229). Dans le même sens Huyse 2005, p. 263.

²⁸⁶ Bosworth 1999, p. 88, note 232, avec une référence au *xwarrah* que porte Bahrām.

²⁸⁷ La proposition d'exercer la royauté pendant un an ne laisse de surprendre, surtout dans le contexte de la succession de Yazdegerd I^{er} dont plusieurs sources arabo-persanes décrivent les bonnes dispositions qui se seraient altérées une fois son pouvoir établi, voir par exemple, Bosworth 1999, p. 70, Zotenberg 2001, I-3 p. 202 ou encore. Mohl 1976, vol. V, p. 493. Au sujet de la fabrication de l'image de Yazdegerd I^{er} par la noblesse et la fonction sacerdotale voir Bosworth 1999, p. 71, note 191.

dernier élément qui place la dispute sous le signe de l'ordalie et fait du Créateur l'arbitre suprême est bien connu, en revanche, il a été moins relevé que, lors de la rencontre avec les grands, Bahrām aurait promis de baisser les taxes foncières, d'augmenter les soldes des militaires et d'accorder à l'aristocratie des offices plus prestigieux encore²⁸⁸.

Bref, on sait ce qu'il advint et comment après avoir coiffé la couronne le jeune souverain, il a alors 20 ans, reçoit l'allégeance des grands et des moins grands puis tient audience publique pendant sept jours avant de retourner aux loisirs qu'il affectionne ; de la suite du récit de Ṭabarī nous ne retiendrons désormais que les grands traits. Le premier de ceux-ci est la menace que le Khāqān des Turks, à la tête d'une troupe de 250 000 hommes, fait peser sur le territoire iranien²⁸⁹, Bahrām qui avait feint de se désintéresser de l'affaire et, accompagné d'une légère escorte de 300 hommes s'était rendu à Šīz²⁹⁰, fond nuitamment sur l'armée du Khāqān qu'il met en déroute et charge l'un de ses généraux de poursuivre l'ennemi, il délimite ensuite la frontière entre les deux puissances par l'érection d'une colonne. De retour, après, signe de piété ? s'être de nouveau rendu à Šīz, le souverain s'adresse à son « peuple » en l'invitant à ne pas douter de son bon gouvernement et menace de se montrer pire que son père, qui lui-même avait commencé son règne dans la justice avant d'en être détourné par les obstructions qu'il avait rencontrées²⁹¹, parallèlement, il fait remise de trois années d'impôt foncier ainsi que d'arriérés de cet impôt²⁹² et se livre à d'autres libéralités. Ce sont ces questions fiscales, décidément très présentes, qu'invoque le monarque pour entreprendre un voyage en Inde, son projet, à peine esquissé, consistant à adjoindre certains territoires à l'empire pour diminuer l'impôt de ses sujets²⁹³. Son plan sera couronné de succès puisque, pour le remercier des services inestimables qu'il lui a rendus, le souverain indien lui fait don de plusieurs provinces qui sont intégrées à l'empire perse²⁹⁴. Avant de partir pour l'Inde, Bahrām avait confirmé Mihr-Narseh dans son poste de premier ministre (*wuzurg framādār*) et c'est ce dernier que le roi envoie au Rūm, à la tête d'une armée de 40 000 hommes, pour obtenir qu'il paie tribut à la Perse ; l'éminent homme d'État

²⁸⁸ Bosworth 1999, p. 90, note 234.

²⁸⁹ La mention de Turks est anachronique, quant au chiffre de 250 000 hommes, il est considérablement grossi (Bosworth 1999, p. 95, note 244). Au sujet des populations qui, à cette époque, bordaient le nord-est de l'empire, voir Sims-Williams 2008, p. 90. Voir également Grousset 1959, p. 110-112.

²⁹⁰ A Ādur Gušnasp, feu des guerriers et des souverains, Bosworth 1999, p. 94, note 245. Duchesne Guillemin 1962, p. 285, reprenant la proposition de Wikander, relève que Bahrām « paraît avoir été le premier à se faire couronner à Šīz. » Wiesehöfer 2001, p. 171, considère pour sa part qu'il n'y avait pas de lieux déterminés, que ce soit pour le couronnement séculier ou le couronnement religieux. La proposition la plus stimulante vient en l'occurrence de Canepa 2013. Elle ne concerne pas directement Bahrām V mais rejaillit immédiatement sur le lieu de son couronnement puisque l'auteur, dans une étude documentée, arrive à la conclusion que le sanctuaire d'Ādur Gušnasp aurait été édifié sous le règne de Pērōz (459-484), le petit-fils de Bahrām V (Canepa 2013, p. 83). Le mur de briques initial aurait ensuite été remplacé par une construction en pierres sous le règne de Kavād I^{er} ou celui de Khosrow I^{er} (Canepa 2013, p. 84). Boyce 1983 situait pour sa part l'installation du feu dans sa localisation actuelle peu avant le début du V^e siècle.

²⁹¹ Bosworth 1999, p. 98, ce qui confirme ce qui a été évoqué plus haut au sujet des premières années du règne de Yazdegerd I^{er}.

²⁹² Bosworth 1999, p. 98-99.

²⁹³ Bosworth 1999, p. 100.

²⁹⁴ Bosworth nie toute historicité à cette aventure indienne, Bosworth 1999, p. 103, note 260.

s'acquiesce parfaitement de cette mission délicate et reçoit du monarque les honneurs qui lui sont dus²⁹⁵. Ṭabarī mentionne enfin une expédition de Bahrām dans la corne de l'Afrique dont Bosworth doute également de l'historicité²⁹⁶. La fin du souverain est à l'image de sa vie où la chasse tint une place si décisive ; on le sait, poursuivant un onagre, il disparaît, sans laisser de traces, dans un puits et toutes les recherches pour retrouver son corps demeurent vaines. La dernière référence à son règne figure dans le discours du trône de son fils et successeur Yazdegerd II : celui-ci souligne le temps que le défunt consacrait aux audiences publiques, à l'examen des pétitions et à l'écoute des plaintes formulées à cette occasion. Selon les sources, écrit Ṭabarī, son règne aura duré 18 ans ou 23 ans²⁹⁷.

Telle que proposée par Bal'amī, la geste de Bahrām adopte la même structure que celle de Ṭabarī, seules quelques différences méritent d'être signalées. On relèvera ainsi qu'aucun horoscope n'est mentionné à la naissance du futur souverain qui est confié à al-Nu'man et non à al-Mundhir²⁹⁸, on notera accessoirement que l'enfant se montre moins précoce puisque c'est à 10 ans et non à 5 qu'il demande à être instruit. Lors de l'accession au trône de Bahrām, le *Tārīḥnāme* indique qu'une troupe de 100 000 hommes (contre 30 000) stationnait à proximité de la capitale sassanide, quant à l'âge du jeune souverain, il est de 23 ans (contre 20)²⁹⁹. Le récit de la guerre contre les Turcs n'appelle pas de commentaire particulier, sinon qu'aucune mention n'est faite de Šīz et d'Ādur Gušnasp. L'épisode indien produit les mêmes résultats que dans le récit de Ṭabarī, toutefois Bahrām refuse les territoires qui lui sont offerts et demande simplement qu'un tribut lui soit versé³⁰⁰ ; quant à Mihr-Narseh, Bal'amī le présente comme le fils du premier ministre de Yazdegerd I^{er} et

²⁹⁵ Bosworth conteste ici encore la version des faits proposée par Ṭabarī et rappelle les termes du traité intervenu entre les deux puissances, Bosworth 1999, p. 103, note 261. Au sujet de Mihr-Narseh, il convient de relever les termes particulièrement élogieux qu'emploie Ṭabarī à son endroit, ainsi, lorsqu'il est nommé premier ministre par Yazdegerd I^{er}, il est présenté, p. 72, comme "*the outstanding wise man of his age*", plus tard, sous le règne de Bahrām Gūr, il est indiqué que Mihr-Narseh "*was held in high honour by all the king of Persia because of his fine education and manners, the excellence of his judgement, and the contentedness and tractability of the masses of the people with him.*" (Bosworth 1999, p. 104). Le changement de politique de Yazdegerd I^{er} vis-à-vis des chrétiens (Pourshariati 2008, p. 60, note 285), les persécutions dont ils font l'objet au début du règne de Bahrām ou encore le prosélytisme mazdéen qui s'exercera sur l'Arménie sous le règne de Yazdegerd II, sont parfois imputées à Mihr-Narseh, « un ennemi implacable des chrétiens » (Bosworth 1999, p. 93, note 242). Le fait qu'il ait nommé un de ses fils Zurwāndād ainsi que le nombre des arbres dont il a orné les jardins de son domaine : 12 000 palmiers-dattiers, 12 000 oliviers et 12 000 cyprès (Bosworth 1999, p. 105) suggèrent à Duchesne Guillemin 1962, p. 285, qu'il ait pu cultiver des tendances zurvanistes. Ce sont d'autres considérations qui portent Zaehner à partager cette appréciation, voir Zaehner 1961, p. 188-189 et surtout Zaehner 1955, p. 39 sqq. L'auteur explique ainsi comment Mihr-Narseh, banni par Bahrām V puis Pērōz est rétabli dans une position d'autorité par Yazdegerd II, souverain qui partageait ses options zurvanistes. Au sujet du bannissement de Mihr-Narseh voir, Perikhanian 1997, pp. 319 et 329. S'agissant enfin du caractère exceptionnel de troupes commandées par un *wuzurg framādār*, voir Morley 2016, p. 16.

²⁹⁶ Bosworth 1999, p. 106, note 272.

²⁹⁷ Bosworth 1999, p. 106.

²⁹⁸ Zotenberg 2001, I-3 p. 208.

²⁹⁹ Zotenberg 2001, I-3 p. 214.

³⁰⁰ Zotenberg 2001, I-3 p. 220.

mentionne que l'un de ses propres fils fut nommé *mowbed* suprême par Bahrām³⁰¹, alors que, selon Ṭabarī, il fut, nous l'avons noté plus haut, nommé *hērbēdān hērbēd*. S'agissant de la durée du règne de Bahrām, Bal'amī la fixe à 23 ans. Ainsi, le récit plus condensé de Bal'amī³⁰² ne comporte-t-il que peu de différences par rapport à celui de Ṭabarī, les mêmes séquences y sont reproduites, à l'exception de l'expédition dans la corne de l'Afrique ; les indications fournies sur Mihr-Narseh et son fils Zurwāndād souffrent en revanche d'imprécisions, de même, les préoccupations récurrentes en matière fiscale qui s'expriment dans Ṭabarī sont ici moins prononcées.

C'est un récit des plus concis en même temps que très complet que propose les *Prairies d'or*³⁰³, quasiment aucune phase de la narration de Ṭabarī ne manque, à l'exception de l'expédition dans la corne de l'Afrique ou des références à Mihr-Narseh, dont le nom n'est pas cité. Du règne qui aura duré 23 ans l'auteur retient la justice la générosité et la prospérité ainsi que l'extrême habileté du souverain dans l'archerie et quelques poèmes³⁰⁴. La concision n'est certainement pas un trait que l'on peut appliquer au texte que Ferdowsī dédie à Bahrām V³⁰⁵ ; à la différence de la *Chronique* ou *Tārīḫnāme*, on notera que la décision d'éloigner l'enfant est suggérée par les *mowbed* et les nobles, qui, ayant entendu l'horoscope lui prédisant un avenir plein de gloire, souhaitent le soustraire à l'influence néfaste de son père et c'est ainsi qu'il est confié à Mundhir, le roi du Yémen³⁰⁶. Très curieusement, l'épisode de la construction du palais d'al-Khawarnaq est absent du *Šāhnāme*, on y retrouve par ailleurs le goût que manifeste le jeune Bahrām pour les études (il a ici 7 ans³⁰⁷) ainsi que ses prouesses cynégétiques et, plus tard, après le décès de Yazdegerd, le saisissement de Juwānī, subjugué par le charisme du futur souverain³⁰⁸. Les sept jours qui suivent le couronnement de Bahrām font l'objet de développements mettant la piété du jeune souverain en évidence³⁰⁹ et l'épisode de la guerre contre le Khāqān (de Chine) dont la puissante armée est mise en déroute par une troupe de 6 000 hommes, n'intervient que bien plus tard, après plusieurs anecdotes soulignant les bonnes dispositions du monarque, épris de chasse mais saisissant également toutes les occasions pour manifester un sens aigu de la justice. Mihr-Narseh est absent du récit et les relations avec le Rūm simplement évoquées par la réception d'un ambassadeur³¹⁰, quant à l'équipée indienne de Bahrām, elle

³⁰¹ Zotenberg 2001, I-3 p. 220, Bal'amī évoque en revanche une période de retrait de Mihr-Narseh qui aurait souhaité s'adonner au service de Dieu, période à laquelle Ṭabarī ne fait aucune allusion, et pourrait correspondre à la disgrâce, évoquée plus haut, qu'il connaît avant d'être rappelé aux affaires.

³⁰² Il tient en 18 pages à comparer aux 22 pages que comporte la version de Ṭabarī (ce chiffre est toutefois approximatif, le nombre de caractères par page n'est évidemment pas le même dans les deux ouvrages, en outre, nous avons évalué à 11 pages les notes qui accompagnent l'édition Bosworth qui compte, au total, 32 pages).

³⁰³ Il tient en un peu plus d'une page.

³⁰⁴ Pellat 1962, p. 230.

³⁰⁵ 138 pages pour la traduction en français réalisée par Mohl.

³⁰⁶ Mohl 1976, V p. 499, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 365.

³⁰⁷ Mohl 1976, V p. 501, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 367.

³⁰⁸ Mohl 1976, V p. 531, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 396.

³⁰⁹ Mohl 1976, V p. 553-554, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 416.

³¹⁰ Mohl 1976, VI p. 5 sqq, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 543 sqq.

ne ressemble que de très loin à ce qu'en livrent Ṭabarī et Bal`amī ³¹¹ et la gloire du monarque n'a besoin ni d'une intervention dans la corne de l'Afrique, ni de la fin qui lui est habituellement associée : il s'endort dans son palais pour ne plus se réveiller³¹². Piété, remises d'impôt, sentiment aigu de la justice alliés à un goût prononcé pour la chasse et la musique³¹³ sont les caractéristiques majeures du Bahrām V du *Šāhnāme*.

Si l'on s'en tient au nombre de pages que les cinq auteurs sollicités consacrent à Bahrām V dans leurs ouvrages respectifs, celui-ci apparaît comme un des souverains les plus éminents de la dynastie sassanide. Chez Ṭabarī, Bal`amī, Ferdowsī et Tha`ālibī, il n'est précédé que par Khosrow I^{er} et Khosrow II³¹⁴, chez Mas`ūdī, outre Khosrow I^{er} et Khosrow II, Šāpūr II et Ardašīr se situent devant lui³¹⁵. Comment expliquer la place ainsi tenue par un monarque à qui il n'est pas revenu d'avoir fondé une dynastie ou encore d'avoir remporté des succès militaires d'une ampleur comparable à ceux de Šāpūr I^{er} ou de Šāpūr II ? On relèvera, avec W. L. Hanaway³¹⁶, que, dès Ṭabarī, le récit consacré à Bahrām V intègre des éléments de caractère romanesque (horoscope, précocité et habileté dans les arts princiers, manifestation du *xwarrah*, aventures militaires et amoureuses, soucis de justice...) qui seront développés par Ferdowsī puis Nižāmī³¹⁷. On peut ainsi former l'hypothèse que la source de Ṭabarī, le *Xwadāy-Nāmag*, alimenté pour ce qui concerne cette époque, comme nous l'avons noté avec Huyse, par des ménestrels ou la mémoire collective, comportait elle-même ces éléments romanesques divertissants et piquants qui, encore relativement frais, ont pu, de façon particulièrement détaillée, être repris dans l'ouvrage. Le *Xwadāy-Nāmag* se serait en outre fait l'écho d'un règne où l'empire était en paix, tant à l'ouest qu'à l'est, du moins après l'assaut initial du Khāqān. En paix, l'empire était également florissant, aspect essentiel au regard de la religion mazdéenne, ce qui autorisait plus prosaïquement une politique fiscale accommodante, d'autant que le monarque, par contraste avec son prédécesseur, était lui-même accommodant, laissant aux nobles et à la fonction sacerdotale une grande liberté d'action dans l'exercice de leurs prérogatives à moins qu'il ne les conforte. Nous n'aurons en revanche pas vérifié, comme le suggère Yarshater, qu'avec le règne de Yazdegerd I^{er} les informations issues des sources sassanides deviennent plus factuelles³¹⁸. Les récits des cinq auteurs sollicités comportent quelques éléments renseignant sur l'attitude de Bahrām au

³¹¹ Le souverain indien lègue son pays, son trésor, son trône et son diadème à Bahrām (Mohl 1976, VI p. 71, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 604).

³¹² Mohl 1976, VI p. 81, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 614.

³¹³ Mohl 1976, VI p. 77, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 610. Voir également Bosworth 1999, p. 94, note 243, ainsi que Pellat 1962, p. 219, au sujet du rang que Bahrām confère aux musiciens.

³¹⁴ Dans l'édition Bosworth, déduction opérée des notes de bas de page, ce sont 72 p. qui sont consacrées à Khosrow I^{er} et 47 à Khosrow II, pour, rappelons-le 22 à Bahrām V. Pour l'édition Zotenberg de Bal`amī, les chiffres sont respectivement de 58, 57 et 18 ; quant à Mohl les chiffres sont les suivants 191, 175 et 138. Enfin, s'agissant de Zotenberg 1900, en divisant par deux le nombre de pages consacrées aux différents souverains (le haut de la page est occupé par le texte en arabe et le bas réservé à la traduction en français), on obtient 28 p. pour Khosrow II, 17 pour Khosrow I^{er} et 15 pour Bahrām V.

³¹⁵ 5 pages pour les trois premiers, 4 pour Ardašīr et 1 et demie pour Bahrām V.

³¹⁶ Hanaway 1988.

³¹⁷ Barry 2000.

³¹⁸ Yarshater 1983, p. 477.

regard de la religion ou de la fonction sacerdotale. Nous avons noté plus haut que pendant les 7 jours qui suivent son accession au trône le Bahrām de Ferdowsī multiplie les invocations au Créateur, ou encore les visites que celui de Ṭabarī et de Tha`ālibī rend à Ādur Gušnasp avant de combattre le Khāqān et après l’avoir vaincu. Ces éléments sont par ailleurs à mettre en lien avec le fait que le souverain aurait inauguré la tradition d’une investiture religieuse à Šīz, ou encore, toujours selon Duchesne Guillemin, que ce soit sous son règne qu’aurait été instituée la dignité de *Mowbedān mowbed*³¹⁹. Dans le rapport que le monarque entretient avec la religion, nous aurons surtout noté le zurvanisme prêté à Mihr-Narseh ainsi que, ce n’est peut-être pas négligeable, son hostilité à l’égard des chrétiens. Ce dernier aspect prend toute son importance si, de nouveau par contraste, il est comparé à la politique religieuse de Yazdegerd I^{er} ; le nouveau monarque, malgré le coup d’éclat qui lui aura permis de coiffer la couronne, est isolé et en quête de soutiens auprès de ceux qui constituent les deux piliers sur lesquels s’appuie la monarchie : la noblesse et le sacerdoce. Il inaugure sa mandature en ordonnant, ou en laissant s’opérer, une sévère répression des chrétiens d’Iran qui affluent vers le *Rūm*³²⁰. Si l’on se tourne vers d’autres sources que celles utilisées jusqu’à présent dans cette rubrique, on constatera que Bahrām V, à la différence de Šāpūr I^{er} ou de Khosrow I^{er}, n’est pas retenu par le chapitre du livre IV du *Dēnkard* qui dresse la liste des souverains qui ont concouru à l’établissement du texte et de la doctrine de la *Weh dēn*³²¹ ; il est en revanche cité dans le *Zand ī Wahman yasn*, son règne y est présenté, nous l’avons noté plus haut, comme « l’époque d’étain (*arzīzēn*) », où se manifesterait l’esprit de paix (*rāmišn*) qui verra Ahreman et les autres sorciers fuir en enfer³²²... et les chrétiens vers Rome.

Offrant son profil droit sur l’avers des monnaies frappées à son nom, Bahrām V s’inscrit dans une norme dont peu de souverains sassanides se seront affranchis. Le croissant situé entre le korymbos et la couronne du monarque constitue en revanche une innovation qui sera reprise par ses successeurs, Schindel observant que : “*From the fifth century onward, astral symbols became increasingly common, both outside the rim(s) and in the fields.*”³²³. Le revers des monnaies comporte pour sa part un trait déjà présent dans le monnayage de Yazdegerd I^{er} où était apparu un buste que son fils fait figurer, non plus dans le feu émanant de l’autel, mais sur le fût de l’autel du feu³²⁴. Pour ce qui concerne la légende, Bahrām V est également fidèle à son père en reprenant le titre *rāmšahr* que celui-ci avait introduit dans sa titulature³²⁵. Quelques drachmes à l’effigie du monarque ont par ailleurs été retrouvés

³¹⁹ Duchesne Guillemin 1962, p. 285.

³²⁰ Bosworth 1999, p. 93, note 242.

³²¹ DkM. 412. 5 traduit dans Zaehner 1961, p. 176.

³²² ZWYt. 3. 27 Cereti 1995, pp. 135 et 152.

³²³ Schindel 2013b, p. 833.

³²⁴ Schindel 2013b, p. 835, Gyselen 1993, p. 129, Klima 1988.

³²⁵ Shayegan 2013, p. 808, comprend le terme *rāmšahr* comme « celui qui pacifie l’empire », avec une référence à Ph. Huysse. Pour sa part Schindel 2013b, p. 836, rend le terme par “*Joy of the empire*”.

portant la légende « *kirbakkar* » (bienfaisant)³²⁶. S'agissant du portrait de Bahrām V, Işfahānī le décrit portant une veste bleu-ciel et un pantalon vert³²⁷.

Poursuivant l'examen des rapports qu'entretiennent royauté et religion nous avons retenu d'examiner deux règnes à cette aune, ceux de Šāpūr I^{er} et de Bahrām V. L'information fournie par Mas'ūdī selon laquelle Šāpūr I^{er} aurait opté pour le manichéisme avant de revenir au mazdéisme corroborée que par Ya'qūbī. Pour Kreyenbroek, le roi, observant les développements du christianisme dans l'empire romain, aurait froidement envisagé le manichéisme comme une alternative au mazdéisme et adopté une attitude attentiste consistant à observer les progrès du nouveau culte. Rien dans les inscriptions ou le monnayage laissés par le monarque ne témoigne de ces éventuels calculs, il y présente un profil parfaitement lisse de souverain mazdéen. Rien non plus dans les inscriptions de Kerdīr ne vient attester des éventuelles hésitations de Šāpūr, sinon peut-être la référence aux souffrances et peines qu'il écrit avoir endurées pour les dieux, ainsi que l'accent porté sur les qualités de Bahrām II et l'action conduite sous son règne contre le manichéisme ; deux énoncés qui tendraient à nuancer l'ardeur mazdéenne et la piété de Šāpūr.

Aucune inscription ne témoigne du règne de Bahrām V qui intervient par ailleurs avant que la rédaction du *Xwadāy-Nāmag* n'ait été entreprise, quant à son monnayage, il est peu disert. Sa geste, transmise par des ménestrels et la mémoire collective, est au demeurant particulièrement riche. Pour nous limiter aux cinq auteurs sur lesquels nous avons travaillé, Ṭabarī, Bal'amī, Ferdowsī, Tha'ālibī et Mas'ūdī, il est à noter que dans la part qu'ils réservent à son règne dans leurs œuvres respectives, il n'est, pour les quatre premiers, précédé que par celle qu'ils consacrent à Khosrow I^{er}. Il faut reconnaître qu'il est difficile de résumer platement une existence qui fourmille d'éléments plus romanesques les uns que les autres. L'enfant, dont il a été prédit qu'il succéderait à son père, est d'une rare précocité, il multiplie les exploits cynégétiques et, élevé en dehors de l'*Ērānšahr*, n'y revient guère que pour disputer la succession de son père. Il l'obtient après une épreuve qui a pris le caractère d'une ordalie et l'élu des dieux, personnifiant l'alliance de la royauté et du sacerdoce, se fait couronner à Šīz. Pieux, le jeune monarque est également animé par un profond sentiment de la justice qui se manifeste par les exemptions d'impôts qu'il octroie dès son investiture et qu'il continuera à accorder pendant tout son règne. Pieux et juste le *Šāhān šāh* fait en outre preuve d'une vaillance peu commune et d'un sens inné de la ruse qui lui permettent, simplement accompagné de quelques centaines de compagnons, de tailler en pièces une armée hephtalite de plusieurs dizaines de milliers d'hommes. C'est, nouvelle preuve de piété, à Ādur Gušnasp qu'il est allé se recueillir avant de combattre le Khāqān puis, victorieux, qu'il ira remercier les dieux avant de distribuer le butin dont il s'est emparé. Une

³²⁶ Schindel 2013b, p. 836.

³²⁷ Hoyland 2018, p. 69.

équipée en Inde où, de nouveau il multiplie les preuves de vaillance et de justice, vient parfaire un règne qui voit également Mihr-Narseh conclure un traité par lequel le *Rūm* s'engage à verser tribut. Vainqueur et pacificateur à l'est, le monarque a ainsi fait reconnaître le rang de l'*Ērānšahr* à l'ouest. Rarement une vie aura été aussi bien remplie, la mort du souverain n'en constitue pas moins son apothéose. A l'instar de Kay Khosrow, il disparaît sans laisser de traces, son corps échappant en quelque sorte à la corruption de la mort, l'eschatologie sanctionne ici la plénitude du règne et la place qu'il aura laissée dans l'historiographie du premier islam, ainsi que dans les imaginaires. Le *Zand ī Wahman yasn* célèbre en Bahrām V le souverain qui voit Ahreman et autres *druz* fuir en enfer et peut-être celui sous lequel la fonction de *Mowbedān mowbed* a été instituée. Canepa, privilégiant les données archéologiques, vient toutefois nous dire qu'il conviendrait de cesser de voir en lui le souverain qui a inauguré le cycle des couronnements à Ādur Gušnasp, sanctuaire qui n'aurait été fondé que sous le règne de son petit-fils Pērōz.

2.3. Tu ne désobéiras pas

A partir de la littérature spécifiquement mazdéenne, puis de textes qui, pour ne pas présenter cette caractéristique, témoignent de la même imprégnation socio-culturelle, nous nous efforcerons ici de mettre en évidence comment le principe d'obéissance, que ce soit aux prescriptions religieuses aussi bien qu'aux ordres émanant de l'autorité, au premier chef le souverain, revêt une portée générale et est parfois assimilé à une qualité proprement iranienne. Yarshater, dans les pages qu'il consacre à the *iranian national history* avait relevé ce trait ; après avoir noté que la religion mazdéenne, loin de poser un individu seul, isolé face à des entités surnaturelles, l'insert dans un ensemble de règles qui embrasse l'ensemble du spectre politico-social, il souligne comment l'idéologie royale se manifeste, en premier lieu, par un principe d'obéissance absolue au souverain et aux normes édictées, notamment pour distinguer les états sociaux³²⁸. Un second temps de notre examen portera sur certains textes arabo-persans des premiers siècles de l'islam et fera ressortir comment ils rendent compte de la façon dont les souverains, fraîchement couronnés, reçoivent l'approbation et la soumission de ceux qui assistent à la cérémonie.

L'on doit à un chapitre du livre V du *Dēnkard* une liste, non limitative, des péchés punissables de la peine de mort (*marg-arzān*)³²⁹ ; l'intérêt de ce texte au regard de la

³²⁸ Yarshater 1983, p. 393-397.

³²⁹ Dk. 5. 9. 10 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 44-45, avec une note des auteurs, p. 115, indiquant que ceux qui les commettaient n'encouraient pas nécessairement la peine capitale. Moazami 2014, p. 14 sqq. observe que théologiens et juristes distinguaient deux types de péchés, les premiers contre l'âme « *wināh ī ruwānīg* », les seconds à l'encontre d'autres zoroastriens « *wināh ī hamēmālān* » ; s'agissant des châtiments corporels, elle relève qu'ils étaient pratiqués à l'aide de deux instruments le fouet et le bâton (*asp aštar/ srōšōčaranām*), litt., ce qui aiguillonne le cheval et l'instrument qui fait obéir ; l'auteur note toutefois que l'on ne sait pas exactement si les deux termes sont synonymes, la tradition décrivant les châtiments corporels utilisant

présente rubrique est que les péchés les plus graves résident dans l'hostilité et la négligence envers les dieux, l'énoncé se poursuit immédiatement par le péché consistant à se montrer hostile aux seigneurs et à « rejeter les commandements des chefs du pays (*framān-spōzih ī dahibedān nē menīdan ī sālārīh ud sālārān nē padīriftan*) »³³⁰. En miroir, le texte énonce les actions les plus méritoires au titre desquelles figure l'amitié envers les dieux, immédiatement suivie de l'amitié envers les seigneurs et le fait de leur rendre service³³¹. Le chapitre suivant du même livre cite, en premier, parmi les péchés les plus connus, la désobéissance envers les souverains, le renoncement à la louange de la Bonne religion ne venant qu'en deuxième³³². A ces références, un tempérament, dont la portée mériterait un examen complémentaire, est toutefois apporté par un texte qui, après avoir énoncé que le Créateur est mécontent de ceux qui rejettent son commandement, ajoute : « On dit également que celui qui ne s'oppose pas à son commandement (agit) selon (sa) volonté. »³³³. Des chapitres tirés du livre V du *Dēnkard*, où se mêlent péchés contre la religion et contre l'autorité, il convient de rapprocher certains textes du livre III du même ouvrage, tel celui qui évoque les peines par lesquelles on s'acquitte des péchés *marg-arzān* ; outre l'exécution capitale, figure l'envoi à la bataille contre les non-Iraniens, décidé par un magistrat, le bannissement sur ordre du souverain ou la grâce que ce même souverain accorde à un individu qui lui a désobéi³³⁴. Quant au premier des dix conseils donnés par Zoroastre, toujours selon la version qu'en donne un chapitre du livre III du *Dēnkard*, il

uniquement le mot *srōšōčaranām*. Le nombre de coups infligés variait selon l'infraction (de 3 coups pour avoir uriné debout à 10 000 pour avoir tué une loutre), toutefois, pour les infractions mineures, les juridictions, tant pour les manquements à la loi religieuse qu'au droit civil (les deux champs n'étaient pas distingués) substituèrent un système de pénalités financières à ces châtiments ; différentes formules mêlant confession, contrition et pénitence (*petīt pašēmānīh*) ont également été dégagées. S'agissant de certains péchés considérés comme inexpiables (adultère, sodomie, crémation de cadavres...), Moazami relève que leurs auteurs pouvaient, en théorie, être tués par quiconque les prenaient sur le fait, elle doute toutefois que les sanctions correspondant à certaines incriminations, qui témoignent d'une société archaïque reposant sur des bases pastorales, aient été appliquées de façon générale. Au sujet de l'intrication entre loi religieuse, droit civil et droit pénal voir également Macuch 2009. S'agissant de l'expiation des péchés (*tōzišn*), Dk. 5. 10 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 46-47, évoquent pour leur part le repentir, la confession et la pénitence, quant aux peines appliquées, ils citent celles qui s'appliquant aux biens, les « labeurs », l'emprisonnement et le marquage au fer rouge. Au sujet de l'obéissance, et du terme *srōš*, voir également Malandra 2014, l'auteur relève que le terme avestique correspond tout autant à un nom propre, *Srōš*, déité majeure, bien que ne figurant pas parmi les Amahraspand, qu'à un verbe ou à un nom dont le sens signifie initialement « écouter et obéir ».

³³⁰ Dk. 5. 9. 4 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 42-43. Le *Kārnamag ī Ardashēr ī Pābagān* fournit un exemple concret de désobéissance à un ordre émanant du souverain, il s'agit, en l'occurrence, du *Mowbedān-mowbed* d'Ardašīr qui, contrevenant à l'ordre donné par celui-ci, n'avait pas exécuté une épouse du roi qui s'était rendue coupable d'une tentative de régicide. Avouant sa désobéissance, l'intéressé se jette face contre terre devant le souverain en lui disant : « Ordonnez que l'on m'inflige le châtimement des pécheurs, de ceux qui méritent la mort et de ceux qui désobéissent aux ordres de leur seigneur (*Framāyēd tā padīfrāh ī wināhgarān ud margarzānān ud framān ī xwadāy spōzgārān pad man kunēnd*). » (Grenet 2003, p. 104-105).

³³¹ Dk. 5. 9. 13 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 44-45.

³³² Dk. 5. 10. 3 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 46-47.

³³³ Dk. 5. 6-3 Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 39.

³³⁴ Dk. 3. 175 de Menasce 1973, p. 184. S'agissant du lien établi entre hérésie et mise en cause de la royauté, voir, par exemple, Dk. 3. 203 de Menasce 1973, p. 215, Dk. 3. 390 de Menasce 1973, p. 347, Dk. 3. 329 de Menasce 1973, p. 308, ou encore Dk. 3. 65 de Menasce 1973, p. 71 qui assimile mépris de la religion à tyrannie. Pour un cas de grâce royale voir Grenet 2003, p. 104-105, Ardašīr, loin de faire exécuter son *Mowbedān-mowbed*, le remercie d'avoir contrevenu à son ordre et lui fait remplir la bouche de bijoux.

associe dans le développement de l'iranisme (*ērīh wirāsišn*) le fait de prendre un ferme appui sur le Créateur, ainsi que sur le bon souverain qui en est le protecteur et le fondement ; il est frappant de constater que dans les dix proférations qu'Axt, le sorcier, oppose à ces conseils, l'indiscipline ou la désobéissance, (*asrōšīh*) est posée en antonyme d'iranisme³³⁵. A l'instar du Livre V, le livre VI prône l'amour des dieux et des chefs³³⁶ et observe que celui qui confesse un péché doit bénir le Créateur, les Amahraspand et les chefs³³⁷. Dans une formule des plus lapidaire, il assimile l'obéissance à la pureté : « *abēzagīh ēd bawēd ēwagānagīh* », ³³⁸ et dans une autre, plus développée, il invite à se conformer à un ordre donné par un gouvernant, quand bien même cet ordre consisterait à ne pas accomplir un acte pieux ou un rituel, car la désobéissance s'analyserait alors en péché puisque l'autorité du dirigeant serait ruinée « *pad bahr ī xwēš ērangīhā ud dehbādīh wišuft bawēd* »³³⁹ ; au demeurant, l'obéissance la plus accomplie comporte la franchise dans les pensées, les paroles et les actions « *ēwagānagīh ēn weh āškāragīh ī pad menišn ud gōwišn ud kunišn.* »³⁴⁰

C'est la même veine de l'obéissance en lien avec la réputation des chefs qu'exploitent les *Wizīdagīhā* en énonçant dix conseils, le premier soulignant la nécessité de la bonne réputation de « son chef, maître, juge et père », le dixième précisant « qu'en vue de l'obéissance, il faut être attentif au souverain, au juge et au *dastūr* de la religion (*srōšdārīh ray andar xwadāy ud rad ud dastwar ī dēnīg hu-niyōxš būdan*). »³⁴¹. Sans surprise, le texte relève, qu'après la *Frašgird*, l'inférieur sera obéissant envers le supérieur, soumis, à l'écoute (*framān-burdār ēkānag*), comme les créatures vis-à-vis d'Ohrmazd ».³⁴² C'est effectivement dans le *wahišt*, préfiguration de la *Frašgird*, qu'Ardā Wirāz, après avoir vu les âmes de ceux

³³⁵ Dk. 3. 195 et Dk. 3. 196 de Menasce 1973, p.202 sqq. Une note d'Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 117, relève que le terme « *ērīh* », qualité d'iranien est plutôt un synonyme de noblesse, *an-ērān* et *an-ērīh* s'appliquant aux personnes dépourvues de noblesse, il ne semble pas qu'il en aille ainsi dans le contexte de Dk. 3. 195.

³³⁶ Dk. 6. 122 Shaked 1979, p. 48-49, le texte utilise le terme « *dōšārm* » alors que Dk. 5. 9. 13, précité, emploie celui de « *dōstīh* ».

³³⁷ Dk. 6. 123 Shaked 1979, p. 48-49.

³³⁸ Dk. 6. 267 Shaked 1979, p. 104-105.

³³⁹ Dk. 6. 233 Shaked 1979, p. 90-91. Ce texte est peut-être à mettre en rapport avec ce qui a été dit plus haut au sujet de l'abstention, voir par ailleurs les observations de Shaked au sujet des réserves mentales et de la dissimulation (*taqiyya*), Shaked 1979, p. 284. Voir également Dk. 6. 325- C 8 Shaked 1979, p. 150-151, où il est conseillé de ne pas désobéir à un homme d'autorité, et, en même temps de ne pas lui accorder sa confiance (« *confident* » rendant « *wistāx* »), avec, peut-être l'idée qu'il convient de garder ses distances avec les puissants. Au sujet des rapports complexes qu'entretiennent péché et obéissance due au souverain, voir également Shaked 2013, p. 240-241, Wuzurgmihr déclare s'être volontiers abstenu de commettre des péchés délibérés, à l'exception, de ce qui a pu être lié à l'obéissance à des ordres donnés dans un mauvais exercice de la royauté (*duš-pādixšāyīh*), chose, observe-t-il, « sur laquelle je n'ai pas de pouvoir. »

³⁴⁰ Dk. 6. 325- E 38b Shaked 1979, p. 206-207.

³⁴¹ WZ. 27. 6 et 15 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 90-91. Dans le même sens, WZ. 30. 20, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 100-101, qui veut que les sujets agissent selon le désir et l'action des souverains. Au sujet de l'étiquette de cour et, plus largement, de la posture correspondant à l'obéissance, voir les commentaires de S. Azarnouche sous l'expression « *dast ēr-kaš* », litt. « mains sous les aisselles ». Cette posture, attestée dans l'iconographie, est, observe l'auteur, à rapprocher de celle qu'adopte Ardā Wirāz lorsqu'il est choisi pour effectuer la mission qui lui est confiée, elle est également prescrite aux écoliers lorsqu'ils rentrent au foyer et se tiennent devant leurs parents. Azarnouche 2013, p. 73-74.

³⁴² WZ. 35. 53 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 138-139.

qui ont pratiqué le mariage consanguin, et celles des bons gouvernants et souverains ainsi que de ceux qui parlent vrai, contemple les âmes des femmes de bonnes pensées paroles et actions qui considèrent leurs époux comme maîtres « *šōy pad sālār dārēnd* »³⁴³, c'est en revanche en enfer qu'il croise l'âme d'une femme qui se querellait avec son « mari et maître (*šōy ud sālār*) »³⁴⁴ et se montrait désobéissante (*a-burd-framānīh*). La dernière vision que gardera Ardā Wirāz de l'enfer est celle d'un Ganāg Mēnōg se moquant des damnés³⁴⁵, la pénultième aura été pour les âmes d'individus qui avaient fait preuve de désobéissance (*a-burd-framān*) vis-à-vis de leurs gouvernants et d'hostilité vis-à-vis de l'armée de leur seigneur³⁴⁶. Pour sa part, le *Mēnōg ī xrad* se montre très lapidaire sur la question de l'obéissance due aux supérieurs, problématique qui, somme toute, n'appelle pas de débat, l'inférieur devant consentir, obéir et dire la vérité « *andar xwadāyān ēkānag ud framān-burdār ud rāst-gōwišn bāš.* »³⁴⁷

Abordant maintenant les textes d'une coloration moins strictement religieuse et commençant notre examen par la *Lettre*, on relèvera que trois types de péchés, désobéissances, ou infractions qui méritent sanctions sont identifiés, les premiers le sont à l'encontre de Dieu, les deuxièmes à l'encontre du souverain et les troisièmes à l'encontre de tiers³⁴⁸ ; l'on retrouve ainsi la même typologie que dans le corpus mazdéen qui, en tout premier lieu, poursuit, d'un même geste, les péchés contre les dieux et ceux contre les souverains, ne négligeant pas ceux qui sont commis contre d'autres hommes mais les énonçant dans un second temps. Un autre intérêt présenté par la *Lettre*, en écho avec les réflexions de Moazami citées plus haut, est de faire ressortir une évolution dans la nature des sanctions mises en œuvre ; la peine capitale, dont il est indiqué, qu'avant la réforme introduite par le souverain, elle était systématiquement appliquée à ceux qui s'écartaient de la religion, ne concerne plus désormais que les obstinés qui, malgré la catéchèse et les conseils qui leur sont dispensés en prison, pendant une durée d'un an, se refusent à la repentance et à la confession³⁴⁹. Quant à ceux qui se sont révoltés contre le roi ou ont fui lors de la bataille, ils ne sont plus systématiquement exécutés, la peine conserve néanmoins

³⁴³ AWN. p. 16. 16 Vahman 1986, pp. 107 et 198.

³⁴⁴ AWN. p. 39. 19-20 Vahman 1986, pp. 153 et 210. Sans développer cet aspect qui nous ferait par trop sortir du cadre de notre sujet, on notera que le chapitre XLVIII du *Mādayān ī Hazār Dādestān*, chapitre intitulé « *dar ī atarsāgāhīh* », ce dernier terme pouvant être traduit comme manque de respect ou désobéissance, comporte sept numéros qui se rapportent tous à des actes commis par des femmes ou, accessoirement, par des enfants. Perikhanian 1997, p. 252- 255.

³⁴⁵ Sur la façon dont Ganāg Mēnōg traite ceux qui l'ont servi, voir également Weinreich 1992, p. 81, où Ahreman promet à Axt, qui était venu solliciter son aide, qu'en enfer, sa rétribution sera plus dure que pour les autres pécheurs « *pādīfrāh ī tō saxtar kū hamāg druwandān* ».

³⁴⁶ AWN. p. 54. 7-8 Vahman 1986, p. 183 et 218.

³⁴⁷ MX. 2. 6 MacKenzie 1993, West 1885.

³⁴⁸ Boyce 1968b, p. 42, Darmesteter 1894, p. 89.

³⁴⁹ Le *Mēnōg ī xrad* comporte une formulation comparable, qui voit un acte de bon gouvernement dans le fait de mettre en prison celui qui s'écarte de la *Weh dēn*, et, par ce moyen, de l'y ramener (*uš griftār kunēd ud abāz ō rāh ī yazadān āwarēd*). (MX. 15. 23, MacKenzie 1993, West 1885). C'est ce type d'énoncés qui fait suggérer à Boyce que le MX a été composé sous le règne de Khosrow I^{er} "There are several small indications of its Sasanian date, among them a reference to the Zoroastrian inquisition which accords closely with a passage in the Letter of Tansar, which belongs partly to the 6th century." (Boyce 1968a, p. 54).

son caractère d'exemplarité et laisse ceux qui sont épargnés « entre la terreur et l'espoir »³⁵⁰. Les manquements commis à l'encontre de tiers n'obéissent plus à la loi du talion qui, antérieurement à la réforme, s'appliquait, est-il précisé, au brigand au voleur et même pour l'adultère ; désormais ce sont des peines de réparation pécuniaires qui sont ordonnées, sans que des mutilations contraires à l'intérêt général, par exemple la main du voleur, soient pratiquées. Ne subsistent que des mutilations à caractère infamant telle celle du nez en cas d'adultère ou encore, de façon plus générale, des oreilles et du nez en cas de récidive³⁵¹.

Le texte précise que le souverain a ordonné que le nouveau dispositif soit inséré dans le livre des lois et fasse l'objet d'instructions auprès des juges ; orienté vers la réparation apportée aux victimes on aura noté qu'il ne mentionne la prison qu'à l'encontre de ceux qui s'écartent de la religion. Au-delà des lignes directrices de la réforme pénale, il convient de rappeler la vision qui la sous-tend ; c'est pour établir la stabilité du monde et la bonne marche des affaires publiques que le souverain a ordonné que « chacun s'occupe de son métier et ne se mêle pas des affaires des autres »³⁵², et Tansar d'ajouter que plus le roi prendra de mesures rigoureuses pour que tous les membres du corps social « se meuvent chacun dans son cercle original » plus il sera digne d'éloges³⁵³. Pour ce qui concerne la mise en œuvre de cette politique, tout particulièrement vis-à-vis du peuple, il est indiqué qu'elle doit tenir « le milieu entre la bienveillance et la terreur »³⁵⁴, parfois en mettant à mort alors que le pardon s'imposerait, dans d'autres cas en pardonnant ce qui mériterait la mort.

Ce sont des termes très proches, expression d'un utilitarisme froid, que l'on retrouve dans les énoncés de l'Ardašīr du *Testament* ; tout comme celui de la *Lettre*, il observe que la décadence commence « lorsqu'on permet aux sujets de s'occuper d'autres choses que de leurs occupations traditionnelles et de leurs activités connues »³⁵⁵. Conscient d'avoir le pouvoir de contraindre les corps mais non les cœurs³⁵⁶, il évoque les deux « portes » qu'il lui appartient d'ouvrir à ceux de ses sujets qui se présentent devant lui ; la porte « de la compassion, de la douceur, de la miséricorde, de la charité, de la générosité, de la pitié... » et celle de « la rudesse, de la sévérité, de la dureté de cœur, des procédés inhumains, de la terreur... »³⁵⁷. En homme d'État aguerri, Il conclut qu'il se trouve dans l'obligation de rapprocher ces deux portes et s'adresse ainsi à ses successeurs :

³⁵⁰ Boyce 1968b, p. 42, Darmesteter 1894, p. 89.

³⁵¹ Boyce 1968b, p. 42-43, Darmesteter 1894, p. 90-91. S'agissant des châtiments corporels Macuch 2009 renvoie à ce passage de la *Lettre* ainsi qu'aux tortures et exécutions appliquées aux apostats.

³⁵² Boyce 1968b, p. 40, Darmesteter 1894, p. 86.

³⁵³ Boyce 1968b, p. 40, Darmesteter 1894, p. 87.

³⁵⁴ Boyce 1968b, p. 43, Darmesteter 1894, p. 90.

³⁵⁵ Grignaschi 1967, p. 73.

³⁵⁶ Grignaschi 1967, p. 71.

³⁵⁷ Grignaschi 1967, p. 72.

Et, sachez que le souverain détruit certains de ses sujets à cause de la sollicitude pour le salut des mêmes sujets ; qu'il sévit contre eux à cause de la grande pitié qu'il leur porte et qu'il condamne à mort à cause de sa sollicitude pour la vie de ses sujets.³⁵⁸

L'*Ā`īn met* en scène un souverain qui, par l'exemple, s'exerce à généraliser les règles de comportement qu'il a adoptées pour lui-même ou souhaite voir adopter par ses sujets³⁵⁹, et c'est ainsi qu'après les avoir faites siennes, il les donne « gracieusement » aux grands de son entourage qui les transmettent à leur suite, de telle sorte que, de proche en proche, par contagion, elles s'étendent aux nobles et aux humbles³⁶⁰. Au demeurant, le texte fourmille de situations dans lesquelles le roi « ordonne », « impose », « décide » ou « défend » dont l'énumération serait fastidieuse et qu'un simple survol du texte permet d'identifier³⁶¹. L'ambition d'Ardašīr ne semble pas connaître de borne, il ne se satisfait pas des manifestations extérieures d'obéissance et de conformité, son souhait est que ses sujets acceptent leurs conditions sociales jusque dans leurs pensées cachées³⁶² et, non content d'organiser les cadres de la vie publique, il s'attache, dans une vision dont certains pourraient relever l'étonnante « modernité », à susciter les liens « d'entraide » entre opulents et pauvres et fait mener des enquêtes permettant d'identifier tout homme « qu'on trouverait sans lien de dépendance et sans dépendants »³⁶³. Le propos vise ici à une forme de concorde sociale et à une prise en charge des plus humbles, mais aussi, et peut-être surtout, à soulager les caisses de l'État : « le poids de l'aide ne peut retomber que sur le roi ou sur ceux qui possèdent de grandes richesses. »³⁶⁴. Si l'on s'intéresse un moment à ceux que l'*Ā`īn* nomme les serfs³⁶⁵, il est indiqué que le roi leur ordonna « d'abaisser leurs yeux et leurs intentions », ³⁶⁶ et établit qu'ils devaient vivre dans la crainte tout en leur laissant l'espoir leur permettant de vivre ; le souverain atténua les sanctions qui leur étaient infligées

³⁵⁸ Grignaschi 1967, p. 73. D'autres formulations comparables se retrouvent, comme celle invitant à ne pas craindre la violence vis-à-vis de certains sujets lorsqu'elle permet d'assurer aux autres le salut et la sécurité (Grignaschi 1967, p. 75), ou encore celle qui veut que : « L'application de la peine capitale fait diminuer le nombre des exécutions. » (Grignaschi 1967, p. 80). Enfin, on se bornera ici à rappeler que, selon le *Testament*, les dévots ne sauraient pratiquer leur piété en dehors des ordres et des défenses du roi, question examinée plus haut.

³⁵⁹ « Conduire les hommes à imiter son exemple constitue une vertu pour le souverain » (Grignaschi 1967, p. 123).

³⁶⁰ Grignaschi 1967, p. 112.

³⁶¹ Les champs couverts par l'*Ā`īn* sont très divers, outre les règles bien connues se rapportant à l'étiquette des banquets ou aux prescriptions s'appliquant aux tenues vestimentaires ou aux signes distinctifs des différentes catégories sociales, le texte s'intéresse également à l'organisation de la journée, à l'heure du repas, aux punitions infligées aux esclaves et aux auxiliaires, aux liens à établir entre opulents et pauvres, aux rapports entre hommes et femmes, à l'éducation des fils, aux serfs et aux dénominations péjoratives.

³⁶² Grignaschi 1967, p. 115.

³⁶³ Grignaschi 1967, p. 119.

³⁶⁴ Grignaschi 1967, p. 119.

³⁶⁵ Ce terme, qui fait appel à une notion empruntée à une autre configuration sociale que celle de l'Iran sassanide, ne nous paraît guère satisfaisant, nous lui préférons par exemple celui de *xwurdag* petit, humble, tel qu'il est par exemple utilisé dans le *Zand ī Wahman yasn* en opposition à des catégories comme les hommes libres (*āzādagān*) ou encore les grands (*wuzurgān*). ZWYt. 4. 35-36. Cereti 1995, p. 137.155.

³⁶⁶ Grignaschi 1967, p. 122.

et « décréta », à l'instar de ce qu'énonce la *Lettre*, qu'ils ne devaient pas être frappés dans les moyens de gagner leur vie³⁶⁷.

S'agissant des peines infamantes, on se souvient que la *Lettre* donnait l'exemple de l'ablation du nez en cas d'adultère, l'*Ā`īn* évoque pour sa part la façon dont le souverain « ordonna » l'emploi de dénominations péjoratives telles que « négligent », « libertin » ou « hypocrite », et en limita l'usage à ceux qui manquaient d'exactitude dans l'application des normes édictées, ou bien les négligeaient ou ne les appliquaient qu'en apparence³⁶⁸. Nous nous sommes interrogé plus haut sur le caractère juridiquement contraignant de certaines règles ou procédures que comporte la *Lettre*, le même questionnement s'applique à l'*Ā`īn* : quelle peut être, en pratique, la sanction d'un dispositif qui « ordonne » qu'enfants les fils soient traités comme des esclaves avant d'être considérés comme des amis lorsqu'ils sont devenu hommes³⁶⁹, ou qui « ordonne » de bannir le sommeil après la levée du soleil et la sieste de midi³⁷⁰, comment sanctionner celui qui, malgré l'ordre royal, n'emploie pas la dénomination péjorative instituée par le souverain ou encore l'utilise sans y mettre toute la réprobation voulue ? Par comparaison, l'interdiction de punir les esclaves ou les auxiliaires sous l'empire de la colère, et l'appel à la modération qu'elle contient, laissent planer la peur et la retenue que doit inspirer la terreur de la justice royale qui aurait à connaître des mauvais traitements infligés³⁷¹. Plutôt qu'à ce type de sanction, celui qui contreviendrait à une norme « ordonnée » par le roi pourrait s'exposer à une forme de réprobation sociale, de mise à l'écart ; c'est du moins ce que précise un paragraphe du texte qui intervient après l'énoncé des règles que le souverain a posées en matière d'organisation de la journée : « Ainsi, si quelqu'un s'éloigne de cette règle de conduite, il se trouvera isolé, sans que personne ne lui prête assistance, ce qui l'obligera à revenir à la division du temps que nous avons introduite. »³⁷². L'*Ā`īn* participe à n'en pas douter de l'idéologie d'un *milieu* proche de celui qui a produit la *Lettre* et le *Testament*, ses énoncés entretiennent un rapport complexe avec les réalités tangibles de la société sassanide du VI^e siècle dont ils font ressortir certains des traits en même temps qu'ils développent les axes des réformes qu'ils souhaiteraient voir intervenir. Le diable est dans le détail, dit-on, et c'est à des détails, mais également à des éléments beaucoup plus fondamentaux, qu'Ardašīr porte remède et guérit des maux stigmatisés par le texte ; les notions d'ordre et d'obéissance qu'il déploie, pour être appliquées à des objets souvent différents, n'en sont pas moins très proches de celles que l'on a observées dans les textes mazdéens.

³⁶⁷ Grignaschi 1967, p. 122.

³⁶⁸ Grignaschi 1967, p. 122.

³⁶⁹ Grignaschi 1967, p. 121.

³⁷⁰ Grignaschi 1967, p. 119.

³⁷¹ Grignaschi 1967, p. 119.

³⁷² Grignaschi 1967, p. 116.

C'est précisément à un retour à ces lieux privilégiés de l'exercice de l'autorité, la religion et la royauté³⁷³, qu'invite la *Sīrat Anūšīrvān* ; dans le cinquième épisode des douze que comporte le texte, le souverain est informé par le *mowbedān mowbed* que des individus, il est précisé qu'ils appartiennent à la noblesse, s'emploient secrètement à la propagation d'une religion s'opposant aux enseignements hérités du Prophète du mazdéisme et des docteurs³⁷⁴. Les propos du *mowbedān mowbed*, tels qu'ils sont livrés méritent d'être rapportés : « Il souligna combien cette propagande était nuisible au royaume, puisque les sujets n'auraient plus eu les mêmes désirs, n'auraient plus été unanimes à condamner ce que le roi condamnait, à considérer licite ce que le roi considérait licite dans sa religion. »³⁷⁵. Le monarque fait comparaître les hérétiques et, après leurs aveux, décide de les bannir de son royaume, accompagnés de ceux qui partageaient leurs croyances. Un second passage de la *Sīra* mérite ici notre attention, consigné dans le sixième épisode, il a trait à un général du Khāqān des Khazars qui, avec une suite de 2 000 compagnons, a souhaité rejoindre les armées de Khosrow et s'établir sur son territoire. La *Sīra* indique qu'à l'intention de ces Turks, le souverain fait construire des marchés et aménager des routes mais, plus important dans le cadre de cette rubrique, il ordonne la construction d'un temple, auquel il affecte des *mowbed* dont la mission est d'enseigner aux arrivants « les avantages immédiats que l'obéissance aux rois assure dans ce monde et la récompense qui en suivra dans le monde futur »,³⁷⁶ termes qui recourent parfaitement, cités plus haut, du *Dēnkard*, des *Wizīdagīhā* et de l'*Ardā Wirāz Nāmag*.

On ne saurait quitter ce titre consacré à l'obéissance sans évoquer la façon dont le souverain, ayant coiffé la couronne et prononcé son discours du trône, reçoit l'approbation et la soumission de ceux qui assistent à la cérémonie. On se situe ici, notons-le bien, en aval de la " *mock consultation* " des grands qu'évoque Wiesehöfer qui sera évoquée plus bas³⁷⁷. Nous avons, pour aborder cette question, retenu d'examiner la manière dont elle est traitée par Ṭabarī et limité notre enquête aux 14 premiers souverains sassanides, soit la période qui

³⁷³ Godelier 2010, p. 40, s'interroge sur ce qui, finalement, distingue une société des différentes communautés qui la composent, quelques pages plus loin il suggère que ce n'est que lorsque les rapports politico-religieux « servent à définir et à légitimer la souveraineté d'un certain nombre de groupes humains sur un territoire] ... [qu'ils ont la capacité de faire de ces groupes une société.» (Godelier 2010, p. 41).

³⁷⁴ Grignaschi 1967, p. 18. Grignaschi observe, note 23, p. 34, que le fait que ces hérétiques se soient opposés, non seulement aux enseignements des docteurs, mais également à ceux de Zoroastre donne à penser qu'il pourrait s'agir de manichéens, d'autant, relève-t-il, que Ṭabarī fait mention de massacres de manichéens sous le règne de Khosrow I^{er}. Pourshariati 2008, p. 365, considère pour sa part que ces nobles appartenaient très certainement à des familles parthes et suggère qu'ils auraient été des adorateurs de Mithrā, relevant toutefois que son culte n'était pas exclusif de l'adoration des autres dieux.

³⁷⁵ Grignaschi 1967, p. 18.

³⁷⁶ Grignaschi 1967, p. 20, la suite du texte est de la même eau, les *mowbed* se voient en effet ordonner « d'inculquer aux Turks le devoir de nous aimer, d'être justes et loyaux à notre égard et de combattre les ennemis ; d'enseigner aux jeunes nos croyances et nos rites. » Le passage de la *Sīra* qui vient d'être évoqué en appelle un autre qui figure dans son neuvième épisode ; ce ne sont plus 2 000 individus qui se soumettent à Khosrow mais 53 000, le roi ordonne qu'ils soient distribués parmi les grands et répartis dans diverses forteresses ; cette dispersion explique peut-être que rien ne soit indiqué sur la façon dont leur instruction a été conduite. (Grignaschi 1967, p. 24).

³⁷⁷ Wiesehöfer 2001, p. 170, voir, plus bas, section 3.4.2.

court d'Ardašīr I^{er} pour se clore avec Bahrām V Gūr et couvre, avec ses quelques 215 ans, la moitié de la durée de la dynastie. Dans la *Chronique*, une formule apparaît pour la première fois lors du couronnement de Bahrām II, elle veut, selon la traduction de Bosworth, que « *the great men of the state called down blessings on his head* », ces bénédictions appelées, le nouveau souverain adresse en retour ses vœux aux grands : « *and he returned to them greetings* »³⁷⁸. A quelques nuances près, qui ne méritent pas d'être relevées, la formule, qui prend les allures d'un rituel d'approbation collectif et manifeste en même temps que de soumission, se retrouve lors du couronnement de 7 souverains³⁷⁹ ; si l'on y ajoute les 4 prédécesseurs de Bahrām II, dont Ṭabarī aura, au fil de son récit, noté la façon dont leur couronnement aura été approuvé³⁸⁰, seuls 3 rois manquent à l'appel : Šāpūr II, Bahrām IV et Yazdegerd I^{er}.

Pour ce qui concerne Yazdegerd I^{er} l'explication vient, à n'en pas douter, de l'opprobre dans lequel le tiennent les sources arabo-persanes, on aura toutefois noté, plus haut, la façon dont Bahrām V, de retour de son expédition victorieuse contre le Khāqān, évoque le début du règne de son père, marqué par la justice, avant que des obstructions ne l'en détournent ; il y a par conséquent tout lieu de croire que le couronnement de Yazdegerd avait obéi à la tradition que l'on s'essaye à dessiner, et qu'il avait reçu l'approbation et la soumission des grands. Le cas de Šāpūr II est bien entendu différent, le jeune âge auquel il accède au trône ne lui offre à l'évidence pas la possibilité de prononcer un discours et de recevoir l'approbation des grands³⁸¹. Les périls extérieurs grandissant en même temps que l'enfant que ministres et secrétaires prennent habitude de consulter sur les affaires du royaume, et le roi, malgré son jeune âge, faisant preuve d'une acuité d'esprit exceptionnelle, c'est à 16 ans, écrit Ṭabarī, qu'il s'exprime devant le peuple et que la formule rituelle est prononcée³⁸². Quant à Bahrām IV³⁸³, Ṭabarī ne mentionne aucun discours du trône ni

³⁷⁸ Bosworth 1999, p. 46, nous verrons plus loin que Ferdowsī utilise ponctuellement une formule comparable. Quant au *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān*, c'est par des vœux d'immortalité (*anōšag-ruwān bawād*) que l'assemblée répond au discours prononcé par le souverain. (Grenet 2003, p. 78-79).

³⁷⁹ Bahrām II donc, p. 46, Bahrām III, p. 47, Narseh, p. 48, Hormezd II, p. 49, Ardašīr II, p. 67, Šāpūr III, p. 68, et Bahrām V, p. 93. Il est à noter que, s'agissant des accessions au trône de Bahrām III et Narseh, les sources sur lesquelles se base Ṭabarī, et nous le verrons les autres auteurs que nous solliciterons ici, ne font aucune mention des éléments qui ressortent de l'inscription de Narseh à Pāikūlī, questions que nous aborderons plus loin, section 3.4.2.

³⁸⁰ Ce sont les frères d'Ardašīr qui lui offrent la couronne de Ištakhr et assistent à son couronnement (p. 9), après sa victoire sur Artaban IV, ayant été proclamé Roi des rois, il est indiqué qu'il écrivit une lettre aux rois locaux dans laquelle il revendique ses droits à la primauté et les somme de lui obéir (p. 17). Quant à Šāpūr I^{er}, il est précisé qu'après la mort d'Ardašīr, il réunit les grands qui, selon la formule rituelle, appellent la bénédiction de Dieu sur lui (p. 27). C'est ce même Šāpūr qui placera la couronne sur la tête d'Hormezd I^{er} qui reçoit alors l'acclamation de grands (p. 43). La formule rituelle ne figure pas pour Bahrām I^{er} mais Ṭabarī relève d'une part, que le peuple (entendre les grands), se réjouit de son arrivée au trône (p. 45) et, d'autre part, à l'occasion du couronnement de Bahrām II, que les grands, appellent les bénédictions divines sur le nouveau roi, « comme ils l'avaient fait pour ses prédécesseurs » (p. 46).

³⁸¹ Au sujet de la façon dont les grands, désireux de garder les mains libres sur les affaires, se débarrassent des fils d'Hormezd II en âge de régner et placent un nourrisson à la tête du royaume, voir Bosworth 1999, p. 50, note 146.

³⁸² Bosworth 1999, p. 54.

formule d'obéissance qui aurait accompagné son accession au pouvoir, s'y substitue, comme dans le cas d'Ardašīr I^{er} après sa victoire sur Artaban IV, une lettre adressée, en l'occurrence non aux rois locaux mais aux commandants de l'armée, pour les sommer à l'obéissance et à la crainte de Dieu³⁸⁴.

A titre de comparaison nous avons examiné la façon dont, sur la même période, les ouvrages de Bal`amī, Ferdowsī et Tha`ālibī rendent compte de la manière dont le monarque nouvellement intronisé prononce ou non un discours et reçoit ou non la soumission de ceux de ses sujets qui ont assisté à son couronnement. Cette question n'a, à la vérité, que peu préoccupé Bal`amī qui ne retient guère de chaque nouvel accès au trône, précisément, que cet accès et le port de la couronne. Il faut attendre le règne de Šāpūr II pour qu'il soit noté, qu'âgé de 16 ans, le roi réunit « les grands de la nation, le peuple et l'armée », fait une allocution à laquelle l'assistance répond par des louanges³⁸⁵ ; des formules du type « lorsqu'il eut été reconnu par les habitants » ou « les hommes reconnurent son autorité » ou encore « tous les Perses le reconnurent » sont ensuite utilisées pour Ardašīr II, Bahrām IV et Bahrām V Gūr³⁸⁶. Pour sa part, Ferdowsī privilégie les discours du trône, auxquels assistent les « grands » du royaume³⁸⁷, et c'est ainsi, qu'au cours de la période considérée, Šāpūr II, couronné alors qu'il est encore dans le ventre de sa mère et à qui l'occasion n'est pas donnée d'en prononcer un ultérieurement, est le seul à ne pas s'exprimer devant les grands³⁸⁸. Quant à la formule d'approbation chère à Ṭabarī, un énoncé comparable figure lors du couronnement de Šāpūr III où il est indiqué que : « les grands se levèrent et appelèrent les grâces de Dieu sur lui »³⁸⁹ : ce type d'énoncé n'est toutefois présent que de façon très aléatoire ; au total, sur les treize souverains ayant prononcé un discours, seuls sept ont reçu une marque d'approbation de l'auditoire. En revanche, la notion d'obéissance due au souverain est un des thèmes qui revient le plus dans les discours du trône que comporte le *Šāhnāme* puisque, cette fois, sur l'ensemble de la période sassanide, nous avons identifié sa présence en 7 occurrences. C'est le terme « acclamations » que retient pour sa part Tha`ālibī pour témoigner de la soumission des grands reçus en audience lors du couronnement ; chose remarquable, l'expression se retrouve même à l'occasion de l'intronisation de Yazdegerd I^{er} « ils l'acclamèrent de leurs vœux, des vœux dont ils avaient toujours acclamé ses aïeux. »³⁹⁰. Tha`ālibī rejoint ainsi Ṭabarī, il va même au-delà en

³⁸³ Il succède à Šāpūr III, dont Ṭabarī indique que les grands s'en débarrassèrent en faisant en sorte que sa tente s'effondre sur lui (Bosworth 1999, p. 68).

³⁸⁴ Bosworth 1999, p. 69.

³⁸⁵ Zotenberg 2001, I-3 p. 194.

³⁸⁶ Zotenberg 2001, I-3, respectivement pp. 201, 202 et 214.

³⁸⁷ La composition de l'assistance n'est pas toujours précisée, la formule « les grands » est toutefois celle qui revient le plus fréquemment.

³⁸⁸ Tout au plus peut-on noter que, vainqueur, « le monde entier lui offrit ses hommages » (Mohl 1976, V p. 435, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, vol. VI, p. 299).

³⁸⁹ Mohl 1976, V, p. 487, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 350.

³⁹⁰ Zotenberg 1900, p. 537, cette formulation comble rétrospectivement les omissions de formules évoquant les acclamations lors des couronnements de Bahrām II, p. 503 et Hormezd II, p. 510, monarques l'un et l'autre qualifiés de brutaux, de la même façon que Yazdegerd est présenté comme « dur et farouche ».

considérant qu'aucun souverain, dût-il recevoir l'épithète de méchant ou de pécheur, ne peut monter sur le trône et coiffer la couronne sans recevoir l'approbation des grands ; cette formulation doit toutefois être nuancée ou, du moins, être réservée à la première moitié de la dynastie. Il est en effet frappant de constater comment, après l'investiture de Yazdegerd II (439-457), le successeur de Bahrām Gūr, la succession par acclamation qui, selon la *Chronique* et le *Ġurar*, constituait la règle, tend à devenir l'exception : pour Ṭabarī, seuls quatre souverains auront été par la suite acclamés lors de leur investiture (Valaxš, Khosrow I^{er}, Hormezd IV et Khosrow II)³⁹¹, deux pour Tha`ālibī (Khosrow II et Kavād II)³⁹².

Nous avons ici sollicité chez Ṭabarī, historien mais également éminent juriste, un certain formalisme qui tend à rendre les moyens selon lesquelles les souverains de la première moitié de la dynastie sassanide recueillaient, le cas échéant de façon très précaire, l'obéissance des grands, condition nécessaire pour confirmer leur accès au trône mais non suffisante pour assurer la pérennité de leur mandat³⁹³. Le formalisme dont il fait preuve se retrouve chez son lecteur Tha`ālibī qui, en d'autres occurrences, ne confirme pas ses propositions ; l'on serait tenté de considérer qu'ils cernent l'un et l'autre une réalité de la première partie de la dynastie sassanide³⁹⁴.

Champs d'excellence de l'autorité et de l'obéissance religion et royauté auront occupé une part prépondérante dans cette section : textes mazdéens et écrits de caractère plus profane convergent, les uns pour les inscrire en tête de liste des péchés *marg-arzān*, les autres pour évoquer en premier lieu les sanctions réprimant l'hostilité ou la négligence envers les dieux ou les souverains. L'indiscipline peut également être posée en antonyme de l'iranisme alors que l'obéissance se voit assimilée à la pureté et, revenu de son voyage mental en enfer, une fois chassée la vision de Ganāg Mēnōg, Ardā Wirāz gardera en mémoire celle des âmes des individus qui auront désobéi aux gouvernants. L'autorité du chef est en effet telle qu'elle autorise le manquement à un acte pieux et, désobéir à un ordre serait pécher puisque le prestige du supérieur serait entamé. De nombreux indices tendent par ailleurs à mettre en évidence que les comportements *marg-arzān* ont vu leurs sanctions s'adoucir, témoignage, parmi d'autres, du passage de la société agro-pastorale de l'Avesta à une société plus urbaine où semble émerger la préoccupation de la réparation apportée aux victimes

³⁹¹ Bosworth 1999, respectivement pp. 126, 154, 295 et 306.

³⁹² Zotenberg 1900, pp. 662 et 719.

³⁹³ Shahbazi 2005, d'autres références pourraient également être citées, met en évidence la façon dont les grands, après le long règne de Šāpūr II (309-379) se débarrassent de ses successeurs : Ardašīr II (379-83), Šāpūr III (383-88), Bahrām IV (388-99). Ṭabarī, dont nous n'avons pas, par des recherches complémentaires, vérifié l'historicité de la formule qu'il dégage, ne rend que partiellement compte de ce phénomène : sa présentation du règne de Šāpūr II ne dit rien de l'élimination des frères aînés du monarque et, s'il attribue effectivement aux grands les fins prématurées d'Ardašīr II et de Šāpūr III (Bosworth 1999, p. 68), celle de Bahrām IV aurait été le fait de « meurtriers malfaisants » (p. 69), quant à Yazdegerd I^{er}, on le sait, un cheval miraculeux en aurait débarrassé l'humanité (p. 73). Au sujet de la fin, très romanesque, de Yazdegerd I^{er}, voir Pourshariati 2008, p. 66-67, en particulier notes 317 et 318.

³⁹⁴ Voir à ce sujet les observations de Wiesehöfer 2001, p. 170.

autrement que par l'antique loi du talion. Au demeurant, le monde orwellien de l'*Ā`īn*, produit incontestable de l'idéologie royale, et des milieux curiaux, ne semble pas correspondre aux réalités autrement complexes de la société sassanide du VI^e siècle. Pour en rester aux souverains, il convenait de rechercher la façon dont, fraîchement couronnés, ils s'attachaient à recueillir l'adhésion des grands parmi leurs sujets, le juriste Ṭabarī, peu suivi par Bal`amī mais rejoint par Tha`ālibī, nous aura livré une procédure et une formule dont nous aurons vérifié la permanence dans son ouvrage, et peut-être la pertinence, pour la première moitié de l'ère sassanide, même s'il convient de souligner qu'elles sont lacunaires et n'intègrent pas les éléments essentiels qu'apporte l'inscription de Narseh à Pāikūlī. La comparaison opérée sur cet aspect avec le *Šāhnāme*, aura été particulièrement éloquente et montré, en particulier, l'importance que les questions liées à l'obéissance tiennent dans les discours du trône qu'affectionne Ferdowsī. Nous allons continuer à nous préoccuper de ces monarques puisque le prochain titre de notre recherche appelle l'examen du caractère nécessaire et éminent de la royauté.

III. Une royauté en majesté ?

Quelles qu'aient pu être les classes sociales dans l'Iran sassanide, nous aurons constaté le prestige incontestable dans lequel l'*Ardā Wirāz Nāmag* tient les grands et la place qu'il réserve aux âmes des souverains. De la même façon, nous avons observé qu'en matière d'obéissance dieux et souverains sont placés sur un pied d'égalité. C'est plus frontalement dans ce chapitre que nous abordons la figure royale. Le Roi des rois, élu d'Ohrmazd, apparaît comme une figure unique, selon les interprétations, dotée de qualités divines ou, pour le moins, *sui generis*, intermédiaire entre les dieux et les hommes (i). Au-delà de l'individu qui incarne temporairement la fonction, la royauté si elle constitue, nous l'avons vu, un instrument de la Rénovation, se présente également comme une institution dont les hommes ne sauraient faire l'économie un seul instant (ii). A l'image d'un dieu, le monarque se doit de cultiver les vertus, discernement, générosité, qui le distinguent du commun (iii). Pour autant, et c'est la justification du point d'interrogation qui affecte le titre de ce chapitre, le principe de l'inviolabilité de la personne royale aura comporté de nombreuses exceptions, et, s'il est l'élu des dieux le souverain est également une fabrication bien humaine (iv).

3.1. Le *Šāhān šāh*, roi des rois des rois des créatures

Suprême parmi les hommes, qui sont eux-mêmes suprêmes parmi les créatures, le Roi des rois est un don d'Ohrmazd aux Iraniens ; on relèvera que ce don est susceptible de recevoir des formulations très diverses. Permanence de l'institution royale et singularité du souverain seront les aspects qui retiendront ensuite notre attention.

3.1.1. Le *Šāhān šāh* don d'Ohrmazd

C'est par une citation de l'inscription du relief rupestre de Šāpūr I^{er} à Naqš-e Rājab (ŠNRb) que Wiesehöfer ouvre le chapitre de son ouvrage qu'il consacre au souverain sassanide et à ses sujets. L'auteur s'y attarde en soulignant qu'elle présente l'intérêt d'illustrer la conception que le monarque développait de lui-même, en même temps que la façon dont il concevait ses rapports avec les autres dynastes de l'empire, ainsi qu'avec les dieux et les souverains qui l'avaient précédé :

This is the portrait of the Mazda-worshipping god [MP bay] Shapur, the king of kings of Iran and non-Iran [MP Šāhān šāh Ērān ud Anērān, Parth, Šāhān šāh Aryān ud Anaryān; Greek basileus basileōn Arianōn kai Anarianōn], whose origin is from the god [MP kē čhr az yazdān; Greek ek genous theōn], the son of the Mazda-worshipping god Ardashir, the king of kings of Iran, whose origin is from the gods, the grandson of the god Pabag, the king.¹

Des commentaires de l'auteur nous relèverons que les Sassanides sont à l'origine du concept politique d'*Ērānšahr* (empire des aryens) et que l'un de leurs objectifs consistait à établir leur légitimité, d'une part en tant qu'héritiers du premier empire perse et successeurs des rois de la dynastie mythique qu'ils présentaient comme leurs ancêtres et, d'autre part, en tant qu'adeptes du mazdéisme. Wiesehöfer relève qu'en se posant en dieu (*bay/ theos*), le souverain signifiait à ses sujets qu'ils ne devaient pas simplement le tenir comme une sorte de monarque supérieur aux autres mais comme un roi doté de qualités divines². Dans la dispute opposant tenants du roi divinisé à ceux qui voient en lui un personnage sacré, les propositions de Wiesehöfer le situent clairement du côté des premiers, où s'était en particulier distinguée la figure de Widengren³. Convient-il avec Daryaei de considérer que cette représentation que les rois se faisaient d'eux-mêmes a évolué au cours de la période sassanide ? L'auteur, s'attachant à analyser la titulature des premiers Sassanides souscrit à la lecture de souverains dotés de qualités divines, même s'il reste dubitatif sur leur ascendance divine :

I believe the legend on the coins and the inscriptions of Ardashir I and Shapur I meant exactly what is showed pictorially on the rock reliefs, that they were divine and that they were made in the image of the gods and were related to them.⁴

Il considère toutefois que, notamment sous l'influence grandissante de la hiérarchie zoroastrienne, l'idée de la royauté a évolué et que des souverains comme Shapur II, Khosrow I^{er} et Khosrow II en auront développé des conceptions différentes⁵. Les reliefs rupestres, dont la production s'est tarie à la fin du IV^e siècle, ne permettent pas de témoigner d'un tel phénomène⁶, quant au monnayage, il atteste bien que la titulature des souverains sassanides a comporté les formulations *bay* et *kē čhr az yazdān* pour les neuf premiers

¹ Wiesehöfer 2001, p. 165.

² Wiesehöfer 2001, p. 166, l'auteur note toutefois qu'au-delà de la référence à une origine divine, une différence devait être faite entre les souverains et des divinités telles qu'Ohrmazd ou Anāhitā : si la version grecque utilise indistinctement le terme *theos* la version en moyen-perse fait usage de deux mots bien différents, *bay* pour les souverains, *yazdān* pour les dieux au sens plein du terme. Ainsi, conclut Wiesehöfer en faisant référence à Humbach, pour les Iraniens de l'époque, il y avait deux sortes de dieux, le grand roi et son père, s'il avait été lui-même souverain, qui étaient des hommes-dieux et des êtres matériels d'un côté, de l'autre, leurs ancêtres éloignés, des entités spirituelles réellement divines.

³ Grenet 2007, p. 150, résume en 13 points les énoncés de Widengren 1959, il relève que : « Cet impressionnant édifice a exercé une influence considérable qui se ressent encore maintenant, car bien que démolie avec vigueur de plusieurs côtés il n'a pas été remplacé. »

⁴ Daryaei 2008, p. 67.

⁵ Daryaei 2008, p. 60.

⁶ Callieri 2014, p. 161, conclut le chapitre de son ouvrage consacré aux reliefs rupestres par l'observation selon laquelle « malgré l'importance notable de la fonction symbolique des reliefs rupestres, ceux-ci ne constituaient pas une composante essentielle et permanente de la manifestation externe de la royauté sassanide. »

monarques (d'Ardašīr à Šāpūr II)⁷. C'est cette évolution de l'idéologie royale que retrace Shayegan qui, à partir des données numismatiques, distingue à grands traits, 4 phases. La période initiale (d'Ardašīr à Yazdegerd II), se caractérise, à de rares exceptions, par l'emploi des termes *mazdēsn bay* (l'auteur rend ce dernier mot par « majesté »), suivis du nom du monarque lui-même complété par les titres *Šāhān šāh Ērān (ud Anērān)* et de la formule *kē čīhr az yazdān* (*čīhr* étant traduit par "seed"). De Yazdegerd II à Kavād I^{er} les termes *Šāhān šāh* disparaissent, remplacés par le titre *kay*, référence aux souverains mythiques. Le plus souvent, le mot *kay* suit le nom du souverain qui est lui-même précédé par les termes *mazdēsn bay (rāmšahr)*. C'est sous le règne de Kavād I^{er} qu'intervient la modification, qui sera conservée par Khosrow I^{er}, consistant à simplement faire suivre le nom du monarque par le terme *abzōn* (qui augmente/fait croître). La dernière phase est ouverte par Khosrow II, qui fait suivre son nom de la formule *xwarrah abzūd*⁸.

C'est principalement à la titulature initiale que s'est intéressé Panaino dans une étude particulièrement documentée dans laquelle il s'emploie en particulier à mettre en évidence que les titulatures *bay* et *kē čīhr az yazdān*, quelles que soient les ambiguïtés de ces termes, n'impliquaient en rien que les souverains aient prétendu disposer de qualités divines. Au-delà de ces ambiguïtés, il conteste l'idée de Widengren selon laquelle les premiers sassanides auraient développé une religion dont les traits se seraient substantiellement démarqués du zoroastrisme ; il considère par conséquent que leur titulature ne pouvait que s'inscrire dans le cadre de cette religion⁹. Le terme *bay*, relève-t-il, positionné devant le nom du monarque, doit s'interpréter comme « majesté », son positionnement derrière le nom n'étant attesté que pour les dieux¹⁰. Quant à l'expression *kē čīhr az yazdān*, elle signifie que l'image, l'apparence du monarque, et de lui seul, est comparable à celle des dieux, ce qui ne transforme pas pour autant la substance du souverain en celle d'une divinité¹¹. Ainsi, cette apparence constituerait un trait caractérisant les fonctions du Roi des rois une fois que celui-ci a été intronisé : investi par les dieux, il est désormais porteur de l'éclat que lui confère cette investiture qui en fait le chef du combat contre la *druz*.

⁷ Daryaei 1999, p. 80.

⁸ Shayegan 2013, p. 805-806. L'auteur relève que Khosrow II a occasionnellement utilisé le titre *Šāhān šāh* ou encore le terme *abzōn*. Shayegan appelle la première phase, marquée par les conflits avec Rome, "The age of political realism". La deuxième qui voit le danger se manifester à l'est de l'empire est qualifiée d'héroïque (ou kayānide), la troisième est celle de la tourmente et du renouveau et l'ultime, "The last age", celle des concessions territoriales, d'un lien distendu avec la grande noblesse et de la cessation par Rome des versements opérés au titre de la défense des frontières du nord. (Shayegan 2013, p. 805-812).

⁹ Panaino 2009, p. 222.

¹⁰ Panaino 2009, pp. 213 et 220. L'auteur reconnaît toutefois, p. 220, en accord avec Ph. Huyse, qu'il est incontestable que, même utilisé dans le sens de majesté, le terme *bay* était "strictly connected with a clear denomination of the divinity.". Au sujet de la version grecque, Panaino relève que l'ordre syntaxique dans lequel s'insère le mot *theos*, maintenu dans l'ensemble des inscriptions d'Ardašīr et de Šāpūr, témoigne d'un souci de maîtriser la formulation. L'auteur observe également: "it is appropriate to maintain a prudent evaluation of the Greek versions, which at the same time, show not only a close attention for the Iranian terminology and its ideology, but also for the compelling necessity of resulting politically understandable and effective from a Western point of view." (Panaino 2009, p. 218).

¹¹ Panaino 2009, p. 234.

This interpretation would perfectly fit into the Mazdean scheme that considered the gētīg dimension as a battlefield, in which all creatures had a celestial prototype in the mēnōg world, and established an inner link between the king's visible appearance and the gods. The form of brightness of the king so represented his divine investiture established by the Gods, who have chosen him as the Mazdean leader of the Ērānians and as the protector of the Dēn on the earth.¹²

La spécificité du lien que le souverain entretient avec les dieux, on peut parler d'une véritable proximité, se manifeste naturellement par le *xwarrah* dont le souverain est porteur :

The characteristics of this very link were based not on a crude divinization, but on the re-determination of the royal identity seen as persona sacra, human, and at the same time, given with a special and intrinsic relation with Ohrmazd and the other divinities; this was the royal charisma. We must, in fact, consider that the legitimacy of the royal power was not in itself like in modern times (Constitutions, popular support etc.) but derived from a superior source, the gods.¹³

Une autre façon d'exprimer cette caractéristique est proposée, observe Panaino, par des textes arméniens qui présentent le Roi des rois comme « le plus vaillant des hommes » dont l'investiture divine l'élève *"on a position where he became a persona sacra and a mediator between the Gods and the human world"*¹⁴. C'est ce même statut *sui generis* qui, relève l'auteur, explique que des documents romains traduisant ou imitant les formulations diplomatiques ou administratives sassanides, nous y reviendrons, posent les souverains romains et perses comme frères des luminaires sans que cela, répète-t-il, conduise à opérer *"a crude divinization"* des monarques¹⁵. Quant à la disparition des formulations initiales, sous Yazdegerd II, il doute que son abandon ait correspondu à un tournant idéologique, tout au plus note-t-il que la période est marquée par une affirmation du rôle imparti à la hiérarchie sacerdotale et, corrélativement, par une faiblesse particulière de la monarchie¹⁶. Il note, confirmant cette absence de tournant idéologique, qu'à défaut de monnaies en témoignant, la titulature initiale réapparaît sur un sceau de Pērōz et observe que l'abréviation des formules de titulature sur les monnaies est un phénomène qui s'est manifesté très tôt. Cette analyse est partagée par Schindel qui, partant du sceau de Pērōz, relève que « les monnaies ne nous fournissent pas nécessairement l'intégralité de la titulature officielle. »¹⁷

Canepa s'attache pour sa part à mettre en évidence la façon dont, dans leur compétition, les empires romain et sassanide développent des conceptions de royautés sacrées interagissant l'une sur l'autre. C'est en parfaite cohérence avec les énoncés de Panaino qu'il observe, qu'à partir de la seconde partie du IV^e siècle, émerge la figure d'un *Šāhān šāh* qui, pour ne pas être à proprement parler assimilé à une déité, assume des fonctions cosmiques

¹² Panaino 2009, p. 238.

¹³ Panaino 2009, p. 243. S'agissant de la proximité qu'entretient le souverain avec les dieux, voir également Wiesehöfer 2010, p. 144.

¹⁴ Panaino 2009, p. 226.

¹⁵ Panaino 2009, p. 227.

¹⁶ Panaino 2009, p. 245.

¹⁷ Panaino 2009, p. 245. Dans le même sens, Schindel 2013b, p. 836.

et est doté d'attributs régulateurs, qu'il partage avec le soleil et la lune¹⁸. Les sources latines, grecques et arméniennes évoquées par l'auteur sont en l'occurrence confortées par un chapitre du livre III du *Dēnkard* qui tend à poser les monarques en créations sui *generis*. Traitant des « louanges » (*stāyišn*) et de « l'action de grâce » (*spās*), il distingue le Créateur de créatures « intermédiaires » susceptibles de porter ces louanges et actions de grâces :

Sont intermédiaires les Amahraspand et les autres dieux mēnōgiens, le soleil et les autres luminaires supérieurs, les rois, la générosité (*rādīh*) et toutes les autres prospérités (*ābādīh*) mēnōgiennes et gētīgiennes, et ceux qui les font.¹⁹

Cette position spécifique des monarques correspond bien au rôle de transmetteur de la parole divine et du *xwarrah* par lequel Wēkard et Hōšang établissent les lois de l'agriculture, entendue comme la mise en valeur du monde (*gēhān-warzīdārīh*), et celles de la royauté, c'est à dire de la protection du monde (*gēhān-pānāgīh*)²⁰. Et c'est bien de la mise en valeur du monde, c'est-à-dire de sa prospérité et de son gouvernement, dont il est question dans un chapitre du *Bundahišn*. Il y est indiqué, sous forme d'un commentaire, que les Kayanides accomplissent leur mission avec l'aide de l'Hermès mazdéen, Nēryōsang, qui leur dit un lignage divin :

*As one says : "He who invokes the race of the Kayān of the lineage of the lordly-beings is Nēryōsang for the progress of the world", that is, those magnates and heroes are to make the progress and government of the world with his help (čiyōn gōwēd kū ōy tōhmag ī kayān az paywand ī bayān xwānēd. Nēryōsang freh-dādārīh ī gēhān kū pad ayārīh ī ōy ān kayān ud wīrān freh-dādārīh ud rāyēnīdārīh ī gēhān kard).*²¹

Cette action bénéfique du bon souverain, intermédiaire entre le Créateur et les créatures, de même que la fonction eschatologique de l'institution royale sont développées par un autre chapitre du livre III du *Dēnkard* pour qui :

Les fondements de la royauté sont la sagesse, la vérité et la bonté. Son temps est celui des *yazdān* [...] Son origine est l'attribution de la royauté par Ohrmazd, sa fin la destruction complète

¹⁸ Canepa 2009, p. 101. Nous reviendrons sur ces questions plus bas, lorsque nous interrogerons la problématique du *Šāhān šāh* et de ses yeux. Dans le même sens, Duchesne-Guillemin 1962, p. 293, observe que : « Le croissant lunaire est très répandu sur les monnaies, ainsi qu'un astre, étoile ou soleil, le roi s'associait les deux astres dont il se disait le frère ». Au sujet du souverain juste participant à l'harmonie cosmique voir Knauth et Nadjmabadi 1975, p. 171.

¹⁹ Dk. 3. 91 de Menasce 1973, p. 98. « Intermédiaire » est également, pour Briant, le monarque achéménide : « Il se situe à l'intersection du monde d'ici-bas et du monde divin, qui communiquent par son intermédiaire. » (Briant 1996, p. 253).

²⁰ Dk. 7. 1. 16, Molé 1967, p. 6-7, Rashed-Mohassel, 2010, p. 13, Dk. 7. 0. 16, (précités). De ce texte, et du rôle de transmetteur échu au monarque, on rapprochera Dk. 3. 418, de Menasce 1973, p. 374, selon lequel la manifestation gētīgienne du Spenāg Mēnōg « porte surtout sur le bon roi » qui, par sa bonne religion et les qualités qu'il déploie, produit l'accroissement au profit des créatures « semblable à la manière d'être du Spenāg Mēnōg par la large communication qu'il en fait aux êtres du gētīg. »

²¹ Gr. Bd. 26. 102. Anklesaria 1956, p. 229, Pakzad 2005, p. 312 (26.105). Skjærvø 2000 note ainsi que "Nēryōsang call the family of the kays from the lineage of the gods."

de l'Assaut de la création à laquelle elle amènera et par qui sera accomplie la Rénovation de l'existence ; elle rejoindra alors la source de la force dont elle était séparée.²²

Sagesse, vérité, bonté, attributs ohrmazdiens dont est ici ornée la fonction royale qui partage également le temps des dieux ; Zaehner, commentant ce chapitre, relève qu'Ohrmazd est le souverain absolu des deux mondes et le roi son représentant sur terre qui, à ce titre, prend le titre de *bay*, terme que l'auteur rend par "god"²³. Il convient à ce stade de prendre un peu de champ en convoquant des réflexions qui, en termes généraux, questionnant l'histoire de l'autorité, nous semblent ici particulièrement éclairantes. Il est ainsi observé que l'autorité se distingue de la force et relevé que l'étymologie du mot (*augere*) signifie augmenter en latin. Cette observation prend un sens bien particulier en contexte mazdéen où Ohrmazd peut se définir comme celui qui augmente, qui fait croître²⁴. Mais, d'où peut provenir cette augmentation s'interroge Tavoillot avant d'énoncer :

A première vue, elle ne peut pouvoir émaner que d'une instance extérieure et supérieure, qui justifierait qu'on obéisse à ceux qui sont en contact privilégié avec elle. La pensée politique se trouve donc alors intimement liée aux grandes explications du monde, de son origine et de son fonctionnement. Trois sources semblent devoir répondre à cette exigence : la grandeur d'un passé mythique, l'harmonie de l'ordre naturel et la splendeur d'une divinité transcendante. Elles désignent les trois premières grandes réponses au problème de l'autorité. Et même si ces trois réponses se trouvèrent le plus souvent intriquées et mêlées, on peut tenter de les caractériser sous leur forme « pure » comme une mythologie, une cosmologie et une théologie de l'autorité.²⁵

Ces différents ingrédients se retrouvent effectivement « intriqués » au cœur de la littérature curiale qui atteste des liens particuliers que les souverains entretiennent avec le divin. Ainsi, pour le *Testament*, les souverains doivent être honorés et exaltés ; les exalter signifie en effet « exalter leur rang octroyé par Dieu »²⁶ et, dans la prière qui clôt le document qu'il laisse à ses successeurs, Ardašīr demande à Dieu qu'Il exalte ceux qui viendront après lui d'une exaltation qui humiliera leurs ennemis et rendra méprisables ceux qui s'opposeront à eux²⁷. C'est en des termes comparables que s'exprime la *Lettre* qui, dans une des anecdotes qu'elle comporte, évoque un prince qui « s'imagina » que la royauté ne vient pas de Dieu mais de la seule personnalité du roi²⁸. C'est par conséquent dans le cadre d'un choix divin qu'il faut entendre le rôle que le texte attribue « historiquement » aux monarques iraniens lorsqu'il énonce que depuis Iraj, fils de Frēdōn, « la prééminence et la souveraineté ont appartenu à nos rois. Ils ont gouverné sur tous les peuples : les

²² Dk. 3. 96, Molé 1963, p. 43, voir également de Menasce 1973, p. 101. Ce texte est à rapprocher d'un passage de l'inscription de Pāikūlī (NPi 89) cité par Panaino : "and [you] should keep and govern the realm until the time of the Renovation and be happy by Your Own Glory [xwarrah] and realm [šahr]." Voir également Humbach et Skjærvø, 1983, p. 51.

²³ Zaehner 1961, p. 297.

²⁴ Tavoillot 2011, p. 40. Zaehner 1961, p. 212, relève quant à lui qu'Ohrmazd est le "Bounteous Spirit" ou, plus littéralement le "Spirit who brings increase".

²⁵ Tavoillot 2011, p. 40.

²⁶ Grignaschi 1967, p. 72.

²⁷ Grignaschi 1967, p. 83.

²⁸ Boyce 1968b, p. 54, Darmesteter 1894, p. 100.

contestations qui s'élevaient entre les nations étaient réglées d'après les vues de nos rois »²⁹. C'est au *mowbedān mowbed* du *Livre de la couronne d'Anūšīrvān* que l'on doit la formule selon laquelle, Dieu qui est justice « a créé les rois, afin que cette justice se réalise et que l'injustice soit abolie »³⁰. De cet ensemble d'énoncés on rapprochera celui de l'Ardašīr du *Kārnāmag* qui, lors de son discours du trône, invoque les dieux, desquels il tient son autorité, avant de rendre grâce au Créateur qui confie à sa personne « la seigneurie des Sept Climats »³¹.

Des textes arabo-persans des premiers siècles de l'islam, on retiendra en premier lieu que, dans le projet même du Ṭabarī de *l'Histoire des prophètes et des rois*, les deux fonctions sont posées comme des dons de Dieu, la fonction prophétique ayant été confiée aux Israélites, la fonction royale revenant aux Perses. Les histoires des deux peuples sont conduites de façon synchronique pour converger dans le calife désigné par Dieu qui unit les deux fonctions en sa personne³². De la « Généalogie des Perses et des opinions émises à ce sujet », qui constitue le chapitre XXIII des *Prairies d'or*, et prélude au chapitre dans lequel Mas'ūdī traite des rois sassanides « ou Perses de la seconde époque », on retiendra que « les Persans n'admettent pas que la couronne n'ait jamais appartenu chez eux à une autre race que celle de Frēdōn »³³.

3.1.2. Le *Šāhān šāh* une figure unique, la royauté une institution nécessaire et un instrument de la Rénovation

C'est une formule presque laconique que retient un chapitre du livre III du *Dēnkard*, pour qualifier ce don d'Ohrmazd aux Iraniens que constitue le Roi des rois. Il est en effet énoncé que « suprême entre les créatures *gētīg* est l'homme, et parmi les hommes le souverain qui est un bon roi »³⁴. C'est avec la même sobriété d'expression que le chapitre suivant relève que le chef du combat cosmique est l'homme, son maître le bon roi, et celui qui gouverne ce combat Ohrmazd lui-même³⁵. L'on retrouve cette configuration dans le premier chapitre du *Škand gumānīg wizār* où il est rappelé dans un premier temps que Spenāg Mēnōg a créé l'homme comme « chef des créatures » et pour leur gouvernement. Le texte compare ensuite la *Weh dēn* à un grand arbre, muni, nous l'avons vu, d'un tronc, de branches maîtresses, de branches puis de rameaux et de pousses. Ces dernières représentent les cinq

²⁹ Boyce 1968b, p. 63, Darmesteter 1894, p. 111.

³⁰ Grignaschi 1967, p. 130.

³¹ Grenet 2003, p. 77.

³² Wiesehöfer 2001, p. 224, avec une référence aux travaux de H. Busse.

³³ Pellat 1962, p. 215, en écho à la préoccupation de conjuguer prophétie et royauté chez Ṭabarī, Mas'ūdī indique que, pour honorer leur aïeul Abraham, les anciens Perses faisaient le pèlerinage à la Mecque, le dernier à s'y être rendu étant Sāsān, fils de Bābak et c'est de ses prières murmurées (*zamzama*) que le célèbre puits tiendrait son nom.

³⁴ Dk. 3. 123 de Menasce 1973, p. 128.

³⁵ Dk. 3. 124 de Menasce 1973, p. 129.

chefs qui sont situés au faîte de la construction, le chef suprême étant le Roi des rois, le roi du monde « *dahibed ī gēhān* »³⁶. Il est curieux de constater comment Mardān-Farrox, alors qu'il développe des comparaisons morphologiques pour les appliquer aux fonctions sociales, la tête correspond au sacerdoce, la main au guerriers... et qu'il s'essaye à identifier les qualités propres à chacune de ses fonctions, n'en dira pas plus sur le Roi des rois, comme si, ajouter à son sujet revenait à lui retrancher. C'est en un sens ce que note Zaehner en relevant que le souverain, parce qu'il est souverain, est le médiateur entre Dieu et les hommes³⁷ (l'on est ici très proche de la notion d'intermédiaire entre les deux mondes qu'évoquent Briant ou Panaino). C'est cette fonction de médiation qu'exprime notamment un passage du *Widēwdād* relatif à la construction de l'enceinte destinée à protéger la création de l'hiver Malkūsān : il y est dit que « Jam tenait ses informations d'Ohrmazd et le peuple tenait ses informations de Jam (*Jam āgāhīh az Ohrmazd būd ud mardōmān āgāhīh az Jam būd*) »³⁸. Molé observe pour sa part que, selon la conception iranienne, « la fonction royale résume toutes les autres³⁹ », il rejoint d'une certaine façon les *Wizīdagīhā* pour qui le souverain est la semence au-dessus des quatre classes qui, « comme la semence, attire à elle-même une force de tous les membres du corps (*čiyōn tōhmag az hamāg grīw ī tanān zōr-ē ō xwad āhanjēd*) »⁴⁰. D'autres textes procèdent à des comparaisons plus classiques, ainsi, la *Lettre* compare le Roi des rois à la tête, alors que les quatre classes constituent les membres⁴¹, quant au *Livre de la couronne d'Anūšīrvān*, il énonce que l'image des chefs parmi les hommes est, d'une certaine manière, la tête, l'image du souverain « parmi les chefs, c'est en quelque sorte les yeux. »⁴²

Un texte du livre VI du *Dēnkard* doit retenir ici notre attention, très bref, il veut que :

Ahreman n'a pas de prise sur ces trois choses à moins de s'y prendre en personne ; premièrement, la pensée des rois ; deuxièmement, l'assemblée des bons ; troisièmement, la naissance d'un Zarduštrotom (*Ahreman pad ēn 3 ciš abar kas-ez a-winast ne bawed be ka xwad abar rasēd ēwag menišn ī dehbadān, ud ēwag ham-rasišnīh ī wehān, ud zāyišn ī zaraθuštrōtemān*).⁴³

Il confirme la place éminente du souverain et, comme nous l'avons examiné précédemment, justifie que l'obéissance lui soit due au même titre qu'aux prescriptions religieuses. Il souligne par ailleurs l'importance toute particulière de l'assemblée des bons,

³⁶ ŠGV. de Menasce 1945, p. 24-25.

³⁷ Zaehner 1961, p. 301.

³⁸ Moazami 2014, p. 56-57.

³⁹ Molé 1963, p. 61. Voir à ce sujet Dk. 3. 123, de Menasce 1973, p. 128, qui après avoir évoqué les quatre fonctions sociales indique que le tout « a pour *nērang gētīgien* la royauté et pour *nērang mēnōgien* la disposition de la *dēn*. »

⁴⁰ WZ. 30. 19-20, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 100-101.

⁴¹ Boyce 1968b, p. 38, Darmesteter 1894, p. 82.

⁴² Grignaschi 1967, p. 129.

⁴³ Nous fournissons ici la traduction de Dk 6. 300 proposée par Molé 1963, p. 51, et la translittération figurant dans Shaked 1979, p. 114. Dans un sens approchant voir Dk. 3. 412b, de Menasce 1973, p. 370, selon lequel, ce contre quoi le combat de la *druz* est le plus terrible c'est « le *xwarrah* des Kavi et celui des Zarduštrotom », c'est-à-dire, un grand prêtre.

c'est-à-dire des mazdéens, ce qui confirme ce que nous avons relevé plus haut au sujet de l'assemblée convoquée par Anūšīrvān pour délibérer et statuer sur les questions ayant trait à la *Weh dēn*. Il renvoie par ailleurs à la figure du souverain modèle qui s'empare des vertus, les étend jusqu'aux plus humbles et « élargit le pont Činwad pour sa propre âme et les âmes de ceux qui dépendent de lui »⁴⁴. C'est très exactement la même problématique qui est à l'œuvre dans l'Ardašīr du *Testament*, qui assure que lorsque « le roi constitue sa suite de manière convenable, chacun constituera d'une manière analogue sa propre suite si bien que tous les sujets atteindront le salut. »⁴⁵. Quant à l'Ardašīr de l'*Ā`īn*, on le sait, c'est également par un processus d'imitation, qu'il prétend généraliser, des nobles aux plus petits, les règles de comportement qu'il a adoptées ou souhaite voir adopter. Ce n'est plus d'imitation mais de comparaison qu'il s'agit lorsque Jōišť, répondant à une question posée par Axt, énonce que, dans le *gētīg*, ce qui est semblable à Ohrmazd et aux Amahraspand, c'est le souverain (*dahibed*), il poursuit en indiquant que la position des souverains est semblable à l'éclat du Garōdmān et, dans son palais, la suite du souverain semblable aux Amahraspand⁴⁶. Médiateur entre Dieu et les autres hommes, figure à nulle autre pareille, la fonction qu'assume le monarque résume toutes les autres, elle est par conséquent frappée de nécessité, une forme de principe abstrait qui prévaut quel que soit son détenteur. C'est du moins ce qu'exprime en termes particulièrement nets un chapitre du livre III du *Dēnkard* :

Il est révélé en effet que 1 000 ans se sont succédés sous la mauvaise royauté de Dahāk : on a donc raison de juger que la mauvaise royauté est au-dessus de la non-royauté, étant donné que le monde a été gouverné 1 000 ans par une mauvaise royauté, tandis que sans royauté la créature ne saurait être gouvernée même un seul jour.⁴⁷

Bien que la formulation soit quelque peu insolite, Dahāk est l'archétype du tyran et manifeste à bien des égards l'incarnation de caractères déviques, le texte ne fait que pointer, qu'au-delà de la personne qui l'habite de façon transitoire, la royauté est une institution nécessaire dont on ne saurait faire l'économie⁴⁸. C'est de nouveau Mas`ūdī qu'il nous faut convoquer ici, cette fois pour des propos de caractère anthropologique que nous semblent appeler les affirmations du *Dēnkard* se rapportant à Dahāk. Il est en l'occurrence question de Gayōmard qui, selon l'auteur des *Prairies d'or*, « fut le premier roi établi sur la

⁴⁴ Dk. 3. 98, de Menasce 1973, p. 103.

⁴⁵ Grignaschi 1967, p. 78. L'idée portée par les deux textes est exactement la même ; plus haut, dans la rubrique intitulée *Temps et paymān*, nous avons émis l'idée que les similarités entre un autre passage du *Testament* et un chapitre du livre III du *Dēnkard* ne pouvaient être fortuites.

⁴⁶ Weinreich 1992, p. 61.

⁴⁷ Dk. 3. 273, de Menasce 1973, p. 275. Molé 1963, p. 46.

⁴⁸ Un paragraphe du *Mēnōg ī xrad*, cité et traduit dans Molé 1963, p. 431, éclaire toutefois Dahāk d'une lumière singulière. Il souligne en effet que l'avantage qu'il a apporté réside dans le fait que si l'empire ne lui était pas échu, ainsi qu'à Afrāsīāb, Ganāg Mēnōg l'aurait confié à Xēšm et qu'il aurait alors été « impossible de le lui reprendre avant la résurrection et le Corps Futur ». Xēšm l'antagonique de Srōš, l'*asrōših* étant, on l'a vu, posé en antonyme d'iranisme. Le texte auquel renvoie Molé est MX. 27. 34, il s'insère dans un chapitre entièrement dédié à la destinée (*brēh*), au temps (*zamānag*) et aux décrets (*wizīr*) de Zurwān. (MX. 38. 3-6, MacKenzie 1993, West 1885).

terre. »⁴⁹ Dans un passage où l'homme, microcosme, se compare à la Création, macrocosme, il est raconté comment les Perses, habités par la conscience que « la révolte, l'envie, la tyrannie et l'hostilité réciproques sont innées chez l'homme, et que seule la crainte peut ramener le méchant au bien », décident de remédier à l'oppression de tous contre tous en se dotant d'un roi. C'est dans ces conditions qu'ils se tournent vers Gayōmard et lui proposent le contrat suivant :

Tu es le meilleur, le plus noble et le plus grand parmi nous, tu es le dernier rejeton de notre père [commun] et tu n'as pas d'égal dans ce siècle. Prends en mains la direction de nos affaires et deviens notre chef ; nous [te promettons en retour] respect, obéissance et absolue soumission à tes ordres.⁵⁰

Ce n'est effectivement qu'après s'être assuré de la soumission de son peuple que Gayōmard accepte la couronne et tient, par conséquent, le premier discours du trône. Il s'ouvre par une louange à Dieu, notons-le, jusque-là, absent du débat, et Lui demande de l'aider à gouverner selon la justice, d'emblée associée à la royauté. La séquence se conclut par l'évocation des qualités du premier monarque dont il est souligné que « sa justice assura la sécurité et le bonheur de ses sujets pendant tout son règne »⁵¹. L'absence de royauté (souvent associée aux déboires que connaît la religion dont les destins vont on le sait fréquemment de pair), renvoie en effet au paysage de ruines que brosse Ardā Wirāz dans l'introduction de son traité où il dit, après la défaite infligée par Alexandre, la confusion dans laquelle se trouvait le pays. C'est, d'une autre manière, la quête de l'Ardašīr du *Kārnāmag*, qui restera inassouvie, de réunir l'Iran sous une couronne unique ; ce sont également, les lamentations conjuguées du livre VII du *Dēnkard* et du *Zand ī Wahman yasn* de voir la couronne et le trône échapper à la race de Frēdōn. Dans une tonalité moins tourmentée, c'est la même idée qu'émet Ferdowsī lorsque, après la mort de Yazdegerd I^{er}, les grands se préoccupent de trouver un souverain, car « le monde sans roi n'est qu'un pâturage (*jahān marǧzārīst bī šahryār*). »⁵² . C'est aussi ce qu'exprime l'exorde d'un courrier, cité par Ṭabarī, que Khosrow I^{er}, tout juste couronné, aurait adressé à différents échelons de son administration⁵³, et dont nous livrons la traduction qu'en a proposée Christensen :

Mon salut d'abord. Rien ne donne aux hommes un sujet si légitime de peur que ne le fait la circonstance qu'il leur manque une personne dont l'absence leur fasse craindre que leur bien-être ne cesse, que des désordres n'éclatent et que des maux de toutes sortes ne frappent les meilleurs hommes l'un après l'autre dans leur personne, leurs serviteurs, leur fortune et tout ce

⁴⁹ Pellat 1962, p. 197. Selon Mas'ūdī les Perses, partagés entre différentes croyances, se retrouvent pour considérer que Gayōmard fut leur premier roi. Là, poursuit-il, commencent leurs divergences, certains tiennent en Gayōmard le père de l'humanité, alors que d'autres le considèrent comme le fils aîné d'Adam, d'autres encore voient en lui un fils de Noé.

⁵⁰ Pellat 1962, p. 198.

⁵¹ Pellat 1962, p. 198.

⁵² Mohl 1976, V p. 524-525.

⁵³ Bosworth 1999, p. 147, note 379, relève que, selon Nöldeke, le document correspond à ce que l'on sait des usages de la chancellerie sassanide.

qui a du prix pour eux. Or nous ne trouvons aucun sujet de crainte et aucun manque par lesquels le peuple soit frappé d'une manière plus sensible que l'absence d'un bon roi.⁵⁴

La royauté est, avons-nous noté, selon les textes, un don d'Ohrmazd ou de Dieu aux Iraniens, encore convient-il de préciser que ce don n'a rien de gratuit ou d'innocent ; il entre dans le cadre du projet ohrmazdien dont le troisième temps, celui de la *Frašgird*, constitue, pour les *Wizīdagīhā*, on s'en souvient, le toit qui parachève la maison dont la Création a constitué le sol et la religion les murs⁵⁵. On se souvient également que pour être l'œuvre des fils posthumes de Zoroastre, nous avons noté avec quel soin Ohrmazd prend soin, d'une part à doter Son Prophète d'une ascendance humaine, d'autre part, de faire en sorte que la semence de ce dernier soit conservée et transmise aux mères respectives d'Ušīdar, Ušīdarmāh et Sōšāns qui, de surcroît, ne seront pas seuls à combattre et à vaincre la *druz* mais recevront le concours de « tous les hommes illustres, riches en *xwarrah* et puissants »⁵⁶, ce qui nous a conduit, dans une perspective sotériologique, à suivre Boyce lorsqu'elle relève que, le sauveur doit être un homme « parce que c'est à l'homme de gagner le combat et d'éliminer le mal. »⁵⁷ Une nuance, ou plutôt une précision s'impose, qui nous amène à compléter la citation faite de Dk. 3. 273 qui, en substance, rappelle que Dahāk a régné pendant 1 000 ans mais que, sans royauté, la créature ne saurait être gouvernée un seul jour ; le début du texte énonce en effet que la créature ne sera réunie dans la *Frašgird* que « par le gouvernement ininterrompu de la très bonne royauté, la bonne royauté et même la mauvaise royauté »⁵⁸. Le don d'Ohrmazd prend ainsi tout son sens car, si c'est bien l'homme qui remporte le combat contre la *druz*, c'est un homme accompagné du « victorieux *xwarrah* kavien » ; la royauté, souvenons-nous de l'énoncé de Dk. 3. 96, qui clôt la rubrique précédente, trouve en effet sa fin dans la *Frašgird* qu'il lui revient d'accomplir.

Ce n'est toutefois pas, comme l'envisage Dk. 3. 273, par son gouvernement ininterrompu qu'elle y parviendra, trois épreuves seront nécessaires que décrit un autre chapitre du livre III du *Dēnkard* qui évoque certes Dahāk mais également ses descendants aux IX^e et X^e siècles (du millénaire de Zoroastre) période qui, on le sait, voit l'irruption de l'histoire dans la prophétie. Alors que Dahāk est présenté comme l'artisan de la Thora, ses descendants appartiennent à « trois races » respectivement porteuses des « premier, deuxième et troisième judaïsme »⁵⁹. Trois épreuves, trois religions et trois races ; à chaque fois, précise le texte, les Iraniens (ou les Aryens selon les traductions), et plus généralement les hommes, en furent meurtris. La vision dualiste qui domine le mazdéisme, relève Molé, se retrouve à tous les niveaux ; sur le plan divin elle implique discrimination entre *dēw* et *yazad* alors que, sur

⁵⁴ Christensen 1944, p. 364. Il est possible, comme le suggère Christensen, dans le commentaire qui accompagne cette citation, que le nouveau souverain ait entendu se démarquer de la politique conduite par son père, cela étant il ne pouvait se qualifier lui-même que de « bon roi », et nous retiendrons avant tout de ce fragment le discours qu'il tient sur l'absence.

⁵⁵ WZ. 34. 21-22, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 118-119, précité.

⁵⁶ Dk. 7. 11. 14. Molé 1967, p. 102- 103.

⁵⁷ Boyce 1975, p. 282, précité.

⁵⁸ Dk. 3. 273, de Menasce 1973, p. 275. Molé 1963, p. 46.

⁵⁹ Dk. 3. 229, de Menasce 1973, p. 243. Molé 1963, p. 57.

un plan humain elle se traduit par des oppositions entre différents individus ou collectivités qui, « avec le temps se renouvellent, changent de contenu et de signification, acquièrent une valeur nouvelle. »⁶⁰. C'est ainsi, note l'auteur, que les guerres contre les Romains, dont le souverain le plus connu est Alexandre, ou les Turks, identifiés aux Touraniens, auront occupé les rois sassanides alors que les premiers siècles de l'islam coagulent, chez les mazdéens, un autre antagonisme « celui des Iraniens et des Arabes, du mazdéisme et de l'islam. »⁶¹. La lecture de Dk. 3. 227 permet de boucler la boucle, on y apprend en effet que Dahāk « était de la race des Arabes »⁶² ; ainsi réunit-il sur ses larges épaules (n'est-il pas, aussi un dragon ?) les figures du tyran et du fondateur du judaïsme dont sont issus le christianisme et l'islam, toutes religions qui, en opposition avec le mazdéisme, proclament « que le destructeur est le même que le Créateur, que le mal vient également de Dieu. »⁶³. Mais il convient de se rassurer car Dk. 3. 229, exemple de l'actualisation de la révélation à laquelle procèdent les textes pehlevi, conclut précisément que, selon la révélation, à la fin des trois épreuves, les créatures seront sauvées.

La royauté est un don d'Ohrmazd aux Iraniens, ce dont témoignent les textes mazdéens aussi bien que profanes, encore convient-il de cerner au mieux la nature de cette offrande tout en mesurant qu'une part d'imaginaire échappe à l'analyse. A cet égard, le statut du souverain sassanide, et les ambiguïtés qu'il charrie, continue à diviser la communauté scientifique. La titulature des monarques aura évolué au cours de la période et c'est tout particulièrement celle qui est attestée jusqu'à Yazdegerd II qui aura suscité les débats les plus nourris. Les versions grecques des inscriptions murales ont été versées au dossier mais c'est bien sur les formulations en moyen perse que se sont concentrées les argumentations. Le monarque y est posé en *Šāhān šāh*, ce qui ne soulève guère de difficultés, en revanche le titre *bay* qui précède le nom du roi a été interprété comme signifiant majesté ou dieu, quant à la formule *kē čīhr az yazdān*, elle peut aussi bien renvoyer à l'apparence du souverain qu'à ses origines divines. Autant sommes-nous convaincu que l'élection divine, la proximité qu'il entretient avec les déités, confère un statut *sui generis* au *Šāhān šāh*, autant considérons-nous, selon la formule chère à Panaino, qu'elle n'opère pas "*a crude divinization*". Un faisceau de références lui accorde une position de médiateur entre les dieux et les hommes, le dotant de qualités exorbitantes de l'humaine condition. Ce rôle d'intermédiaire entre les deux mondes qu'assume le monarque n'est guère contesté et, s'il sait s'orner de vertu, il élargit le pont Činwad pour lui et ses sujets. Au-delà de la personne qui l'incarne de façon transitoire, la royauté est une institution dont les humains, chefs en même temps que lieu du combat contre la *druz*, ne sauraient faire l'économie. Son rôle ne consiste en effet pas seulement à mettre le monde en valeur et à le protéger mais aussi, selon Mas'ūdī, à

⁶⁰ Molé 1963b, p. 303.

⁶¹ Molé 1963b, p. 304.

⁶² de Menasce 1973, p. 240. Molé 1963, p. 55.

⁶³ Molé 1963b, p. 307.

échapper à l’oppression du tous contre tous : la couronne est consubstantielle à la justice. Comment pourrait-on dans ces conditions manquer à ce point de sagesse en imaginant que la royauté ne tiendrait pas à Dieu mais se résoudrait dans le roi ! Ferdowsī l’a écrit, avec un sens aigu de la synthèse, et ses propos sonnent mieux en persan : « *jahān marǰzārīst bī šahryār* » ; la figure de Dahāk vient paradoxalement les illustrer. Le *Dēnkard* le donne en exemple de la nécessité de la royauté, ses descendants, et les épreuves qu’ils infligent aux Iraniens, mettent en évidence que la fonction de la royauté consiste aussi, une fois que trois épreuves auront été surmontées, à accomplir la Rénovation c’est son versant eschatologique.

La royauté apparaît ainsi comme doublement nécessaire mais comment la dessiner, quels sont les contours de la fonction ? C’est ce qu’il nous appartient maintenant d’examiner ; nous le ferons en organisant notre propos à partir des demandes formulées par Ohrmazd à Jam, l’antonyme de Dahāk.

3.2. La royauté axe autour duquel s’ordonne la Création

Nous avons évoqué plus haut la figure ambiguë de Jam, souverain emblématique en même temps que héros déchu dont l’hubris fait fuir le *xwarrah* kavien qu’il portait au plus haut degré. Deux fragments tirés du *Widēwdād* et du livre VII du *Dēnkard* permettront, à partir des demandes formulées par Ohrmazd, d’identifier ce qu’il attend de l’exercice de la royauté ; en substance, la prospérité et la protection des créatures. C’est par conséquent à partir de ces deux thématiques, la prospérité qu’il appartient au souverain d’apporter au monde et la protection qu’il doit également assurer, que nous organiserons notre propos.

3.2.1. Prospérité et protection au cœur de la fonction royale

Selon le *Widēwdād*, après le refus de Jam de recevoir la religion d’Ohrmazd, de l’étudier et de la transmettre, ce dernier lui demande :

De faire prospérer mon monde (de le rendre plus large), de le faire croître (en le rendant plus fertile), et d’accepter de le protéger (le nourrir), de le diriger (de lui donner des ordres) en en assurant la garde (protection) (*ān ī man gēhān frāxēn [kū wēš be kunēd] ēg ān ī man gēhān wālēn [kū frabihtar be kunēd] ēg ān ī man padīrēd gēhān rāy srāyišn [parwarišn] sālārīh [framān dādan] pad nigāhdārīšnīh [pānāgīh kardan].*)⁶⁴

Un chapitre du livre VII du *Dēnkard* reprend, à quelques détails près, ce passage. Il comporte toutefois un complément, si bien qu’après l’ultime demande d’Ohrmazd, celle qui porte sur la garde et la protection (*nigāhdārīh*), il est ajouté : « *ēdōn be kun, kū kas abar ōy ī did rēš ud ziyān nē tuwān bawād* (fais en sorte que nul ne puisse causer tort ni dommage à

⁶⁴ Moazami 2014, p. 46-47, avec quelques modifications.

autrui) ». ⁶⁵ Cette précision, qui ne peut guère que viser les hommes, conduit Molé à traduire le terme *gēhān par* « êtres », de telle sorte que ce sont les êtres (les créatures) dont Ohrmazd demande qu'ils soient rendus plus nombreux, plus gras, Jam étant invité à accepter « (d'être pour) les êtres celui qui protège (qui nourrit), qui dirige et qui surveille ». ⁶⁶ Au demeurant, ce ne serait pas la première fois que nous aurions à observer que l'ensemble des créatures se résumerait dans l'homme « forme (*dēsag*) gētīgienne d'Ohrmazd » ⁶⁷ et, dans la perspective qui est la nôtre, pour autant que cette distinction présente quelque pertinence, il est indifférent que la demande d'Ohrmazd vaille pour l'ensemble de la Création gētīgienne ou ne vise que les humains ⁶⁸ . Ce qui importe, et que nous retenons, c'est que cette demande s'exprime, d'une part, en termes de croissance et de fertilité, ce que nous synthétisons par le mot « prospérité » et, d'autre part, en termes de fourniture de nourriture, de direction et de surveillance, ce que nous résumons par le mot « protection ». Ce sont par conséquent ces deux aspects, parfois intriqués mais souvent distingués, que nous nous proposons d'approfondir, après que nous aurons relevé quelques textes qui font appel aux deux volets de la fonction royale.

Le premier fragment que nous solliciterons est extrait des *Wizīdagīhā*, il n'est pas consacré au souverain mais à la *fravaši* dont il énonce que la fonction est triple « faire croître, augmenter, protéger (*waxšēnīdan abzūdan ud pādan*) ». ⁶⁹ Le rapprochement entre la fonction royale et celle de la *fravaši* ainsi énoncé s'impose donc, surtout lorsque l'on observe avec Duchesne-Guillemin, que « non seulement l'âme de l'homme a une *fravaši*, mais la Création entière qu'elle soit animée ou inanimée. Le devoir des *fravaši* est de veiller à la prospérité et à la juste croissance du monde et d'accompagner l'homme dans sa vie terrestre. » ⁷⁰ . Sans entrer dans la complexité de la notion, l'on relèvera que Boyce évoque leur rôle dans l'action « d'ordonner le monde » ⁷¹, ce qui est également au fondement de l'institution royale, ou encore, qu'elle rappelle, qu'à l'origine, elles auraient été associées au culte « des héros ». ⁷² On notera enfin que la notice de Boyce se termine par la référence,

⁶⁵ Dk. 7. 1. 21 Molé 1967, p. 6-7, Rashed-Mohassel 2010, p. 14. (Dk. 7. 0. 21).

⁶⁶ Le parti-pris de traduction de Rashed-Mohassel est différent qui rend *gēhān* par le persan *jahān*. (Rashed-Mohassel 2010, p. 201).

⁶⁷ Dk. 3. 326. de Menasce 1973, p. 305. Précité dans la rubrique consacrée à *L'homme : axw ī astomand*. Nous relevons également dans cette section que l'idée d'une Création qui se reflète ou se condense dans l'homme se manifeste également dans l'entame du livre VII du *Dēnkard* où les hommes s'écrient : « C'est bien nous les créatures d'Ohrmazd (*nēk amā ōhrmazd dahišn hēm*). (Dk. 7. 1-5, Molé 1967, p. 2-3).

⁶⁸ Les textes auxquels nous ferons appel, on le verra, se réfèrent indifféremment, sauf contexte particulier, au monde, aux créatures ou aux sujets.

⁶⁹ WZ. 30. 35, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 104-105.

⁷⁰ Duchesne-Guillemin 1962, p. 8.

⁷¹ Boyce 2000.

⁷² Boyce 2000, dans le même sens, Duchesne-Guillemin 1962, p. 328, qui les lie « à la force défensive protectrice qui continue à émaner d'un chef, même mort ».

aujourd'hui abandonnée, au symbole ailé achéménide comme s'identifiant à la *fravaši* du souverain⁷³.

S'agissant de textes consacrés non plus à la *fravaši* mais au souverain, on s'arrêtera en premier lieu sur le *Mēnōg ī xrad* ; il énonce que le bon gouvernement est créé par Ohrmazd pour la protection des créatures (*pānagīh-kardārīh ī dāmān*) ; cette mission protectrice se double d'un souci plus dynamique consistant à assurer la prospérité (*šahr ābādān*)⁷⁴. Plusieurs chapitres du livre III du *Dēnkard* peuvent par ailleurs être sollicités. Le premier veut que, chaque fois que le monde se trouve sous l'empire d'un bon roi orthodoxe, la vertu (aspect protection) augmente, le monde devient prospère et la Création joyeuse⁷⁵. C'est également la vertu, en l'occurrence celle qui, pour le souverain, consiste à être en accord avec le pays, qui se traduit par la construction de nouvelles villes et la prospérité du monde entier⁷⁶. C'est le même processus qui est à l'œuvre dans un chapitre qui énonce que la royauté se manifeste par l'expansion de la loi dans le monde et la prospérité⁷⁷, quant à Wištāsp, il est indiqué que, des sept perfections qu'il obtint, la première était « une saine royauté sur la prospérité gētīgienne » accompagnée de « l'éminente justice mēnōgienne ». ⁷⁸ Du livre VII du *Dēnkard*, et des nombreux exemples de réalisations bénéfiques qu'il associe à la transmission de la parole divine, on retiendra celle, déjà évoquée, de l'établissement, par Wēkard et Hōšang, des lois de l'agriculture (prospérité) et de la royauté, cette dernière étant définie comme protectrice du monde (*gēhān pānagīh*)⁷⁹. C'est, cité plus loin dans le texte, Manuščīhr, qui, après avoir organisé la souveraineté aryenne, « rendit l'*Ērānšahr* prospère et florissant (*frāxēnīd ud ābādēnīd Ērānšahr*) ». ⁸⁰ C'est encore, dernier exemple que nous retiendrons dans le livre VII, d'Uzaw qu'il est question, dont il est dit « qu'il ouvrit la source de la pluie aux pays aryens (*ō ērān dehān wārān mād*) et entreprit d'abattre les pays non-aryens, de les éloigner et de les éliminer de l'*Ērānšahr* »⁸¹.

De la littérature non mazdéenne quatre textes seront proposés ; le premier se trouve dans la *Lettre*, il est surtout orienté vers la prospérité apportée par Ardašīr, et mentionne l'eau que le souverain a fait couler dans le désert et les villes qu'il a fondées, l'aspect normatif, protecteur, du monarque y est évoqué (lois édictées sur « le manger, le boire, le vêtement,

⁷³ Boyce 2000. On quittera les *Wizīdagīhā* en relevant que, dans la rubrique précédente, nous avons retenu l'image qu'elles proposent d'un souverain qui, telle une semence (*tōhmag*), est au-dessus des quatre classes (WZ. 30. 19-20 Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 100-101), c'est également à l'image de la semence qu'elles recourent dans le fragment consacré à la *fravaši* pour indiquer que celle-ci, avec la semence, « pénètre en son lieu, et avec le temps, fait passer de l'état de semence à celui de mélange... » Les deux textes appartiennent l'un et l'autre, on l'aura noté, au chapitre 30 du traité.

⁷⁴ MX. 15. 14-16, MacKenzie 1993, West 1885.

⁷⁵ Dk. 3. 129, de Menasce 1973, p. 133, Molé 1963, p. 38.

⁷⁶ Dk. 3. 133, de Menasce 1973, p. 137, Molé 1963, p. 201.

⁷⁷ Dk. 3. 96, de Menasce 1973, p. 101, Molé 1963, p. 44.

⁷⁸ Dk. 3. 389, de Menasce 1973, p. 346.

⁷⁹ Dk. 7. 1-16, Molé 1967, p. 6-7, Rashed-Mohassel, 2010, p. 13, (Dk. 7. 0. 16). Dans le même sens, voir Dk. 5. 4. 2, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 34-35.

⁸⁰ Dk. 7. 1-30, Molé 1967, p. 8-9, Rashed-Mohassel, 2010, p. 14, (Dk. 7. 0. 30).

⁸¹ Dk. 7. 1-31, Molé 1967, p. 8-9, Rashed-Mohassel, 2010, p. 14, (Dk. 7. 0. 31).

le voyage et le séjour »), ainsi que sa préoccupation de « redresser les affaires de ses contemporains »⁸². Le deuxième est tiré du *Livre de la couronne d'Anūšīrvān* et des propos du scribe de l'impôt qui énonce que « l'application de la justice étend le pays habité » puisque, délivrés des extorsions, les hommes sont enclins à augmenter les cultures, de telle sorte que « la douceur assure la prospérité. »⁸³ Les deux derniers fragments sont extraits de Mas`ūdī et de la relation qu'il propose des règnes d'Ardašīr et de Khosrow I^{er}. Dans son discours du trône Ardašīr conjugue vertu et prospérité en ces termes : « Nous consacrerons tous nos soins au maintien de la justice, à la diffusion de la vertu]...[Nous rendrons à nos États la prospérité et à nos peuples les biens que la violence leur avait ravis. »⁸⁴. Quant à Anūšīrvān, nous avons retenu une anecdote dans laquelle l'ambassadeur romain contemple le (magnifique) palais du souverain, il relève toutefois une irrégularité qui affecte la place qui s'étend devant l'édifice et s'en ouvre au monarque ; celui-ci lui répond que cette place aurait dû être carrée mais qu'une vieille femme n'ayant pas consenti à vendre la maison qu'elle occupait, il n'a pas souhaité l'y contraindre par la violence⁸⁵. Cette forme de prospérité ordonnée, ou tempérée par la vertu, une manifestation du *paymān*, aurait pu, à n'en pas douter, se retrouver dans d'autres textes, mais nous avons souhaité donner à cette rubrique un caractère illustratif que présenteront également les développements à venir tant les veines du souverain dispensateur de prospérité et du *Šāhān šāh* protecteur du *gētīg* paraissent inépuisables.

Le *Šāhān šāh* dispensateur de prospérité

Le VII^e livre du *Dēnkard*, de même que son livre V, pour la partie qui correspond au récit mythique dont la vie du Prophète du mazdéisme constitue le pivot, retracent la façon dont la révélation de la parole a été transmise. Sans exclure les références à l'âpreté du combat contre la *druz* et les ennemis des aryens, le récit tend à magnifier la prospérité ; on l'a vu dans la section précédente avec les références auxquelles il a été procédé des réalisations de Wēkard, Hōšang, Manuščihr ou Uzaw. L'image emblématique de cette prospérité accomplie est celle de Jam qui, on le sait, rendit le monde beau comme le *garōdmān*, expression qui traduit aussi bien la démesure qui emporte le héros qu'elle témoigne, chez les commentateurs, d'une forme d'impossibilité de croire que, tant que durera l'état de Mélange, la prospérité ne pourra qu'être fragile et précaire. L'horizon de la *Frašgird* est néanmoins clairement affirmé, on l'a vu plus haut, dans les développements que nous avons consacrés à l'état de Mélange, dans le livre VII du *Dēnkard* ainsi que dans le *Zand ī Wahman yasn*, mais plus largement dans l'ensemble de la littérature mazdéenne.

⁸² Boyce 1968b, p. 67, Darmesteter 1894, p. 116.

⁸³ Grignaschi 1967, p. 129.

⁸⁴ Pellat 1962, p. 217.

⁸⁵ Pellat 1962, p. 232.

Le livre III du *Dēnkard*, s'il comporte également des formules présentant une forme d'intemporalité, ne manque pas, le plus fréquemment, de mettre prospérité et Rénovation en perspective⁸⁶. Il donne à voir la prospérité comme un état transitoire fruit d'efforts déployés par le bon monarque persévérant ; c'est ainsi qu'est décrit le souverain qui s'assure de la présence d'hôpitaux, pourvus de savants et de remèdes, enquête, choisit et répand la justice et par qui son pays « devient messenger de prospérité »⁸⁷. C'est aussi l'image du monarque qui désigne un bon ministre, gage d'union avec des hommes du peuple, et d'une « convenable répartition de la prospérité, du bonheur et des avantages qui viennent des souverains. »⁸⁸. On peut comparer à ces figures le Khosrow de la *Sīra* qui, au terme de son règne, après avoir énoncé qu'il a préféré l'amour et l'obéissance à Dieu à l'affection pour ses pères, en ce qu'elle l'aurait conduit à « accepter des lois qui n'étaient pas bonnes », ⁸⁹ dit avoir entrepris l'œuvre de réforme par laquelle il a obtenu « la victoire et la prospérité. »⁹⁰. Nous avons déjà eu l'occasion de constater que l'Ardašīr du *Testament*, quand bien même il fait référence à la joie qui sied au monarque, ne semblait pas doté d'un caractère particulièrement enjoué ; est-ce la raison pour laquelle il émet cette formule plutôt sombre : « La droiture du souverain est plus profitable aux sujets que la prospérité du temps » ?⁹¹ A moins qu'en politique sagace, il exprime ainsi que ce que le vent a apporté peut être emporté par un vent contraire et, qu'alors, la vertu du *Šāhān šāh* constituera la ressource et le rempart de ses sujets. Nous sommes ici au cœur de cette « coïncidence mystérieuse entre l'ordre juridique et pacifique maintenu par le souverain vertueux et la croissance de la nature » qu'évoquent Knauth et Nadjmabadi⁹². C'est une leçon comparable qui nous semble ressortir des propos que Mas'ūdī prête à Anūšīrvān lorsque celui-ci, dans une formule où le paradoxe n'est qu'apparent, oppose une abondance fortuite à la prospérité du peuple fruit de l'action persévérante du monarque : « La prospérité du peuple est un meilleur auxiliaire qu'une nombreuse armée et la justice du souverain est plus utile que plusieurs années d'abondance. »⁹³. Quant au *Šāhnāme*, du moins si l'on fait porter l'examen sur les 29 discours du trône qu'il comporte pour la période sassanide, le terme prospérité (*sūd*), n'y figure que dans les programmes de deux souverains, tous deux de la première partie de la dynastie, puisqu'il s'agit de Šāpūr I^{er} et de Bahrām II ; dans les deux cas il est à remarquer que cette prospérité est associée à la justice⁹⁴. Ce sont également la justice et la prospérité, mais envisagées sous un versant différent, qui sont abordées dans un

⁸⁶ Voir, par exemple Dk. 3. 129, de Menasce 1973, p. 133, Molé 1963, p. 38, précité, qui associe en termes généraux la protection assurée par un monarque orthodoxe à la prospérité mais, à la fin de son second paragraphe, évoque la figure de Sōšāns en qui se réunissent le *xwarrah* kavien et celui de la *Weh dēn*. Voir également Dk. 3. 328, de Menasce 1973, p. 307, qui après avoir fait référence à la prospérité, ajoute que la *Frašgird* sera la réalisation la plus durable.

⁸⁷ Dk. 3. 46, de Menasce 1973, p. 57.

⁸⁸ Dk. 3. 133, de Menasce 1973, p. 138.

⁸⁹ Grignaschi 1967, p. 27.

⁹⁰ Grignaschi 1967, p. 28.

⁹¹ Grignaschi 1967, p. 70.

⁹² Knauth et Nadjmabadi 1975, p. 171.

⁹³ Pellat 1962, p. 236.

⁹⁴ Mohl 1976, V p. 388-389 et p. 410-411, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 244 et 270.

fragment de Bal`amī aux allures biblico-coranique⁹⁵ (une famine de sept ans sévit), où il nous est dit que Pērōz, après s'être montré oppresseur, se repentit : « Dieu agréa son repentir : les fruits devinrent abondants, la pluie commença à tomber et les sources à jaillir. »⁹⁶ . Ce passage renvoie en fait à un motif très fécond, qu'il convient maintenant d'aborder, où le souverain est lui-même mis en scène comme dispensateur de pluie, entendre de fertilité et de prospérité. Notre examen portera ensuite sur un autre motif associé à la prospérité émanant du souverain, celui du roi bâtisseur de villes.

L'eau qui nourrit et la pluie qui féconde constituent des éléments indispensables à la vie, elles prennent en contexte iranien une dimension particulière que vient redoubler le mythe mazdéen du combat de Tištar (Sirius), contre Apōš le *dēw* de la sécheresse⁹⁷. Il n'est, dans ces conditions, pas surprenant qu'un chapitre du livre III du *Dēnkard* indique que « la pluie provient du Créateur » et que sa raison d'être est de guérir la sécheresse par l'humidité⁹⁸. C'est dans ce cadre que l'homme, dans son œuvre civilisatrice, est le mieux à même pour augmenter l'avantage universel provenant de la pluie tout en limitant les désavantages particuliers qui peuvent lui être associés ; quant aux souverains, ils sont appelés « faiseurs de pluie » et augmentent encore le bénéfice de la pluie profitable⁹⁹. Un autre chapitre du même livre, consacré aux vertus des souverains, énonce, au sujet de la générosité, qu'à l'instar de l'eau qui fait pousser les plantes « ce qui fait croître les créatures du *gētīg* c'est la générosité large des souverains. »¹⁰⁰. C'est encore de générosité qu'il s'agit dans un chapitre des *Wizīdagīhā* qui met en scène Frašoštār, conseiller de Wištāsp ; il veut que, tout comme il fit couler l'eau dans le monde, il fera la pluie dans le *mēnōg* « *ōwōn čiyōn kē pad gētīg āb-tāzīdār būd ān ī mēnōgīg wārān-kardār.* »¹⁰¹. Dans la *Lettre*, Tansar compare le souverain qui assure la bonne marche des affaires publiques à « la pluie qui ranime la terre », quant au sang qu'il verse « c'est la vie et le bonheur de l'avenir ».¹⁰² Dans le *Livre de la couronne d'Anūšīrvān* ce sont des propos comparables qui sont mis dans la bouche du souverain qui, étendant les bénéfices à tous les hommes, retient l'image d'une « pluie abondante »,¹⁰³ motif qu'il reprend plus loin « la fertilité est impossible sans la pluie qui tombe à ses saisons »¹⁰⁴ . A la notion de souverain dispensateur de pluie peut être associée celle, presque

⁹⁵ Voir sourate XII « Joseph », Masson 1967, I p. 282 sqq.

⁹⁶ Zotenberg 2001, I-3, p.223.

⁹⁷ Voir, par exemple, Gr. Bd. 21. B. C. D. E. Anklesaria 1956, p. 173-181, ou WZ. 3. 7-17, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 40-43, ou encore ŠGV. de Menasce 1945, p. 53-54.

⁹⁸ Dk. 3. 112, de Menasce 1973, p. 115. Au sujet du couple chaud/humide, puissance de vie, ayant pour origine le *mēnōg* lumineux et s'opposant au couple froid/sec, substance de mort, ayant pour origine le *mēnōg* ténébreux, voir, par exemple, Dk. 3. 105, de Menasce 1973, p. 107. Dans le même sens, Dk. 3. 142, de Menasce 1973, p. 146, relève qu'il est impossible que des qualités mutuellement contraires participent de la même origine *mēnōgienne*. Voir également Dk. 3. 390, de Menasce 1973, p. 347 qui oppose le chaud/humide qui promeut au froid/sec qui corrompt.

⁹⁹ Dk. 3. 112, de Menasce 1973, p. 116.

¹⁰⁰ Dk. 3. 133, de Menasce 1973, p. 137.

¹⁰¹ WZ. 33. 1, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 114-115.

¹⁰² Boyce 1968b, p. 40, Darmesteter 1894, p. 87.

¹⁰³ Grignaschi 1967, p. 132.

¹⁰⁴ Grignaschi 1967, p. 133.

usée, du monarque qui fertilise la terre¹⁰⁵, moins banale est celle du « roi jardinier » qui, s’inscrivant dans une tradition pré-iranienne pluri millénaire¹⁰⁶, fait aménager parcs et vergers, ou, comme Šāpūr II, contraint les Romains qu’il a défaits, à remplacer les palmiers qu’ils ont détruits par des plantations d’oliviers¹⁰⁷. Mais s’il peut être roi jardinier, le souverain sassanide est aussi roi aménageur et les références en ce domaine sont nombreuses.

Howard-Johnston examinant la situation de la Mésopotamie sassanide à partir d’études locales, telle celle conduite par Adams dans le centre de la plaine alluviale, qui font ressortir une augmentation de 37% de la population sur l’ensemble de la période sassanide¹⁰⁸, arrive à la conclusion que les autorités centrales ont joué un rôle cardinal dans l’aménagement (irrigation, voies de communication) de l’ensemble de la région, se distinguant à cet égard du gouvernement de Rome qui laissait l’initiative aux élites citadines et aux échelons administratifs locaux. Se tournant vers le reste de l’empire et s’intéressant aux villes, l’auteur observe que, malgré les efforts déployés par les autorités centrales pour favoriser leur essor, elles n’ont jamais joué le même rôle déterminant (économique, social et culturel) que dans l’empire romain. Après s’être interrogé sur la représentativité des 6 villes sur lesquelles, disposant de données archéologiques, il a fait porter son examen, il suggère que, par le jeu combiné des forces du marché et de l’interventionnisme gouvernemental, les conditions étaient réunies pour que l’Iran et la Transcaucasie deviennent la composante majeure du marché unique qui se développera avec l’islam, au X^e siècle¹⁰⁹. Quant à Gyselen, on a relevé plus haut qu’elle tient la fondation de villes royales, parfois ou souvent d’anciennes villes indépendantes dont l’appellation incorpore le nom du monarque, comme un marqueur de l’activité impériale¹¹⁰. Cette pratique, relève-t-elle, dans une analyse qui fait ressortir les composantes du *cercle de justice*, permet de placer sous la tutelle directe de la couronne, des villes, mais également les territoires qui les entourent, d’en assurer la sécurité, d’en promouvoir la croissance et de lever des sources considérables de revenus permettant de financer l’appareil militaire¹¹¹. Elle note ainsi que, même si le IV^e siècle (elle évoque la période qui sépare le règne de Šāpūr II de celui de Kavād I^{er}) est marqué par un déclin de l’investissement royal, la glyptique administrative témoigne néanmoins de la création de

¹⁰⁵ Voir, par exemple, le discours du trône d’Ardašīr tel que rapporté par Mas’ūdī, Pellat 1962, p. 218.

¹⁰⁶ Voir, en introduction, les références empruntées à Darling 2012b.

¹⁰⁷ Voir, par exemple, Pellat 1962, p. 227 ou Zotenberg 2001, I-3 p. 200. Voir également un passage du *Škand gumānīg wizār* où ce n’est pas le roi mais Ohrmazd lui-même, souverain absolu des deux mondes, qui est comparé à un jardinier qui a déposé un piège dans son jardin pour y capturer la bête nuisible qui le ruine; en substance, explique Mardān-Farrox, le Créateur est le jardinier, la bête nuisible Ahreman, le piège le ciel et, celui qui grâce au piège, réduit la bête à l’impuissance, c’est le temps que dure le combat contre Ahreman. De Menasce 1945, p. 56.

¹⁰⁸ Howard-Johnston 2006, I p. 199.

¹⁰⁹ Howard-Johnston 2006, I p. 210.

¹¹⁰ Gyselen 1997, dans le même sens Brunner 1983, p. 725 *passim*, qui indique que la première période sassanide voit le développement de villes royales où se fixe l’administration centrale. Voir également Huyse 2005, p. 95.

¹¹¹ Gyselen 1997.

villes en particulier sous Pērōz¹¹², phénomène, nous le verrons, confirmé par les sources arabo-persanes. C'est par conséquent vers ces sources que l'on se tournera, et, en l'occurrence, notre examen s'engagera à partir des *Prairies d'or* et du *Tārīḥnāme*. Il convient toutefois, avant de procéder à cette consultation, d'illustrer le roi aménageur à partir d'exemples fournis par le *Kārnamag ī Ardašēr ī Pābagān*.

De ce texte, on retiendra en premier lieu la fondation de Rāmišn-Ardašīr, décidée après qu'un puissant allié d'Artaban décide de se ranger aux côtés d'Ardašīr¹¹³ ; à peine Rāmišn-Ardašīr fondée, Ardašīr se dirige vers la mer et, la voyant, il rend grâce aux dieux et établit le canton de Bōxt-Ardašīr¹¹⁴, et c'est à la suite de sa victoire sur Artaban que celui qui est désormais *Šāhān šāh* crée Ardašīr-xwarrah, cette création, est-il précisé, s'accompagne du creusement d'un lac, de la dérivation de canaux et d'une rivière¹¹⁵. Deux autres fondations, plus tardives, sont à noter, la première, à Gulārān, célèbre, sur le lieu du combat, la victoire remportée contre le Ver¹¹⁶, quant à la seconde, Wālxš-Šāpūr, elle intervient lorsque le souverain, qui se lamentait d'avoir fait exécuter son épouse et l'enfant qu'elle portait, apprend que Šāpūr a échappé à la mort¹¹⁷. Il est à noter que ces fondations de villes ou cantons s'accompagnent de l'établissement de feux Wahrām, à la seule exception de la création de Rāmišn-Ardašīr où, du moins, l'établissement de feux n'est pas mentionné¹¹⁸. L'intérêt majeur que présente une lecture comparée des histoires de Mas'ūdī et Bal'amī uniquement dédiée à la création de villes est de mettre en évidence les disparités qu'entretiennent les deux ouvrages, une recherche d'exhaustivité sur cette question nécessiterait en effet des investigations complémentaires que nous ne conduirons ici que pour confirmer les éléments fournis par les deux auteurs retenus. C'est ainsi que, sur l'ensemble de la période sassanide, quatre souverains sont mentionnés par l'un et l'autre ouvrage comme ayant fondé des villes : Ardašīr I^{er}¹¹⁹, Šāpūr I^{er}¹²⁰, Šāpūr II¹²¹ et Khosrow I^{er}¹²². En dehors de ces quatre monarques, Mas'ūdī attribue la fondation d'une ville à Hormezd I^{er}¹²³ ; pour sa part, Bal'amī mentionne la création de villes par Pērōz, Valaxš, et

¹¹² Gyselen 1997. Pour des fondations attribuées à Yazdegerd II et Pērōz, voir, par exemple, Gyselen 1989, pp. 47-48.

¹¹³ Grenet 2003, p. 75.

¹¹⁴ Grenet 2003, p. 75.

¹¹⁵ Grenet 2003, p. 77.

¹¹⁶ Grenet 2003, p. 95.

¹¹⁷ Grenet 2003, p. 107.

¹¹⁸ Le nombre de feux est variable, 10 pour Bōxt-Ardašīr et Wālxš-Šāpūr, « beaucoup » pour Ardašīr-Xwarrah et 7 pour Gulārān.

¹¹⁹ Pellat 1962, p. 219, Zotenberg 2001, I-3 p. 179.

¹²⁰ Pellat 1962, p. 220, Zotenberg 2001, I-3 p. 187.

¹²¹ Pellat 1962, p. 229. Zotenberg 2001, I-3 p. 195. Il est à noter que Mas'ūdī, de même que Ṭabarī (Bosworth 1999, p. 58), attribuent la fondation de Bīšāpūr, dans le Khorāsān, à Šāpūr II. Bal'amī qui, dans le passage considéré suit d'assez près la version de Ṭabarī mentionne la fondation d'une ville nommée Bīšāpūr « en Perside ». Huff 1986 évoque pour sa part la fondation de la Bīšāpūr du Khorāsān soit par Šāpūr I^{er}, soit par Šāpūr II.

¹²² Pellat 1962, p. 231, Zotenberg 2001, I-3 p. 248.

¹²³ Pellat 1962, p. 221, dans le même sens Ṭabarī (Bosworth 1999, p. 43) et Tha'ālibī (Zotenberg 1900, p. 499) mentionnent la création de Rām-Hormezd, ce que ne font ni Bal'amī ni Ferdowsī.

Kavād I^{er} indiquant, pour ce dernier, qu'« aucun roi n'en avait fondé autant que lui »¹²⁴. La construction de villes sous les règnes de Pērōz et de Valaxš, également mentionnée par Ṭabarī, Tha`ālibī¹²⁵ et Ferdowsī¹²⁶ (dans ce dernier cas seulement pour Pērōz). Ces éléments viennent par conséquent corroborer les sources sigillographiques pour témoigner que le IV^e siècle, même marqué par un déclin de l'investissement royal, ne voit pas s'interrompre la création de villes. Notre recherche n'a ici porté que sur la fondation de villes et à la valorisation des campagnes environnantes, à l'exclusion d'aménagements défensifs, aspects qui seront abordés dans le cadre de la prochaine section.

Le Šāhān šāh protecteur du gētīg

Du récit légendaire de la transmission de la parole divine auquel procède le livre VII du *Dēnkard*, il ressort que les descendants de Mašē et Mašyānē se répandent dans le monde en pratiquant la « plénitude » des métiers avant que les différents groupements humains se répartissent dans les pays et régions que le Créateur leur a assignés ; c'est à ce stade du développement de l'humanité qu'il revient à Hōšang d'établir les lois de la royauté, c'est-à-dire, de la « protection du monde », terme dont on a observé plus haut qu'explicité à Jam, il recouvre trois notions : la fourniture de nourriture, la direction et la surveillance ¹²⁷. Avant même d'élargir le monde, ou du moins concomitamment, il appartient en effet au souverain d'assurer la préservation du pays en l'organisant et en le défendant contre les ennemis extérieurs, c'est du moins ce qu'énoncent deux chapitres du livre III du *Dēnkard*. Le premier s'exprime ainsi : « de même que le devoir des souverains est de repousser loin de leur pays les souverains non-iraniens, ennemis et impies, de même, il consiste à expulser et à chasser loin des hommes qui sont dans son royaume, misère, angoisse, maladie et infirmité »¹²⁸. Le second, qui est présenté comme l'ultime des dix conseils émis par Khosrow I^{er} lors des assemblées de l'Iran sur l'autorité de la *dēn* d'Ohrmazd, est ainsi formulé : « Mettre la force et la richesse à l'appui des siens et les soustraire aux étrangers et aux adversaires. »¹²⁹. Quant à Šāpūr I^{er}, dans le discours que lui prête le *Šāhnāme*, c'est en termes très généraux qu'il indique que, dans la voie qui conduit à la prospérité, la création bénéficié de deux dons de Dieu, le premier étant le roi « gardien du monde (*pāsebān-e jahān*). »¹³⁰. Du *Škand gumānīg wizār* on retiendra que le souverain mérite d'être exalté pour autant que, par sa

¹²⁴ Zotenberg 2001, I-3 p. 237, une telle mention ne figure pas chez Bosworth 1999, p. 130, qui fait néanmoins mention de la grande activité que le souverain déploie en matière d'aménagements. Voir également Zotenberg 1900, p. 594.

¹²⁵ Zotenberg 2001, I-3 pp. 224 et 235, Bosworth 1999, pp. 113 et 127, Zotenberg 1900, pp. 578 et 584.

¹²⁶ Mohl 1976, VI p. 95, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 16.

¹²⁷ Dk. 7. 1. 14-21, Molé 1967, p. 7.

¹²⁸ Dk. 3. 46, de Menasce 1973, p. 57.

¹²⁹ Dk. 3. 201, de Menasce 1973, p. 211.

¹³⁰ Mohl 1976, V p. 388-389, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 244.

sagesse, il se montre capable « de défendre et de maintenir son état et son empire ¹³¹». C'est, à sa façon, ces deux types de préoccupations, internes et externes, que reprend l'Ardašīr du *Testament* lorsqu'il s'exclame : « Sachez que votre État ne sera détruit que de deux côtés : l'un ce sera la victoire des peuples ennemis ; l'autre la corruption de votre religion. »¹³². Intervention dans le domaine de la religion et défense contre l'extérieur constitueront par conséquent les deux aspects de notre examen du rôle protecteur du monarque. Nous les compléterons en évoquant la surveillance que le souverain se doit d'exercer.

Le rôle régulateur du souverain dans le domaine religieux peut s'exprimer en termes très généraux. C'est ainsi que, par exemple, le *Dādestān ī Dēnīg* relève qu'à chaque époque le Créateur révèle une autorité religieuse et « un organisateur du monde (*rāyēnāg ī dām*) »¹³³ qui assurent la protection du monde et la mise en œuvre de la volonté des dieux. L'ingérence du souverain dans le domaine religieux, lorsque l'examen a porté sur les relations entre religion et royauté, nous a conduit à mobiliser des textes et à développer des problématiques sur lesquelles nous ne reviendrons pas : nous considérons donc comme acquis que les souverains, en fait, plus exactement, les plus éminents d'entre eux, ont vocation à interférer dans la sphère du religieux et que cela constitue même un de leurs devoirs. L'optique ici retenue consistera à identifier les souverains mis en scène et à illustrer, de manière synthétique, la façon dont leur intervention est décrite. Du *Bundahišn* on retiendra qu'Ardašīr organisa l'empire « promut la religion et établit de nombreux usages religieux (*dēn ī māzdēsnañ rawāgēnīd ud ēwēnag ī was wirāst*) »¹³⁴ quant à Khosrow I^{er} il « réorganisa la révélation mazdéenne (*dēn ī māzdēsnañ win(n)ārd*) »¹³⁵ ; il est à noter, que l'Ardašīr du *Kārnāmag* se propose pour sa part non de promouvoir mais « d'épurer la *Weh dēn* (*abēzag bē ārāyēm*) »¹³⁶. Des discours du trône du *Šāhnāme*, on relèvera que la figure du Créateur, dispensateur de tous les bienfaits, y est omniprésente, alors que la religion en est étonnamment absente ; tout au plus peut-on identifier quelques références au mensonge ou à Ahreman¹³⁷ et Bahrām I^{er} est le seul à se poser en protecteur de la foi (*dīn*)¹³⁸. Cette posture est peut-être à mettre en rapport avec l'action conduite par le souverain qui, selon Ṭabarī, après avoir enquêté sur la religion de Mānī, fit arrêter puis

¹³¹ ŠGV. 11. 18, de Menasce 1945, p. 129. Dans le même sens, le MX considère que le pire souverain est celui qui n'est pas à même de maintenir son pays sans craintes (*abēbīm*) et son peuple dans la tranquillité (*abēmust*). (MX. 33. 10, MacKenzie 1993, West 1885).

¹³² Grignaschi 1967, p. 72. La *Lettre*, confirme la dualité des enjeux, Tansar écrit en effet à son correspondant : « Sois absolument convaincu que le roi est « la règle » au milieu de ses sujets et de son armée ; qu'il est le suprême ornement au jour de fête, et, au jour de crainte la forteresse, l'asile, la protection contre l'ennemi. » (Boyce 1968b, p. 45. Darmesteter 1894, p. 93).

¹³³ Dd. 21. 5, Jaafari-Dehaghi 1998, p. 80-81.

¹³⁴ Gr. Bd. 33. 15, Anklesaria 1956, p. 277. Pakzad 2005, p. 367, (33.20).

¹³⁵ Gr. Bd. 33. 19, Anklesaria 1956, p. 277. Pakzad 2005, p. 368, (33.24).

¹³⁶ K. A. Grenet 2003, p. 76-77.

¹³⁷ Pour les références au mensonge, voir par exemple les discours de Šāpūr III (Mohl 1976, V p. 485, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 350), Khosrow I^{er} (VI p. 487 et VII, p. 409), Khosrow IV (VII p.425 et VIII p. 404). Pour des références à Ahreman, voir Khosrow II (VII p. 9 et VIII p. 4) et Kavād II (VII p.357 et VIII p. 324).

¹³⁸ Mohl 1976, V p. 405, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI, p. 264.

exécuter le prophète¹³⁹ ; on observera toutefois que, dans le *Šāhnāme*, l'apparition du manichéisme, et sa répression, sont contemporaines du règne de Šāpūr II¹⁴⁰.

Ce sont de nouveau Ardašīr et Khosrow I^{er} qui, pour la période sassanide, sont, en tant que souverains, cités à titre principal par le *Zand ī Wahman yasn*, le premier est qualifié, très généralement d'organisateur (*ārāstār*) et rénovateur (*wirāstār*) du monde, du second, il est dit qu'il écartera le maudit Mazdak de la religion¹⁴¹ et c'est, par une référence allusive aux âges de l'acier et du fer mélangé, et en faisant figurer, à titre d'illustration,¹⁴² les noms de certaines des figures qui sont citées dans le ZWYt, que le livre V du *Dēnkard* évoque les ordonnateurs (*ārāstārān*), organisateurs (*winnārdārān*) et apôtres (*āwurdārān*) de la religion au titre desquels figurent, outre Pēšōtan et les fils posthumes du Prophète, Ardašīr, Khosrow I^{er} et Ādurbād¹⁴³. Le livre VII du *Dēnkard* s'étend beaucoup plus sur ces questions que le ZWYt ou, a fortiori, le livre V du *Dēnkard* ; Ardašīr y figure, comme dans le ZWYt., en organisateur du siècle, mais il est cette fois assisté de Tansar (que ne mentionnent ni le ZWYt ni le Dk. V), un long développement est consacré à Ādurbād, associé à l'âge d'acier, conformément à un chapitre du livre IX du *Dēnkard*¹⁴⁴, quant à Khosrow I^{er}, qui reçoit l'épithète de juste (*ahlaw*), le texte lui attribue le rétablissement (*ārāstārīh*) de la religion¹⁴⁵ en même temps qu'il en fait un modèle en matière d'administration de la justice, aspect que nous développerons plus bas, mais il convient maintenant de s'attacher à examiner les missions du monarque en termes de protection contre l'ennemi extérieur.

C'est ici moins sur l'organisation générale de l'armée que nous souhaitons faire porter la réflexion, cette question sera traitée plus bas dans le cadre des moyens dont se dote le souverain pour animer les composantes du *cercle de justice*, que sur la façon dont le monarque procède à des aménagements défensifs. Il s'agit donc en l'espèce, en quelque sorte, de la version militaire du *Šāhān šāh* aménageur que nous avons explorée plus haut. Abordant ces questions, Howard-Johnston distingue, pour Rome, des frontières

¹³⁹ Bosworth 1999, p. 45, voir note 135 au sujet de la date, controversée, de l'exécution de Mānī. Voir également Huyse 1998, p. 117, qui relève que l'on a eu trop tendance à voir dans cette exécution le résultat de la propagande des mages et en particulier de Kerdīr.

¹⁴⁰ Mohl 1976, V p. 473, l'exécution de Mānī, ordonnée par le monarque (p. 475, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 336), fait l'objet d'une description comparable à celle qui figure dans Ṭabarī.

¹⁴¹ ZWYt. 3. 25-28, Cereti 1995, p. 135- 152, voir également, dans ce chapitre du ZWYt., les références précitées à Šāpūr I^{er} et à Bahrām V.

¹⁴² L'énoncé de Dk. 5. 3. 3 est le suivant « et (à propos) des âges tels que celui de l'acier et du fer mélangé, etc... ; et (à propos) des ordonnateurs... (*ud āwāmīhā čiyōn pōlāwadēn ud āhan-abar-gumēxt ud abārīg dēn winnārdārān*) ». (Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 32-33).

¹⁴³ Dk. 5. 3. 3, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 32-33.

¹⁴⁴ Dk M 792. 4-16, translitéré et traduit dans Cereti 1995, p. 170, ce texte évoque quatre époques ; celle qui correspond à l'or voit le Prophète révéler la religion, l'argent est celle où Wištāsp reçoit la religion, l'acier permet à Ādurbād de restaurer la religion, quant à l'époque du fer mélangé elle voit la destruction de l'empire et de la religion. Pour la même répartition en quatre âges, sans toutefois de correspondances établies avec des règnes ou des périodes se rattachant à la religion, voir Dk. 3. 396, de Menasce 1973, p. 353. On rappellera que, selon le ZWYt., l'âge d'acier est celui de Khosrow I^{er}, Ardašīr et Ādurbād appartenant pour ce qui les concerne à l'âge de cuivre. Selon Dk. 7. 7. 19-20, Molé 1967, p. 73, le rénovateur de la religion appartenait à la famille des Friyān « à la lignée desquels est rattaché le *xwarrah* ».

¹⁴⁵ Dk. 7. 26, Molé 1967, p. 74-75, Rashed-Mohassel, 2010, p. 89.

particulièrement fortifiées, nord-ouest des Balkans, par exemple, de celles où des bases avancées permettent la surveillance des mouvements de populations et s'articulent à une défense en profondeur des territoires. L'auteur observe toutefois que, s'agissant des défenses sassanides, les sources, minces, ne concernent, pour l'essentiel, que la Mésopotamie, alors que pour d'autres zones les incertitudes portent tant sur les infrastructures militaires que sur la chronologie de leur réalisation¹⁴⁶. « *Wall as a System of Frontier Defense During the Sasanid Period* » était le titre que H. Mahamedi avait retenu pour sa contribution au volume dédié à la mémoire de A. Tafazzoli (*The Spirit of Wisdom, Mēnōg ī Xrad*). L'auteur y développe l'idée qu'un des moyens dont disposaient les Sassanides pour protéger leurs territoires consistait en l'édification d'un système de murs défensifs¹⁴⁷. Sur la base de sources textuelles et archéologiques, il traite des murs construits dans le nord et le nord-est de l'empire, le sud Caucase et le sud-ouest. Il rectifie à l'occasion le sens que Markwart, dans sa traduction des *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, avait donné de *mp. War ī tāzīgān* (le « *Xadaq ī Šāpūr* » de Šāpūr II), où le terme *war* avait été rendu par lac alors qu'il fallait le comprendre comme *mur*¹⁴⁸. Mahamedi conclut son propos en formant le vœu que des recherches archéologiques permettent de confirmer l'attribution de ce système de défense aux Sassanides¹⁴⁹.

Ce sont précisément ces questions de chronologie qui sont au cœur d'un article de Boucharlat qui s'intéresse tout particulièrement au Mur de Gorgān (ou Gurgān selon les textes), également connu sous le nom de Mur d'Alexandre, dont la publication récente de fouilles a apporté « une mine d'informations et – enfin ! - des datations assurées »¹⁵⁰. Cet impressionnant ouvrage défensif, qui, sur une distance de 195 km, court de la mer Caspienne aux vallées d'altitude de l'Elburz, se compose d'un mur en briques cuites et crues « renforcé à intervalles réguliers de forts et fortins, ainsi que de places fortes de plusieurs hectares »¹⁵¹. L'auteur relève que, jusqu'à une date récente, trois datations étaient proposées pour la construction de l'édifice, la première suggérait l'époque parthe, la deuxième un souverain sassanide du V^e siècle, la troisième l'attribuait à Khosrow I^{er} : l'ouvrage édité par Sauer conclut que la muraille a été élevée au V^e siècle et, qu'en resserrant « les indices de probabilité », on aboutit aux règnes de Yazdegerd II ou de Pērōz, Khosrow I^{er} n'intervenant que comme continueur, « peut-être refondateur »¹⁵². Au sujet des aménagements défensifs réalisés dans le sud Caucase, les dernières études utilisant des images satellitaires mettent en évidence plusieurs lignes de défense. Le premier élément de ce système de défense, le fort qui garde la gorge de Dariali, remonterait à la fin du IV^e siècle

¹⁴⁶ Howard-Johnston 2006, I p. 188.

¹⁴⁷ Mahamedi 2004, p. 145.

¹⁴⁸ Mahamedi 2004, p. 153.

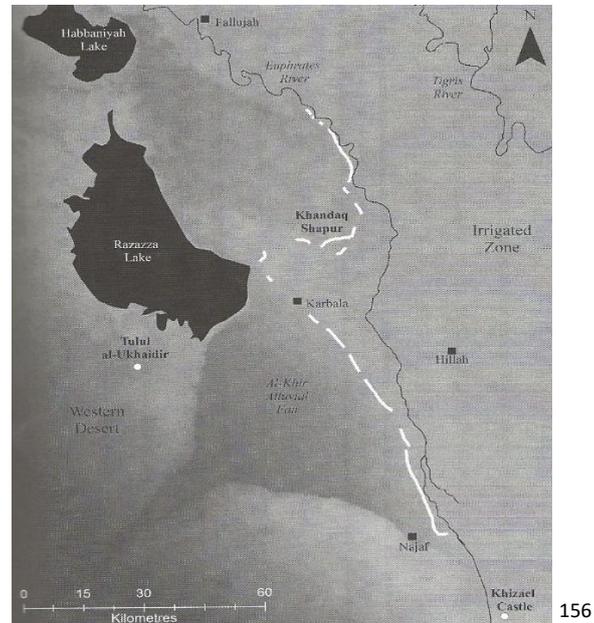
¹⁴⁹ Mahamedi 2004, p. 159.

¹⁵⁰ Boucharlat 2015, p. 30. La publication sur laquelle s'appuie Boucharlat est Sauer et al. 2013.

¹⁵¹ Boucharlat 2015, p. 30.

¹⁵² Boucharlat 2015, p. 33. Sauer et al. 2013, p. 599, privilégient les règnes de Yazdegerd II et de Pērōz, sans toutefois écarter l'hypothèse qui verrait le programme initié par Bahrām V. Ils laissent par ailleurs ouverte la possibilité que les travaux aient pu mobiliser plusieurs souverains ou, inversement, qu'ils aient été réalisés sur une brève période.

ou au début du V^e ¹⁵³, alors que l'attribution du Mur de Derbend à Kavād et à Khosrow I^{er} semble aujourd'hui faire consensus ¹⁵⁴. Quant à la protection de la frontière du sud-ouest, le *War ī tāzīgān* cher à Mahamedi, les données satellitaires permettent, ici également, d'identifier plusieurs lignes de défense¹⁵⁵ :



156

Sources littéraires et données archéologiques confirment en l'occurrence le caractère stratégique de cette frontière à l'époque de Šāpūr II, puis au VI^e siècle¹⁵⁷. Prospérité et sécurité du territoire, deux composantes du *cercle*, sont mises en avant dans la conclusion de Morley :

Control over the southern frontier was integral to the overall defense and economic prosperity of the Sasanian Empire. Indeed, once this keystone was removed and the southern frontier was overrun by the Arab tribes in the seventh century, the empire did not survive long. ¹⁵⁸

Si l'on écarte le cas particulier du *War ī tāzīgān*, une des questions qui se pose avec une particulière acuité reste bien la datation des ouvrages de défense qui viennent d'être évoqués, ainsi que leur meilleure contextualisation dans les réseaux de production et d'échanges. On ne peut que souscrire aux propos de Boucharlat :

¹⁵³ Sauer et al. 2017, p. 260.

¹⁵⁴ Boucharlat 2015, p. 30. Gadjiev 2017, p. 122, évoque également des interventions de Yazdegerd II.

¹⁵⁵ Morley 2017, p. 273.

¹⁵⁶ Carte de la région de tranchée de Šāpūr (Sauer et al. 2017, p. 105). La tranchée apparaît en blanc de même que les sites anciens.

¹⁵⁷ Morley 2017, pp. 268 et 271.

¹⁵⁸ Morley 2017, p. 277.